

## پیام اخلاقی فلسفه ریچارد رورتی

محمد اصغری\*

### چکیده

این مقاله سعی دارد نشان دهد که فلسفه رورتی حاوی پیام اخلاقی است. برای این کار لازم است که به محتوای برخی کتاب‌های او، به‌ویژه کتاب‌هایی که بعد از فلسفه و آینه طبیعت تألیف کرده نگاه می‌کنیم. پیام اخلاقی مورد نظر آشکار و پنهان در قالب مفاهیم و اصطلاحاتی از قبیل «همبستگی»، «دموکراسی»، «سیاست فرهنگی» در آراء و اندیشه‌های نئوپراگماتیستی او دیده می‌شود. البته رورتی این پیام را در بسیاری از موارد از زبان ادبیات، به ویژه از زبان رمان‌نویسان، بیان می‌کند. البته این تحقیق درصدد آن نیست که اثبات کند که رورتی صاحب یک فلسفه اخلاقی خاص، نظیر آنچه در کانت می‌بینیم، است، چرا که او خود از منتقدان سرسخت اخلاق کانتی است. رویکرد نئوپراگماتیستی و انتقادی رورتی به اخلاق کانتی تحت تأثیر پراگماتیسم دیویی و جیمز و نیز تحت تأثیر فلسفه لویاس است.

**کلیدواژه‌ها:** همبستگی، سیاست فرهنگی، پراگماتیسم، پیشرفت اخلاقی و رورتی.

### مقدمه

معمولاً توجه به اخلاق و مسائل اخلاقی از خصوصیات فیلسوفان معاصر به شمار می‌آید. این توجه را به ویژه در فیلسوفان پست‌مدرن و حتی فیلسوفان تحلیلی می‌بینیم. مثلاً هیلاری پاتنم، از میان فیلسوفان تحلیلی، کتابی تحت عنوان *اخلاق بدون هستی‌شناسی* نوشته است. شاید بارزترین فیلسوف معاصر که بیش از سایر فیلسوفان وقت خود را صرف اخلاق کرده ایمانوئل لویاس باشد که اساساً اخلاق را فلسفه اولی معرفی می‌کند. این در حالی است که رورتی فلسفه را با سیاست فرهنگی تعریف می‌کند؛ سیاستی که در آن

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز asghari2007@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۰/۳

حقوق دیگران در فضایی اخلاقی رعایت می‌شود. البته در اینجا قصد نداریم فلسفه رورتی را با فلسفه لویناس مقایسه کنیم و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو را نشان دهیم.<sup>۱</sup> در میان فیلسوفان معاصر، ریچارد رورتی نیز علیرغم اینکه فیلسوف اخلاق نیست و لذا فلسفه اخلاق از نوع کانتی ندارد؛ با این حال در کتاب‌ها و مقالات دو دهه اخیرش، یعنی از دهه ۱۹۹۰ به بعد پیوسته، مستقیم یا نامستقیم، در خلال آراء و آثار فلسفی خود پیام اخلاقی را به مخاطب منتقل ساخته است. در این مقاله سعی داریم پیام‌های گوناگون اخلاقی رورتی را در آثار او با استناد به برخی از گفته‌هایش نشان دهیم؛ ولی قصد ما این نیست که اثبات کنیم ریچارد رورتی نیز صاحب یک فلسفه اخلاق خاص است.

## ۱. اخلاق بدون اصول

یکی از آخرین کتاب‌های رورتی، *فلسفه و امید اجتماعی* است که در سال ۱۹۹۹ چاپ شد. پیام اخلاقی فلسفه رورتی در این کتاب بسیار روشن‌تر از دیگر آثار اوست. رورتی در بخش دوم این کتاب از «اخلاق بدون اصول» صحبت می‌کند و در آن تمایزهای کانتی بین عقل و احساس یا پیشینی و پسینی را رد می‌کند و همانند هیوم پایه و مبنای اخلاق را احساس می‌داند و به شدت منتقد حکومت عقل و قواعد کلی عقل‌گرایانه در اخلاق است. او بر این باور است که «اخلاق سستی در پس هرگونه شهود اخلاقی، قاعده‌ای کلی را نهفته می‌داند» (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۲۹). او این قواعد کلی را، که بیشتر میراث دوره روشنگری است، نقد می‌کند و تاحدودی نگاهی هیومی به اخلاق دارد. البته اینکه قید «تاحدودی» را به کار بردیم برای آن بود که رورتی قطعاً از اخلاق لویناسی نیز بسیار تأثیر پذیرفته است و نگاهش کاملاً هیومی نیست. وقتی رورتی وظیفه اخلاقی ما را این می‌داند که به درد و رنج دیگران حساس باشیم و با آنان هم‌دلی کنیم، او نیز مانند لویناس موضوع اخلاق را نه خود (the Self) بلکه دیگری (Other) می‌داند. به نظر وی، وقتی گفته می‌شود که ما در مقابل حقیقت مسئولیم، حقیقت مسئولیت نه درک و شناخت صحیح اشیاء بلکه احساس مسئولیت در مقابل سایر هم‌نوعانمان است. همچنین این متفکر آمریکایی، همانند لویناس فرانسوی، بر این باور است که «مفهوم مسئولیت نامحدود چه‌بسا برای برخی از ما که در جستجوی انفرادی‌مان برای {رسیدن به} کمال شخصی هستیم مفید باشد» (Perpich, 2008: 5). شیوه بیان این دو فیلسوف در موضوع اخلاق اندکی متفاوت است، اما روح کلام اخلاقی آنها شبیه هم است: پایه اخلاق «دیگری» است نه «خود».

**پیشرفت اخلاقی:** موضوع مهم دیگری که در این کتاب مطرح می‌شود، پیشرفت اخلاقی است. رورتنی، بر خلاف دیدگاه مدرن، پیشرفت اخلاقی در جامعه را نه در افزایش عقلانیت اخلاقی بلکه در افزایش حساسیت‌ها و توان پاسخگویی به نیازهای مجموعه بیشتر و بیشتری از مردم و چیزها می‌داند (رورتنی، ۱۳۸۴: ۱۳۵). او پیشرفت اخلاقی را با پیشرفت علمی مقایسه می‌کند و می‌گوید هم‌چنان که پیشرفت علمی به معنای افزایش توانایی ما در پاسخگویی به نیازهای مردم است و نه کشف حقیقت پنهان شده در پس نمودهای ظاهری واقعیت، در پیشرفت اخلاقی نیز وظیفه ما توضیح دادن تکالیف اخلاقی بی قید و شرط نیست (همان: ۱۳۶). به سخن دیگر، در اخلاق دنبال کشف چیزی عمیق و حقیقی نیستیم. رورتنی می‌گوید که پراگماتیست‌ها پیشرفت اخلاقی را بیشتر شبیه دوختن لحاف بسیار بزرگ، رنگارنگ و پر زرق و برق می‌دانند تا رسیدن به نگرشی آشکارتر به چیزی صادق و عمیق (همان: ۱۴۱). خلاصه، رورتنی می‌خواهد با نگرش پراگماتیستی‌اش از شر اخلاق تکلیف‌گرای کانتی، که مبتنی بر اصول و قواعد کلی عقلانی و مطلق است، رهایی یابد. اما اینکه وی توانسته است خود را از بند این نوع اخلاق رها سازد جای بحث دارد.

رورتنی در *پیشامدها، بازی و همبستگی* از نویسندگان ادبی و رمان نویسان معروف مثل ناباکوف، اورول نقل قول‌هایی می‌آورد که حاوی پیام‌های اخلاقی است مثلاً این که نباید ظلم کنیم، نباید به درد و رنج دیگران بی‌اعتنا باشیم، نباید مردم دیگر را تحقیر کنیم و بسیاری نباید‌های دیگر. اینجاست که جایگاه مهم ادبیات در اندیشه رورتنی را می‌بینیم. می‌شود گفت که «رورتنی به ادبیات جایگاهی کلیدی در اخلاق می‌بخشد» (Johnson, 2004: 13). او وقتی که از عدالت و مخصوصاً همبستگی سخن می‌گوید نقش ادبیات (شعر و رمان) را بیش از نقش فلسفه گوشزد می‌کند. در نوشته‌های رورتنی مشاهده می‌کنیم که ادبیات در خدمت همبستگی است. از نظر رورتنی رمان ما را به اندیشیدن دعوت می‌کند و روشی است برای تشویق ما به اعمال اخلاقی. به نظر می‌رسد فلسفه اخلاق باید از شخصیت‌های برجسته رمان یاد بگیرد.<sup>۲</sup>

انتقاد رورتنی از فلسفه اخلاق در اکثر کتاب‌های او دیده می‌شود. رورتنی در این کتاب نیز مانند فلسفه و امید اجتماعی به اخلاق عقل‌گرای کانتی می‌تازد؛ ولی این بار از زبان شاعران و نویسندگانی همانند اوکشات، اورول، ناباکوف و دیگران. از باب نمونه، او مثل اوکشات معتقد است که «اخلاق نه نظامی از اصول کلی و نه مجموعه‌ای از قواعد بلکه یک زبان بومی است» (رورتنی، ۱۳۸۵: ۱۲۶). در این کتاب نیز تمایز بین اخلاق و انتفاع را رد

می‌کند. گاهی نگاه رورتی به اخلاق نگاه نیچه‌ای است و لذا اخلاق را حاصل تصادف و اتفاق در تاریخ می‌داند همانطور که نیچه حقیقت را ارتشی متحرک از استعاره‌ها می‌دانست. **آیرونی**: یکی از مفاهیم کلیدی رورتی که معنا و مضمون اخلاقی دارد، مفهوم «آیرونی» (irony) است. این اصطلاح در زبان فارسی به معنای طنز، مطایبه، شوخ‌طبعی و امثالهم ترجمه می‌شود ولی معنای فلسفی آن با معنای عادی‌اش متفاوت است. آیرونیست لیبرال به کسی می‌گویند که در انجام اعمال خود و توجیه رفتار خود لزومی به توسل به مجموعه نظریه‌های جهان‌شمول عقل‌گرایانه نمی‌بیند. بنابه تعریف رورتی، کسی که در اعمال خویش به چنین نظریه‌های جهان‌شمول عقل‌گرایانه اتکا می‌کند، یک متافیزیک‌باور لیبرال است. او در تفاوت این دو نوع می‌گوید که متافیزیک‌باور لیبرال می‌خواهد تمایل ما به مهربان بودن را به استدلال متکی کند؛ ولی بازی‌باور {آیرونیست} لیبرال فقط می‌خواهد فرصت‌های ما برای مهربان بودن و دوری از تحقیر دیگران را از راه بازتوصیف گسترش دهد (همان: ۱۸۲). رورتی تفاوت دیگری را نیز مطرح می‌کند و می‌نویسد که «بازی‌باور {آیرونیست} می‌پرسد که "چه چیزی تحقیرکننده است؟" درحالی که متافیزیک‌باور می‌پرسد که "من چرا باید از تحقیر احتراز کنم؟"» (همان).

در اینجا، رورتی دیدگاه آیرونیست را می‌پذیرد، به این سبب که این دیدگاه حاوی این پیام اخلاقی است که باید عملاً از تحقیر و ظلم به انسان دیگر پرهیز کنیم و در این کار دنبال توجیه آن رفتار در قالب نظریات فلسفی نباشیم. اخلاقی که رورتی به‌نوعی آن را می‌پذیرد نوعی اخلاق انضمامی است که امروز از آن به اخلاق پست‌مدرن نیز یاد می‌کنند. شاید بهترین نمونه برای چنین اخلاقی، اخلاق لویناسی باشد که در سطور پیشین مختصراً بدان اشاره شد.

رورتی در بخش سوم *پیشامدها، بازی و همبستگی مضامین اخلاقی مثل قساوت، همبستگی* و غیره را از زبان برخی نویسندگان ادبی مثل ناباکوف، اورول و دیگران نقل می‌کند تا خواننده را از چگونگی رفتار اخلاقی با دیگر انسان‌ها آگاه کند. طبق نظر این فیلسوف، بهترین رمان‌های ناباکوف آنهایی‌اند که ناتوانی او را در پذیرش اندیشه‌های کلی‌اش نشان می‌دهند و این است که آثار او را جذاب می‌کند (Guignon & Hiley, 2003:140).

رورتی حتی معتقد است که ناباکوف و اورول یک مرام‌نامه سیاسی داشتند و آن این است که قساوت بدترین کار ممکن است. او نگاه انضمامی، و نه نظری، ناباکوف به «خوبی» را چنین وصف می‌کند: «ناباکوف می‌اندیشید که "خوبی" چیزی است که به گونه‌ای ناعقلانی نمودی انضمامی دارد، چیزی که تخیل، و نه تعقل، می‌تواند به آن نایل شود. ناباکوف

تقسیم‌بندی افلاطون را چنان وارونه می‌کند که eikasia (تصور)، و نه nous (تعقل)، به قوه شناخت اخلاقی بدل شود» (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۹۰ - ۲۹۱). رورتی، درحقیقت، همانند ناباکوف، افلاطون‌گرایی را نقد می‌کند و می‌گوید «افلاطون درست می‌گفت که شناختن خوبی‌ها به معنی انجام اعمال خوب است، اما استدلال کاملاً نادرستی برای آن مطرح می‌کرد. افلاطون فکر می‌کرد که "شناختن خوبی" موضوعی مربوط به درک یک ایده عام است، درحالی که شناختن خوبی عملاً فقط حاکی از آن است که چه چیزی برای دیگران اهمیت دارد» (همان: ۳۰۰). لذا، هدف از مطالعه آثار ادبی، مانند رمان‌های ناباکوف و اورول، باید این باشد که حساسیت خوانندگان به مواردی از قساست یعنی ایجاد درد و رنج برای دیگران و بی‌اعتنایی به درد و رنج آنان برانگیخته شود. رورتی در این کتاب همین هدف اخلاقی را دنبال می‌کند.

## ۲. اولویت همبستگی بر عینیت

پس شاید بتوان گفت که کلیدی‌ترین مفهوم در این کتاب مفهوم همبستگی (solidarity) است که در عنوان کتاب نیز گنجانده شده است. باید گفت که دیدگاه رورتی راجع به این مفهوم ناشی از ماهیت‌باوری و ضدبنیان‌گرایی پست‌مدرنیستی اوست، هرچند از پراگماتیسم و چشم‌اندازگرایی نیچه‌ای نیز الهام می‌گیرد. رورتی در اکثر مقالات و کتاب‌هایش می‌کوشد نشان دهد که هدف پژوهش و تحقیق، به‌ویژه در فلسفه، نه کشف عینیت و حقیقت بلکه دست یافتن به همبستگی انسانی در اجتماع بشری است و رسیدن به این همبستگی نیازی به بنیان‌ها و اصول فلسفی ندارد. چون به زعم او اجتماع امری است که در تاریخ «یافت» نشده بلکه «ساخته» شده است و لذا حقیقت نیز، به تعبیر او، «کشف» نمی‌شود بلکه «ساخته» می‌شود. از نظر رورتی «نتیجه این دیدگاه این است که از یک سو، آزادی بیشتر خواهد شد و از سوی دیگر، همبستگی ما با انسانی مثل خودمان افزایش خواهد یافت» (Guignon & Hiley, 2003: 24).

به نظر رورتی، انسان‌ها از دو راه به زندگی خود معنا می‌بخشند: یکی از راه خواست عینیت و دیگری از راه خواست همبستگی؛ او این خواست اخیر را بر خواست عینیت ترجیح می‌دهد. خواست همبستگی برخلاف خواست عینیت ذاتاً نوعی خواست سیاسی و اجتماعی و، از همه مهم‌تر، اخلاقی است. بنابراین، «رورتی ابراز امیدواری می‌کند که اگر بتوانیم با خواست و آرزوی همبستگی به سمت انجام کارهای سودمند پیش برویم، افرادی مفید به حال جامعه خواهیم بود و هدف پراگماتیسم نیز در واقع همین است. لذا باید گفت

که به زعم رورتی پراگماتیسم نه یک فلسفه یأس و نومیدی بلکه یک فلسفه همبستگی است» (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۱۴ - ۱۱۵). در سرتاسر نوشته‌های رورتی، این خصلت اخلاقی و اجتماعی خواست همبستگی را می‌یابیم. بر این اساس، چرا رورتی مفهوم همبستگی را بر عینیت ترجیح می‌دهد؟ یقیناً علت اخلاقی است نه متافیزیکی. واضح است که رورتی در مقاله «همبستگی یا عینیت» دغدغه اخلاقی دارد. می‌توان گفت که مواجهه‌ی رورتی با همبستگی و عینیت و گزینش یکی از آن‌ها در واقع گزینش یکی از اخلاق یا علم است.

**ضدماهیت‌باوری:** نکته مهم دیگر در این باره نگرش ضدماهیت‌باورانه اوست. به زعم او، «همبستگی انسانی» (human solidarity) مستلزم آن نیست که در درون تک‌تک ما یک ذات و نفسی وجود دارد که باعث ارتباط ما با سایر انسان‌ها می‌شود. از نظر رورتی، این نگرش به سنت فلسفی کلاسیک مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، متافیزیک غرب از افلاطون به بعد به عینیت توجه داشته است. به زبان هایدگر، متافیزیک غرب از افلاطون به بعد عبارت است از تاریخ فراموشی «همبستگی». در رویکرد عینیت‌گرا ماهیت و ذات نقش مهمی دارند و از این رو رویکرد تاریخی‌نگرانه هگلی‌وار و مارکسی‌وار رورتی امکان هرگونه رویکرد ماهیت‌باورانه به انسان را منتفی می‌کند. او با نگرش تاریخی به انسان بر این باور است که «ما نمی‌توانیم با اتکا به مفاهیمی مثل ماهیت، سرشت و بنیان بگوییم که برخی رفتارها و نگرش‌ها فطرتاً و طبعاً "غیرانسانی" اند. معیار انسان شایسته‌بودن به اوضاع و احوال تاریخی بستگی دارد، نه به چیزی ورای تاریخ، و آن چیز جز همبستگی انسانی، یعنی درک ما از انسانیت مشترکمان، نخواهد بود» (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۶۴). این احساس همبستگی با سایر انسان‌ها از هر نژاد، طبقه و دینی در ما حس مسئولیت در قبال دیگری را می‌انگیزاند. طبق نظر رورتی، «این وظیفه اخلاقی ماست که با تمام دیگر انسان‌ها احساس همبستگی کنیم» (همان: ۳۶۵). رورتی این همبستگی انسانی را بخشی از پیشرفت اخلاقی می‌داند.

رورتی در تشریح مفهوم همبستگی از نظریه «ماندیش‌ها»ی سلارز استفاده می‌کند. وی می‌گوید که وظیفه اخلاقی ما بر اساس «ماندیش‌ها»ی سلارزی روشن می‌شود. او در بخش اول این کتاب در تشریح این آموزه سلارزی اظهار می‌دارد که «از دید سلارز، همچنان‌که از دید هگل، فلسفه اخلاق به شکل پاسخی به این پرسش در می‌آید که «این "ما" کیست؟ ما چگونه ما شدیم؟ و این ما ممکن است به چه شکلی درآید؟، نه پاسخی به این پرسش که "چه قواعدی باید تعیین‌کننده اعمال من باشند؟". به عبارت دیگر، فلسفه اخلاق شکل روایت تاریخی و تأمل‌اتوئیایی را به خود می‌گیرد نه جست‌وجویی در پی اصول عام»

(همان: ۱۲۹). بنابراین، ابراز همبستگی مستلزم آن است که ما خود را جزو «یکی از ماها» بدانیم. رورتی این مطلب را چنین توضیح می‌دهد: «حس همبستگی ما هنگامی از همیشه پررنگ‌تر می‌شود که افرادی را که با آنها ابراز همبستگی می‌کنیم "یکی از ما" بدانیم و این "ما" معنای محدودتر و محلی‌تری در قیاس با معنای نوع بشر دارد. از همین روست که "او هم آدم است" توجیه کم‌توان و نامتقاعدکننده‌ای برای اقدامات ایثارگرانه دارد» (همان: ۳۶۷). لازمه پذیرش این نوع همبستگی این است که «از تفاوت‌گذاری‌های تبعیض‌آمیز اساساً باید احتراز کرد» (همان: ۳۶۷).

رورتی همواره از فلسفه اخلاق کانت انتقاد کرده است و در این کتاب نیز دربارهٔ وظیفه اخلاقی می‌نویسد: «از دید کانت، احساس وظیفه ما در قبال دیگری به این خاطر نیست که او یک همشهری اهل میلان یا یک هم‌وطن آمریکایی است، بل به این دلیل است که او هم یک موجود بخرد، یک انسان عاقل، است» (همان). رورتی می‌خواهد اخلاق، سیاست و حقوق را از پیش‌فرض‌های فلسفی برهاند. اما این که در این کار تا چه حد موفق بوده است خود مقالهٔ مجزایی می‌طلبد.

احساس همبستگی با دیگر انسان‌ها موجب پیشرفت اخلاقی انسان‌ها نیز می‌شود. رورتی می‌نویسد که «اگر پیشرفتی در اخلاق وجود داشته، این پیشرفت در واقع در راستای افزایش همبستگی بوده است. اما این همبستگی را نباید ناشی از بازشناسی یک نفس محوری، یک ماهیت انسانی، در بطن همهٔ موجودات انسانی دانست» (همان: ۳۶۹). با توجه به همین نکته، رورتی ابراز تأسف می‌کند که چرا کانت به جای تأکید بر حس شفقیت به درد و رنج دیگران و ابراز تأسف به ظلمی که در حق دیگری می‌شود، بر اصول پیشینی عقلانی، که پایهٔ تکلیف اخلاقی او را تشکیل می‌دهند، تأکید می‌کند. به نظر این فیلسوف پراگماتیست، در اخلاق کانت توجه و اعتنایی به تحقیر دیگران و همذات‌پنداری با افرادی که دچار درد و رنج و تحقیرند در درجهٔ دوم اهمیت است و کانت با تجربی دانستن این امور از ارزش آنها کاسته است.

### ۳. فلسفه به عنوان سیاست فرهنگی

رورتی در تعریف اصطلاح «سیاست فرهنگی» می‌گوید که «اصطلاح "سیاست فرهنگی" در بین سایر چیزها شامل استدلال‌هایی است دربارهٔ اینکه از چه واژه‌هایی استفاده کنیم. وقتی که می‌گوییم که فرانسویان نباید به آلمانی‌ها Boches بگویند یا سفیدپوستان نباید به

سیاه‌پوستان niggers بگویند، داریم به سیاست فرهنگی عمل می‌کنیم. اهداف سیاسی و اجتماعی‌مان - افزایش درجهٔ تساهلی که برخی از گروه‌های مردم نسبت به یکدیگر دارند - ما را به دست کشیدن از این اعمال زبانی تشویق می‌کنند» (Rorty, 2007: 3). رورتی در این جملات از اصطلاح وظیفهٔ اخلاقی استفاده نمی‌کند، اما تلویحاً توصیهٔ اخلاقی می‌کند. در همین راستاست که در جملهٔ بعدی می‌گوید: «باید از تقسیم جامعهٔ بشری به مفاهیمی مثل "کاست" یا "نژاد" دست برداریم» (ibid).

در این عبارت، که در ابتدای کتاب *فلسفه به مثابهٔ سیاست فرهنگی* آمده، کاملاً مشخص می‌شود که رورتی این پیام اخلاقی را به خواننده‌اش القا می‌کند که باید شأن و منزلت انسان‌ها حفظ شود و فلسفه می‌تواند این کار را انجام دهد. البته منظور رورتی از «فلسفه» در اینجا همان سیاست فرهنگی است، که مختصراً آن را توضیح دادیم، نه فلسفه که در آن هستی‌شناسی مطرح است. رورتی فلسفه به مثابه سیاست فرهنگی را جایگزین فلسفه، به معنای هستی‌شناسی {انتولوژی}، می‌داند و می‌گوید: «من می‌خواهم بگویم که باید سیاست فرهنگی را جایگزین هستی‌شناسی کرد» (ibid: 5) معیار این جایگزینی اخلاقی بودن سیاست فرهنگی در قیاس با فلسفه به معنای هستی‌شناسی سنتی است. یقیناً رورتی بر اساس همین معیار به این جابه‌جایی دست می‌زند.

**معنای عدالت:** مفهوم عدالت هم در سیاست و هم در اخلاق مطرح می‌شود و فلسفه به مثابهٔ سیاست فرهنگی نیز حاوی این مفهوم است. در همین کتاب، در مقالهٔ «عدالت به مثابهٔ وفاداری بیشتر» محتوای عدالت را امری اخلاقی می‌داند نه امری عقلانی از نوع کانتی. او می‌نویسد: «ایدهٔ الزام اخلاقی کلی در احترام گذاشتن به شأن انسانی جای خود را به ایدهٔ وفاداری به گروه بسیار بزرگی از گونه‌های انسانی می‌دهد» (ibid: 45). رورتی این نگاه غیرکانتی خود را در این کتاب و کتاب‌های دیگر بسط می‌دهد. او می‌گوید: «این نگاه غیرکانتی را می‌توان به صورت این ادعا بازطرح کرد که هویت اخلاقی شخص توسط گروه یا گروه‌هایی تعیین می‌شود که با آن شخص احساس این‌همانی می‌کنند - گروه یا گروه‌های که شخص نمی‌تواند به آنها خیانت کند» (ibid).

در این کتاب نیز اخلاق کانتی به چالش کشیده می‌شود. رورتی بر این باور است که اخلاق کانتی بین عقل و احساس خط کشیده است و اخلاق در طرف عقل ایستاده است و احساس نادیده گرفته شده یا حداقل به منزلهٔ امر تجربی در حاشیه قرار دارد. مسلماً رورتی این مرزبندی را قبول ندارد. می‌گوید: «کانتی‌ها معمولاً تأکید می‌کنند که عدالت از عقل



سرچشمه می‌گیرد و وفاداری از احساس. آنها می‌گویند که فقط عقل می‌تواند تکالیف اخلاقی مطلق و کلی را تحمیل کند» (ibid: 44). بنابراین، طبق این دیدگاه، تنگناهای اخلاقی ناشی از تمایز عقل و احساس نیست بلکه ناشی از شیوه‌های مختلف معنادادن به زندگی خود و توصیف‌های مختلف از خود و دیگری است. طبق نظر رورتی چیزی که رالز به ما نشان می‌دهد این است که ارزش‌های لیبرال‌دموکراسی ریشه در چیزی مقدم بر خود اعمال و رفتارها یا مستقل از آنها ندارند (Guignon & Hiley, 2003: 25). به سخن دیگر، مفهوم عدالت وابسته به فرض‌های فلسفی دربارهٔ نفس یا خود نیست. رورتی این نظر رالز را می‌پذیرد و لذا رالز را یک پراگماتیست می‌پندارد.

رورتی در مقالهٔ دیگر این کتاب تحت عنوان «کانت در مقابل دیویی» از آراء و اندیشه‌های دیویی، قهرمان فلسفی‌اش، از لحاظ اخلاقی دفاع می‌کند و حق را به دیویی می‌دهد. می‌نویسد: «فکر می‌کنم فلسفهٔ اخلاق معاصر بین کانت و دیویی گیر افتاده است زیرا اکثر فیلسوفان این روزها دوست دارند دیدگاه‌هایشان را با این دیدگاه داروینی سازگار سازند که چگونه به اینجا رسیده‌ایم» (Rorty, 2007:189). لذا، پذیرش داروینیسم و طبیعت‌گرایی این اجازه را نمی‌دهد که شخص بین امر تجربی و امر غیرتجربی، اخلاق و دوران‌دیشی، عقل و احساس تمایز قائل شود. طبق نظر رورتی، «دیویی جداسازی اخلاق از دوران‌دیشی را ایده‌ای اشتباه دانسته که از آن بدتر، قائل شدن به منشأی غیر از اعمال و رفتار انسان در جامعه برای اخلاق است» (ibid: 188).

به هر روی، در این کتاب ماهیت فلسفه رنگ و بوی اخلاقی به خود می‌گیرد چراکه سروکار آن با امور بشری در وضعیت‌های امکانی و تاریخی بشر است. بی‌تردید، این تلقی از فلسفه تحت تأثیر اندیشه‌های دیویی و هگل و مارکس است.

#### ۴. علم به مثابهٔ فضیلت اخلاقی

با نگاهی اجمالی به مقالات کتاب عینیت، نسبی‌انگاری و حقیقت، می‌بینیم که مقالهٔ «همبستگی یا عینیت؟» یا «علم به مثابهٔ همبستگی»، در بخش اول کتاب، و مقالهٔ «اولویت دموکراسی بر فلسفه»، در بخش آخر کتاب، مستقیم یا نامستقیم طنین اخلاقی دارند. رورتی در مقالهٔ نخست می‌کوشد نشان دهد که جست‌وجوی حقیقت عینی — که در متافیزیک غربی، از افلاطون تا هایدگر، تحت عناوینی مانند صور، روح مطلق، و وجود انجام شده — باعث دوری فلسفه از اجتماع تاریخی انسان شده که رورتی از آن به فرار از تاریخ و جامعهٔ

بشری یاد می‌کند. به نظر رورتی، بشر از طریق خواست و آرزوی عینیت و واقعیت خواسته به زندگی خود معنا دهد؛ ولی این جست‌وجوی عینیت باعث شده که انسان از توجه به زندگی امکانی و انضمامی خود غافل شود؛ زندگی‌ای که آکنده از درد و رنج و ظلم و ستم است. رورتی کسانی را که خواستار عینیت‌اند «رنالیست» نامیده است.

اما کسانی که خواستار و آرزومند همبستگی‌اند و عینیت را به همبستگی فرومی‌کاهند همان «پراگماتیست‌ها» هستند. آنها دیگر به متافیزیک یا معرفت‌شناسی نیاز ندارند. آنها حقیقت را، به تعبیر ویلیام جیمز، آن چیزی می‌دانند که باورش برای ما خوب و مفید است (Rorty, 1998: 22). رورتی در نتایج پراگماتیسم نیز می‌گوید: «ویلیام جیمز گفته که حقیقی ... فقط مصلحتی در شیوه اندیشیدن ماست درست همان‌طور که «حق» فقط مصلحتی در شیوه رفتار ماست. فیلسوفانی مانند من این نظر جیمز را متقاعدکننده می‌دانند» (Rorty, 1982: 21). البته رورتی می‌گوید که پراگماتیست نه نظریه‌ای درباره حقیقت دارد و نه نظریه‌ای درباره نسبی‌گرایی. در برابر دیدگاه سنتی درباره حقیقت، رورتی معتقد است: «حقیقت چیزی نیست که انتظار داشته باشیم نظریه‌ای درباره آن ارائه دهیم که از حیث فلسفی شایان توجه باشد» (Rorty, 1991: 33). لذا، می‌بینیم که رورتی با پانتم موافق است که هدف پژوهش کشف حقیقت یا نزدیکی به حقیقت نیست؛ بلکه شکل‌گیری باورهایی است که به همبستگی اجتماع کمک می‌کنند یا، به تعبیر دیگر، «عینیت را به بین‌الذهانیت فرومی‌کاهند» (James, 2005: 289). برای او، به‌عنوان حامی و پیرو همبستگی، ارزش پرسش و تحقیق مشترک بشر نه بر شناخت‌شناسی یا متافیزیک بلکه بر اخلاق استوار است.<sup>۶</sup>

در مقاله دوم، یعنی «علم به مثابه همبستگی»، رورتی مفاهیم علم، عینیت، عقلانیت، و حقیقت را به هم مربوط می‌داند و آنها را نمونه‌ای از همبستگی انسانی قلمداد می‌کند. او می‌نویسد که پراگماتیست‌ها هدف پژوهش را {در هر حوزه فرهنگ} وصول به آمیزه‌ای مناسب از توافقات غیرتحمیلی، با اختلافی نادیده‌گرفته‌شده، می‌دانند.<sup>۷</sup> بنابراین، در زندگی انسان این نوع توافقات غیرتحمیلی، زندگی اخلاقی انسان را در اجتماع مشترک انسانی تسهیل می‌کنند و رورتی بر همین جنبه اخلاقی آن تأکید می‌کند.

رورتی در مقاله «آیا علم یک گونه طبیعی است؟» توافق دانشمندان در جامعه علمی‌شان درباره مسائل علمی را ماهیتاً اخلاقی می‌داند و حتی از عبارت «علمی بودن به مثابه فضیلت اخلاقی» (Rorty, 1998: 60) استفاده می‌کند. به نظر او کسانی که برای ما تکنولوژی فراهم می‌کنند کارهایشان نمونه‌هایی از فضایل اخلاقی است (ibid: 62).

**تقدم سیاست بر فلسفه:** اما شاید در این کتاب مهم‌ترین مقاله، که مستقیماً پیام اخلاقی دارد، مقاله «اولویت دموکراسی بر فلسفه» باشد که به فارسی نیز ترجمه شده است. رورتی در این مقاله با استناد به اندیشه‌های جفرسون و به ویژه رالز می‌گوید که نباید نظریه‌های فلسفی را مبنای سیاست و دموکراسی قرار داد. به زعم او، «نیاز داریم که بسیاری از موضوعات استناددار پژوهش فلسفی را درز بگیریم و در پرانتز قرار دهیم. برای رسیدن به مقصود در نظریه‌پردازی اجتماعی، می‌توانیم موضوعاتی نظیر طبیعت غیرتاریخی انسان، طبیعت خویشتن، انگیزه رفتار اخلاقی، و معنای زندگی انسان را کنار بگذاریم. ما این موضوعات را بی‌ارتباط به سیاست می‌دانیم» (رورتی، ۱۳۸۲: ۲۶ - ۲۷). رورتی در این مقاله تفسیری دیویی‌وار از اندیشه‌های جان رالز ارائه می‌کند و معتقد است که فلسفه نمی‌تواند پایه عملی برای برداشتی سیاسی از عدالت در جامعه‌ای دموکراتیک فراهم آورد<sup>۱</sup> و بر این باور است که باید خودمان را به تساهل و تسامح مذهبی محدود کنیم و این امور را مبنای عدالت قرار دهیم. این نگرش، نگرشی تاریخی‌گرایانه و ضدشالوده‌گرایانه است. بنابراین، رورتی «انسان‌شناسی فلسفی» را مقدمه‌ای لازم برای سیاست نمی‌داند بلکه مقدمه لازم برای سیاست را فقط تاریخ و جامعه‌شناسی می‌داند (همان: ۲۸ - ۲۹).

## نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد معلوم می‌شود که نئوپراگماتیسم پست‌مدرن رورتی در انتقاد از فلسفه غرب به طور کلی می‌خواهد این پیام اخلاقی را برساند که فلسفه غرب، با محور قراردادن حقیقت عینی و تمایزات فلسفی، باعث شده که انسان بیشتر زندگی خود را وقف چیزی کند که فراتاریخی است. این رویگردانی فلسفه غرب از وضعیت انسان در موقعیت تاریخی باعث شده که شأن و منزلت اخلاقی انسان نادیده گرفته شود. اما به نظر می‌رسد که رورتی در نقد متافیزیک عینیت‌گرا کمی افراط کرده است. ظاهراً رورتی فراموش کرده که آرمان‌های دوره روشنگری از قبیل عدالت‌خواهی، حقوق بشر، دموکراسی، و احترام به دیگری محصول پیشرفت همین تفکر عینیت‌گرای فلسفه و علم دوره مدرن بوده است. اما اینکه امروزه گاهی این آرمان‌ها نادیده گرفته می‌شود مسئله‌ای است که ربطی به عینیت‌گرا بودن این سنت ندارد و البته بررسی علل آن مقامی دیگر می‌طلبد.

شاید یکی از ایرادهای وارد بر اندیشه رورتی این است که بین نقش فلسفه یونانی و فلسفه مدرن در جریان پیشرفت روشنگری تمایز کافی قائل نشده است. از دیگر سو، رورتی

در نقد این سنت عینیت‌گرا از ارزش عینیت چنان می‌کاهد که آن را کاملاً کنار می‌گذارد، حال آنکه اگر به رابطه‌ی علی و معلولی دیدگاه‌های فلسفی در تاریخ فلسفه قائل باشیم آن وقت معلوم می‌شود که حذف حلقه‌ی «عینیت» از این زنجیر نه فقط نادرست که محال است. به هر حال، فلسفه‌ی رورتی حاوی این پیام اخلاقی است که باید نسبت به هم رفتار انسانی و اخلاقی داشته باشیم و هرچه بیشتر تساهل و مدارا را بین خودمان ترویج کنیم بی‌آنکه به بنیان و شالوده‌ای فلسفی تکیه کنیم. به تنها چیزی که می‌توانیم تکیه کنیم همدیگر است. لذا توافق بین‌الذهانی و همبستگی انسانی می‌تواند پایه‌ی یک اخلاق پست‌مدرن به شمار آید.

### پی‌نوشت

۱. گفتنی است که این دو فیلسوف در حوزه‌ی تفکر سیاسی و اجتماعی شباهت‌هایی دارند. مثلاً هر دو معتقدند که باید به درد و رنج دیگران توجه کرد و ظلم را هرچه کم‌تر کرد و صلح را هرچه بیشتر. همچنین هر دو به مسئولیت در قبال دیگری بسیار حساس‌اند. برای مطالعه‌ی بیشتر به مقاله‌ی زیر مراجعه کنید:

Jordaan, Eduard (2006). "Affinities in the socio-political thought of Rorty and Levinas", at *Philosophy and Social Criticism*, 32 (2): 193-209.

۲. برای مطالعه‌ی بیشتر به کتاب زیر مراجعه کنید:

Johnson, Peter (2004). *Moral Philosophers and the Novel: a Study of Winch, Nussbaum and Rorty*, Palgrave Macmillan.

۳. رورتی اتویپای لیبرالی را تصور می‌کند که در آنجا جهان برای فرد آبرونیس‌آم است، در عین حال که ظلم و ستم کاهش و همبستگی افزایش یافته است (Guignon & Hiley, 2003: 26).

۴. رورتی در سنت فلسفی غرب نوعی افلاطون‌گرایی را می‌بیند که تا امروز فیلسوفان در مکاتب مختلف فلسفه‌ی خود را در قالب آن ساخته‌اند. ←

Hall, David L. (1994). *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of New York Press, p.163.

۵. رورتی درباره‌ی عینیت و همبستگی می‌نویسد: «کسانی که آرزوی استوار ساختن همبستگی بر عینیت را دارند - آنها را "رئالیست" می‌نامیم - باید حقیقت را در مطابقت با واقعیت تعبیر و تفسیر کنند. برعکس، کسانی که آرزوی تقلیل عینیت به همبستگی را در سردارند - آنها را "پراگماتیست" می‌نامیم - نه به متافیزیک نیازمندند و نه به معرفت‌شناسی. حقیقت از نظر آنها، به تعبیر ویلیام جیمز، چیزی است که باورش برای ما خوب است. از این رو، آنها نه نیازی به توضیحی از ارتباط میان باورها و اشیاء در قالب "انطباق" دارند و نه نیازی به توضیحی از

- قابلیت‌های ادراکی انسان که توانایی نوع بشر در داخل شدن در چنین ارتباطی را تضمین کند. برای مطالعه بیشتر به مقاله «همبستگی یا عینیت؟» در کتاب زیر مراجعه کنید:
- کهن، لارنس (۱۳۸۱). *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۶. اولین مقاله این کتاب در کتاب *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم* لارنس کهن به ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان منتشر شده است. برای مطالعه بیشتر به ص ۵۹۹ - ۶۱۶ این کتاب مراجعه کنید.
۷. ترجمه این مقاله را می‌توانید در این کتاب مطالعه کنید:
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۸). *حقیقت پست مدرن*، ترجمه محمد اصغری، تهران: الهام.
۸. رورتی در این مقاله می‌نویسد که رالز می‌خواهد درک و برداشتش از عدالت «فارغ از ... ادعاهایی ادعاهایی درباره طبیعت ذاتی اشخاص و هویت آنها باشد». بنابراین فرضاً او می‌خواهد سؤالاتی که رجع به چرایی و معنای هستی بشری مطرح می‌شوند به حوزه زندگی خصوصی برده شوند. برای مطالعه بیشتر به ص ۳۲ کتاب *اولویت دموکراسی بر فلسفه* مراجعه کنید.

## منابع

- اصغری، محمد (۱۳۸۹). *نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی*، تهران: علم.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۲). *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۴). *فلسفه و امید اجتماعی*، عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵). *پیشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۸). *حقیقت پست مدرن*، ترجمه محمد اصغری، تهران: الهام.
- کهن، لارنس (۱۳۸۱). *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، به ویرایش عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- Guignon, Charles and Hilley, David. R (2003). *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge university press.
- Hall, David L. (1994). *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Albany: State University of New York Press.
- James A. Stieb (2005). "Rorty on Realism and Constructivism", *Metaphilosophy*, Vol. 36, No. 3, Published by Blackwell Publishing Ltd. April.
- Johnson, Peter (2004). *Moral Philosophers and the Novel: a Study of Winch, Nussbaum and Rorty*, Palgrave Macmillan.
- Jordaan, Eduard (2006). "Affinities in the Socio-Political Thought of Rorty and Levinas", *Philosophy and Social Criticism*, 32 (2), 193-209.
- Perpich, Diane (2008). *The ethics of Emmanuel Levinas*, Stanford University Press.

- Rorty, Richard (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991). *On Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1982). *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (2007). *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.