

از تقدھا



پروپوزیشن کا علم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ریچارد رورٹی

پراگماتیسم، آیرنی^۱ و

لیبرالیسم

نوشتہ مٹیو فستین استین^۲

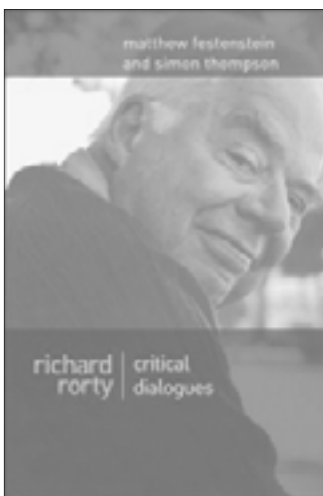
ترجمہ عبدالحسین آذرنگ

ریچارد رورتی، از میان زمان انتشار فلسفه و آئینه طبیعت، به یکی از فیلسوفان معاصر بحث‌انگیز تبدیل شده است و آثارش به گونه بسیار گسترده خوانده می‌شود. اگر چه نوشته پیشین او با اهمیت بود، این کتاب، نه تنها بازنمای سهم مهمی در قلمرو بحث‌های اساسی در فلسفه ذهن و زبان به شمار می‌آید، بلکه از آن‌جا که او استلزام‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی فلسفه‌اش را بسط و تفصیل داد، آغازگر گسترده شدن علاقه‌های رورتی هم بود. نتایج اثر به میزان بسیاری برانگیزاننده بوده است. شاید که او به فیلسوف معاصر تبدیل شده بود که هم در دانشگاه و به میزانی نامعمول، بیرون از دانشگاه به گسترده‌ترین حد به او استناد کرده‌اند. او با این تأثیر در مقام رانده‌شده‌ای از فلسفه تحلیلی، بسان رسوای سبک‌سر معیارهای اخلاقی و روشنفکری و هم‌چون بورژوازی امریکایی خودپسند، آماج نکوهش گسترده قرار گرفته است...^۳

فلسفه بدون آئینه

رورتی در دانشگاه شیکاگو و بیل به عنوان فیلسوف تربیت شده، هر چند که به مدتی نزدیک به بیست سال، بیرون از گروه‌های فلسفه دانشگاه تدریس کرده است. نوشته‌های نخستین‌اش شامل مقاله‌های مهمی در باره وصف برهان‌های استعلایی، فروکاست‌گری، اصلاح‌ناپذیری و مسئله ذهن - بدن بود. این کارها گرچه به سهم خود مؤثر بود، بیرون از جرگه فیلسوفان که به این گونه مسائل خاص توجه داشتند، جلب‌نظر زیادی نکرد. با انتشار فلسفه و آئینه طبیعت در ۱۹۷۹ م. [۱۳۷۵ ش.]، کتابی که نه تنها خود را بر فیلسوفان، بلکه به گونه گسترده‌تری هم بر صحنه روشنفکری تحمیل کرد، این وضعیت تغییر کرد. رورتی در مقاله‌ای که با زندگی خودش مرتبط شده است، خودش را این‌طور وصف می‌کند که «چهل سال را صرف جست‌وجوی راهی منسجم و متقاعدکننده به منظور جمع و جور کردن دغدغه‌هایم درباره این مطلب - هر چه هست - کرده‌ام که فلسفه به چه دردی می‌خورد»^(۱) این دغدغه، به سطح بیش‌تر نوشته‌های فلسفی نخستین‌اش نزدیک نیست، گرچه خود آگاهی روش‌شناختی خاصه ویژگی مقاله‌های دست‌چین چرخش زبانی^(۲) است. او در دیباچه همان متن، با این اندیشه رویارویی کرد که اختلاف‌های میان رهیافت‌های رقیب به فلسفه تحلیلی را نمی‌توان با ارجاع به معیارهایی حل و فصل کرد که از دیدگاه هر کدام از رهیافت‌ها بدون منازع است. برای مثال، فیلسوفانی هم‌چون جی.ل. آستین با «زبان معمولی»، مسائل را از راه حکمت به ارث رسیده جای داده شده در زبان روزمره طرح می‌کردند، حال آن‌که سنتی که از برتراند راسل و رودلف کارناب جاری است، هدفش صورت‌های دقیق‌تر بیان منطقی است. رورتی می‌گفت اما این اختلاف‌ها را فقط می‌توان از طریق واگذار کردن به گفت‌وگویی جاری طرح کرد، نه از طریق جستن معیارهای اعتبار، که این‌گونه اختلاف‌ها را یک بار و برای همیشه فیصله دهد، اما اگر فلسفه این‌گونه معیارها را هدف قرار ندهد، چه کند؟

دغدغه‌های رورتی به عنوان نکته اصلی فلسفه و آئینه طبیعت، در قالب روایت انتقادی از فلسفه جدید غرب، ظاهر می‌شود. این اثر می‌خواهد برهان‌های ادعا شده زمینه‌های معرفت و عقلانیت را، که بر قعر توانایی و امکان اندیشه بالفعل آدمی می‌رسد، ساختارشکنی کند. پراگماتیسم رورتی، نقطه پایانی این توضیح، مشکلات و تنگناهای مسیر راه را با مشخص ساختن راه حل‌ها طرح نمی‌کند، بلکه آنها را به‌سان نتایج برداشت نادرست از فلسفه کنار می‌گذارد؛ یعنی فلسفه در مقام داور نهایی کل معرفت بشر که «چیزی را در باره شناختن می‌داند که هیچ‌کس دیگری نمی‌داند»^(۳) رورتی در مقاله‌ای در باره تاریخ‌نگاری فلسفه که پنج سال پس از فلسفه و آئینه طبیعت انتشار یافت، چندین گونه تاریخ‌نگاری را نام می‌برد که ممکن است تاریخ به یکی از این گونه‌ها نوشته شود، و آنها را از هم متمایز می‌سازد. بازسازی تاریخی، ارائه تفصیلی اندیشه‌های متفکری در گذشته است که بنا به تعبیرهای او، تلاش دارد معنای گفته‌های همان متفکر را در محیط اجتماعی، فرهنگی و زبانی خاصی



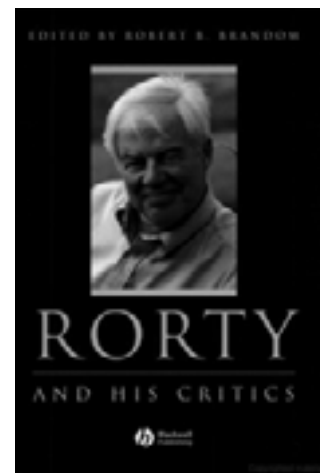
دغدغه‌های رورتی
به عنوان نکته اصلی فلسفه
و آئینه طبیعت،
در قالب روایت انتقادی
از فلسفه جدید غرب،
ظاهر می‌شود.
این اثر می‌خواهد
برهان‌های ادعا شده
زمینه‌های معرفت و
عقلانیت را،
که بر قعر توانایی و
امکان اندیشه بالفعل
آدمی می‌رسد،
ساختارشکنی کند.

نشان دهد که متفکر در همان محیط می‌زیسته است. بازسازی عقلانی در برابر، تلاشی در راه فرورفتن در گذشته برای اندیشه‌ها و استدلال‌هایی است که با ملاحظات فلسفی رایج ارتباط دارد. معمولاً لازمه این کار، به کار انداختن دگرباره اندیشه‌های متفکر در راه‌هایی است که او نتوانسته است همان اندیشه‌ها را در محیط‌های کاملاً متفاوتی بازبشناسد یا به آن محیط‌ها انتقال دهد؛ برای مثال، می‌توانیم روایت هابز را از وضعیت طبیعت به عنوان سهمی در کوشش‌های نظریه‌ی اخیر بازی بفهمیم که چگونه ممکن بودن همکاری میان آدمیان را وصف می‌کند. روایت خود رورتی در فلسفه و آئینه طبیعت به گونه‌ی سوم تعلق دارد که آن را «گیشترگزشیخته»، می‌نامد. این روایت‌ها، مانند بازسازی‌های عقلانی در پرتو ملاحظات و مسائل جاری نوشته شده است. با این حال، روایت گیشترگزشیخته برخلاف بازسازی عقلانی، در سطح کلی‌تری از مسائل پیچیده جدال‌انگیز عمل می‌کند تا سطح راه‌حل‌های مشکلات خاص. این روایت بیشتر وقتش را صرف این پرسش می‌کند که «چرا هر کسی باید پرسش ... را محور تفکرش قرار دهد؟» یا «چرا هر کسی مشکل ... را جدی گرفته؟» تا پرسش در این باره که پاسخ یا راه حل فیلسوف بزرگ در چه جنبه‌ای با پاسخ یا راه حل فیلسوفان این روزگار هماهنگی دارد.^(۴) هدف این روایت، از میان برداشتن راه ناسودمند یا متروک فهمیدن فلسفه از دیدگاه راوی است که عادت کنونی را به سرچشمه‌های آن بازمی‌گرداند تا منشأ خطا را بشناسد. در این کار، ماجرای را بازگو می‌کند که سعی دارد آن چیزی را شکل دوباره ببخشد که موضوع، مسائل، و مبنای اصلی فلسفه را تشکیل می‌دهد. به نظر رورتی، سرمشق چنین روایتی، پدیدارشناسی روح هگل است، اما کار او نیز می‌تواند با کوشش‌های فیلسوفان معاصر در تشخیص این مطلب، مانند السدیر مک اینتایر، یان هکینگ و میشل فوکو مرتبط باشد، کوشش‌هایی که شیوه‌های تفکر حاکم را (در اندیشه مک اینتایر درباره اخلاق، در اندیشه هکینگ در باب استنتاج آماری و احتمالات و در اندیشه فوکو - در کنار سایر مسائل - در باب کیفرشناسی و جنسیت) با دنبال کردن آنها تا سرچشمه‌هایشان، روشن و نقادی می‌کند.^(۵) روایت رورتی، به‌سان این نویسندگان دیگر، حمله‌ای به نازمان‌مندی مسائل و مفاهیم فلسفی است.

رورتی با ویتگنشتاین هم‌عقیده است که «ما زندانی تصویر هستیم»: همان تصویر ذهن به منزله آئینه طبیعت، و فلسفه در مقام نگاهبان و مراقب این آئینه.^(۶) سنتی که رورتی نفی می‌کند، به گرد حوزه معرفت‌شناسی بنا شده است، داور نهایی زمینه‌هایی شناخته می‌شود که بر پایه آن می‌توان باوری را صادق یا کاذب یافت. تصویر این داور در روایت رورتی، به گرد تخیلات مکملی در باره طبیعت ساخته شد؛ به طور کلی مستقل از مقولاتی شناخته شد که انسان به واسطه آنها به شناخت رسید، و مستقل از شناساگر انسانی، که سرشت ذاتی خود او وی را وامی‌دارد در باره طبیعت، دیدگاهی همواره کامل‌تر و دقیق‌تر به دست آورد. این نگرش، این باور را ترویج داد که برای تحصیل شناخت در باره طبیعت و دانستن این که به این شناخت دسته یافته‌ایم یا نه لازم است که:

«طبقه ممتاز خاصی از بازنماها، بس قانع‌کننده باشد که در صحت رأی آن نتوان تردید کرد ... نظریه معرفت به دنبال همان طبقه است که به مجرد آن که عیان شود، ذهن را به باور کردن ملزم سازد. فلسفه به عنوان معرفت‌شناسی، جست‌وجوی ساختارهای لایتغیری خواهد بود که باید معرفت، زندگی و فرهنگ را در آن جای داد - ساختارهایی که بازنماهای ممتاز می‌گذارند و فلسفه به بررسی آن می‌پردازند.^(۷)»

نامزدهای این طبقه ممتاز بازنماها، تأثرات حسی و تصورات فطری را در برداشته است؛ نقش معرفت‌شناسی، شناسایی بهترین نامزدهاست. تصویر «آئینه طبیعت» مبهم‌تر از آن است که به شیوه‌های مختلف تفسیر شود: ذهن از دیدگاه تجربه‌گرایان، واقعیت را منفعلانه بازمی‌تاباند، حال آن که ایدئالیست‌ها ذهن را به گونه‌ای تصور می‌کنند که فعالانه‌تر به واقعیت شکل می‌دهد. این گونه اختلاف‌ها در مقایسه با آنچه مشترک است، نسبتاً بی‌اهمیت است: هدف، «یافتن چارچوب بی‌طرفانه پایداری برای تحقیق، شناختن چیزی که برای مثال به ما توانایی بدهد تا بدانیم چرا ارسطو و بلارماین^(۸)، هر دو، در باورهایشان



محقق نبودند»، چارچوبی که می‌تواند برای جداساختن باورهای موجّه از ناموجّه به‌سان سنگ محکی عمل کند.^(۸) فقط به یاری این نکته که باورهایی وجود دارد که توجیه آنها نامشروط است، در موجه دانستن باوری از تسلسل پرهیز می‌کنیم؛ یعنی قابلیت پذیرفته‌شدن آن باورها به رابطه‌شان با باورهای دیگر بستگی ندارد. البته به استدلال رورتی، این تصویر از بنیاد معیوب است، زیرا مفهوم بازنمایی ممتاز، یا باور موجه بلاشرط، انسجام ندارد. دعوای اصلی این است که هیچ چیز، مقدم بر تفسیر انسان، از قدرت توجیه‌گر برخوردار نیست، و این که نیاز به چنین تفسیری، به این معناست که میان ذهن یا زبان، و جهان رابطه ذاتاً راست‌گویی نمی‌تواند برقرار باشد. برای مثال، ممکن است به نظر برسد باورهای ادراکی بسیط مدعی‌اند که از باورهای دیگر استنباط نشده‌اند و بنابراین، برای جایگاه موجه بلاشرط نامزدهایی در خور تأمل باشند، اما حتی گزارش‌های ادراکی بسیط بر مبنای توانایی‌ها و پیش‌فرض‌های گزارش‌گر استوار است، و وزن موجه بودن آن فقط بر پایه همان زمینه؛ یعنی مشروط بودن است. شبکه ممتازی از مفاهیم یا مقولات در کار نیست که بتوان انواع اعمال و باورهای انسان را به قصد تعیین کردن بخردانه بودن آنها بر آن اساس داوری کرد.^(۹)

در عوض، موجه بودن باورها فقط در قالب اعمال اجتماعی خاص ارائه‌کننده دلیل به عنوان خردپذیر فهمیده می‌شود؛ بخردانه بودن، محصول مناسبات ممتاز میان ذهن و طبیعت نیست، بلکه بر پایه آن چیزی ممکن می‌شود که «اگر هم‌چنان باشد که هست، به ما اجازه می‌دهد چنان کنیم»^(۱۰) پذیرفتن پراگماتیسم از نظر رورتی، پذیرفتن این است که «هیچ قید و بندی بر تحقیق نیست، مگر قید و بندهای گفت‌وگویی - هیچ‌گونه قید و بندی کلی - از سرشت موضوع‌های شناسایی، یا ذهن، یا زبان، ناشی نمی‌شود، مگر آن دسته از قید و بندهای جزئی که بر اثر اظهارنظرهای همکاران پژوهش‌گرم‌ان ایجاد می‌شود».^(۱۱) مقصود این نیست که در باب این که توصیفی دقیق است یا نه، نمی‌توانیم داوری کنیم، اما معیارهایی که به کمک آنها در باره صحت توصیف داوری می‌کنیم، از دیدگاه جامعه‌شناختی، از جانب بازی زبانی یا واژگانی واگذار می‌شود که با آنها داوری می‌کنیم. هم‌چنان که در کتاب *امکان، آیرنی، و هم‌بستگی* این نکته را می‌گوید:

«غالباً می‌گذاریم که جهان در باره رقابت میان جمله‌های بدیل تصمیم بگیرد (مثلاً بین «سرخ می‌برد» و «سیاه می‌برد»، یا بین «خدمتکار چنین کرد» و «پزشک چنین کرد») ... اما زمانی که از تک‌تک جمله‌ها به واژگان‌ها به عنوان کل‌ها روی می‌بریم، ساده نیست. به نمونه‌هایی از بازی‌های بدیل زبانی که توجه می‌کنیم - سیاست آنتی باستان در برابر جفرسن، واژگان اخلاقی پولس حواری در برابر واژگان فروید، زبان اصطلاحی نیوتن در برابر زبان ارسطو، اصطلاح بلیک در برابر اصطلاح درایدن - دشوار است که جهان را به این عنوان در نظر بگیریم که یکی از این‌ها را از دیگری بهتر می‌سازد، به این عنوان که میان آن‌ها تصمیم می‌گیرد. این مفهوم «توصیف جهان» که از سطح جمله‌هایی که بر آنها معیار حاکم است، در قالب بازی‌های زبانی به بازی‌های زبانی به‌سان کل‌ها انتقال یابد، بازی‌هایی که ما با ارجاع به معیارها میان آنها انتخاب نمی‌کنیم، و این نظریه که جهان تصمیم می‌گیرد کدام توصیف‌ها راست است، دیگر نمی‌تواند معنای روشنی داشته باشد».^(۱۲)

برداشت‌های صدق و کذب، بخردانگی و خردستیزی در واژگان‌های خاص تشکیل می‌شود. مفاهیم صدق، بخردانگی و تناظر در همه واژگان‌ها مقید نیست. در باره جهان همه‌جا و همه‌وقت صادق نظری نیست که در برابر آن بتوان درباره روایت‌های خاص انسانی داوری کرد. نقش فلسفه حکم بودن در میان واژگان‌های مختلف نیست، بلکه فقط پیش نهادن تفاهم گفت‌وگویی یا میانجی است که به ما کمک کند در پرتو واژگان‌های بسیار متفاوتی، پای‌بندی‌ها و باورهایمان را روشن کنیم.

توضیح رورتی، بر پایه برداشت از «گیشتر گزشیخته»، به معیار فلسفی صورتی دگرباره می‌دهد. تأثیرهای مهم بر حمله به سنت معرفت‌شناختی و بر دفاع از مفهوم عقلانیت، به عنوان موضوع «گفت‌و

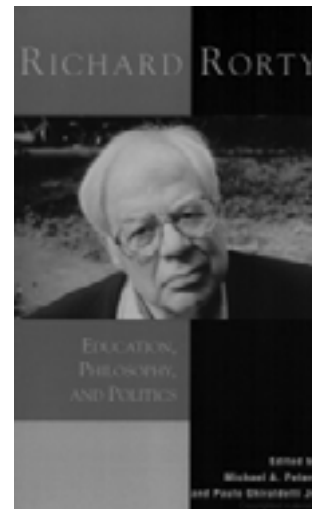
گویی»، نه روابط ذاتی، و.و. کواین Quine، ویلفرد سلارز Sellars و تامس کوهن Kuhn را شامل می‌شود.^(۱۳) معروف‌ترین از آن، این که رورتی در فلسفه و آئینه طبیعت از سه چهره اصلی ناهمگن و مهم به عنوان ضد سنت نام می‌برد: مارتین هیدگر، لودویگ ویتگنشتاین و جان دیویی.^(۱۴) در این صورت نام‌ها، برتری دیویی از نظر رورتی به سرعت آشکار شد.^(۱۵) این از آن رو نبود که دیویی ناب‌ترین روایتی را از فلسفه پیش نهاد که دیدگاه‌های خنثی و جوهرهای بنیادی را رد می‌کند - رورتی به عنصری «بد» یا «عدولی» در اندیشه دیویی ارجاع می‌دهد که درک این سنت را کاملاً متزلزل نکرده بود.^(۱۶) تازه، دیویی هم منتقدان سنت معرفت‌شناختیش را با توجه به جامعه‌ای لیبرال و برابری خواه، به «امید اجتماعی» ربط داده بود، نه به ناامیدی حاصل از نبودن بنیادهای معرفت‌شناختی. حمله به سنت در عین حال، باب گفت‌وگوی مستمری را با فلسفه معاصر اروپا در کار رورتی گشود. گفت‌وگو با دریدا، فوکو، لیوتار Lytard، هابرماس و دیگران.^(۱۷) با این حال، همین درگیری رورتی حاصل این پیش‌فرض است که آنچه در کار آن‌ها معتبر است، با پراگماتیسم او همپوشانی دارد؛ (همان‌گونه که در ۱۹۸۲ نوشت): «جیمز و دیویی نه تنها در پایان راه دیالکتیکی منتظر بودند که فلسفه تحلیلی پیمود، بلکه در پایان راهی منتظر هستند که برای مثال، فوکو و دلوز Deleuze هم‌اکنون می‌پیمایند»^(۱۸)

نیازی نیست بر خصلت مجادله‌انگیز مدعاهای رورتی در باب سرشت معرفت‌شناسی و تحلیل تاریخی تأکید ورزیم که او به میان می‌آورد: «همان ابهام پیشنهادی که باید کوشش معرفت‌شناسانه را ترک کنیم»، همان‌گونه که به استدلال یان‌هکینگ «آدمی را وامی‌دارد بر این الزام با قاطعیت کامل پافشاری کند و بگوید تاریخ راست می‌گوید».^(۱۹) روایت رورتی در هر گام راه، با مخالفت روبه‌رو شده است. تفسیر رورتی درباره آن دسته از چهره‌هایی که آنها را هم‌سفران می‌خواند، مانند کوهن، فوکو و حتی دیویی با انتقاد شدید روبه‌رو شده است. این ملاحظات در اینجا بحث اصلی نیست و در مقاله‌های دیگری به قلم کیت ساپر Kate soper، ریچارد شوسترمن Shusterman و مئو فستن استین به ویژه به آنها پرداخته شده است.

معنای این روایت از دیدگاه نظریه اجتماعی و سیاسی، در این‌جا موضوع اصلی‌تر است. دغدغه رورتی را بازگو کنیم: فایده نظریه سیاسی چیست؟ روشن‌ترین نتیجه منفی است: فلسفه رورتی می‌خواهد ما را از «نظریه - تقصیر» خلاص کند، این باور که معیارهای عقلانی بدون منازعی وجود دارد که باورها و آرزوهای خاص را باید بر اساس آن‌ها دآوری کرد.^(۲۰) با این حال، نوشته او پس از فلسفه و آئینه طبیعت، پر از اندیشه‌ها و پیش‌نهادها مثبت‌تر در باب معنای پراگماتیسم او برای آئینه طبیعت پر از اندیشه اجتماعی و سیاسی است. و این، همان نکته‌ای است که اینک به آن می‌پردازم.

تقدم عمل

در سلسله مقاله‌هایی که در دهه ۱۹۸۰ انتشار یافت، مانند «لیبرالیسم بورژوازی پسامدرنیست»، «تقدم مردم‌سالاری بر فلسفه»، رورتی این نظر را رد می‌کند که دیدگاه‌های اخلاقی، و بالاخص لیبرالیسم مرتج خود او، به مبناهای فلسفی نیاز دارد. توضیح‌های توجیه‌گر از عمل سیاسی لیبرال (یا جز آن) حاوی روایتی از خطای منظم سنت معرفت‌شناختی است: تلاش آن‌ها برای آویختن به باورها، آرزوها، نهادها و اعمال خاصی است که مردم بادی چارچوبی کلی و مرجع داشته باشند که آن‌ها را توجیه کند. رورتی بر عکس استدلال می‌کند که ما باید اسطوره چنین چارچوبی را کنار بگذاریم: این همان چیزی است که فلسفه به کار آن نمی‌آید. باور من که فرد باید در پرستش خدایی که دوست دارد آزاد باشد یا اصلاً خدایی نپرستد، باید به عنوان نتیجه زمینه خاص من دیده شود، نه به‌سان پاسخی به حقیقت بنیادین در باب آدمی که هر کسی باید آن را بشناسد، یا هر کسی به آن دست یابد، اگر که به قدر کافی تفکر کرده باشد. با این حال، رورتی بر این اندیشه است که کسی که نتواند این باور را داشته باشد، بر خطاست و نه



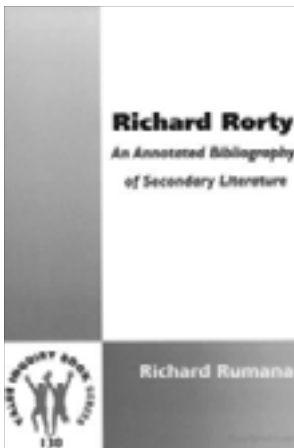
جیمز و دیویی
نه تنها در پایان
راه دیالکتیکی
منتظر بودند که
فلسفه تحلیلی پیمود، بلکه
در پایان راهی
منتظر هستند که
برای مثال، فوکو و
دلوز Deleuze
هم‌اکنون
می‌پیمایند.

این که بسان نسبی‌گرا می‌تواند «در زمینه فرهنگ یا سامانه باورهایش درست استلال کند.» بیرون از طرح‌های خاص ارزیابی یا جهان‌بینی‌هایی که آن طرح‌ها بر پایه آنها ارزش‌یابی شود، دیدگاه خنثی وجود ندارد، اما نتیجه گرفته می‌شود که ارزش‌یابی جهان‌بینی‌های دیگر ناممکن یا متناسب است؛ در واقع بخشی از آنچه به معنای لیبرال است، بخشی است که کسی جهان‌بینی‌های دیگر را به شیوه‌های خاصی ارزش‌یابی می‌کند. اگر از کسی بپرسند «چرا لیبرال هستی؟»، پس با این پرسش نباید به‌سان موقعیتی رفتار کرد که چارچوبی توجیه‌گر می‌سازد، چارچوبی که بخواهد برای همه عوامل‌های عقلانی مرجع باشد «نقطه اتکای ارسیمیدسی»، در تصویر شناخته‌شده جان رالز، اما به عنوان گونه خاصی از چالش دیالکتیکی، ایجاب می‌کند که لیبرال با مثال‌های انتزاعی کافی برای برتری پیشنهادها و اعمال لیبرال همراه شود تا مخاطب را متقاعد کند. اگر مخاطب از چنین ترغیبی مصون ماند، دست‌آخر به عنوان «دیوانه» کنار گذاشته می‌شود.^(۲۱)

تقدم عمل بر بیان نظری، که رورتی بدان قائل است، از چپ و راست، هر دو، با رگبار مخالفت روبه‌رو شده است. از راست به سبب کلی مسلکی، نیست‌انگاری، و بسیج کردن دانشجویان به بی‌توجهی از او انتقاد کرده‌اند.^(۲۲) از چپ، نویسندگانی چون ریچارد برنستین Richard Bernstein، نارمن گرس Norman Geras و او را از بابت رضایت از خود نگوشت کرده‌اند.^(۲۳) حکم‌های جسورانه رورتی در باب این مضامین، نقطه آغاز مقاله‌هایی در باره صدق و توجیه به قلم سایمن تامسن Simon Thompson شد. برداشت رورتی از خرد و عمل نیز مسئله‌ای است که ریچارد شوسترمن (که برداشت رورتی را با برداشت هابرماس مقایسه کرده) و مئو فستن استین (که به بررسی ربط رورتی با دیوئی پرداخته است) در مقاله‌هایی در باره آن بحث کرده‌اند.

رورتی با رد کردن اسطوره چارچوب توجیه‌گر خنثی، می‌خواهد بر این اندیشه تأکید ورزد که صورت‌های سازمان‌دهی انسانی از جمله علم، هنر و سیاست، ممکن است پیشرفت کند، اما او نمی‌خواهد این را به سان روند «درک درست جهان» یا روند «بیان دقیق‌تر سرشت آدمی» در نظر بگیرد. اینها فقط تعارف‌های پوچ است، یا وصف‌های نوعی صورت‌های خاصی از سازمان‌دهی است که امید دست یافتن به آنها می‌رود، نه صورتی موجه از دیدگاهی خنثی به این که چرا یک بازی زبانی باید با بازی دیگری جایگزین شود (برای مثال، چرا مکانیک گالیله‌ای جای فیزیک ارسطویی را گرفت). در عوض این طور فهمیده می‌شود که پیشرفت، از راه بازتوصیف ریشه‌ای نوعی موضوع رخ می‌دهد تا این که «الگویی از رفتار زبانی [ایجاد شود]

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



برداشت رورتی

از پیشرفت،

در تفسیری رمانتیک از

روایت معروف کوهن

در باب

انقلاب‌های علمی

ریشه دارد.

که نسل در حال ظهور آن را وادارد و بدین ترتیب آنها را برانگیزاند که، جست‌وجوی صورت‌های تازه‌ی مناسبی از رفتار غیر زبانی برآیند؛ برای مثال، پذیرفتن تجهیزات علمی جدید یا نهادهای اجتماعی تازه ... با بازتوصیف هر کاری می‌توان کرد که خوب یا بد، مهم یا غیرمهم، سودمند یا ناسودمند به نظر برسد»^(۳۴) برداشت رورتنی از پیشرفت، در تفسیری رماتیک از روایت معروف کوهن در باب انقلاب‌های علمی ریشه دارد.^(۳۵) ما نظریه‌ها را بر این اساس نمی‌آزماییم که با واقعیت‌ها چگونه سازگاری دارد، زیرا خود واقعیت‌ها از صافی سرمشق (پارادایم)‌های موجود ما می‌گذرد. می‌توان سرمشق؛ سرمشق‌ها و نظریه‌ها را مقایسه کرد، اما نه از موضعی عینی بیرون از هرگونه نظریه یا سرمشق‌های متفاوت در این معنا گنگ‌اند، و (در فرمول‌بندی معروف کوهن) دانشمندانی که با یک سرمشق کار می‌کنند، در دنیایی متفاوت از جهان دانشمندان دیگری کار می‌کنند که سرمشق دیگری دارند.^(۳۶) رورتنی در جایی از کوهن رماتیک‌تر است (یا پرومته‌ای‌تر از او، به گفته کیت ساپر Kate Soper در مقاله‌اش) که به باور او، باید بکوشیم سرمشق‌ها یا زبان‌های تازه‌ای را با کوششی خودآگاهانه برای ارتقا دادن شرایط انسان، «در پاسخ به نیازهای گروه‌های پرشماتری از مردم» به جهان راه دهیم.^(۳۷)



آیرنی و ستم

این، البته تنها نتیجه‌ی ضمنی رد کردن مبناهای فلسفی و اهمیتی نیست که به بازتوصیف‌های نیرومند داده می‌شود. رد کردن مبناها به نظر رورتنی، چسب شیرازه‌ی مابعدالطبیعی و کلامی‌ای را می‌کند که دو سنخ متمایز انگیزه‌ی آدمی را به هم متصل می‌سازد؛ یعنی انگیزه‌ی تحقق فردی و انگیزه در قبال اصلاح بسیاری دیگر را.

«کوشش در راه مرتبط ساختن عمومی و خصوصی، در پس تلاش افلاطون برای پاسخ گفتن به این پرسش دیده می‌شود: «چرا کسی علاقه دارد منصف باشد؟» و نیز در این مدعای مسیحیت که تحقق کامل نفس از راه خدمت به دیگران می‌تواند حاصل شود. این‌گونه کوشش‌های مابعدالطبیعی یا کلامی برای یگانه ساختن تلاشی در راه کمال با مفهومی از جامعه، ما را ملزم می‌دارد که به سرشت مشترکی برای انسان قائل شویم. اینها از ما می‌طلبد که باور کنیم... سرچشمه‌های تحقق شخصی و هم‌بستگی انسانی یکی است.»^(۳۸)

اما یکی نیست. یا، دست‌کم در باب سرشت مشترک انسان که تحقق نفس فردی و الزام اجتماعی را یگانه سازد، پیش‌فرضی وجود ندارد: «وسوسه‌ی تطابق مسئولیت‌های اخلاقی فرد با مناسبات فرد با هر آن چیزی که یکه‌هنگارانه است، یا با کسانی که فرد آنها را از دل و جان دوست می‌دارد، باید ترک گفت.»^(۳۹)

روایت رورتنی
از رابطه‌ی میان آیرنی،
لیبرالیسم و ستم،
آماج حمله‌های
انتقادی شدید بوده است.
او به تقویت تمایز
تبعیضی و ظالمانه
میان حوزه‌ی عمومی سیاسی و
قلمرو غیرسیاسی شده
موسوم به مناسبات شخصی،
محکوم شده است.

دیدگاه رورتی در بارهٔ این ربط در کتاب *امکان، آیرنی، هم‌بستگی* (۱۹۸۹) بیان شده است. اگر کسی امکان زبان را بپذیرد، که رورتی بر آن تأکید دارد، خود را در موقعیت «آیرنیست» می‌یابد، کسی که ارزش‌ها و تعهدات بنیادی‌اش (آن چیزی که رورتی «واژگانی نهایی» می‌خواند) به گونه خاصی بر مسئله می‌شود.

«تحقق یافتن آیرنیست این است که با بازتوصیف، هر چیزی می‌تواند خوب یا بد به نظر برسد، و چشم‌پوشی آنها از کوشش در راه تدوین معیارهای انتخاب میان واژگان‌های نهایی آنها را در موقعیتی قرار می‌دهد که سارتر آن موقعیت را «فراپایدار» می‌نامید: هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را کاملاً جدی بگیرند، زیرا همواره آگاهند تعبیرهایی که خود را به کمک آنها وصف می‌کنند، دست‌خوش تغییر است، همواره به امکان، احتمال و شکنندگی واژگان نهایی‌شان، و از این رو به خودهایشان آگاهی دارند.»^(۳۰)

این، از دیدگاه آیرنیست، مکاشفهٔ آزادی‌بخش، قدرت‌های رهاشدهٔ خودآفرینی است. البته بیشتر مردم آیرنیست نیستند و به قدرت‌های بازتوصیف اعتماد ندارند. درخصوص ما «چیزی هست که بالقوه بسیار ستم‌گرانه است»، درخصوص این مدعا که واژگان‌های نهایی‌شان «در دسترس همه است»؛ زیرا «بهترین راه ایجاد دردی دیرپا در مردم، خوار شمردن آنهاست، کاری کنیم که مهم‌ترین چیزها به نظرشان بیهوده، منسوخ و بی‌قدرت به نظر برسند.»^(۳۱) خوش‌بختانه پای‌بندی آیرنیست‌لیبرال، از آن حیث که لیبرال است، به منظور دوری گزیدن از ستم، کاری کارستان می‌کند: دست‌کم در جلوت از خوارداشت بازتوصیف هموطنانش خودداری خواهد ورزید؛ البته در خلوت می‌تواند آنها را همان‌گونه که می‌خواهد وصف کند.

روایت رورتی از رابطهٔ میان آیرنی، لیبرالیسم و ستم، آماج حمله‌های انتقادی شدید بوده است. او به تقویت تمایز تبعیضی و ظالمانه میان حوزهٔ عمومی سیاسی و قلمرو غیرسیاسی‌شدهٔ موسوم به مناسبات شخصی، محکوم شده است. التزام به پرهیز از ستم، به‌سان دیدگاهی در بارهٔ محتوای اخلاق سیاسی لیبرال، به‌غایت بی‌روح قلمداد شده است. در عین حال، امکان بر اساس منش‌های مطلوب افراد، پایهٔ بسیار ناپایداری برای این اخلاق سیاسی به شمار آمده است. علاقه به خودآفرینی و بازتوصیف شخصی، به عنوان خودشیفتگی، و روان‌شناسی اخلاقی آیرنیست به منزلهٔ ناپایدار، آماج حمله قرار گرفته است.^(۳۲) مقاله‌های جان هرتن، دنیل کانوی و دیوید اون، از دیدگاه‌های مختلف به این بحث می‌پردازند، هر چند که هر یک از آنها، برداشت انتقادی تفصیلی از ملاحظات رورتی را با میزانی از هم‌دلی با استدلال‌هایی درآمیخته است.

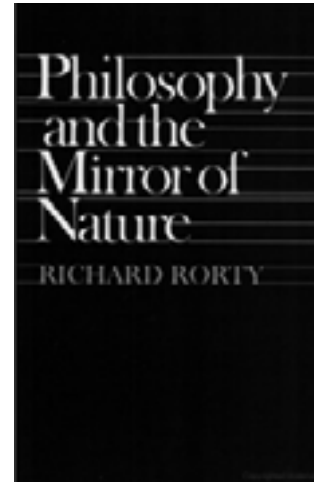
گسترش دادن جامعه

یکی از اقلام شواهد آشکار که ثابت می‌کند رورتی فقط به شرح و بسط دادن دفاعیه‌ای از تخیل فردی نمی‌پردازد، تأکید در کار او بر جامعه و هم‌بستگی است. اگر بتوانیم خودمان، به این معناست که موضوع بدین قرار نیست که «باید» خودمان را به گونه‌ای که می‌خواهیم از راه بازتوصیف بیافرینیم، تکالیف ما و استحقاق‌های دیگران چه می‌شود؟ نبودن جوهر انسانی مشترک و جواز بازتوصیف آزادانهٔ خودمان را مکلف ببینیم به نیازها و علاقه‌های دیگران احترام بگذاریم - یا حتی در نظر بگیریم که آنها نیازها و علاقه‌هایی دارند، یا انسان‌اند و نه این‌که بر پایهٔ زمینه‌هایی که آنها سرشت ذاتی ما را نقض می‌کنند، از اعمالی خودداری ورزیم: «تأکید ما بر امکان و احتمال و پیامد تقابل با اندیشه‌هایی چون «جوهر»، «ماهیت» و «مبنا»، حفظ کردن این نظر را برای ما ناممکن می‌سازد که برخی اعمال و نگرش‌ها به سرشت «نانسانی» اند.^(۳۳) تکلیف‌ها را شناختن چنین مبنایی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از وفاداری‌های خاصی ریشه می‌گیرد.

تا جایی که جامعه امکان دارد، این به‌سان دست‌آوردی است، نه پیش‌فرض، و از راه یکی شدن دقیق تصویری با زندگی‌های دیگران به بهترین وجه ترویج می‌شود. دامنهٔ دل‌بستگی عاطفه هر چه تنگ‌تر، شدت هم‌بستگی از نظر رورتی، نیرومندتر. در نبود هرگونه زمینه‌های کلی برای یکی شدن با جامعه



تقدم عمل
بر بیان نظری،
که رورتی
بدان قائل است،
از چپ و راست،
هر دو،
با رگبار مخالفت
روبه‌رو شده
است.



جهانی انسانی، باید بپذیریم که مؤثرترین هویت‌ها خاص‌اند؛ هم‌وطنان آمریکایی، هم‌قوی‌های سبک، یا هم‌شهری‌های گلاسکوویی گروه‌هایی را تشکیل می‌دهند که زندگی‌هایشان را می‌فهمیم و با آنها همدلی و در برابرشان تکلیف احساس می‌کنیم.^(۳۴) رورتی با آگاهی به این نکته که ممکن است به نظر برسد این استدلال از خودخواهی یا بوم و برستایی (شوونیسیم) اخلاقی باطل حمایت می‌کند، تأکید می‌ورزد که مسئولیت اخلاق سیاسی لیبرال، گسترش دادن مفهوم جامعه به این قصد است که گروه‌های اجتماعی تا این زمان نادیده گرفته شده و تحقیر شده را فراگیرد: «صورتی از زندگی است که پیوسته دست در کار گسترش پاهای کاذب و سازگاری دادن خود با آن چیزی است که با آن روبه رو می‌شود. برداشت آن از ارزش اخلاقی خود، بر پایهٔ میزان تحمل تنوع است.»^(۳۵) هدف عدالت، وفاداری گسترده‌تر است، نه تنگ‌نظری محدود. دست‌آورد این برداشت از تکلیف گسترش یافته، از راه بازتوصیف ریشه‌ای و نقل ماجراهایی پیش می‌رود که برداشت‌هایمان را از خودمان به گونه‌ای دگرگون می‌سازد که خودمان را با کسانی که آنها را بیگانه پنداشته بودیم، در مقوله‌ای مشترک می‌یابیم. این، خلاصه کردن به حکم پیش پا افتادهٔ احترام گذاشتن به تفاوت و فروکاستن اخلاق و سیاست به خوب بودن نیست: «برخی فرهنگ‌ها، مانند بعضی مردم ابداً خوب نیستند ... مشکلات زیادی به بار می‌آورند و بنابراین، باید در برابرشان ایستاد(و شاید ریشه‌شان را کند) نه این‌که احترامشان گذشت.»^(۳۶) اما احترام و وفاداری که می‌توانیم گسترش دهیم، نتیجهٔ معیارهای ناتاریخی نیست، بلکه حاصل همدلی‌ها و انگیزه‌های خاص است که ما از قبل داریم.

خانم کیت ساپر در مقاله‌اش، کارش را بر پایهٔ انسان‌گرایی و به این منظور بنا می‌نهد که آن چیزی را کوچک بدارد که به عنوان تعهدی بر جای مانده به سهم رورتی ردّ برخی برداشت‌ها از سرشت انسان می‌بیند و رورتی رسماً رد می‌کند. ریچارد شوسترمن و نارمن گرس از دیدگاه‌ها و با همدلی‌های متفاوتی می‌نویسند، در برداشت رورتی از سرشت انسان، امکان بر جای ماندهٔ بسیاری زیادی می‌یابند. شوسترمن در بررسی دامن‌گسترش رورتی را به داشتن برداشتی بیش از حدّ زبان‌شناسانه از خود متهم می‌کند. گرس از راه کندوکاو در پروندهٔ تلخ مرز تفکر اخلاقی؛ یعنی کشتار دسته‌جمعی یهودیان در بارهٔ زمینه‌های جامعهٔ اخلاقی بحث می‌کند. بحث مقاله‌های مالی کاجرن Molly Cochran و مٹیو فستن استین در بارهٔ معناهای سیاسی روایت رورتی از جامعه است. خانم کاجرن، سخنرانی رورتی را در مرکز عضو بین‌الملل با عنوان «حقوق بشر، خردورزی و احساس‌ورزی» را به عنوان رهنمون خود قرار می‌دهد تا به بررسی درس‌هایی بپردازد که کار رورتی برای نظریهٔ روابط بین‌الملل دربر دارد.^(۳۷) فستن استین به روایت رورتی از چپ آمریکایی در کتاب کشور شدن کشور، به‌ویژه به ربط او با دیوئی می‌پردازد، نه به شرح متفاوتی از فردیت و جامعهٔ لیبرال.^(۳۸) رورتی در پاسخ به کسانی که [در مجموعهٔ رورتی، پراگماتیسم، آیرنی و لیبرالیسم مقاله دارند] و در آخرین مقالهٔ این مجموعهٔ به قلم او در بارهٔ عدالت، به انتقادها پاسخ می‌گوید. امید ما این است که این گفت‌وگوها درک خوانندگان را از کار رورتی و پی‌آمدهای آن را برای اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی عمیق کند. [مجموعهٔ مقالات رورتی، پراگماتیسم، ...] لبریز از امکانات است، و نیز کمبود و کاستی‌ها و درخور توجه مستمر جدی است.

یادداشت‌ها

1. Richard Rorty, 'Trotsky and the Wild Orchids', *philosophy and Social Hope* (Penguin, Harmondsworth, 1999), p. 11.
2. Richard Rorty (ed), *The Linguistic Turn* (University of Chicago press, Chicago, 1967).
3. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton university Press, Princeton, 1979), p. 392.

4. Richard Rorty 'The Historiography of Philosophy: Four Genres', in *Truth and Progress, philosophical Papers*, vol. 3 (Cambridge University Press, Cambridge, 1998), p. 256.

۵. برای مثال، نگاه کنید به:

Alasdair Mac Intyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd edn (Duckworth, London, 1985); Ian Hacking, *The Emergence of Probablitiy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975); Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan (Penguin, Harmondaworth, 1991); Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, trans. Robert Hurley (Penguin, Harmondsworth, 1984)

برای روایت خود رورتی نک:

Trotsky and the Wild Orchids', pp. 11 – 12

6. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe (Basil Blackwell, Oxford), s. 115; Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 12.

7. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 163.

8. Ibid., p. 211.

9. Ibid., p. 330.

10. Ibid., p. 176.

11. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (University of Minnesota, Minneapolis, 1982), p. 165. see Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 389.

12. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989), p. 5.

13. See W. V Quine, *From a Logical Point of View* (Harper Torchbooks, New York, 1963), esp. pp. 20 – 46; Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Harvard University press, Cambridge, Mass, 1997); Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd edn (University of Chicago Press, Chicago, 1970).

14. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 5 – 7, 365 – 72, 392 – 3.

15. see Rorty, 'Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey', in *Consequences of Pragmatism*, pp. 37 – 59, and the essays in part 1 of Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge University Press, Cambridge, 1991), pp. 9 – 82.

16. Rorty, 'Dewey's Metaphysics', in *Consequences of Pragmatism*, pp. 72 – 89; Richard Rorty, 'Reply to Sleeper and Edel', *Transactions of the Charles S. Peires Society*, 21 (1985), pp. 38 – 48; Rorty, 'Dewey between Hegel and Darwin', in *Truth and Progress*, pp. 290 – 306.

17. see Rorty, 'Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida', in *Consequences of pragmatism*, pp. 90 – 109; Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Pp. 122 – 39; Rorty, 'Comopolitanism without Emancipation: A Reply to Jean – Francois Lyotrad, *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers*, vol 1 (Cambridge University press, Cambridge, 1991), pp. 211 – 22; Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, pp. 85 – 198; Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction Pragmatism* (Routledge, London, 1996).

18. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. xviii.

19. Ian Hacking, 'Is the End in Sight for Epistemology?', *Journal of Philosophy*, 77(1980), pp. 88 – 579, at pp. 580 – 1

بهترین منابع برای شروع آشنایی با چند و چون انتقادهایی که بر رورتی وارد کرده‌اند، این هاست:

A. Malachowski (ed:), *Reading Rorty* (Blackwell publishers, Oxford, 1990) and Robert b – Brandom (ed.). *Rorty and his Critics* (Blackwell Publishers, Oxford, 2000)

20. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 96.
21. Richard Rorty, 'The Priority of Democracy to Philosophy', in *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 187.
22. Neal Kozody, cited by Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 3.
23. see, for example, Richard Bernstein, *The New Constellation* (Polity, Cambridge, 1991), pp. 230 – 92, and see Rorty's reply, 'Thuges and theorists, Political Theory, 15 (1987), 564 – 80, Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty* (Verso, London, 1995); Christopher Norris, *The Contest of Faculties* (Methune, London, 1985), pp. 139 – 66; Terry Eagleton, 'Defending the free World, in Ralph Miliband and Leo panitch (eds), *The Socialist Register 1990: The Rereat of the Intellectuals* (Merlin, London), pp. 85 – 94.
24. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 9.
25. Cf. Rorty. *Philosophy and Mirroor Of Nature*, 322 – 42.
26. Kuhn, *Structure of Scientific Revolutios*, pp. 134 – 5.
27. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p.81.
28. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. xiii.
29. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 13.
30. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 73 – 4.
31. Ibid, p 89.
32. See, for example, Thomas Mc Carthy, 'Private Irony and public Decency' *Critical Inquiry*, Thomas Mc Carthy, 'Private Irony and public Decency', *Critical Inquiry*, 16 (1990), pp. 355 – 70; Charles B. Guignon and David R. Hiley, 'Biting the Bullet', in Malachowski, *Reading Rorty*, pp. 339 – 64; Bernstein, *New Constellation*; pp. 285 – 92; Simon Critchley, 'Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?', in Mouffe, *Deconstruction and Pragmatism*, pp. 19 – 40.
33. Rorty, *Coningency, Irony and Solidarity*, p. 189.
34. Cf. ibid, pp. 190 – 1.
35. Richard Rorty, On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz, *Objectivity*, p. 204.
36. Richard Rorrty, In a Flattened World: Review of Charles Taylor, *The Ethics of Autbenticity*, *London Review of Books*, 8 April 1993, p. 3.
37. Richard Rorty, 'Human Rights, Rationality and Sentimentality, in Susan Hurley and Stephen shute (eds), *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures* (Basic Books, New York, 1993), reprinted in *Truth and Progress*, pp. 167 – 85.
38. Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (Harvard University press, Cambridge, Mass; 1998).
۳۹. مایلم از سایمن تامس و مایک کنی از بابت برخی اظهارنظرهای یاری‌رسان در دست‌نویست پیشین سپاس‌گذاری کنم.

یادداشت‌های مترجم

۱. Irony, در برابر این اصطلاح چند برابر فارسی پیشنهاد شده است، اما به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از عهده انتقال معانی آن در فلسفه رورتی بر نمی‌آید، تا معادل مناسب آن در فارسی یافته یا ساخته نشود، لاجرم به همین صورت به کار می‌رود - م.

- | | | |
|------------------------|-----------------------|------------------------|
| 2. j.l.Austin | 9. Kuhn | 16. Simon Thompson |
| 3. Geistesgeschichte | 10. Lyotard | 17. Richard Shusterman |
| 4. Alasdair Mac Intyre | 11. Deleuze | 18. Kate Soper |
| 5. Ian Hacking | 12. Kate Soper | 19. John Horton |
| 6. Bellarmine | 13. Shusterman | 20. Daniel Conwy |
| 7. Quine | 14. Richard Bernstein | 21. Darid Owen |
| 8. Sellars | 15. Norman Geras | 22. Melly Gochran |