

فلسفه و آینده^۱

ریچارد رورتی
ترجمه عطیه زندیه

تنها پس از اینکه فلاسفه از کسب شناخت امر سرمدی قطع امید کردند، تصاویر مربوط به آینده ذهن آنان را به خود مشغول داشت. فلسفه به عنوان تلاشی برای فرار از جهان متغیر به سوی جهانی آغاز شد که هیچ چیز، هیچ وقت در آن تغییر نمی‌کند. تصور فلاسفه اولیه بر این بود که تفاوت بین تغییرات مربوط به گذشته و تغییرات مربوط به آینده قابل اغماض است. تنها هنگامی که آنان خواستند زمان را به نحو جدی مورد ملاحظه قرار دهند، امیدشان به آینده این جهان به تدریج جایگزین تمایل‌شان به شناخت جهان دیگر گردید.

هانس بلومبرگ معتقد بود که بی‌علاقه شدن فلاسفه به امر سرمدی حدوداً در پایان قرون وسطی آغاز شد. از نظر او قرن شانزدهم - قرن هفدهم و بیکن - دوره‌ای بود که فلاسفه تلاشی را در جهت جدی گرفتن زمان آغاز کردند. احتمالاً حق با بلومبرگ است، اما این بی‌علاقه‌گی تنها در قرن نوزدهم کاملاً به خودآگاهی رسید. قرن نوزدهم دوره‌ای بود که فلسفه غرب، در سایه هگل، تردیدهای مفصل و روشنی را نه تنها در باره کوشش‌های افلاطونی برای گریز از زمان، بلکه در باره طرح‌های کانتی برای کشف شروط غیرتاریخی امکان‌پذیرهای زمانی مطرح کرد. هم‌چنین، این قرن دوره‌ای بود که به برکت داروین انسان‌ها امکان آن را یافتند که خود را استمرار دیگر موجودات طبیعت - به عنوان امور کاملاً زمانی و ممکن، اما در امان از طبیعت - بدانند. تأثیر مشترک هگل و داروین، فلسفه را از پرسش «ما چه هستیم؟» به پرسش «ما می‌توانیم سعی کنیم چه بشویم؟» سوق داد.

این تغییر نگرش برای تلقی فلاسفه از خودشان نتایجی را در پی داشت. در حالی که افلاطون و حتی کانت امیدوار بودند که جامعه و فرهنگی را که در آن زندگی می‌کنند، از منظر بیرونی؛ یعنی از منظر حقیقت‌گریز ناپذیر و تغییرناپذیر، مورد بررسی قرار دهند، فلاسفه بعدی به تدریج از چنین امیدهایی دست کشیدند. ما فلاسفه، فقط به دلیل این که زمان را به‌طور جدی مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، باید از تقدم نظر بر عمل دست بشویم. ما باید با مارکس موافق باشیم که به جای ادعای این که می‌دانیم آینده باید ضرورتاً چه چیزی را هماهنگ با گذشته داشته باشد، کمک کنیم تا آینده را متفاوت با گذشته بسازیم. ما باید از نقشی که فلاسفه در آن با کشیشان و فرزندان شریکند، خلاص شویم و نقشی اجتماعی را که بیشتر با نقش مهندسين و وکلا هماهنگ است، ایفا کنیم. در

تا وقتی
تغییرات اجتماعی و
فرهنگی
پایان نیافته است،
فلسفه
به هیچ وجه
نمی تواند
خاتمه
یابد.

حالی که کشیشان و فرزندان می توانند برنامه های خود را تعیین کنند، فلاسفه معاصر، هم چون مهندسان و وکلا باید دریابند که مراجعه کنندگان شان به چه چیزی نیاز دارند.

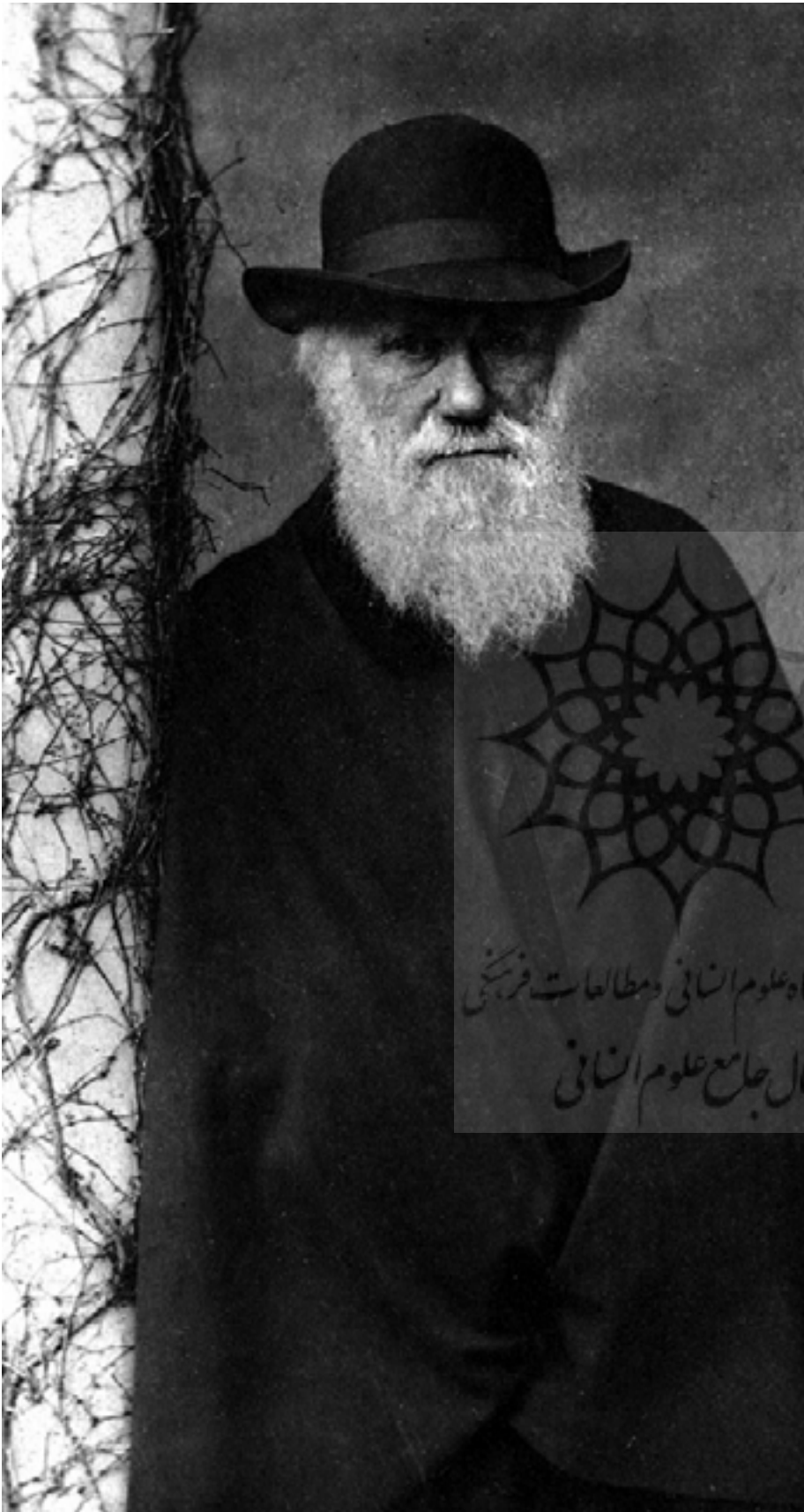
از آن جا که افلاطون فلسفه را دقیقاً به منظور فرار از نیازهای موقتی و برای فائق آمدن بر علم سیاست که امری زمانی است، ابداع کرد. هگل و داروین اغلب به طور جدی افرادی دانسته شده اند که امید خود را به فلسفه از دست داده اند یا آن را خاتمه بخشیده اند، اما از دست دادن امید به افلاطون و کانت به معنای از دست دادن امید به فلسفه نیست. زیرا ما می توانیم در مورد فلسفه افلاطون و کانت توصیفات را ارائه دهیم که بهتر از توصیفات است که خود این افراد از فلسفه شان می توانستند ارائه دهند. ما می توانیم آنان را فلاسفه ای بدانیم که نسبت به این نیاز واکنش نشان می دهند که باید به جای تصویری از خود که به دلیل تغییرات اجتماعی و فرهنگی منسوخ شده است، تصویر جدیدی را ارائه داد، تصویری که با نتایج آن تغییرات سازگاری بیشتری داشته باشد. می توان اضافه کرد که تا وقتی تغییرات اجتماعی و فرهنگی پایان نیافته است، فلسفه به هیچ وجه نمی تواند خاتمه یابد. زیرا چنین تغییراتی باعث می شود توصیف های فراگیر ما از خودمان و موقعیت مان به تدریج منسوخ گردد. این تغییرات نیاز به زبان جدیدی را ایجاد می کند که توصیفات جدید در آن عرضه شود. فقط جامعه بدون سیاست - یعنی، جامعه ای که تحت سلطه دیکتاتورهای اداره می شود که نمی گذارند تغییرات اجتماعی و فرهنگی در آن رخ دهد - دیگر به فلاسفه نیاز ندارد. در چنین جوامعی که هیچ سیاستی وجود ندارد، فلاسفه تنها می توانند کشیشانی در خدمت دین رسمی باشند. [اما] در جوامع آزاد، همواره خدمات آنان مورد نیاز خواهد بود، زیرا چنین جوامعی هرگز از تغییر باز نمی ایستند و در نتیجه هرگز منسوخ کردن واژه های کهن را متوقف نمی سازند.

جان دیویی - فیلسوفی که هم چون مارکس، هگل و داروین را به یک اندازه می ستاید - معتقد است که ما در جریان کنار گذاشتن تصویر مشترک افلاطون و کانت از انسان؛ یعنی شناسنده ضرورت های نامشروط غیر تاریخی، به این جا می رسیم که فلسفه را «برخاسته از تعارض نهادهای موروثی با گرایشات ناسازگار معاصر بدانیم...» بنا بر قول دیویی، «چیزی که وقتی در تمایزات مابعدالطبیعی عرضه می شود، می تواند به نحو پرطمطراقی غیر واقعی باشد، وقتی با کشمکش باورها و ایده های اجتماعی مرتبط شود، شدیداً اهمیت پیدا می کند.»^۲

دیویی گفته مشهور هگل را که فلسفه، رنگ خاکستری اش را تنها هنگامی به صورت رنگ خاکستری نشان می دهد که شکلی از زندگی کهنه شده باشد، جدی گرفت. از نظر دیویی، این سخن بدین معناست که فلسفه همواره طفیلی توسعه های دیگر در فرهنگ و جامعه، و همواره عکس العملی در مقابل آن هاست. دیویی اصرار هگل بر تاریخی بودن را به معنای این ادعا می داند که فلاسفه نباید بکوشند که طلایه دار جامعه و فرهنگ باشند، بلکه باید به وساطت میان گذشته و آینده قناعت کنند. وظیفه آنان این است که باورهای کهن و باورهای جدید را طوری با یکدیگر تألیف کنند که این باورها، به جای ایجاد مزاحمت برای یکدیگر، بتوانند به هم یاری رسانند. فیلسوف، هم چون مهندس و وکیل در حل مشکلات جزئی که در موقعیت های خاص پیش می آید، کارآمد است - موقعیت هایی که در آن گذشته با نیازهای آینده تعارض پیدا می کند.

اجازه دهید سه نمونه از این تعارض را ارائه کنم. اولین نمونه عبارت است از نیاز به برقرار کردن آشتی بین شهادهای اخلاقی که در پوشش زبان الهیات مسیحی قرار داشت، و تصویر جدید علمی از جهان که در قرن هفدهم ظهور یافت. در آن قرن و پس از آن، فلاسفه کوشیدند راهی بیابند که شهادهای اخلاقی را چیزی جدای از احکام و دستورات خدای غیر زمانی، اما انسان انگارانه بدانند - خدایی که وجودش را به سختی می توانستند با تصویر مکانیکی از جهان که گالیله و نیوتن ارائه کرده بودند، آشتی دهند. اگر از این منظر ببینیم، نظام های فلسفی لایب نیتس، کانت و هگل تماماً اظهار عقیده در باره این مسئله است که چگونه میان اخلاق مسیحی و علم کپرنیکی - گالیله ای، صلح برقرار کنیم - چگونه این دو چیز مفید را از تداخل در یکدیگر حفظ کنیم؟

دومین نمونه مورد نظر من، این اعتقاد داروینی است که ما انسان ها را حیواناتی می دانیم که پیچیدگی بیشتری دارند، نه حیواناتی با جزء اضافی فوق العاده که «عقل» یا «نفس ناطقه» نامیده می شود. این اعتقاد نه تنها امید به رهایی از زمان، بلکه هم چنین تمایز بین مطابقت با واقعیت و شناخت واقعیت را مورد تردید



قرار می‌دهد. داروین سبب شد فلاسفه دریابند که آنان باید فعالیت‌های انسانی را به شیوه‌ای توصیف کنند که در تکوین تکاملی هیچ نیازی به گسست‌های ناگهانی نباشد. این امر؛ یعنی نسبت بین تکامل زیست‌شناختی و فرهنگی، به شیوه‌هایی توصیف شود که تمایز بین طبیعت و روح محو گردد - تمایزی که به استثنای افراد نادری همچون هابز و هیوم - همه فلاسفه از افلاطون تا هگل آن را مسلم فرض کردند.

اقتضات جدید فلاسفه که با تبیین موفق داروین در مورد منشأ انسانی ایجاد شد، با اقتضات درهم آمیخت که به واسطه نمونه سوم مورد نظر من در مورد بدعت فرافلسفی، یعنی پیدایش دموکراسی جمعی، به وجود آمد. برخلاف دو نمونه اول، این بدعت سوم، نه از ابتکار علمی که از تجربه سیاسی حاصل شد. دموکراسی جمعی - ابداع موفقیت‌آمیزی که عملاً مشعر بر این نظریه است که هر آنچه تحت تأثیر تصمیمات سیاسی قرار می‌گیرد، قدرت اثرگذاری بر آن تصمیمات را داراست - تمایزی را در معرض خطر قرار می‌دهد که افلاطون بین جست‌وجوی عقلانی حقیقت توسط حکیم و تغییر دائمی احساسات که خاص اکثریت مردم است، برقرار ساخت. آن‌گاه که در تجربه دموکراسی جمعی، نظریه داروین مبنی بر محو تمایز انسان و حیوان مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، کل سلسله تمایزات دیگر مورد تردید واقع می‌شود: تمایز بین امر شناختی و امر غیرشناختی، عقل و احساس، منطق و خطابه، حقیقت و سودمندی، و نیز فلسفه و سفسطه. توفیق دموکراسی جمعی باعث شد، فلاسفه عهده‌دار این وظیفه شوند که این تمایزات را نه بر حسب تمایز مابعدالطبیعی بین امر مشروط و نامشروط، بلکه بر حسب تفاوت سیاسی بین اجماع آزادانه و اجباری بازگو کنند.

نظام فکری دیویی، برگسون و وایتهد تلاش‌هایی در جهت انطباق یافتن با نظریه داروین بود، تا آنچه را در دوئالیسم‌های قدیمی مفید بود، حفظ کنند و در عین حال، آنها را گویی در زبانی کاملاً زمان‌مند بیان کنند. تلاش‌های راسل و هوسرل برای تقسیم فرهنگ با ترسیم خطی بین پرسش‌های فلسفی پیشینی و پرسش‌های تجربی پسینی کوشش دیگری از این قسم بود: آنان سعی کردند با قطع رابطه داروین با

کانت کاری کنند که فرهنگ دموکراتیک برای فلسفه استعلایی، خطری نداشته باشد.

اگر این گونه ملاحظه کنیم اختلاف میان دیویی و راسل یا برگسون و هوسرل، اختلاف بین دو تلاش برای به نحو دقیق نشان دادن طبیعت و موقعیت غیرتاریخی ما نیست، بلکه اختلاف بین دو تلاشی است که میان اعصار تاریخی واسطه شده‌اند تا حقیقت قدیم و جدید را سازش دهند. دیویی و راسل به یک اندازه خود را وقف مکانیک نیوتنی، زیست‌شناسی داروینی و دموکراسی جمعی کردند. به علاوه، هیچ یک فکر نمی‌کردند که فلسفه بتواند، مبانی‌ای برای هر یک از این سه فراهم آورد. هر دو فکر می‌کردند مسئله این است که چگونه شیوه‌های معمول سخن گفتن را دگرگون سازند تا مابعدالطبیعه یا روان‌شناسی متافیزیکی، که در تعارض با این سه توسعه فرهنگی است، پیش‌فرض گرفته نشود. تفاوت آنان در روش بود نه غایت – در این که اساساً چگونه باید توصیفاتی را که افلاطون و کانت از انسان ارائه کرده بودند، تغییر داد تا در حالی که از موارد منسوخ آن صرف‌نظر می‌شود، عناصر مفید کار آن‌ها نیز حفظ گردد.

اما اگر تلقی دیویی از وظیفه فیلسوف را بپذیریم، باید هم تمایز مارکسیستی بین علم و ایدئولوژی و هم تمایزی را که راسل و هوسرل، هر دو، بین امر پیشینی و پسینی قائل شدند، کنار بگذاریم. به بیان کلی‌تر، باید از همه تلاش‌هایی صرف‌نظر کنیم که در آن‌ها فلسفه به همان اندازه به عنوان فعالیت مستقل لحاظ می‌گردد، که قبل از این که فلاسفه زمان را جدی بگیرند، فکر می‌کردند، این گونه است. دیویی، و نه راسل، می‌تواند باور لاک را بپذیرد که نقش فیلسوف، نقش رفتگری است که زباله‌های گذشته را جمع‌آوری می‌کند تا برای ساختن آینده فضایی ایجاد کند.

اما فکر می‌کنم اگر دیویی بود، می‌پذیرفت که فیلسوف گه‌گاه می‌تواند این نقش سرایداری را با نقش پیامبری ترکیب کند. بیکن و دکارت چنین ترکیبی را ایجاد کردند، هر دوی آنان تلاش کردند دور ریختن مزخرفات ارسطویی را با تصورات مربوط به آینده اتوپیایی ترکیب کنند. به همین سان، تلاش دیویی برای رهایی فلسفه از یوغ کانت، سعی هابرماس برای خلاصی فلسفه از آنچه او آن را «فلسفه آگاهی» می‌نامد و کوشش دریدا برای آزادی فلسفه از آنچه او «مابعدالطبیعه حضور»

نام می‌نهد، با پیش‌گویی‌هایی در مورد جامعه کاملاً دموکراتیک در هم تنیده می‌شود، پیش‌گویی‌هایی که تحقق آنها باعث تسریع رهایی و آزادی فلسفه می‌گردد. کنار گذاشتن دل‌مشغولی در مورد استقلال فلسفه – علاوه بر معانی دیگر – این معنا را نیز دربردارد که دیگر درصدد ترسیم خطوط دقیق و شفاف بین پرسش‌های فلسفی و پرسش‌های سیاسی، دینی، زیبایی‌شناختی یا اقتصادی نباشیم. اگر ما فلاسفه نخواهیم تخصص‌زدایی از فلسفه را بپذیریم و اگر نسبت به این پرسش بی‌تفاوت نباشیم که چه وقت تفلسف می‌کنیم و چه وقت چنین نمی‌کنیم، در این صورت، فلسفه نه نقشی اندک و ناچیز، بلکه نقشی اساسی را که دیویی آن را تعیین نمود، ایفا خواهد کرد و در نتیجه، فلسفه این توانایی را نخواهد داشت که زمان را به نحو جدی مورد ملاحظه قرار دهد. ما نباید نگران محض بودن رشته تخصصی خود باشیم و باید از مبالغه‌گویی در مورد خود – نه تنها به شیوه چشم‌گیری، که هگل و مارکس به اغراق از خود سخن می‌گفتند، بلکه حتی به شیوه کم‌جاذبه‌تری که راسل و هوسرل، خود را می‌ستودند – بپرهیزیم.

اگر ما از مباهات به خود به دلیل این اعتقاد که در رأس علوم قرار داریم، دست برداریم، و اعمال تخصصی خود را با «تفکر عقلانی» یا «تفکر واضح» یکسان ندانیم، آن‌گاه در موقعیت بهتری قرار خواهیم داشت تا نظر دیویی را بپذیریم که رشته تخصصی ما بیش از رشته مهندسی یا حقوق، توانایی برنامه‌ریزی برای خود را ندارد. چنین پذیرشی به ما کمک می‌کند تا از این اعتقاد که توسعه‌های علمی یا سیاسی نیازمند «مبانی فلسفی» اند، چشم‌پوشی کنیم – یعنی از این اعتقاد دست برداریم که حکم به حقانیت ابداعات فرهنگی تا زمانی که ما فلاسفه آن‌ها را اصالتاً عقلانی بدانیم، معلق می‌ماند.



دیویی، و نه راسل،
می‌تواند باور لاک را
بپذیرد که
نقش فیلسوف،
نقش رفتگری است که
زباله‌های گذشته را
جمع‌آوری می‌کند
تا برای
ساختن آینده فضایی
ایجاد کند.

اما فلاسفه‌ای که متخصص در ضد میناگرایی‌اند، به جای آن که خود را رفتگران زباله‌ها یا اشخاصی بصیر و دوراندیش بدانند، اغلب خود را در عداد انقلابیون به حساب می‌آورند، اما افسوس که آنان طلایه‌دار می‌شوند. این افراد به بیان این مطلب می‌پردازند که زبان ما و فرهنگ ما، پیش از آن که امیدهای آرمانی ما بتواند تحقق یابد، نیازمند تغییر اساسی است و فلاسفه تنها کسانی‌اند که چنین تغییراتی را آغاز می‌کنند. این اصرار بر تغییرات بنیادی همان میناگرایی است که وارونه شده است. اصرار بر این است که مادامی که باورهای فلسفی ما تغییر نکنند، هیچ چیزی نمی‌تواند تغییر کند. به نظرم می‌رسد یکی از دو گرایش معاصر حاکم در فلسفه که باید جلوی آن را گرفت، طلایه‌داری فلسفی است که میان مارکس، نیچه و هایدگر مشترک است - یعنی اشتیاق به اینکه همه چیز را به یک‌باره از نو ساخت، و اصرار بر این که هیچ چیز را نمی‌توان تغییر داد، مگر این که همه چیز تغییر کند.

همان‌طور که پیش‌تر بیان داشتیم، گرایش دیگر، اشتیاق به تخصصی شدن است: اشتیاق به این که رشته تخصصی خود را، از طریق محدود کردن حوزه آن دست‌نخورده و مستقل نگه داریم. ما شاهد چنین مانور تدافعی هستیم، آن‌گاه که فیلسوفی تمایل خود را به محدود ساختن خود به «مسائل فلسفه» اظهار می‌کند، چنان که گویی فهرست کاملاً شناخته‌شده‌ای از چنین مسائلی وجود دارد، فهرستی که از آسمان نازل شده و به صورت دست‌نخورده از نسلی به نسلی رسیده است. چنین تلاشی برای فرار از زمان و تغییر؛ یعنی تلاش برای فراموش کردن هگل و پیوستن به کانت در جامعه فلسفی انگلیسی - جامعه‌ای که خود را پای‌بند به فلسفه «تحلیلی» می‌داند - متداول است.

به گمان من، هیلاری پاتنم حق دارد که می‌گوید بخش عمده فلسفه تحلیلی به مشاجرات بین پروفیسورهای فلسفه که «شهودهای» متفاوت دارند، تقلیل یافته است - شهودهایی در باره پرسش‌هایی که به قول پاتنم «اصلاً اهمیت عملی یا معنوی ندارند»^۲. اشتیاق به هماهنگ کردن شهودهای از قبل موجود، جای‌گزین وظیفه پرسش از این سؤال شده‌اند که آیا واژه‌هایی که در قالب آنها این شهودها بیان می‌شوند، واژه‌های مفیدی‌اند یا نه. عدم قبول این وظیفه، باعث تقویت این اعتقاد می‌شود که مسائل فلسفی، سرمدی‌اند و لذا مناسب است آنها در رشته‌ای مورد مطالعه قرار گیرند که مستقل از تغییرات فرهنگی و اجتماعی عمل می‌کند. امتناع از چنین وظیفه و داشتن چنین اعتقادی مشخصه دورانی در تاریخ فلسفه است که ما امروز آن را «اسکولاستیک منحنی» می‌خوانیم. هرگاه فلاسفه به دلیل استقلال رشته تخصصی‌شان به خود بی‌بالند، خطر چنین اسکولاستیکی تکرار می‌شود.

درست همان‌طور که بخش عمده فلسفه انگلیسی به تخصصی شدن افراطی گرایش پیدا کرده است، فلسفه غیر انگلیسی اغلب دچار جاه‌طلبی و طلایه‌داری شده است. فلسفه غیر انگلیسی در پی نوعی از نقد افراطی است که مارکس آن را در مورد فرهنگ به اصطلاح بورژوازی قرن نوزدهم ارائه کرد - نقدی که با همان لحن بسیار تحقیر آمیزی ارائه شد که مارکسیست‌ها آن را بسیار معمول و متداول ساخته‌اند. اما، تنفر هم از خصلت اسکولاستیکی فلسفه تحلیلی و هم از خودنمایی بسیار زیاد فلسفه غیر تحلیلی طلایه‌دار و پیش‌رو، به خطر سوم منجر شد: یعنی خطر شووینیسیم (میهن‌پرستی). گهگاه شاهد ظهور فلاسفه‌ای هستیم که معتقدند کشور یا منطقه آنان نیازمند فلسفه متمایزی است: آنان می‌گویند هر ملتی به فلسفه‌ای متعلق به خودش نیازمند است تا تجربه منحصر به فرد خود را بازگو کند، درست همان‌طور که هر ملتی به سرود ملی و پرچم خودش نیاز دارد، اما در حالی که رمان‌نویسان و شاعران می‌توانند به طور مفید ادبیات ملی را خلق کنند، ادبیاتی که در قالب آن جوانان می‌توانند روایت ثبت‌شده‌ای از ظهور و توسعه ملتی را بیابند که آنان عضو آنند، تردید دارم که فلاسفه وظیفه مشابهی داشته باشند که انجام دهند. ما فلاسفه در ساختن پل بین ملت‌ها و ارائه ابتکارات جهان‌شمول مهارت داریم، اما نه در داستان‌سرایی. وقتی ما داستان می‌سراییم، داستان‌های بدی از کار درمی‌آیند، مانند داستان‌هایی که هگل و هایدگر در باره ملت آلمان به آلمانی‌ها گفتند - داستان‌هایی در باره موقعیت برتری که سرزمینی به دلیل ارتباط با قدرتی مافوق طبیعی پیدا می‌کند.

امیدوارم ما پروفیسورهای فلسفه بتوانیم راهی پیدا کنیم تا از هر سه وسوسه اجتناب کنیم: اشتیاق انقلابی برای این که فلسفه را عامل تغییر بدانیم و نه عامل صلح و سازش، اشتیاق اسکولاستیکی برای عقب‌نشینی به

درست
همان‌طور که
بخش عمده
فلسفه انگلیسی
به تخصصی شدن
افراطی
گرایش پیدا
کرده است،
فلسفه غیر انگلیسی
اغلب دچار
جاه‌طلبی و
طلایه‌داری
شده است.

پشت مرزهای فلسفه، و اشتیاق شووینیستی (میهن پرستانه). به نظرم می‌رسد که در صورتی می‌توانیم از این وسوسه‌ها اجتناب کنیم که عقیده دیویی را بپذیریم که وظیفه ما برقراری سازش میان نظریات جدید و قدیم است و عملکرد تخصصی ما این است که واسطه‌ای امین و صادق بین نسل‌ها، حوزه‌های مختلف فعالیت فرهنگی و سنت‌ها باشیم.

اما، به این نوع فعالیت صلح‌آمیز نمی‌توان به طریقی که لویی اشتراوس، زمانی با بیزاری آن را «جهان‌وطنی یونسکو» نامید، تحقق بخشید؛ نوعی از جهان‌وطنی که به وضعیت موجود راضی است و به نام تنوع فرهنگی از چنین وضعیتی دفاع می‌کند. هنگامی که یونسکو در دهه ۱۹۴۰ تأسیس شد، چنین جهان‌وطنی سکوت محتاطانه و محترمانه‌ای نسبت به استالینسم اختیار کرد؛ امروز هم سکوت محتاطانه و محترمانه‌ای نسبت به حاکمان خودکامه خون‌خوار که هنوز بر بیشتر جهان حکم می‌رانند، اتخاذ کرده است. قابل سرزنش‌ترین شکل چنین جهان‌وطنی، نوعی از آن است که توضیح می‌دهد رعایت حقوق انسانی، کاملاً مناسب فرهنگ‌های اروپایی‌محور است، اما آنچه با نیازهای فرهنگ‌های دیگر تناسب بیشتری دارد، پلیس مخفی با کفایت است که علاوه بر زندان بانان و شکنجه‌گران، دارای قضات، پروفیسورها و ژورنالیست‌های مطیع و آماده برای خدمت است.

جانشین این نوع جهان‌وطنی قلبی و فریبنده، جهان‌وطنی‌ای با تصویر روشنی از نوع خاصی از آینده انسان جهان‌وطن است: تصویری از دموکراسی جهان‌شمول، جامعه‌ای که در آن ترور یا بستن دانشگاه و روزنامه در آن سوی جهان، همان قدر سبب خشم افراد می‌شود که وقتی این حوادث در کشور خودشان اتفاق بیفتد. این جهان‌وطنی، در موارد غیر سیاسی، می‌تواند امور چند فرهنگی و نامتجانس را به همان اندازه دربرگیرد که تا کنون مطرح بوده است، اما در این آینده آرمانی، سنت‌های فرهنگی بر تصمیمات سیاسی اثر نخواهد گذاشت. بر سیاست تنها یک سنت حاکم است: سنت هشپاری مستمر در مقابل تلاش‌های قابل پیش‌بینی اغنیا و قدرت‌مندان برای سوء استفاده از فقرا و ضعیفان. هرگز برای سنت فرهنگی این امکان فراهم نمی‌شود که از «اصل تفاوت» رالز چشم‌پوشی کند و نابرابری فرصت‌ها را نادیده بگیرد.

اگر اصلاً، زمانی، چنین اتوپیایی به وجود آید، احتمالاً ما فلاسفه در آفرینش آن نقشی فرعی و جزئی، اما با وجود این نقشی مدد رساننده خواهیم داشت. زیرا، درست همان‌طور که آکوئیناس باید واسطه بین عهد عتیق و ارسطو می‌شد، همان‌گونه که کانت بایستی واسطه بین عهد جدید و نیوتن می‌شد، هم‌چنان که برگسون و دیویی باید واسطه بین افلاطون و داروین می‌شدند، همان‌گونه که گاندی و نهریو بایستی واسطه بین زبان لاک و میل و زبان Bhagavad Gita می‌شدند کسی هم باید واسطه بین زبان مساوات‌طلبانه این نوع از سیاست و زبان‌های به‌وضوح غیر مساوات‌طلبانه بسیاری از سنت‌های فرهنگی مختلف بشود. کسی باید سیاست مساوات‌طلبانه را به آرامی و با بردباری با زبان سنت‌هایی پیوند دهد که بر تمایز بین معدودی از افراد خردمند و هوشمند و کثیری از افراد آشفته و سر در گم تأکید می‌ورزند. کسی باید ما را متقاعد کند که عادت خود را تغییر دهیم، این عادت که تصمیمات سیاسی خود را بر مبنای تفاوت بین افراد قرار می‌دهیم. تفاوت بین افرادی هم‌چون ما، یعنی انسان‌های الگو، و از طرف دیگر افرادی که انسانیت آن‌ها مورد تردید است، مانند: بیگانگان، کافران، نجسان، زنان، همجنس‌گرایان، دو رگه‌ها و انسان‌های کندذهن یا معلول. چنین تمایزاتی جزء لاینفک سنت‌های فرهنگی ما و در نتیجه جزء واژه‌های مربوط به ارزیابی اخلاقی ماست، اما تا زمانی که مردم جهان قانع نشوند که این تمایزات اهمیتی ندارد، اتویا از راه نخواهد رسید.

این اقتناع، تدریجی و آرام و گام به گام خواهد بود، نه انقلابی و دفعی. اما چنین اقتناع آرام و تدریجی امکان‌پذیر است. زیرا حتی اگر دموکراسی جمعی را بتوان اختراعی ویژه اروپا دانست، اما ایده اتوپیای دموکراتیک، همه جا طنین‌انداز می‌شود. در هر سنت فرهنگی داستان‌هایی وجود دارد، داستان‌هایی در باره اکثریت مردم که بیش از خردمندان می‌فهمند و در باره ظلم قدرتمندان که اگرچه مورد تأیید سنت است، اما در مقابل حس عدالتی که توسط ضعف احساس می‌شود، به زانو درمی‌آید. در هر سنت این چنینی، داستان‌هایی در باره ازدواج

جان دیویی



دیویی

اصرار هگل

بر تاریخی بودن را

به معنای این ادعا می‌داند که

فلاسفه

نباید بکوشند که

طلایه‌دار جامعه و

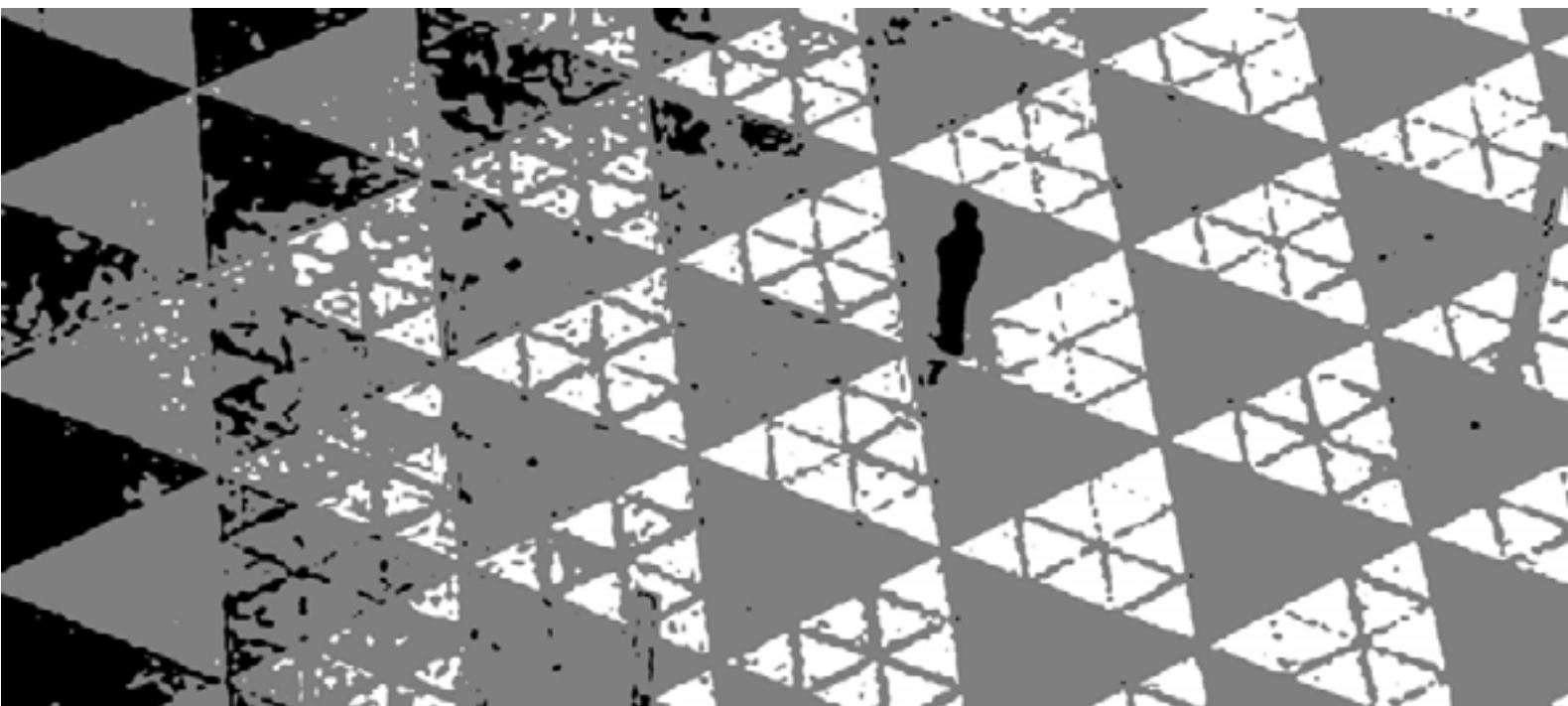
فرهنگ باشند،

بلکه باید

به وساطت میان

گذشته و آینده

قناعت کنند.



این تفکر
تناقض‌آمیز است که
دموکراسی با زور
اعمال شود نه با اقتناع،
و مردان و زنان
مجبور شوند که
آزاد باشند،
اما این تفکر تناقض‌آمیز
نیست که آنان را
قانع کنیم که آزاد باشند.
اگر ما فلاسفه
هنوز وظیفه‌ای
داشته باشیم،
وظیفه‌مان
تنها این نوع
اقتناع است.

موفقیت‌آمیز با اعضای گروه‌های پست، و در باره دشمنی‌های قدیمی که مغلوب ادب و شکیبایی شده است، وجود دارد. در هر فرهنگی، هر قدر هم تنگ‌نظرانه باشد، شاهد اموری هستیم که می‌توان آن‌ها را در تصاویر اتوپایی از جامعه سیاسی دموکراتیک جهان شمول جای داد.

این تفکر تناقض‌آمیز است که دموکراسی با زور اعمال شود نه با اقتناع، و مردان و زنان مجبور شوند که آزاد باشند، اما این تفکر تناقض‌آمیز نیست که آنان را قانع کنیم که آزاد باشند. اگر ما فلاسفه هنوز وظیفه‌ای داشته باشیم، وظیفه‌مان تنها این نوع اقتناع است. روزگاری، زمانی که نسبت به امروز، ما فلاسفه بیشتر به سرمدیت و کمتر به آینده می‌اندیشیدیم، خودمان را خادمان حقیقت می‌دانستیم اما اخیراً، سخن ما کمتر در باره حقیقت و بیشتر در باره صداقت است؛ امروزه، بیش از آن که در باره اقتدار بخشیدن به حقیقت سخن بگوییم، از قوی نگه‌داشتن فرد صادق سخن می‌گوییم. فکر می‌کنم که چنین تغییری، مفید است. حقیقت، سرمدی و ماندگار است، اما نمی‌توان اطمینان داشت که چه وقت می‌توان به آن دست یافت. صداقت، مانند آزادی، موقتی، ممکن و بی‌ثبات است، اما اگر ما صداقت و آزادی، هر دو، را داشته باشیم، می‌توانیم آن‌ها را تشخیص دهیم. در واقع، آزادی‌ای که ما ارزش زیادی برای آن قائل هستیم، آزادی صادق بودن با یکدیگر و مجازات نشدن به خاطر آن صداقت است. ما فلاسفه، در جهان کاملاً عقلانی و زمانی که امید رسیدن به یقین و ثبات کاملاً از آن رخت بر بسته است، خودمان را خادمان این نوع از آزادی و دموکراسی می‌دانیم. اگر چنین تصویری از خودمان داشته باشیم، از خطرهای اسکولاستیک، طلاهداری و شوونیسم (میهن‌پرستی) رسته‌ایم. می‌توان با دیوبی موافق بود که «فلسفه تنها می‌تواند فرضیه‌هایی را پیشنهاد کند، و این فرضیه‌ها تنها هنگامی دارای ارزش‌اند که اذهان انسان‌ها را نسبت به زندگی با آن‌ها حساس‌تر کنند». در جهان کاملاً عقلانی و زمانی، برای یک رشته آکادمیک، موجبات چنین حساسیتی را فراهم کردن، درست به اندازه ارائه شناخت، هدفی قابل احترام است.

پی‌نوشت:

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Richard Rorty "Philosophy & The Future" in *Rorty & pragmatism* ed. by Herman J. Saatkamp, Jr., Vanderbilt University Press. Nashville & London.

1. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, (The Middle works of John Dewey: 1899-1924, ed. Jo Ann Boydston et al. (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976-83), 12: 94.

2. Hilary Putnam, *Renewing Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 139.

3. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 91-92.