

ضدمبناگروی و همدردی؛ تحلیل انتقادی رویکرد ریچارد رورتی به حقوق بشر

حسین نیکوی بندری^۱

چکیده

ریچارد رورتی متفکر پراگماتیست معاصر، سهم مهمی در نظریه‌ی حقوق بشر معاصر دارد. وی با بیهوده پنداشتن توجیه عقلانی و اخلاقی حقوق بشر، عقلانیت حاکم بر حقوق بشر را نفی می‌کند چرا که معتقد است فلسفه اکنون دیگر نمی‌تواند به حقوق بشر کمک کند. رورتی در عوض در مواجهه با حقوق بشر، عاطفه و همدردی را نه به عنوان مبنایی برای حقوق بشر یا توجیه آن بلکه به عنوان انگیزه‌ای برای تحریک به رعایت حقوق بشر، پیشنهاد می‌کند. وی برای منظور و برانگیختن عواطف و احساسات انسانی، تربیت احساسات و روایت‌گری در حقوق بشر را مفید و نتیجه‌بخش می‌داند. از نظر وی بوسیله‌ی تربیت احساسات به انسان‌ها می‌آموزیم که نسبت به رنج یکدیگر حساس باشند و رنج دیگری را رنج خود بدانند. وی روایت‌گری در حقوق بشر یعنی روایت‌کردن حوادث و اتفاقات غم‌انگیز از نقض حقوق بشر در نقاط مختلف دنیا را وسیله‌ای برای تقویت حس همدردی در میان مردم می‌پندارد. در جستار حاضر به نقد و بررسی این رویکرد به حقوق بشر می‌پردازیم.

کلیدواژه‌گان: ریچارد رورتی، ضدمبناگروی، همدردی، تربیت احساسات، داستا‌نگویی، حقوق بشر

^۱ کارشناس ارشد حقوق بشر دانشگاه شهید بهشتی؛ hosseinniku@gmail.com

۱. درآمد

هنگامی که عناوین صفحه‌ی نخست روزنامه‌ها و اخبار تلویزیون، به گزارش‌هایی در زمینه‌ی نقض شدید از حقوق بشر شامل نسل‌کشی و دیگر جرائم نسبت به بشریت اختصاص می‌یابد و هنگامی که گزارش‌های روزانه از شکنجه، بازداشت خودسرانه‌ی طولانی، نژادپرستی، سوءاستفاده از زنان و بهره‌کشی از کودکان ادامه دارد، باید پرسید چه چیزی تغییر کرده‌است؟ آیا حقوق انسان‌ها بهتر از نیم سده‌ی پیش یعنی پیش از آغاز عصر حقوق بشر رعایت می‌شود؟ عده‌ای از اندیشمندان حقوق بشر را پاره‌ای از حقوق اخلاقی بنیادی می‌پندارند که فرد در مقام انسان از آن برخوردار است. در پایان سده‌ی بیستم آغاز هزاره جدید، حقوق بشر، چنانکه در اعلامیه‌ی جهانی تعریف شده هنوز یک آرمان جهانی است. قدرت‌های بزرگ گاه‌گاه نقض شدید از حقوق بشر را تهدید صلح و امنیت بین‌المللی اعلام کرده و آن را به شورای امنیت کشانده‌اند. برخی ناکامی‌های حقوق بشر ناشی از سرشت نظام بین‌المللی و نارسایی‌های آن است. نهادهای مربوط به حقوق بشر می‌توانند تنها به تخلفاتی بپردازند که در حوزه‌ی مسئولیت دولت‌ها قرار می‌گیرد و به لطمه‌های جبران‌ناپذیر که بر اثر جنگ‌ها به زندگی و رفاه انسان وارد می‌شود نمی‌پردازند. در کشورهای توسعه‌نیافته، حقوق بشر با ایستادگی در برابر فرهنگ اجتماعی قدیمی‌تر یعنی فرهنگ نابرابری‌های جنسی و بَدرفتاری با دیگران روبروست. آیا می‌توان راهی برای جلوگیری از نقض حقوق بشر معاصر یافت؟ برای یافتن جواب این سؤال شاید بررسی رویکرد ریچارد رورتی به حقوق بشر بتواند اندکی راهگشا باشد. رورتی با بیهوده پنداشتن عقلانیت و توجیهات اخلاقی و در واقع مبناگروری در حقوق بشر، بادیدگاهی ضد‌مبناگرایانه،

^۱Gewirth, Alan, 'Why There Are Human Rights', Social Theory and Practice, vol. 11, 1985, pp. 235-236.

^۲ هنکین، لو یی، «حقوق بشر از آرمان تا واقعیت و چشم‌انداز آینده»، ترجمه‌ی فرشید سرافراز، اطلاعات اقتصادی سیاسی، شماره ۲۰۸-۲۰۷، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵.

به دنبال برجسته کردن مفهوم همدردی در گفتمان حقوق بشر معاصر است. از نظر رورتی اینکه بگوییم آیا حقوق بشر، حق‌های ذاتی انسان هستند یا خیر معنایی ندارد بلکه باید با کنار گذاشتن اینگونه مواجهاات با مفهوم حقوق بشر، در پی این بود که آنرا در خدمت کاهش رنج بشر قرار داد. دیدگاه ریچارد رورتی نسبت به حقوق بشر حاوی نکاتی است که آشنایی با آنها می‌تواند مفید باشد. این جستار دارای سه بخش است: در بخش اول و دوم این جستار به رویکرد رورتی به حقوق بشر و سازوکارهایی می‌پردازیم که وی برای برجسته‌سازی مفهوم انسان و عاطفه‌ی انسانی پیشنهاد کرده است و سپس در بخش سوم به نقد این رویکرد و سازوکار می‌پردازیم.

۲. ضدمبناگروی در فلسفه حقوق بشر

۲.۱. بیهودگی توجیهاات عقلانی - اخلاقی حقوق بشر

فیلسوف ذهن معاصر چون نیک به خود می‌نگرد
خود را سرگرم بحث درباره‌ی دردها و باورها
می‌بیند نه درباره‌ی انسان‌های دارای دردها و باورها.
(ریچارد رورتی)

تاکنون نقدهای مختلف فلسفی بر آموزه‌ی حقوق بشر وارد شده‌است. اندیشمندانی همچون ادموند برک، کارل مارکس و جرمی بنتهام، حقوق بشر مندرج در اعلامیه‌های حقوق بشر و شهروند و اعلامیه‌ی استقلال را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. در دوران معاصر نیز حقوق بشر توسط نحله‌ها و اندیشمندان مختلف مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌است. به‌طورکلی این نقدها را می‌توان به دودسته تقسیم کرد: قسم اول این تحلیل‌های انتقادی ادعای جهان‌شمولی حقوق بشر را به چالش می‌گیرد و به سمت نسبی‌گرایی اخلاقی حرکت می‌کند و قسم دوم فرض وجود مبنای عینی آنها را به عنوان حقوق اخلاقی رد می‌کند. این دسته از نقدها را نقد

معرفت‌شناختی^۱ بر حقوق بشر می‌نامند. اساس این نقدها مبتنی بر این ادعا است که اصول و مفاهیم اخلاقی خصیصه‌ای ذهنی دارند. طبق این دیدگاه، منشأ باورهای اخلاقی تعیین صحیح یک اراده هدفمند اخلاقی، یا حتی شهود یافتن از اراده یک موجود الهی نیست، بلکه باورهای اخلاقی، ترجیحات جزئی شخصی هستند. این دیدگاه وجود مبنایی اصولی را برای مفهوم حقوق اخلاقی انکار می‌کند یعنی منکر این است که اصول اخلاقی پیشینی و عقلانی‌ای باشند که بتوان آموزه‌ی اخلاقی صحیح و مشروعی را بر آنها استوار کرد. نقد ریچارد رورتی بر حقوق بشر در این دسته جای می‌گیرد؛ نقدی که مبتنی بر اندیشه‌ی ضدماهیت‌گرا و ضدمبنی‌گرای وی می‌باشد. باید پرسید که مفهوم عقلانی در نزد رورتی به چه معناست؟ عقلانیت در نزد رورتی، تقریباً مترادف با تساهل است، یعنی این توانایی که از تفاوت‌های ناشی از خود، ناراحت شویم. به عبارت دیگر، با سلیقه‌ها، رفتارها و انتخاب‌های مختلف هر یک از انسان‌ها با تسامح برخورد کنیم و بپذیریم که هر شخص به مثابه یک خود مستقل دارای ویژگی‌های رفتاری و فکری متفاوتی است و نباید به چنین تفاوت‌هایی، پرخاشگرانه پاسخ دهیم.^۳

تلقی از عقل در نهضت روشنگری متضمن نظریه‌ای از این دست است: نظریه‌ای که می‌گوید رابطه‌ای میان جوهر غیرتاریخی روح انسان و حقیقت اخلاقی هست، رابطه‌ای که ضامن این است که بحث آزاد و باز منجر به یک پاسخ صحیح واحد به سؤال‌های اخلاقی و علمی می‌شود. چنین نظریه‌ای ضامن این است که باوری اخلاقی که قابل توجیه برای توده‌ی مردم نباشد غیرعقلانی است و بنابراین اصلاً فراورده‌ی قوه‌ی اخلاقی ما نیست. چنین باوری فقط تعصب

^۱Epistemological Critique

^۲See: Fagan, Andrew, Human Rights: Confronting Myths and Misunderstandings, Edward Elgar Pub, Massachusetts, 2009, pp. 8-11.

^۳ اصغری، محمد، «تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در «لالا ریچارد رورتی»»، معرفت فلسفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، سال ششم، شماره دوم، ۱۳۸۷، صص ۱۸۶-۱۸۵.

است، باوری است که از بخش دیگری از روح انسانی جز عقل نشأت می‌گیرد. رورتی معتقد است که در قرن ما، این توجیه عقل‌گرایانه از مصالحه در عصرروشننگری از اعتبار افتاده‌است. روشن‌فکران معاصر این فرض عصر روشننگری را به کناری نهاده‌اند که مذهب، اسطوره و سنت می‌توانند در تقابل با چیزی غیر تاریخی، چیزی مشترک میان همه‌ی انسان‌ها در مقام انسان باشند. انسان‌شناسان و مورخان علم تمایز میان عقلانیت ذاتی و فرآورده‌های فرهنگی شدن را مخدوش کرده‌اند. فیلسوفانی نظیر هایدگر و گادامر راه‌هایی برای دیدن انسان به صورت موجوداتی کلاً تاریخی نشان داده‌اند. فیلسوفان دیگری، نظیر کواپن و دیویدسون، تمایز میان حقایق دائمی عقل و حقایق موقتی تجربه را مخدوش کرده‌اند. روانکاوی هم تمایز میان وجدان و عواطفی نظیر عشق، نفرت و ترس را مخدوش کرده‌است و بدین ترتیب تمایز میان اخلاق و همدردی هم مخدوش شده‌است. حاصل کار پاک‌کردن تصویر خویشتنی است که میان متافیزیک یونانی، الهیات مسیحی و عقل‌گرایی عصر روشننگری مشترک است: تصویر یک کانون طبیعی غیرتاریخی، جایگاه شأن و منزلت انسانی، که پیرامونی عارضی و غیرذاتی احاطه‌اش کرده‌است. نتیجه‌ی پاک‌کردن این تصویر، شکستن پل ارتباطی میان حقیقت و توجیه‌پذیری است. از نظر وی هرگونه شرح متافیزیکی را در مورد اینکه حق چیست باید رها کرد، اما در عین حال پافشاری کرد که همه‌جا، در همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی فرهنگ‌ها، اعضای نوع بشر واجد همین حقوق بوده‌اند. اما اگر به سمت وجه پراگماتیستی و عملی میل کنیم، «و صحبت از حقوق را کوششی برای برخورداری از منافع و مزایای متافیزیک در نظر بگیریم بدون آنکه مسئولیت‌های متناسب با آن را مفروض بگیریم، باز همچنان نیاز به فرق گذاشتن میان آن نوع از وجدان فردی که نزد ما محترم است و آن نوعی که به عنوان تعصب محکوم می‌کنیم خواهیم داشت».^۱ طبق این نظر، آنچه عقلانی یا تعصب‌آمیز به‌شمار می‌رود نسبی است

^۱ رورتی، ریچارد، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵، ص ۱۹.

و بستگی به گروهی دارد که فکر می‌کنیم باید خودمان را برایش توجیه کنیم، مجموعه اعتقادات مشترکی که مابه‌ازای واژه‌ی ما را مشخص می‌کند. بدین ترتیب این اندیشه‌کانتی که انسان چیزی نیست مگر یک خودآیینی فرافرهنگی و غیرتاریخی جایش را به نوعی یکسان‌شماری شبه‌هنگی می‌دهد که در آن انسان با اجتماع که فرآورده‌ای تاریخی است یکی شمرده می‌شود. به عقیده‌ی رورتی، «رونالد دورکین و دیگرانی که انگاره‌ی حقوق غیرتاریخی بشر را جدی می‌گیرند، میناگرا هستند». این بدین معناست که ضد‌میناگروی در حقوق بشر عبارت است از عدم اعتقاد به اینکه انسان‌ها دارای حقوقی هستند ازلی و ابدی که همواره ثابت است و گذر زمان و تغییرات اجتماعی و فرهنگی تأثیری بر روی آن نمی‌گذارد. در ادامه باید پرسید که علت نقض حقوق بشر از نظر رورتی چیست؟ پرسش رورتی این است که چرا یک صرب هنگامی که به یک مرد مسلمان یا زن مسلمان بوسنیایی تجاوز می‌کند، ایشان را وادار به شنیع‌ترین اعمال می‌کند، در اردوگاه‌های اسرا نگاه‌داری می‌کند، خود را خطاکار یا ناقض حقوق بشر نمی‌داند. صرب‌ها یا نازی‌ها، جنایات خود را جنایت به حساب نمی‌آوردند، چرا که معتقد بودند که قربانیان‌شان انسان نیستند، شبه‌انسان‌اند؛ حیواناتی هستند که روی دو پا راه می‌روند. رورتی علت این امر را تمایزهای حیوان-انسان، مرد-زن، و سفید-سیاه می‌داند. همان تمایزها یا دوگانه‌گرایی‌هایی که در طول تاریخ فلسفه بعد از افلاطون همواره وجود داشته‌است: «تمایز انسان-حیوان یکی از سه طرق اصلی (تمایزهای دیگر) است که ما به طور نمونه‌وار خودمان را از نمونه‌های حاشیه‌ای (انسان‌نماها، شبه‌انسان‌ها) تمییز می‌دهیم و جدا می‌کنیم». آوی تمایز سفید-سیاه را، تمایزی که نژادپرستان اعمال می‌کنند، توسل به تفاوت میان بزرگسال و خردسال

^۱ همان، ص ۲۰.

^۲ Humanoid

^۳ Rorty, Richard, Human Rights, Rationality and Sentimentality, in Shute, S. and Susan Hurley (Eds.). On Human Rights; Oxford Amnesty lectures, London: Oxford, 1993, p. 113

می‌داند. تمایزی که طبق آن برده‌ها حالت صغیر دارند چرا که فرهنگ و آداب و رسوم سفیدپوستان را درک نمی‌کنند. تا مدت‌ها در آمریکا سیاه‌پوستان از آموزش و پرورش محروم بودند چرا که آموزش و پرورش سفید را مناسب ایشان نمی‌دیدند، چرا که ایشان را صغیر و کودک می‌پنداشتند که قدرت درک و فهم کافی ندارند.

به نظر وی تمایزهایی مثل تمایز انسان-حیوان هستند، به سراغ مبناگروی در حقوق بشر می‌رود و آنرا، به تاسی از ادواردو رابوسی،^۱ تلاشی بیهوده به منظور دست‌وپا کردن توجیه‌های عقلانی و اخلاقی برای حقوق بشر می‌پندارد: «به نظر رابوسی، فلاسفه‌ای مانند آلن گورث که معتقدند حقوق بشر نمی‌تواند بر واقعیت‌های تاریخی مبتنی باشد، بر خطا هستند. جهان تغییر کرده‌است، پدیده‌ی حقوق بشر از مبناگروی کهنه‌شده و بی‌ربط در حقوق بشر، صرف‌نظر می‌کند». از نظر رورتی، ادعای رابوسی که می‌گوید مبناگروی در حقوق بشر کهنه و از مد افتاده‌است، نکته‌ی مهمی است. این سؤال که آیا انسان واقعاً دارای حقوقی است که در اعلامیه‌های حقوق بشر آمده‌است یا نه، سوال بیهوده‌ای است و ارزش طرح شدن ندارد. همانطور که اشاره کردیم، «مبناگروی رویکردی است که به ویژگی‌های مهم و ضروری‌ای که متعلق به نوع انسان است و برای تضمین حیثیت و تمامیت او ضروری است، قائل می‌شود».^۳ مبناگروی در حقوق بشر تلاشی است برای نشان دادن اینکه حقوق بشر در اصول کلی ریشه دارد. این رویکرد،^۲ ویژگی مهم را برای حقوق بشر برمی‌شمرد: اول اینکه این حقوق جهان‌شمول هستند و دوم اینکه، این حقوق انکارناپذیر هستند. رورتی در مقاله خود، حقوق بشر، عقلانیت و احساس‌گرایی، سه ایراد کلی به مبناگروی وارد می‌کند: (۱) مبناگروی کهنه و از پیش‌پا افتاده‌است، (۲) این فرهنگ

^۱ Eduardo Rabossi: فیلسوف و فعال حقوق بشر آرژانتینی که رورتی در نقد مبناگروی در حقوق بشر از وی متأثر است.

^۲Ibid, p. 116.

^۳Anleu, Sharyn Roach, 'Sociologists Confront Human Rights: The Problem of universalism', Flinders University: Journal of Sociology, vol. 35, no. 2, 1999, p. 202.

است که وجه اختلاف انسان و حیوان است،^۳ از لحاظ تاریخی، منجر به تقسیم افراد به خودی و غیر خودی یا شبه بشریت شده است. حقوق بشر جهان شمول بر این ادعا استوار است که انسان‌ها همگی ویژگی مشترکی دارند که این ویژگی زمینه‌ی اخلاق هم است و آن ویژگی عقلانیت است. خود رورتنی اذعان می‌کند که این به معنای قرار گرفتن در حوزه‌ی نسبی‌گرایی فرهنگی است، چرا که وجود حقایق فرافرهنگی و اخلاقی مربوط را رد می‌کند. البته رورتنی درباره اتهام نسبی‌گرایی فرهنگی می‌گوید: «مادام که تفکر فلسفی پست‌مدرن با نسبی‌گرایی فرهنگی بی‌معنا و ابلهانه یکی انگاشته می‌شود^۴ با این نظر که هر چیز سبکسرانه‌ای که خود را فرهنگ می‌خواند شایسته‌ی احترام است- با چنین تفکری کاری ندارم. اما تصور نمی‌کنم که آنچه تکثرگرایی نامیده‌ام مستلزم چنین بلاهتی باشد». از نگاه رورتنی، انتخاب اخلاقی، به معنی وجود ماهیت جهان شمول بشر نیست. انسان بر حیوان به خاطر اینکه انسان قادر است دست به انتخاب‌های اخلاقی بزند، برتری ندارد. تفاوت میان انسان و حیوان، واقعیت‌های مشروط تاریخی، و در واقع واقعیت‌های فرهنگی است. توضیح اینکه، از دیدگاه پراگماتیسم، انسان موجودی طبیعی-اجتماعی است زیرا انسان را یکی از اجزای تشکیل دهنده‌ی طبیعت و کاملاً پیوسته به آن می‌داند. رورتنی به پیروی از دیویی، قدرت مؤسسات فرهنگی را در شکل دادن افراد پذیرفته است. دیویی با تکیه بر زیست‌شناسی، طبیعت انسان را توده‌ای سازمان نیافته از سائقه‌ها و بازتاب‌ها می‌داند. رورتنی درباره ذات انسان، وجود ذاتیات باطنی و محتوم را انکار می‌کند و شخصیت انسان را ساخته‌ی دست خود او می‌داند. افلاسه‌ای مانند افلاطون و کانت و آکویناس در پی این بوده‌اند که با تعمیم دادن اصول برگرفته از مقدمات بدیهی و شهودات اخلاقی مبنایی مستقل برای ماهیت انسان و اخلاق پیداکنند. علم یا دانشی که ادعای

^۱ رورتنی، ریچارد، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نی، ۱۳۸۴، ص ۳۶۷.

^۲ باقری، خسرو، «انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتنی)»، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهرا (ار)، تهر: نارانشگاه الزهرا (س)، سال دوازدهم، شماره ۴۲، ۱۳۸۱، صص ۲۰-۱۹.

شناخت ماهیت انسان را دارد آنطور که فلاسفه‌ی مبناگرا ادعا می‌کنند وجود ندارد. ما به لحاظ پراگماتیستی، احتیاجی به اختراع چنین مبانی و زمینه‌هایی مستقل از انسان نداریم: «افلاطون و کانت، همچون پیامبران آرمانشهر، مدعی هستند که از امری عمیق و مهم، چیزی درباره‌ی بخشی از روح، از شأن استعلایی آگاهی اخلاقیِ مشترکی، خبر دارند... اما داروین به ما می‌گوید که چنین چیزی حقیقت ندارد، ما فقط حیوانات استثناییِ باهوشی هستیم که می‌توانیم تحول آینده‌ی خودمان را به عهده‌بگیریم.»^۱ بنابراین پرسش از ماهیت انسان، پرسشی بیهوده است و فایده‌ای ندارد. هنگامی که تمایز حیوان-انسان را کنار بگذاریم، مبناگروی را کنار گذاشته‌ایم چرا که مبناگروی بر اساس این تمایز بنا شده است. تفاوت ما با حیوانات این نیست که ما می‌توانیم فکر کنیم و آنها تنها احساس می‌کنند، بلکه تفاوت ما در این است که انسان‌ها بیشتر از حیوانات دارای احساس هستند، انسان‌ها می‌توانند به یگدیگر عاطفه بورزند.

۲.۲. احساس‌گرایی و همدردی در حقوق بشر

شعار عصر ما دیگر جرأت به دانستن نیست،

جرأت به همدردی، این شعار عصر ماست.

«ریچارد رورتی»

قبل از آنکه درباره احساس‌گرایی و همدردی در حقوق بشر توضیح دهیم مقدمه‌ای درباره‌ی مفهوم همدردی و دو برداشت متفاوت از اخلاق و همدردی در فلسفه خواهیم گفت تا منظور رورتی را بهتر درک کنیم.

^۱Rorty, 1993, op. cit. pp. 118-120.

۲. ۱. مفهوم همدردی

همدردی یا sympathy مشتق از واژه‌ی یونانی συμπάθεια (=sympátheia) به معنای «احساس در کنار هم بودن» و معادل لاتین آن، compassio به معنای «احساس خواست کمک به دیگران» است. همدردی معنای متفاوتی با واژه‌ی empathy به معنای همدلی و احساس یگانگی دارد که معادل واژه‌ی Einfühlung در زبان آلمانی است. هر دوی این واژه‌ها در متون مختلف تخصصی فلسفه، روانشناسی، علوم اعصاب، اقتصاد و تاریخ، همدردی و همدلی به طور مرتب با هم همپوشانی دارند. همچنین این دو واژه در عمل برای اشاره به انواع مختلفی از پدیده‌های شناخته شده‌ی پیچیده‌ی اجتماعی به کار می‌روند اما واژه‌ی همدردی برای درک پیوند غریب و غیرمعمول مرموز و هماهنگ در ذهن و بدن فرد به منظور تبیین این موضوع که چگونه احساسات ما با وضعیت‌های متمایز بدن همراه می‌شود نیز کاربرد دارد. بعلاوه استفاده از واژه همدردی برای اشاره به کیفیت شبکه یا ارتباط سیستم عصبی نیز معمول است. همدردی به معنای اصلی عملی منشاء اثر و تغییر می‌شود نیز است.^۱

مفهوم همدردی قدمتی به درازنای تاریخ فلسفه دارد. همدردی در سنت فلسفه‌ی غرب، ریشه در مکتب رواقیون داشت. اپیکور (۳۴۱-۲۷۰ پیش از میلاد) این مفهوم را در ارتباط با مفهوم ادراک و جسمانیت روح به کار گرفت. علاوه بر این فلاسفه‌ای همچون افلوپین، جالینوس و پلینی^۲ این مفهوم را در آثار خود بسط دادند. در دوران رنسانس اراسموس نیز این واژه را به کار گرفت. دکارت، آغازگر فلسفه مدرن، هیوم و آدام اسمیت نیز هر کدام به فراخور مسأله و نظام فلسفی خویش از مفهوم همدردی بهره بردند. در این دوران همدردی نه تنها در فیزیولوژی

^۱Schliesser, Eric, *Sympathy: A history*, New York: Oxford University Press, 2015, p. 4.

^۲ Pliny: پلینی (دولت‌مرد و نویسنده‌ی رومی - حدود ۱۱۳-۶۲ A.D.)

بلکه در الهیات طبیعی نیز داخل می‌شود. همدردی در اواخر قرن هجدهم میلادی و ابتدای قرن نوزدهم، از مفهوم کیفیتی پنهان از حواس پنجگانه، به مفهومی بحث‌برانگیز در ترسیم شیوه‌ای که به فهم انسان از نوع خاصی از شناخت همراه با شفقت منتهی می‌شد، تغییر مفهوم داد. تعامل پیچیده میان شناخت و همدردی در فلسفه شوپنهاور درباره ترحم و نقدی که نیچه بر ترحم وارد می‌کند و نقش آن در قضاوت‌های اخلاقی اوج گرفت.^۱ در قرن بیستم اما مفهوم همدردی با مفاهیمی همچون دیگری و رنج به خصوص با آثار فلاسفه‌ای همچون هایدگر و لویناس قرابت بیشتری یافت. همگام با فلسفه، ادبیات نیز نقش پررنگی در گسترش و بسط مفهوم همدردی در معنای امروزی آن به ویژه در رویکرد عاطفه‌گرایی در فلسفه اخلاق داشته است؛ برای نمونه آثار نویسندگانی همچون بالزاک، چارلز دیکنز، ویکتور هوگو و ... در بسط این مفهوم نقش داشته‌اند.

۲.۲.۲. فلسفه اخلاق و همدردی

در مورد رابطه میان همدردی یا عاطفه در تاریخ فلسفه اخلاق در برداشت عمده وجود دارد. در برداشت اول «عقل، زمینه اخلاق است آنچنان که کانت معتقد است و می‌گوید از احساسات نباید پیروی کرد. عمل اخلاقی در برابر خود و دیگران یک تکلیف است. تکلیفی که عقل برای ما وضع کرده است».^۲ به نظر وی «اخلاق قوانینی هستند که از عقل محض ناشی می‌شوند. این قوانین را عقل خود ما به عنوان موجودات متعقل بر ما حاکم می‌کند. هر چه عقل فرمان دهد به همه‌ی موجودات متعقل فرمان می‌دهد و هیچ کاری دارای اثر اخلاقی نیست مگر آنکه صرفاً

^۱Ibid, p. 6.

^۲ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: ن‌می و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۷، ص ۳۵۲.

به انگیزه‌ی تکلیف انجام‌شود و احساسات به هیچ وجه در آن مداخله نداشته‌باشند.^۱ در برداشت دوم، سرچشمه‌ی اخلاق، احساس آدمیان است. طبق نظر هیوم عقل از لحاظ شناخت احکام اخلاقی در خدمت احساسات و عواطف است. به اعتقاد وی، خوبی و بدی افعال و امور در واقع از ساخته‌های عواطف و رنگ‌هایی برگرفته از احساس درونی ما هستند. اگر احساسات و عواطف آدمی در کار نمی‌بود، نیک و بد و صواب و خطا معنا نداشت. این دیدگاه در دوران معاصر پس از چندین قرن از سیطره‌ی اخلاق کانتی، دوباره احیاء شد. در این رویکرد که به عاطفه‌گرایی هم مشهور است، تأکید بر نقش عوامل انگیزشی و عاطفی در انجام یا ترک عمل است تا عوامل عقلانی و معرفت‌شناختی. عاطفه‌گرایان به آن عوامل اخلاقی اصالت می‌دهند که مبتنی بر هیجان‌ات و عواطف باشند. از این دیدگاه اخلاقی بودن یعنی مطابق حس همدردی رفتار کردن. طبق این رویکرد، رفتار اخلاقی هر انسانی مبتنی بر حس همدردی یا همدلی است، نیرویی که به واسطه‌ی آن انسان در لذت و الم، و شادی و غم دیگران شرکت می‌کند. به عبارت دیگر طبق این دیدگاه اخلاقی بودن مطابق حس همدردی رفتار کردن است. هیوم معتقد بود که طبیعت همانندی زیادی میان همه‌ی انسان‌ها برقرار داشته است: «ما هرگز انفعالی را در دیگران مشاهده نمی‌کنیم که همتایش را تا اندازه‌ای در خودمان نیابیم. گذشته از این نسبت عام همانندی، پیوندهای خاص‌تر دیگری هست مانند پیوند خونی، کاربرد زبان یکسان و جز آن و همه‌ی این نسبت‌ها چون با هم بیگانه شوند، آگاهی از شخص خودمان را به تصور احساسات

^۱ سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی عزت لا فولادوند، تهران: طرح وند، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵.

^۲ غفاری، ابوالفضل، «عاطفه‌گرا بیدر اخلاق؛ پیشینه‌ی تاریخی تا وضعیت پست‌مدرن»، مطالعات اسلامی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، شماره ۷۱، ۱۳۸۵، صص ۱۵۰-۱۴۹.

یا مذهب برتری دارد. اما در اینکه این وجه اشتراک از چه چیزهایی تشکیل می‌شود، مشکل دارند.^۱ از نظر وی ما باید مفهوم موجود انسانی بسیار پرشور، حساس و همدل را جایگزین مفهوم کانتی اراده‌ی نیک کنیم. حال سوال این است که منظور از همدردی چیست؟ واژه‌ی همدردی واژه‌ای جدا از تجربه‌ی انسانی ما نیست. همدردی چیزی است که در همه‌ی انسان‌ها مشترک است، نوعی توانایی بدین معنی که از نظر هیوم همدردی یک فرآیند جهانی و یک اصل اولیه است. بایر می‌گوید: «هیوم معتقد است که همدردی، شباهت بزرگی است که میان ابنای بشر وجود دارد و می‌پندارد که این شباهت، به معنای ارتباط آسان‌تر میان انسان‌ها است و کمک بسیاری می‌کند تا ما در احساسات یکدیگر شریک شویم».^۲ رورتی در اساس، تکامل اخلاقی در فرد و پیشرفت اخلاقی در نوع بشر را به طور کلی، در توجه‌داشتن به خودهای انسانی می‌داند. خود مطلوبی که نزد او هرگونه انسان گرسنه و رنج‌دیده و حتی شاید هر نوع جانور دیگر به شدت عذاب‌آور است: «پس بهتر است پیشرفت اخلاقی را به منزله‌ی افزایش حساسیت، افزایش توان پاسخگویی به نیازهای مجموعه‌ی بیشتری از مردم بدانیم».^۳ وی با اتکاء به آراء دیویی معتقد است که علت همه‌ی گرفتاری‌ها، سنت خردگرایانه و قانون‌مدار در فلسفه‌ی اخلاق است. سنتی که در پس هرگونه شهود اخلاقی، قاعده‌ای کلی را نهفته می‌داند. آن سنت بر این فرض استوار است که تلاش هیوم در انگاشتن پیشرفت اخلاقی به عنوان پیشرفت احساسات، از عهده‌ی توضیح تکلیف اخلاقی بر نمی‌آید. اما بر پایه‌ی دیدگاه بایر و دیویی، امری که از عهده‌ی توضیح برآید، در کار نیست: تکلیف اخلاقی، سرشت یا سرچشمه‌ای متفاوت از سنت، عادت و رسوم ندارد. برداشت ما از غمخواری و دلسوزی ناقهرمانانه و از اخلاق، قهرمانانه است، فقط اذعان به این است که آزمودن امری نسبتاً ناآزموده، خطرناک‌تر و

^۱Ibid, p. 136.

^۲Baier, Annett Claire, *A Progress of Sentiments; Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, pp. 44-45.

^۳Rorty, 1993, op. cit. p. 137.

پرمخاطره‌تر از انجام‌دادن چیزی است که به‌طور طبیعی رخ می‌دهد. کانت به جای تأکید بر حس شفقت به درد و رنج دیگران و ابراز تأسف به ظلمی که در حق دیگری می‌شود، بر اصول پیشینی عقلانی، که پایه‌ی تکلیف اخلاقی او را تشکیل می‌دهند، تأکید می‌کند. فلسفه‌ی رورتی حاوی این پیام اخلاقی است که باید نسبت به هم رفتار انسانی و اخلاقی داشته‌باشیم 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 یکدیگر است. اگر کسی توضیح طبیعت‌گرایانه و داروینی درباره‌ی منشأ انسان را بپذیرد، فایده‌ای ندارد که بگوید خرد در همه‌ی ما مشترک است، زیرا خردور بودن، فقط توانایی در کاربرد زبان است. «زبان حقوق بشر کمتر یا بیشتر از زبان‌هایی که بر نابی نژادی یا مذهبی تأکید می‌کند، ویژگی نوع ما نیست». از منظر رورتی، نه آن حقوق انتزاعی که در اعلامیه‌های حقوق بشر ذکر شده‌اند، بلکه همدردی و احساس است که به تنهایی می‌تواند از درد و رنج بشر بکاهد. می‌توان با رورتی موافق بود که احساس‌گرایی می‌تواند بسیار نیرومندتر از عقل عمل کند، به ویژه هنگامی که روایت‌ها و تصاویری از نقض حقوق بشر می‌بینیم.

۳. تربیت احساسات و روایت‌گری حقوق بشر

رورتی، با نفی مبناگروی در حقوق بشر و پیشنهاد برجسته‌کردن همدردی و احساس‌گرایی، سازوکارهایی را هم برای توجه هرچه بیشتر به مقوله‌ی حقوق بشر ارائه می‌کند: تربیت احساسات^۳ و روایت‌گری حقوق بشر^۴.

^۱ اصغری، محمد، «پیام اخلاقی فلسفه‌ی ریچارد رورتی»، غرب‌شناسی بنیادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۹، ص ۱۲.
^۲ رورتی، ۱۳۸۴، پیشین، ص ۱۴۰.

^۳Sentimental Education

^۴Human Rights Telling Stories

۳.۱. تربیت احساسات چیست؟

رورتی معتقد است که کنار گذاشتن مفهوم الزام اخلاقی به ما کمک می‌کند که دیگر در جواب سؤال «چه چیزی ما را از حیوانات متمایز می‌کند؟» نگوئیم که انسان‌ها توانایی به دانستن دارند اما حیوانات فقط احساس می‌کنند. ما باید «انسان می‌تواند با هم‌نوع خود خیلی بیشتر از حدی که حیوانات می‌توانند، همدردی کنیم» را جایگزین جواب قبلی کنیم. جایگزین کردن این جواب با جواب قبلی، مطرح کردن دوباره پیشنهاد عیسی نصری است مبنی بر اینکه عشق مهم‌تر از شناخت و دانستن است، و این ادعای نوافلاطونی که علم به حقیقت ما را آزاد و رها خواهد کرد، می‌باشد. به عقیده‌ی وی تا زمانی که ما گمان کنیم یک قدرت فراتاریخی به حقیقت وجود دارد که ما را به سوی نیکی هدایت می‌کند، قادر نخواهیم بود عقلانیت و مبنای‌گروی را پشت سر بگذاریم. راهی که بتوان شاید به وسیله‌ی آن مبنای‌گروی را کنار گذاشت و ما باید انرژی و تمرکز خود را بر روی آن بگذاریم به کاربردن احساسات و تربیت احساسات است. منظور از تربیت احساسات چیست؟ رورتی می‌گوید: «این نوع آموزش، انسان‌ها، از هر نژاد، از هر قوم و قبیله، از هر زبان و عقیده که هستند، را به اندازه‌ی کافی با یکدیگر آشنا می‌کند به طوری که این فکر که آنهایی که با ایشان متفاوت هستند، مثلاً بردگان شبه‌انسانند، کمتر وسوسه‌کنند. هدف این نوع کاربرد احساسات هنگام مواجهه با این تفاوت‌ها، ارجاع بیشتر به اصطلاحاتی مانند «انسان‌هایی مثل ما» و یا «انسان‌های هم‌نوع ما» است.»^۱ به عقیده‌ی رورتی، مشکل فلسفه اخلاق و فیلسوف کانتی - افلاطونی، اغراق بیش از حد در قدرت عقل و فراموش کردن عاطفه‌ی انسانی است. افلاطون گمان می‌کرد که اگر انسان‌ها بدانند که ویژگی مشترک بین آنها عقلانیت (ویژگی عضو جامعه‌ی اخلاقی) است، با یکدیگر بهتر و مهربان‌تر خواهند بود. تا همین اواخر برای بسیاری از سفیدپوستان، سیاه‌پوستان، آدم به حساب نمی‌آمدند. برای بسیاری از مسیحیان تا اواخر قرن

^۱ Rorty, 1993, op. cit. pp. 122-123.

۱۷ یا شاید تا همین حالا کافران، آدم به حساب نمی‌آمدند و نمی‌آیند. برای بسیاری از مردان در کشورهایی که در آمد سالانه زیر ۴ هزار دلار است، زنان آدم به حساب نمی‌آیند. بعد از روشنگری، آنچه مورد غفلت واقع شده است یا شاید حتی به بوت‌هی فراموشی سپرده شده است، توانایی همدردی با دیگری و عاطفه‌ورزیدن است.^۱ نفی این عقلانیت مشترک و حقیقتی که باید به آن دست یافت، حقیقتی که باعث می‌شود مسیحی خود را بر کافر برتر ببیند، نفی این تمایز، و پافشاری بر عاطفه‌ورزی و توانایی همدردی با هم‌نوع خود، بهتر می‌تواند به ایده‌ی حقوق بشر کمک‌کند. ایده‌ی آموزش احساس محور، مبتنی بر این است که آدمی را باید طوری آموزش داد که نگران رنج‌بردن دیگری باشد. رورتی در تلاش برای برساختن اخلاق همدردی^۲ است. اخلاقی در حوزه‌ی فرهنگ که می‌تواند به اثربخشی هنجارهای حقوق بشری کمک‌کند. این اخلاق همدردی به مثابه اخلاق حقوق بشر، با مشکل تاریخی سوء استفاده از قدرت بوسیله‌ی تقویت حقوق بشر، مقابله می‌کند. این اخلاق همانطور که قبلاً گفتیم، از رویکرد نظریه‌ی اخلاق عاطفه‌گرا که جریانی حاشیه‌ای در اخلاق مدرن بود، پیروی می‌کند. رورتی با تکیه بر تفسیر آنت بایر از اخلاق هیوم، در تلاش است اخلاق هیومی را، با مرکزیت دادن به عواطف در اخلاق، به اخلاق کانتی تحمیل کند. در این برداشت از اخلاق، کلید اخلاق، همدردی است، توانایی شریک شدن در غم و شادی دیگران، کسانی که با تحقیر، ظلم و ستم و رنج مواجه هستند و به اصطلاح رورتی، هم‌نوعان رنج‌کشیده‌ی ما هستند: «باید کودکان را به گونه‌ای بار بیاوریم تا این واقعیت را تحمل‌ناپذیر ببینند که ما، که پشت میزها می‌نشینیم و صفحه‌کلیدها را می‌زنیم، ده برابر کسانی که دست‌شان را با تمیزکردن توالت‌های ما آلوده می‌کنند، و صد برابر کسانی که صفحه‌کلیدهای ما را در جهان سوم می‌سازند، حقوق می‌گیریم.

^۱Milbank, John, 'Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition', Oxford Journal of Law and Religion, Vol. 1, No. 1, 2012, pp. 203-204.

^۲Ethics of Sympathy

باید مطمئن شویم آنها نگران این واقعیت‌اند که کشورهایی که نخست صنعتی شدند، صدبار ثروتمندتر از کشورهایی هستند که هنوز صنعتی نشده‌اند. کودکان ما، تا دیر نشده، باید بیاموزند که نابرابری میان بخت خود و بخت کودکان دیگر را نه به عنوان مشیت الهی یا ارزش لازم برای بازده اقتصادی، بلکه به عنوان فاجعه‌ای اجتناب‌ناپذیر ببینند. باید درباره‌ی اینکه چگونه ممکن است دنیا را تغییر داد تا اطمینان حاصل شود در حالی که دیگران سیر و پُرند، کسی گرسنه نیست، هرچه زودتر شروع به فکر کردن کنند.^۱ در جایی دیگر می‌گوید: «دانش‌آموزان نیاز دارند بدانند که عمیق‌ترین و رنج‌بارترین بی‌عدالتی، مانند تحقیر پایان‌ناپذیر آمریکاییان آفریقایی تبار و دستمزدهای ناچیزی که به کارگران غیر متشکل پرداخت می‌شد، همیشه از سوی احزاب سیاسی و بیشتر مطبوعات ناچیز جلوه داده شده‌است. لازم است بدانند که نامزدهای مقام‌های سیاسی معمولاً عمیق‌ترین مشکلات اجتماعی را نگفته می‌گذارند، زیرا به نفع ثروتمندان نیست که درباره‌ی این مشکلات آشکارا بحث شود».^۲

در ایده‌ی تربیت احساسات رورتی، دو رکن مهم نظریه‌ی سیاسی رورتی وجود دارد: اول، تصویر رورتی از یک هویت اخلاقی مشترک، ضدذات‌باورانه به عنوان پیش شرط هر تلاش سیاسی وابسته به اکثریت. دوم، این دیدگاه که ادبیات، بخصوص رمان‌های واقع‌گرای اجتماعی، محمل ابتدایی برای پیشرفت اخلاقی و دستیابی به عدالت اجتماعی است. وی می‌خواهد از طریق جایگزین کردن احساس به جای عقل، جامعه‌ی اخلاقی و دموکراتیک ایجاد کند. یکی از نتایج اولیه‌ی پراگماتیسم ضد‌مبنا‌گرای رورتی، همین سیاست عاطفه‌آست. از دیدگاه رورتی قوم‌محوری نه تنها محتوای مسئولیت اخلاقی ما را مشخص می‌کند، بلکه مهم‌تر از آن در تعیین محدوده‌ی جامعه‌ی اخلاقی ما، یعنی جامعه‌ی ما، در برابر اعضای آن خود را مسئول می‌دانیم

^۱ رورتی، ۱۳۸۴، پیشین، ص ۲۸۴.

^۲ همان، صص ۳۴۸-۳۴۶.

نیز نقش ایفا می‌کند. ما نسبت به کسانی احساس مسئولیت اخلاقی می‌کنیم که یکی از ما تلقی می‌شوند. به عبارت دیگر، قوم‌محوری اصلی‌ترین مفهومی است که احساس مسئولیت اخلاقی ما را توضیح می‌دهد. از نظر رورتی، احساس مسئولیت معمولاً امری محلی است و نه جهانی یا جهان‌شمول. حس همبستگی ما زمانی شدیدتر است که کسانی که ما نسبت بدان‌ها احساس همبستگی می‌کنیم، یکی از ما دانسته‌شوند و منظور از ما در اینجا جمعی کوچک‌تر و محلی‌تر از نوع بشر است. افراد بیش از همبستگی‌های انتزاعی و جهان‌شمول، به همبستگی‌های محلی‌تر و عینی‌تر دل می‌بندند. بزرگترین گروهی که ما خود را متعلق بدان می‌دانیم، بشریت یا همه‌ی موجودات عاقل (آنچنان که کانت می‌گوید) نیستند: «من می‌گویم هیچ‌کس نمی‌تواند چنین احساس تعلق داشته‌باشد». ^۲ رورتی با مردود شمردن استدلال‌های جهان‌شمول، در این نقطه نظر کانتی که بهره‌مندی از قوه‌ی تعقل ملاک کافی برای عضویت در یک جامعه‌ی اخلاقی است، تردید می‌کند. او حتی مدعی می‌شود این نظر سودگرایان شاید برای برخی افراد قانع‌کننده‌نباشد که لذت‌ها و رنج‌های احساس شده به وسیله‌ی نوع زیستی ما به عنوان ویژگی‌های زیست‌شناختی جهان‌شمول نوع بشر برای تفکر اخلاقی ما مهم هستند. پیشرفت اخلاقی عبارت است از هرچه گسترده‌تر کردن محدوده‌ی ما تا سر حد دربرگیری تمامی موجوداتِ دوپایِ بدون پر و بال یعنی همان کسانی که صرب‌ها، نازی‌ها، مسیحیان متعصب قرون وسطی، شبه‌انسان می‌پنداشتند. کارآمدترین شیوه‌ی پیشرفت اخلاقی، آموزش احساسی و تقویت احساسات

^۱ Ethnocentrism: قوم‌مداری یا قوم‌محوری رویکردی است که در آن ویژگی‌های اخلاقی، اجتماعی و دینی اقوام دیگر را با معیارهای قوم خود بررسی کرده و اختلاف‌های آنان را به حساب ناهنجاری‌شان بگذاریم. وجود نوعی قوم‌مداری در انسان‌ها موجب می‌شود هیچ‌کاری ساده‌تر از بدگفتن از دیگران نباشد. قوم‌مداری ریشه در این احساس دارد که روش‌های زندگی، ارزش‌ها و الگوهای سازواری گروهی که شخص خود را متعلق به آن می‌داند، نسبت به گروه‌های دیگر برتری دارد. این مفهوم در اندیشه رورتی با مفاهیم باور و توجیه‌گره خورده است. برای آشنایی بیشتر با این مفهوم نک: ریویر، کلود، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه‌ی ناصر فکوهی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۲۳ به بعد.

^۲ رورتی، ۱۳۸۵، پیشین، ص ۳۷۷.

یا تخیل افراد است. پیشرفت اخلاقی از طریق افزایش توان تخیل خود برای یکسان تصورکردن غریبه‌ها با آشنایان، و نه از طریق کاوش عقلانی ممکن می‌شود. این پیشرفت از طریق تفکر و کشف به دست نمی‌آید، بلکه باید ایجاد شود با افزودن بر حساسیت خود نسبت به جزئیات درد و تحقیر دیگران، کسانی که نمی‌شناسیم‌شان، پیشرفت اخلاقی خلق می‌شود. به اعتقاد رورتنی حس همدردی با دیگران از طریق شنیدن قصه‌های تلخ و احساسی ایجاد می‌شود. حقوق بشر در غرب بدین شیوه پدید آمده و نه از طریق افزایش دانش اخلاقی. قوای احساسی آدمی همانند قوه‌ی همدردی یا دوستی، اهمیتی کمتر از قوه‌ی درک ندارند. به دلیل همین داستان‌های تلخ و احساسی است که امروزه ستم‌هایی که بر بیگانگان می‌رود، همان واکنشی را در ما برمی‌انگیزد که گویی بر مردم خودمان روا داشته شده‌است. نه مباشران یکپارچگی و جهان‌گرایی یعنی فلاسفه، بلکه پیام‌آوران تکثر، مردم‌شناسان، تاریخ‌دانان، رمان‌نویس‌ها و اصحاب رسانه‌ها چنین احساسی را در ما ایجاد می‌کنند. آنها هستند که دایره‌ی ما را وسعت می‌بخشند. آنها ما را ترغیب می‌کنند تا آسیب‌پذیر بودن آدمیان در برابر ستم را درک کنیم و معنای رنج را در زمینه‌های مختلف دریابیم. آنها تأکید می‌کنند انسان‌هایی وجود دارند که جامعه از توجه بدان‌ها غفلت ورزیده‌است. آنها نشان می‌دهند که چگونه رفتار عجیب این افراد را در چهارچوب مجموعه‌ای منسجم و هرچند ناآشنا از اعتقادات و تمایلات می‌توان توضیح داد. آنچه رورتنی را ترغیب می‌کند تا به جای کاوش عقلانی در ویژگی‌های جهان‌شمول آدمیان، در پی آموزش احساسی از طریق بیان داستان‌های غم‌انگیز و عاطفی برآید، نگرانی از طرد برخی گروه‌های حاشیه‌ای توسط کلان‌تئوری‌هاست، دغدغه‌ای که سایر متفکران پست‌مدرن نیز در آن شریکند.

رورتی سیر تاریخ فلسفه‌ی غرب را تلاشی مذبوحانه برای رسیدن به هدفی به نام حقیقت یا واقعیت معرفی می‌کند. در این جریان، هر فلسفه و نگرش نوظهوری، اعتبار خود را از نسبتی کسب می‌کرد که در پندارِ وصول به حقیقت می‌انگاشت. چون حقیقت، برترین ارزش شمرده می‌شد و فلسفه ادعای در اختیار داشتن ابزار و راه‌های دستیابی به این ارزش را داشت و خود را برترین علوم بشری دانست. لیکن «به زعم رورتی فلسفه به هیچ روی نمی‌تواند دعوی آن کند که از سایر بحث‌ها بنیادی‌تر است، راه رسیدن به حقیقت، اگر حقیقتی باشد و اگر بتوان آن را شناخت و بدان رسید از وادی فلسفه نمی‌گذرد. فلسفه نه ملکه‌ی علوم است و نه مصون از خطا و لغزش. وی به پیروی از دیویی مسائل فلسفه را محصول فرهنگ و تاریخ می‌انگارد؛ آن‌ها را پدیده‌های حاصل از تحولات گسترده‌ی فرهنگی می‌انگارد و به هیچ امر اصیل و بدیع قائل نیست».^۱ نقادی رورتی از روش‌های علمی و نوپدی از کارآمدی آن‌ها، راه او را به گستره‌ی نقد ادبی، ادبیات داستانی و سایر روش‌های هنری-ادبی کشاند. به نظر او داستان نویسان، شاعران و روزنامه‌نگاران بهتر از فیلسوفان و عالمان می‌توانند راه‌های درست و کارآمد را به انسان نشان دهند چرا که آنها بر کثرت و تنوع تأکید دارند نه بر حقیقت واحد و یگانه. به عقیده‌ی او مثلاً رمان‌ها، به رها کردن یک حقیقت واحد و پرورش تحمل، تساهل و مدارا کمک شایانی می‌کنند. توضیح اینکه، رورتی معتقد است که روشنفکران غرب از زمان رنسانس به بعد از سه مرحله گذشته‌اند: «آن‌ها نخست به رستگاری از جانب خدا، سپس از جانب فلسفه و اکنون به رستگاری از جانب ادبیات، امیدوارند. دین توحیدی، امید به رستگاری را از طریق ورود به رابطه‌ای جدید با یک شخص غیر بشری فوق‌العاده قدرتمند، عرضه می‌کند. در فلسفه اعتقادات درباره ذات و ماهیت‌اند. رستگاری از جانب فلسفه، به واسطه کسب مجموعه اعتقاداتی است که اشیاء را آنطور که واقعاً هستند، بازنمایی می‌کنند. سرانجام، ادبیات، رستگاری را از

^۱ جلالی‌مطلق، عادل، «گذر از فلسفه به ادبیات و هنر: همنشینی فلسفه و ادبیات از دیدگاه ریچارد رورتی»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال پنجم، شماره ۴، تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۸۹، ص ۴۷.

طریق شناخت گونه‌های مختلف آدمیان عرضه می‌کند»^۱ رورتی خود را متعلق به فرهنگ پسافلسفی می‌داند. فرهنگی که در آن، اندیشمندان برای هیچ یک از شیوه‌های علمی و معرفتی امتیاز خاصی قائل نیستند: «وقتی من اصطلاح ادبیات و فرهنگ ادبی را به کار می‌برم، مرادم فرهنگی است که ادبیات را جایگزین دین و فلسفه کرده و رستگاری را نه در یک رابطه‌ی غیرشناختی با یک شخص غیر بشری و نه در رابطه‌ای شناختی با گزاره‌ها، بلکه در روابط غیر شناختی با سایر انسان‌ها جست‌وجو می‌کند». ^۲ از اعتبار انداختن فلسفه موجب بازگشت حیثیت فرهنگ ادبی خواهد شد.^۳ با سرنگونی تخت پادشاه فیلسوف، شاعر تبعید شده^۴ می‌تواند به جایگاه بر حق خود در کانون فرهنگ بازگردد. رورتی متأثر از میلان کوندرا و نظرات وی درباره‌ی رمان، می‌خواهد ادبیات و بخصوص رمان را به جای فلسفه‌ی ماهیت‌گرا قرار دهد و خیال جامعه‌ی آرمانی را در سر می‌پروراند و معتقد است که کوندرا اصطلاح رمان را تقریباً هم معنی یوتوپیای دموکراتیک می‌گیرد- جامعه‌ای تخیلی در آینده، جامعه‌ای که در آن هیچ‌کس در این خیال نیست که خدایان با آنها هستند و فقط آنها از حقیقت یا سرشت اشیاء آگاهند. در چنین یوتوپیایی هیچ‌کس رؤیای این اندیشه را در سر نمی‌پروراند که چیزی واقعی‌تر از خودش یا واقعی‌تر از درد وجود دارد. کسی هم به این خیال نمی‌افتد که وظیفه‌ای فراتر از جستجوی شادمانی بر عهده‌ی ماست: «یوتوپیای دموکراتیک، اجتماعی است که در آن به جای جستجوی حقیقت، اصلی‌ترین فضیلت‌های فکری، مدارا و کنجکاوی هستند. یوتوپیایی که در آن هیچ شباهتی به شهری فلسفی یا فراج جهانی داشته باشد وجود ندارد. در چنین اجتماعی، همه آنچه

^۱ رورتی، ریچارد، افول حقیقت رستگاری بخش و ظهور فرهنگ ادبی، ترجمه‌ی محمد اصغری، در حقیقت پست مدرن: مجموعه مقالات و مصاحبه‌ها، تهران: الهام، ۱۳۸۸، ص ۵۷.

^۲ همان، ص ۶۱.

^۳ فیشر، میشل، «تعریف مجدد فلسفه به صورت ادبیات: دفاعیه ریچارد رورتی از فرهنگ خود»، ترجمه‌ی علی‌رضا عباسی، نامه فرهنگ، تهران: معاونت فرهنگی وزارت ارشاد، شماره ۴۹، ۱۳۸۲، صص ۵۴-۵۲.

^۴ در جامعه‌ی آرمانی افلاطون، شاعر جایگاهی ندارد.

از فلسفه باقی می‌ماند اصل جان استوارت میل درباره آزادی است: هر کس می‌تواند هر آنچه می‌خواهد انجام دهد به شرطی که به کسی آسیب نرساند.^۱

منظور از روایت‌گری در حقوق بشر، نقل روایت‌های نقض حقوق بشر برای افراد است تا بدین‌وسیله حس همدردی ایشان تحریک شود و نسبت به آن نقض واکنش نشان دهند. این روایت‌گری می‌تواند توسط ادبیات، روزنامه‌ها، رسانه‌ها و... صورت‌گیرد. خود رورتی، درباره روایت‌گری، بیشتر به رمان اشاره می‌کند، نه اینکه موارد دیگر را نادیده بگیرد بل به خاطر اینکه وی همانطور که قبلاً دیدیم به‌طورکل نقش ویژه‌ای برای ادبیات و بخصوص رمان در جامعه‌ی انسانی قائل است. از نظر وی رمان‌ها و قوم‌نگاری‌هایی که حساسیت افراد را نسبت به درد و رنج کسانی بر می‌انگیزند که زبانشان زبان ما نیست، همان‌کاری را باید انجام دهند که پیش از این بر عهده‌ی تلاش‌های معطوف به کشف یک سرشت مشترک انسانی گذاشته شده بود. به عقیده‌ی رورتی کتاب‌هایی که ما را یاری می‌کنند تا کم‌تر قساوت‌پیشه (رنج‌رسان به دیگران یا بی‌اعتنا به رنج آنان) شویم به دو دسته تقسیم می‌شوند: اول کتاب‌هایی که ما را یاری می‌کنند تا اثرات رویه‌ها و نهادهای اجتماعی بر دیگران را درک کنیم، و دوم کتاب‌هایی که ما را یاری می‌کنند تا اثرات وجوه شخصی و منحصر به فرد خود بر دیگران را درک کنیم. کتاب‌های دسته‌ی اول کتاب‌هایی هستندراجع به بردگی، فقر، و تعصب‌اند. **تکوین طبقه‌ی کارگر در انگلستان** و گزارش‌های روزنامه‌نگاران جنجالی و کمیسیون‌های دولتی، و همچنین رمان‌هایی نظیر **کلبه‌ی عمو تم، بینوایان** و **خانه‌ی قانون‌زده** از این دسته‌هستند. دسته‌ی دوم کتاب‌ها از شیوه‌هایی سخن می‌گویند که انواع خاصی از افراد از طریق آنها به انواع خاصی از دیگر افراد رنج می‌رسانند. این‌ها کتاب‌هایی هستند که برخورد بین وظایف ما در قبال خود و وظایف ما

^۱ رورتی، ریچارد، «هایدگر، کوندرا و دیکنز»، ترجمه‌ی هال‌جولا بردی، ارغنون، تهران: معاونت فرهنگی وزارت ارشاد، شماره ۱، ۱۳۷۳، ص ۲۰۴.

در قبال دیگران را برجسته می‌سازند. ولادیمیر ناباکوف و جرج اورول هشدار می‌دهند که تسلیم و سوسه‌های قساوت‌پیشگی نشویم. ناباکوف درباره‌ی قساوت درونی می‌نوشت، ما را کمک می‌کرد تا درک کنیم که چگونه پی‌گیری سرخوشی زیباشناختی می‌تواند رنج‌رسان شود. اورول، عمدتاً درباره‌ی قساوت بیرونی می‌نوشت، از منظر قربانیان، و از این‌رو دست در کار تولید کتاب‌هایی بود که ما را در تخفیف رنج‌های آتی و خدمت به آزادی انسانی یاری می‌کنند. خانه‌ی قانون‌زده عواطف جمعی‌یی را برانگیخته که تغییر قوانین انگلستان را تسهیل کرده، و همچنین دیکنز را جاودانه ساخته‌اند. همه‌ی آنچه انسان‌ها دارند آن چیزهایی است که از راه اجتماعی شدن کسب کرده‌اند. ما به صرف انسان بودن، از پیوند مشتری‌کری برخوردار نخواهیم بود. زیرا کل وجه اشتراک ما با دیگر انسان‌ها همان وجه اشتراک ما با همه‌ی دیگر حیوانات نیز هست، قابلیت احساس درد و رنج. «نزد رورتی، از طریق احساسات و همدردی، و نه از طریق عقلانیت و گفتمان اخلاقی عام‌باورانه است که پیشرفت‌های دموکراتیک حادث می‌شوند. این است دلیل اینکه چرا نزد رورتی کتاب‌هایی چون کلبه‌ی عمو تم در تضمین پیشرفت و بهبود اخلاقیات جامعه نقش مهم‌تری دارند تا رساله‌های فلسفی». «اصل بیزاری از بی‌رحمی، تصدیق آسیب‌پذیری و شکنندگی آدم‌ها در برابر تحقیر بیگانه عامل مورد نیاز برای ایجاد پیوند اجتماعی میان افراد است». ^۱ رورتی معتقد است این خصیصه را باید تقویت کرد و بی‌اعتنایی به رنج مردمان را کاهش داد: «ما باید فقط از بخت بلند خود شاکر باشیم که امروزه مردمان بسیاری هستند که وقتی می‌بینند آدم‌های زیادی بی‌هیچ دلیلی رنج می‌کشند حال‌شان بد می‌شود و دل‌شان می‌گیرد». ^۲ توسل رورتی به رمان، برای ایجاد یک هویت اخلاقی است. به نظر وی از

^۱ موف، شانتال، و اسازی، عمل‌گرا یی و سیاست دموکراسی، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، در دیکانستراکشن و پراگماتیسم، تهران: گام‌نو، ۱۳۸۵، ص ۴۲.

^۲ کریچلی، سایمون، و اسازی و عمل‌گرا یی-دریدا رندی در حوزه‌ی خصوصی استی‌ال لیبیرالی در حوزه‌ی عمومی؟، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، در دیکانستراکشن و پراگماتیسم، تهران: گام‌نو، ۱۳۸۵، ص ۷۸.

^۳ رورتی، ریچارد، پاسخ به سایمون کریچلی، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، در دیکانستراکشن و پراگماتیسم، تهران: گام‌نو، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵.

طریق داستان است که نوع بشر به زندگی خود معنا می‌دهد. چنانچه ما بتوانیم داستان‌های اجتماعی و عمومی خود را بوسیله‌ی جایگزین کردن روایت‌های خوشبختانه و فراگیر از امکانات تحقیق‌نیافته با روایت‌های گروه‌محور و کوتاه‌نظرانه، تغییر دهیم، در آن صورت نوعی پیشرفت اخلاقی به سمت مدارای بیشتر و دنیای عادلانه‌تر به وجود می‌آید. اگر انسان‌ها، هویت اخلاقی‌شان را در پرتو افراد و کتاب‌های جدیدی که با آن روبرو می‌شوند تعریف‌کنند، پیشرفت اخلاقی به دست می‌آید. وی برای داستان و رمان نقشی تحول‌آفرین قائل است، چرا که داستان قادر است، احساس فرد را نسبت به اینکه چه چیزی ممکن و چه چیزی مهم است تغییر دهد. با این رویکرد است که رورتی از روایت‌گری در حقوق بشر صحبت می‌کند تا بدین‌وسیله از نقض‌های حقوق بشری بکاهد و راهی برای تقویت حقوق بشر ایجاد کند. همدردی از نظر رورتی آن نوع عکس‌العملی است که سفیدپوستان آمریکا بعد از خواندن کلبه‌ی عمو تُم، و بینندگان تلویزیون بعد از دیدن برنامه‌هایی درباره‌ی جنایات جنگی و نسل‌کشی در بوسنی، از خود نشان دادند. وی نقش رسانه را در ترویج این اخلاق همدردی و غمخواری مهم ارزیابی می‌کند. چنانچه روزنامه‌نگاران، تجاوز به زنان در بوسنی را آنطور که هریت بیچر استوادر کلبه‌ی عمو تُم از ظلم و ستم نسبت به بردگان نشان‌داده، پوشش دهند، آنوقت، مخاطبین نسبت به اینکه این اشخاص هم کسانی مثل آنها هستند، آگاهی پیدا می‌کنند.^۲ به‌جای اطاعت از قانون اخلاق و فرمان عقل باید به نهیب احساسات گوش سپرد تا مسئله‌ی توقف ظلم و استمرار ظلم علیه دیگران، مسئله‌ای همگانی شود. با این اوصافی که تاکنون گفته‌شد، شاید این جمله درباره‌ی پراگماتیسم رورتی صدق‌کند که: « فلسفه‌ی ضدمبناگرا،

^۱Harriet Beecher Stowe

^۲Barreto, Jose Manuel, 'Rorty and Human Rights: Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories', Utrechtlaw review, vol. 7, Issue 2, ۲۰۱۱, pp. ۱۰۷-۱۰۹.

ضدماهیت گرا و ضدمتافیزیک‌گرای رورتی، فلسفه‌ای است که در آن مهرورزان بر اندیشه‌ورزان، ترجیح داده می‌شوند.^۱

۴. نقد رویکرد رورتی

۴.۱. همدردی و امنیت

آیا همدردی مورد نظر رورتی پاسخ مناسبی به چالش‌های حقوق بشر معاصر است؟ تربیت احساسات و روایت‌گری در حقوق بشر چگونه؟ «اگر ما از مبنای گروهی در حقوق بشر رویگردانی کنیم، چیزی برای ما جز احساس و هیجانات عاطفی باقی نمی‌ماند، آنوقت بر فرض هنگامی که با پلیس امنیت و... روبرو می‌شویم، آیا می‌توان در این مواقع به همدردی توسل جست؟ آیا همدردی به تنهایی کافی است؟»^۲ آیا شناسایی و آگاهی از درد و رنج دیگری به تنهایی برای حمایت از حقوق بشر و جلوگیری از نقض آن کافی است؟ آیا همدردی به تنهایی کافی است؟

هویت معین گروهی یا قومی و دینی دیگری گاه باعث می‌شود که ما خود را به دیگری نزدیک احساس کنیم و در هر فرصت ممکن دل بستگی و همبستگی خود را با او ابراز کنیم. چنین احساس نزدیکی‌ای را ما معمولاً نسبت به خویشاوندان، هم‌میهنان و هم‌دینان خود داریم. این نزدیکی به هر دو همواره دو بعد منفی دارد: اول، نزدیکی‌های گروهی و قومی ممکن است به سهولت و به‌خاطر پیشامد حوادثی اتفاقی به ضد خود تبدیل شود و آنگاه دیگری باز به محدوده‌ی ممنوعیت‌ها و دوری‌جویی‌ها رانده‌شود. این نزدیکی ممکن است هرآن به دشمنی، خشم و کینه بدل شود. دوم، امکان شناخت شخصیت فردی دیگری و بذل توجه به آن را

^۱Schulenberg, Ulf, 'Wanting Lovers Rather than Knowers: Richard Rory's Neopragmatism', *American Studies*, Vol. 48, No. 4, 2003, p. 603.

^۲Perry, Michael John, *Toward a Theory of Human Rights; Religion, Law, Courts*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 28.

کاهش می‌دهد و باعث می‌شود دیگری در رابطه با هویت گروهی خود مطرح شود. این نیز به نوبه‌ی خود رابطه را از هر نوع پویایی محروم می‌کند و از انسان عنصری منفعل می‌سازد. عنصری که تنها در بستر روابط موجود با دیگران، و نه خوددانگیخته، همراه و همدم است. دیگری به هر رو، همواره، دارای هویت معین گروهی، اجتماعی و قومی است. کسی را نمی‌توان یافت که در فردیت ناب خود حضوری معین در جهان داشته‌باشد. هویت غیر شخصی فرد همیشه با او است. در برخورد با دیگری انسان نمی‌تواند این بخش از هویت او را نادیده بگیرد. رورتی خواهان آن است که ما با قبول همدردی و احساس‌گرایی به عنوان هویت اخلاقی مشترک، با دیگری، صرف نظر از آنکه دارای چه نژاد، قومیت، دین و نکته‌ای هست که باید به آن توجه کرد. انسان فقط هنگامی که از توان و موقعیت نشان‌دادن عکس‌العمل در مقابل دیگری برخوردار است می‌تواند عکس‌العملی همدلانه نشان‌دهد. محروم از امکانات برابر با دیگری، انسان امکان و شهامت بنیان‌گذاری یک رابطه‌ی همدلانه را با او ندارد. رورتی خود به این مسأله اذعان دارد: «امنیت و همدردی با هم سازگار هستند، به همان دلایلی که صلح و بهره‌وری اقتصادی با هم سازگارند. چیزهای سخت‌تری هستند، چیزهایی که هرچه بیشتر باید از آنها ترسید، هرچه بیشتر موقعیت شما را به خطر می‌اندازد و لذا شما به همان اندازه کمتر می‌توانید زمان بگذارید یا تلاش کنید تا در فکر کسانی باشید که برای شما بیگانه هستند. تربیت احساسات فقط به درد کسانی می‌خورد که می‌توانند به مدتی طولانی، به آرامی گوش سپارند»^۱. در فقدان امکانات، انسان چه چیزی برای ارائه به دیگری دارد؟ درد و رنج را فقط با ابراز همدردی نمی‌شود التیام بخشید، در این مورد کاری نیز باید انجام داد تا مثمر ثمر واقع شد. بدون توان و موقعیت لازم، انسان، قدرت و سرزندگی آن را ندارد که همچون یک انسان موجود کوشنده‌ی اثرگذار، عکس‌العمل نشان‌دهد. داشتن امکانات مادی برای عکس‌العمل

^۱Rorty, 1993, op. cit. p. 128

همدلانه نشان دادن در مقابل دیگری مهم است. به طور کلی حد معینی را برای امکانات مادی نمی توان متصور شد یعنی ما نمی توانیم بگوییم که فرد باید از چه میزانی از ثروت برخوردار باشد تا از عهده‌ی عکس‌العمل همدلانه برآید. ولی می توان گفت که فرد باید از برابری نسبی با دیگری و آزادی بهره مند باشد تا بتواند همسان دیگری و ایستاده بر پاهای خود آنگونه که می خواهد عمل کند. فقر، وابستگی اقتصادی یا اجتماعی و مقام نازل اجتماعی (چه به طور کلی و چه در مقایسه با دیگری) فرد را از آن باز می دارد که با عزت نفس یک انسان با امور برخورد کند. رورتنی به رغم وجود این نکته، می خواهد بوسیله‌ی افشای کسانی که حقوق بشر را نقض می کنند از طریق تربیت احساسات، توانایی انکار انسانیت دیگران توسط متجاوزین را، کاهش دهد.^۲

۲.۴. عاطفه و همدردی؛ توجیه یا انگیزش

به نظر می رسد که کارویژه‌ی واژه‌ی احساس^۳ در استدلال رورتنی دو مورد باشد: اول تحریک کردن ناظر نقض حقوق بشر به انجام واکنشی علیه نقض، و دوم توقف نقض بر این اساس که کسانی که حقوق شان نقض می شود هم انسان هستند. رورتنی عقلانیت را در حقوق بشر نفی کرد بر این اساس که مفهوم عقلانیت همگان را متقاعد نمی کند. مبنای گروهی متقاعدکننده هست اما نه به صورتی جهان شمول. پس معیار نقادی عقلانیت توسط رورتنی حداقل در حوزه‌ی حقوق بشر متقاعدکننده بودن است. رورتنی به جای توجیهات عقلانی و اخلاقی، همدردی و عاطفه را پیشنهاد می دهد. آیا همدردی متقاعدکننده است؟ اگر همدردی متقاعدکننده است پس

^۱ رفیع محمودیان، محمد، جهانی آرمانی: وضعیت آرمانی رابطه خود با دیگری، ارغنون، شماره ۱۶، تهما: نازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، صص ۳۰۶-۳۰۲.

^۲Barreto, Jose Manuel, 'Ethics of Emotions as Ethics of Human Rights: A Jurisprudence of Sympathy in Adorno', Horkheimer and Rorty, Springer: law and critique, 2006, pp. 98-99.

^۳Sentiment

چرا نقض حقوق بشر همچنان ادامه دارد؟ اگر این نقض‌ها ارتباطی با همدردی ندارد یعنی رورتی بر فرض مدعی شود که ناقضان یا ناظران نقض یا به‌طور کلی همه‌ی انسان‌ها از این آلترناتیو آگاه نیستند، برای همین نقض ادامه پیدا کرده‌است، آیا نمی‌توان گفت که توجیه‌های عقلانی و اخلاقی برای حقوق بشر هم همین وضعیت را دارند، یعنی ناقضان آنها و دیگران از آنها آگاه نیستند، در واقع نمی‌دانند که منزلت انسانی، خودآئینی و یا برابری و برادری به چه معناست. در آنصورت آیا بازهم این معیار متقاعدکننده بودن کارآیی خواهد داشت؟

برخی معتقدند که «رورتی در استدلال خود بین انگیزش^۱ و توجیه آخلط کرده‌است. همدلی احساسی عاطفی است، اما اینکه عمل مبتنی بر عاطفه موجه است یا نه بستگی دارد به دلایلی که برای آن عمل وجود دارد. «رورتی می‌خواهد نظریه‌های متافیزیکی غیر قابل اثبات را از فلسفه حذف کند اما او در نقد نظریه‌ی حقوق بشر زیاده‌روی کرده و خود استدلال را حذف می‌کند».^۲ به عقیده‌ی ایشان رورتی مسئله‌ی توجیه حقوق بشر را نادیده گرفته‌است یا حداقل توجیه را به انگیزش از طریق همدردی به عنوان علت فعل تقلیل داده‌است. وی به این پرسش‌ها نمی‌پردازد که آیا حقوق بشر جهان‌شمول است؟ اگر هست چرا؟ یا چرا هنجارهای معینی یا افعال مشخصی بهتر از هنجارها و افعال دیگر هستند؟ «رورتی تلاشی در جهت توجیه حقوق بشر نمی‌کند چرا که وی مفهوم حقوق بشر را به عنوان مفهومی اخلاقی رد می‌کند. اینکه رنجی که دیگری می‌کشد، البته نه لزوماً، ما را برانگیزاند تا در جهت کاهش آلام دیگران گام برداریم، ناتوان از تبیین این است که چگونه توانایی بر احساس رنج دیگری، تولید حق برای افراد می‌کند و به همان ترتیب تولید وظیفه برای دیگری به منظور احترام گذاشتن به آن حق‌ها. اصول به لحاظ اخلاقی موجه بهتر از باورها و افعال مبتنی بر امکان مشروط محض، همدردی

^۱Motivation

^۲Justification

^۳ فریمن، مایکل، حقوق بشر، ترجمه‌ی شهرام کیوان‌فر، تهران: هرمس و ناقد، ۱۳۸۷، ص ۷۶.

برانگیز است.^۱ «همدردی عاطفه است و عملی که ما بر مبنای احساسات خود انجام می‌دهیم، بستگی به دلایل عقلانی دارد که آن عمل را توجیه می‌کند.»^۲ ما برای تأکید بر اعمال و رفتار حقوق بشری به استدلال‌های عقلانی احتیاج داریم هم برای اینکه اغلب مشخص نیست اصول حقوق بشری نیازمند کدام اعمال است و «هم برای اینکه بتوانیم نفع‌هایی که علیه حقوق بشر ارائه می‌شود را پاسخ دهیم.»^۳ عده‌ای هم معتقد هستند که رورتنی توجیه و انگیزش را خلط نکرده‌است. رورتنی توجیه را به‌عنوان وظیفه‌ی فیلسوفان اخلاق رد می‌کند. چون یک اجماع نسبتاً گسترده درباره‌ی حقوق بشر وجود دارد بنابراین به دنبال توجیه گشتن برای حقوق بشر کار بیهوده‌ای است. مردم کلیت حقوق بشر را قبول دارند. آنچه‌ی که مردم با آن مشکل دارند مثلاً حق همجنس‌بازی، حق رنگین‌پوستان و حق زنان است. «رورتنی به دنبال این است که چگونه می‌توان کسانی را که به بعضی از گروه‌ها همچون دیگری نگاه می‌کنند، قبولاند که آنها هم یعنی آن دیگری‌ها هم مثل خودشان انسان هستند.»^۴

برخی معتقدند که توسل به احساس‌گرایی رورتنی به‌عنوان راه حل مناسب برای پایان بخشیدن به فجایع مربوط به نوع‌دوستی، دارای اشکالاتی است: اینکه رورتنی در آنچه که احساس‌گرایی می‌تواند انجام دهد مبالغه می‌کند و اینکه رورتنی در درک شیوه‌ای که آن طریق، کسانی که انسان تلقی نمی‌شدند یا حتی از آنان سلب شده‌بود، به تدریج، انسان تلقی شده و حقوقی به‌دست آورده‌اند، دچار اشتباه شده‌است. استفاده از ماجراهای احساسی و غم‌انگیز برای

^۱Hayden, Patrick, 'Sentimentality and Human Rights: Critical Remarks on Rorty', philosophy in contemporary world, vol. 6, nos. 3-4, 1999, p. 62.

^۲Dhiman, O. P. Understanding Human Rights, Delhi: Kalpaz publication, 2011, p. 298.

^۳Kumar, Asish and Prasanta Kumar, Human Rights in India, New Delhi: sarup & sons, 2007, p. 28.

^۴Woods, Kerri, Suffering, Sympathy and (Environmental) Security: Reassessing Rorty's Contribution to Human Rights Theory, Res Publica, no. 15, 2009, pp. 53-54.

متأثر ساختن مردم دارای نوعی ارزش است و واکنش انسان‌ها نسبت به پخش اخبار ترحم‌انگیز خاص یا انتشار عکس در یک مجله یا روزنامه، ممکن است در به رفاه رسیدن دیگران مؤثر باشد. ممکن است رورتی افرادی را بشناسد که همواره به نحوی مناسب، از گزارش‌های خبری درباره‌ی تجاوز به عنف و خشونت وحشتناک در یوگوسلاوی سابق یا وضع اسفناک قتل عام پناهندگان رواندایی متأثر می‌شوند. به نظر می‌رسد که حفظ احساس‌گرایی دشوار است و نیز لحظه‌ای که تلویزیون را خاموش می‌کنیم یا روزنامه را تا می‌کنیم، به سرعت به علایق زندگی خاص خود بازمی‌گردیم. اگر احساس‌گرایی به تنهایی می‌توانست جهان را دگرگون سازد، آنگاه هر فاجعه‌ی جدیدی به سرعت خاتمه می‌یافت. اما چنین چیزی نیست. قحطی همچنان به‌طور مرتب در آفریقا فاجعه به‌بار می‌آورد، اکثر کشورهای آفریقایی همچنان گرفتار جنگ‌های داخلی و ضایعه‌ی انسانی همراه آن را همچنان تجربه می‌کنند و چین هم به اشغال تبت ادامه می‌دهد. گرچه احساس‌گرایی می‌تواند عامل انگیزاننده‌ی مهمی باشد و در مبارزه برای حقوق بشر فوق‌العاده مفید است، اما این، همه‌ی آنچه مورد نیاز است نیست. رورتی در مبالغه‌کردن راجع به اهمیت آن، شیوه‌ی انتقال قدرت به فاقدان قدرت را بیش از حد ساده کرده و مبارزات طولانی کسانی را که با سعی و تلاش خود به قدرت دست یافتند و همچنین نقش ادعاهای مبتنی بر حقوق در این مبارزات را نادیده می‌گیرد. در ارتباط با حق حیات، مثال جنبش لغو برده‌داری را می‌توان ذکر کرد. آگاهی افراد از کجا ناشی می‌شود؟ چگونه اتفاق می‌افتد که مردم در یک زمانی برده‌داری را تحمل می‌کنند و در زمان دیگر نه؟ این مسأله به آگاهی مربوط می‌شود. زمانی که این عمل، برده‌داری شناخته‌شد، مردم شروع به مخالفت می‌کنند.^۱ تأکید رورتی بر تربیت احساسات، جنبه‌های دیگری را نادیده می‌گیرد. اینکه با کنار گذاشتن توجیه

^۱ کروسون، نیکلاس، اثربخشی حقوق توج: رشبیه عمل‌گرایانه حقوق بشر، ترجمه‌ی هدایت یوسفی، در میانی نظری حقوق بشر؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، مَق: مرکز مطالعات دانشگاه مفید قم، ۱۳۸۴، ص ۱۳۴.

عقلانی حقوق بشر و به‌طور کل عقلانیت، چگونه می‌توان از حاکمیت قانون به منظور حمایت از حقوق بشر صحبت کرد؟ چگونه می‌توان از نظام بین‌المللی حقوق بشر صحبت کرد و از آن دفاع کرد؟ گرچه نظام بین‌المللی حقوق بشر را کامل ندانیم، دارای نظارت‌های مناسب و ضمانت اجراهای مؤثر ندانیم اما به هر حال باید به یاد داشته باشیم که به خاطر کسب همین مقدار هم چه مصائب و مشکلاتی را نوع بشر تحمل کرده‌است. بودن این سیستم از نبود آن بهتر است.^۱ «ضدمبناگری در حقوق بشر نمی‌تواند آنچنان که باید، زمینه‌ی اجرای شایسته‌ی حقوق بشر را فراهم کند».^۲ باید گفت که تأکید بر همدردی، در واقع تأکید بر عامل فردی در نقض حقوق بشر است درحالی‌که به نظر می‌رسد مشکل اصلی حقوق بشر، نهاد دولت است.^۳ نقش نهاد را هم باید در نظر داشت. دولت‌ها بزرگترین ناقضان حقوق بشر هستند. بنابراین در نقض حقوق بشر می‌بایست سایر عوامل را هم در نظر گرفت. باید ببینیم به غیر از همدردی چه عوامل دیگری می‌توانند حقوق بشر را تسهیل کنند. چنانچه همدردی برای پایان رنج کافی نباشد پس به چیزی بیش از همدردی احتیاج داریم. «رورتی به وجود شباهت‌هایی همانند بهره‌مندی از زبان درد و تحقیر در میان آدمیان اذعان دارد، شباهت‌هایی که به‌رغم همه‌ی تفاوت‌ها، اجازه‌ی بسط همبستگی را به آدمی می‌دهند. وی نقش ارزش‌های جهان‌شمول را در این همبستگی انکار می‌کند. داستان‌های احساسی رورتی نیز به همان اندازه‌ی نظریات جهان‌شمول ممکن است طرد و تحریف را سبب شوند. بروس رایینز اشاره می‌کند که ما می‌دانیم این داستان‌ها تا چه حد مستعد تفسیرهای چندگانه و متناقضند. همچنین می‌دانیم این داستان‌ها بیش از آنکه سبب درک مشابهت شوند، موجب احساس بیگانگی و جدایی می‌شوند. در واقع،

^۱Hayden, 1999, op. cit. pp. 68-69.

^۲Schaefer, Brian, 'Human Rights: Problems with the Foundationless Approach', social theory and practice, vol. 31, no. 1, 2005, p. 49.

^۳ مورژنون، ژاک، حقوق بشر، ترجمه‌ی احمد تقبازاده، تهران: مرکز مطالعات حقوق بشر دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰، صص ۱۶-۱۷.

در طول تاریخ، عوام‌فریبان برای انسانیت‌زدایی از این یا آن گروه، از به اصطلاح داستان‌های تلخ، کم بهره‌جویی نکرده‌اند. چنین نیست که هدف همه‌ی رمان‌ها، فیلم‌ها و گزارش‌ها گسترش حس همبستگی باشد. هدف برخی از آنها اشاعه انزجار و جدا کردن ابنای بشر از یکدیگر است.^۱ روایت‌گری صرف کافی نیست، بلکه «افراد هم به نوبه‌ی خود نقش مهمی دارند. جلوگیری از نقض حقوق بشر، بیشتر به خود افراد بستگی دارد».^۲ پروژه‌ی همدردی و احساس‌گرایی رورتی برای تحقق نیاز به مقداری از رفاه و امنیت دارد چنانکه خود او هم به این مسأله اذعان می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد که اجرای این پروژه در کشورهای جهان سوم با دشواری‌های فراوانی روبرو شود. جایی که هنوز از مفهوم مدارا و تساهل آنچنان که باید خبری نیست و مردم با مشکل معاش دست به‌گریبان هستند. در مورد روایت‌گری باید پرسید کدام طبقات اجتماعی، زمان و توان آن را دارند که رمان‌ها یا داستان‌های مد نظر وی را بخوانند؟ ناگفته پیداست کدام طبقات. به هر صورت رویکرد رورتی به حقوق بشر، مانند هر رویکرد دیگری خالی از اشکال نمی‌تواند باشد.

۵. نتیجه‌گیری

رورتی از دوگانه‌انگاری‌ها در فلسفه انتقاد می‌کند و به سمتی حرکت می‌کند که به‌طورکل فلسفه، عقلانیت، عینیت و حقیقت افلاطونی را نفی می‌کند و مدعی می‌شود که می‌بایست ادبیات را جایگزین فلسفه کرد چرا که فلسفه همچون نردبانی بود که غرب از آن استفاده کرد تا به لیبرالیسم و دموکراسی دست‌یابد و حال باید آن را به کناری نهاد. وی با این اندیشه و تفکر به سراغ مفهوم حقوق بشر می‌رود، مبنای رورتی در حقوق بشر و در واقع فراهم کردن

^۱ تقوی، سید محمد علی، «ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره اول، تهران: انجمن علوم سیاسی ایران، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲.

^۲ Voparil, Christopher, Richard Rorty: Politics and Visions, Maryland: Rowmen & Littlefield Publishers, 2006, p. 81.

توجیحات فلسفی و اخلاقی برای حقوق بشر، تکیه بر مفهوم عقلانیت در حقوق بشر را ناکارآمد و بیهوده می‌پندارد و در عوض از احساس‌گرایی و عاطفه‌ورزی در حقوق بشر نه به عنوان مبنایی برای توجیه آن بلکه به عنوان انگیزش و تحریک برای مقابله با نقض حقوق بشر در نظر می‌گیرد. وی همچنین راهکارهایی هم برای این تحریک و انگیزش پیشنهاد می‌کند. از نظر وی روایت‌گری در حقوق بشر و تربیت احساسات می‌تواند عوامل این انگیزش و تحریک را فراهم‌کنند تا انسان‌ها نسبت به نقض حقوق بشر از خود واکنش نشان دهند و بدین ترتیب هرچه بیشتر از نقض حقوق بشر کاسته‌شود.

ریچارد رورتی با نقد معرفت‌شناختی حقوق بشر، در تلاش بود تا با استفاده از رویکرد فلاسفه‌ی اخلاق معاصر که خواهان احیای اخلاق هیوم بودند و مفاهیم عاطفه، احساس و همدردی جانی تازه به آموزه‌ی حقوق بشر معاصر ببخشد. آنچه که وی را بر آن داشت تا ضدمبنای‌گرایی معرفت‌شناختی را در حقوق بشر دنبال کند، این ادعای وی بود که، همانطور که در اصول اندیشه‌ی خود بر آن بود، فلسفه نمی‌تواند به آموزه‌ی حقوق بشر معاصر یاری رساند و راهکاری برای جلوگیری از نقض‌های حقوق بشری بیابد. از نظر وی آنچه که می‌توانست از عهده‌ی این امر برآید، توانایی مشترک انسان‌ها در احساس کردن، به خصوص احساس رنج دیگری بود. وی همدردی را جایگزین عقلانیت و توجه‌های عقلانی در حقوق بشر می‌خواست و برای جلب توجه نوع انسان به رنج یکدیگر، تربیت احساسات و روایت‌گری در حقوق بشر را پیشنهاد کرد. از هنگامی که رورتی، پیشنهادات خود را در این زمینه، در مقاله‌ی خود، حقوق بشر، عقلانیت و احساس‌گرایی، مطرح کرد سال‌ها می‌گذرد. آیا نقض حقوق بشر طی این سال‌ها کاهش یافته‌است؟ آیا آنطور که رورتی می‌خواست، همدردی در میان انسان‌ها گسترش یافته‌است؟ یا دشمنی و کینه و نفرت بیشتر شده‌است؟ آیا احساس‌گرایی و روایت‌گری در حقوق بشر توان آن را دارد که از نقض‌های حقوق بشری بکاهد؟ یا همان‌طور که منتقدان اشاره

کرده‌اند، این موارد نیازمند برخورداری مخاطب و شنونده و هر فرد انسانی از مقداری حداقلی، امنیت و رفاه است؟ به نظر می‌رسد که چارچوب فکری رورتی، در برابر چالش‌های بسیاری که امروزه گریبانگیر آموزه‌ی حقوق بشر معاصر است، نمی‌تواند به تمامی راهگشا باشد. با این حال نباید از سهم مهم ریچارد رورتی در نظریه‌ی حقوق بشر معاصر غافل شد. هر چند که وی به‌طور کل منکر توجیهات اخلاقی و عقلانی برای حقوق بشر است، اما بر روی مفاهیمی مانند همدردی با تکیه بر فلسفه‌ی اخلاق هیوم تأکید می‌کند که به نظر می‌رسد به لطف سهم فلسفه‌ی اخلاق کانت در حقوق بشر معاصر به‌دست فراموشی سپرده شده باشد. حقوق بشر، در عصر ما، همچنان با مشکلات عدیده‌ای روبرو است و روزی نیست که نقض حقوق بشر اتفاق نیفتد. شاید، بر خلاف آنچه که رورتی معتقد بود، یعنی کنار گذاردن مبناگروی در حقوق بشر، و بر خلاف رویکرد مبناگروی در حقوق بشر که نقش عاطفه و احساسات انسانی را نادیده انگاشته‌بود، بهتر باشد راهی را بیابیم که هر دو رویکرد را در برگیرد، تا بلکه بتوانیم بر معضلات آموزه‌ی حقوق بشر معاصر، غلبه کنیم. اما سؤالی که پیش می‌آید این است که چطور و چگونه می‌توان به چنین رویکرد و راه‌حلی دست یافت؟ و آیا اصلاً اتخاذ چنین رویکردی امکان‌پذیر است؟ آیا می‌توان راهی یافت که بر مشکلات نظریه حقوق بشر معاصر غلبه کرده، و در ترویج و گسترش نوع دوستی و برادری و همبستگی انسانی مؤثر باشد؟

منابع

فارسی

۱- کتاب

- سالیوان، راجر، *اخلاق در فلسفه‌ی کانت*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران:

طرح نو، ۱۳۸۰.

- رورتی، ریچارد، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
- _____، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نی، ۱۳۸۴.
- _____، *افول حقیقت رستگاری بخش و ظهور فرهنگ ادبی*، ترجمه‌ی محمد اصغری، در *حقیقت پست مدرن: مجموعه مقالات و مصاحبه‌ها*، تهران: الهام، ۱۳۸۸.
- _____، *پاسخ به سایمون کریچلی*، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، در *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، تهران: گام نو، ۱۳۸۵.
- فریمن، مایکل، *حقوق بشر*، ترجمه‌ی شهرام کیوانفر، تهران: هرمس و ناقد، ۱۳۸۷.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه: فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*، ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت*، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۷.
- کریچلی، سایمون، *واسازی و عمل‌گرایی-دریدا رندی در حوزه‌ی خصوصی است یا لیبرالی در حوزه‌ی عمومی؟*، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، در *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، تهران: گام نو، ۱۳۸۵.
- کروسون، نیکلاس، *اثربخشی حقوق بشر: توجیه عمل‌گرایانه حقوق بشر*، ترجمه‌ی هدایت یوسفی، در *مبانی نظری حقوق بشر؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر*، قم: مرکز مطالعات دانشگاه مفید قم، ۱۳۸۴.
- مورژنون، ژاک، *حقوق بشر*، ترجمه‌ی احمد نقیب‌زاده، تهران: مرکز مطالعات

- حقوق بشر دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- موف، شانتال، *واسازی، عمل‌گرایی و سیاست دموکراسی*، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، در *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، تهران: گام‌نو، ۱۳۸۵.

۲ - مقالات

- اصغری، محمد، «تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی»، معرفت فلسفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، سال ششم، شماره دوم، ۱۳۸۷.
- _____، «پیام اخلاقی فلسفه‌ی ریچارد رورتی»، غرب‌شناسی بنیادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۹.
- باقری، خسرو، «انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتی)»، فصل‌نامه علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س)، تهران: دانشگاه الزهرا (س)، سال دوازدهم، شماره ۴۲، ۱۳۸۱.
- تقوی، سید محمد علی، «ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره اول، تهران: انجمن علوم سیاسی ایران، ۱۳۸۷.
- جلالی‌مطلق، عادل، «گذر از فلسفه به ادبیات و هنر: هم‌نشینی فلسفه و ادبیات از دیدگاه ریچارد رورتی»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال پنجم، شماره ۴، تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۸۹.
- رفیع محمودیان، محمد، جهانی آرمانی: وضعیت آرمانی رابطه خود با دیگری، ارغنون، شماره ۱۶، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

- رورتی، ریچارد، «هایدگر، کوندرا و دیکنز»، ترجمه‌ی هاله لاجوردی، ارغنون، تهران: معاونت فرهنگی وزرات ارشاد، شماره ۱، ۱۳۷۳.
- فیشر، میشل، «تعریف مجدد فلسفه به صورت ادبیات: دفاعیه ریچارد رورتی از فرهنگ خود»، ترجمه‌ی علی‌رضا عباسی، نامه فرهنگ، تهران: معاونت فرهنگی وزرات ارشاد، شماره ۴۹، ۱۳۸۲.
- غفاری، ابوالفضل، «عاطفه‌گرایی در اخلاق؛ پیشینه‌ی تاریخی تا وضعیت پست‌مدرن»، مطالعات اسلامی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، شماره ۷۱، ۱۳۸۵.
- هنکین، لویی، «حقوق بشر از آرمان تا واقعیت و چشم‌انداز آینده»، ترجمه‌ی فرشید سرافراز، اطلاعات اقتصادی سیاسی، شماره ۲۰۸-۲۰۷، ۱۳۸۳.

لاتین

Books

- Baier, Annett Clair, *A Progress of Sentiments; Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press, ۱۹۹۱.
- Dhiman, O. P. *Understanding Human Rights*, Delhi: Kalpaz publication, 2011.
- Fagan, Andrew, *Human Rights: Confronting Myths and Misunderstandings*, Edward Elgar Pub, Massachusetts, ۲۰۰۹.
- Kumar, Asish and Prasanta Kumar, *Human Rights in India*, New Delhi: sarup & sons, 2007.
- Perry, Michael John, *Toward a Theory of Human Rights; Religion, Law, Courts*, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Rorty, Rorty, *Human Rights, Rationality and*

Sentimentality, in Shute, S. and Susan Hurley (Eds.). On Human Rights; Oxford Amnesty lectures, London: Oxford, ۱۹۹۳.

- _____, *Philosophy as a Transitional Genre, in Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers, vol.4, ۲۰۰۷.*
- Voparil, Cristopher, *Richard Rorty: Politics and Visions, Maryland: Rowmen & Littlefield Publishers, 2006.*
- Schliesser, Eric, *Sympathy: A history, New York: Oxford University Press, 2015.*

Articles

- Gewirth, Alan, 'Why There Are Human Rights', *Social Theory and Practice, vol. 11, 1985.*
- Anleu, Sharyn Roach, 'Sociologists Confront Human Rights: The Problem of universalism', *Flinders University: Journal of Sociology, vol. 35, no. 2, 1999.*
- Barreto, Jose Manuel, 'Ethics of Emotions as Ethics of Human Rights: A Jurisprudence of Sympathy in Adorno', *Horkheimer and Rorty, Springer: law and critique, 2006.*
- Barreto, Jose Manuel, 'Rorty and Human Rights: Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories', *Utrechtlaw review, vol. 7, Issue 2, 2011.*
- Hayden, Patrick, *Sentimentality and Human Rights: Critical Remarks on Rorty, philosophy in contemporary world, vol. 6, nos. 3-4, 1993.*
- Milbank, John, 'Against Human Rights: Liberty in the

Western Tradition', Oxford Journal of Law and Religion, Vol. 1, No. 1, 2012.

- Schaefer, Brian, 'Human Rights: Problems with the Foundationless Approach', social theory and practice, vol. ۳۱, pp. ۱, ۲۰۰۵.
- Schulenberg, Ulf, 'Wanting Lovers Rather than Knowers: Richard Rorty's Neopragmatism', American Studies, Vol. ۴۸, pp. ۴, ۲۰۰۳.
- Woods, Kerri, Suffering, 'Sympathy and (Environmental) Security: Reassessing Rorty's Contribution to Human Rights Theory', Res Publica, no. 15, 2009.

