

جزئیات الاهی در اندیشه رورتی

محمدرضا تاجیک

سخن اول

وقت آن رسیده که لیبرالیسم روشنگری را از عقل گرایی روشنگری جدا کنیم.

ریچارد رورتی

ریچارد رورتی، فیلسوف پسامدرنی است که اندیشه او متأثر از فلسفه پراگماتیستی جیمز دیویی و کواين و دیویدسون است. رورتی، از منظری پراگماتیستی-پسامدرنیستی، مفاهیم استعلایی فلسفه سنتی، هم‌چون «طبیعت انسان» و «حقیقت مطلق»، را به چالش می‌کشد و تأکید می‌کند که سنت فلسفی‌ای که از افلاطون تا کانت ادامه داشته است، دیگر نفوذ خود را از دست داده و شناخت حقیقت از حوزه فلسفی و معرفت‌شناختی جدا شده و به حوزه نقد ادبی انتقال یافته است. ژیزک، در توضیح این رویکرد رورتی می‌نویسد:

«به نظر رورتی، امروزه ما شاهد شکست نهایی تلاش-

های تفکر روشنگری هستیم در راه ابتدای آزادی‌ها و حقوق

بشر بر مبنای پشتوانه‌ای متعالی یا استعلایی، مبرا از

خصلت اساساً امکانی فرایند تاریخی (چیزهایی

نظیر «حقوق طبیعی»، عقل کلی و جهان-

شمول)، یا بر مبنای یک آرمان - نوعی

ایده تنظیمی کانتی - که فرایند تاریخ را

هدایت کند(مثلاً، آرمان هابرماسی ارتباط

بدون قید و شرط). دیگر حتی نمی‌توان

سیر تاریخی رخدادها را به مدد

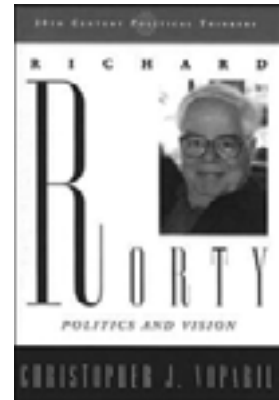
روایتی هادی به صورت فرایندی

یک‌پارچه درک کرد(روایتی

چون مارکسیسم که تاریخ را

تاریخ نبرد طبقاتی تفسیر می-

کند)، دیگر اعتباری ندارد.»



شارحان و
منتقدان رورتی،
گاه از او به عنوان
یک روشنفکر نسبی‌گرا،
خردستیز و
شالوده‌شکن یاد می‌کنند،
گاه وی را
کلیبی مسلک، نیست‌انگار،
ضد مابعدالطبیعه‌گرا،
ضد بنیادگرا و ضد مبناگرا
معرفی می‌کنند،
و گاه نیز، او را
یک قوم‌گرای ارتجاعی
و یا یک سست‌کننده
مبانی فلسفی مدرنیته
می‌نامند.

مشرّب و مکتب‌پسامدرن-پراگماتیسم رورتی، قرار دادن وی در حریم یک نحله فکری را با مشکل مواجه کرده است. از این رو، شارحان و منتقدان وی، گاه از او به عنوان یک روشنفکر نسبی‌گرا، خردستیز و شالوده-شکن یاد می‌کنند، گاه، وی را کلیبی مسلک، نیست‌انگار، ضد مابعدالطبیعه‌گرا، ضد بنیادگرا و ضد مبناگرا معرفی می‌کنند، و گاه نیز، او را یک قوم‌گرای ارتجاعی و یا یک سست‌کننده مبانی فلسفی مدرنیته می‌نامند. لذا شاید شایسته‌ترین روش شناخت و تعریف رورتی، نگاهی درون-گفتمانی، و یا به بیان دیگر، بهره گرفتن از واژگان نهایی (دقایق گفتمانی) خود وی، باشد.

اما منظور رورتی از واژگان نهایی (یا غایی) چیست؟ رورتی اعتقاد دارد که همه انسان‌ها برای توضیح باورها، کنش‌ها و شیوه زندگی‌شان، از شماری مقولات زبانی بهره می‌گیرند. این مقولات، شامل واژگانی هستند که در ستایش از دوستان یا در اظهار تنفر از دشمنان به کار می‌رود و به مدد آنها، اهداف درازمدت زندگی بیان می‌شود. واژگانی که به ژرف‌ترین تردیدها و بلندپروازانه‌ترین امیدهای آدمیان معنا می‌بخشند. واژگانی که از طریق آنها قصه زندگی روایت می‌شود. رورتی، این مقولات زبانی را، واژگان نهایی (یا غایی) *final vocabulary* می‌نامد. واژگان نهایی، بر اساس قوانین علمی یا منطق فلسفی جعل نمی‌شوند. این واژگان، به این معنا «نهایی» هستند که اگر سایه تردیدی بر ارزش آنان افتد، استعمال‌کننده آنها به هیچ‌گونه استدلال نا-در خودبسته‌ای توسل نمی‌جوید. این واژه‌ها مادام که شخص قادر به بهره‌برداری از زبان باشد به حیات خود ادامه خواهند داد؛ و رای آنها تنها شاهد انفعالی نومیدانه یا توسل به زور خواهیم بود. بخش کوچکی از یک واژگان نهایی را تعابیر مختصر، منعطف، و فراگیری نظیر «درست»، «خوب»، «راست»، «زیبا» تشکیل می‌دهند. بخش بزرگ‌تر این واژگان، تعابیر مشروح‌تر، دقیق‌تر، و محدودتری را شامل می‌شود، نظیر «مسیح»، «انگلستان»، «استانداردهای حرفه‌ای»، «برازندگی»، «مهربانی»، «انقلاب»، «کلیسا»، «مترقی»، «دقیق»، «خلاق». همین تعابیر محدودترند که کارکرد عمده را بر عهده می‌گیرند.^۲

اما چگونه می‌توان رورتی را در قالب و چارچوب واژگان نهایی خاص تحدید و تعریف کرد، در حالی که او خود را یک «زند»؛ یعنی انسانی که «شهامت رویارویی با حالت امکانی و عدم ضرورت عقاید و امیال خویش را دارد»، معرفی می‌کند که دارای ویژگی‌هایی نظیر: تردید همواره به واژگان نهایی خویش و حساس و باز بودن نسبت به واژگان نهایی دیگران؛ آگاهی نسبت به این مهم که استدلال‌های زبانی و گفتارهایی که به کار می‌برد، هیچ‌گاه به طور مطلق باعث نخواهد شد که دیگر شک و شبهه نکنند؛ آگاهی نسبت به این امر که هر زمان که نظریه‌ای و فلسفه‌ای را ارائه کند، این نظریه‌ها و گفتارهای فلسفی، قدرتی و رای او و مستقل از او ندارند و باور به آن نظریه و فلسفه او را لزوماً به حقیقت نزدیک‌تر نمی‌کند، بلکه این اوست که چنین باوری دارد و اگر در این میانه جدالی درگیرد، جدال میان کهنه و نو است، نه جدال میان حقیقت و خطا است؟

از نظر رورتی، در مقایسه با اهالی مابعدالطبیعه (که برای دیگر آدمیان از آن روی به لحاظ اخلاقی محلی از اعراب قائل می‌شوند که با یک قدرت مشترک بزرگ‌تر رابطه داشته باشند)، انسان‌های دیگری نیز، وجود دارند که بدون آنکه خود لزوماً آگاه باشند، هر پدیده‌ای را با توسل به عقل سلیم؛ یعنی هنجارها و ارزش‌های رایج جامعه و باورهای مورد احترام عامه تعریف می‌کنند و توضیح می‌دهند. از نظر انسان‌های عقل سلیمی، واژگان نهایی، مرسوم، مطلق و انعطاف‌ناپذیر هستند. برای این افراد، شک کردن در باره واژگان نهایی، تصویری خطرناک و کاری غیرممکن است. در نزد این انسان‌ها:

«... هر یک از افراد بشر، هر سوژه اخلاقی، از آن روی به لحاظ اخلاقی موضوعیت می‌یابد که «تحقیر او امکان‌پذیر است». احساس هم‌بستگی انبای بشر بر حس خطری مشترک^۳ استوار است و نه بر مالکیت اشتراکی یا قدرتی مشترک ... اهل مابعدالطبیعه خیال می‌کنند رسالت روشنفکر آن است که به مدد تعدادی قضیه صادق



مفتاح اندیشه رورتی
در یک کلام
این است که
هر پژوهشی می‌باید
جست‌وجوی عینیت را
در محراب
خودآفرینی شخصی و
متقابلاً در مسلخ
مصالح عمومی و
بهبود همبستگی جامعه
قربانی کند.

راجع به موضوعات کلان از لیبرالیسم دفاع و حمایت کند، لیکن رند فکر می‌کند این رسالت عبارت است از افزایش مهارت ما در تشخیص و تشریح انواع مختلف امور جزئی کوچکی که افراد یا جماعات بر حول آنها خیال و حیات خویش را متمرکز می‌سازد.^۴

با این وصف، واقعاً چگونه می‌توان رورتی را در پرتو واژگان نهایی خودش تعریف کرد؟ بی‌تردید، آنچه به رورتی شأن و منزلت یک متفکر صاحب مکتب را می‌بخشد، اگرچه هیچ ویژگی و شناسه جهان‌شمولی نیست، اما دقیقاً آن چیزی است که «مختص» اوست. به بیان دیگر، اندیشه رورتی را جز در پرتو زنجیره‌ای از «جزئیات الاهی» (به تعبیر ناباکف) که مایه تشخیص، تمایز، قوام و دوام آن هستند، نمی‌توان درک کرد. این جزئیات الاهی هستند که ما را به «خیال بنیادین» یا «مطلق جزئی» که چونان چهارچوبی دقیق اندیشگی او را واجد معنا می‌کنند، رهنمون می‌سازند. بنابراین، تلاش می‌شود، با برجسته کردن این «جزئیات الاهی» در ساحت اندیشه رورتی، تصویری کلی از نظام اندیشگی وی ارائه گردد.

جزئیات الاهی اندیشه رورتی

اندیشه رورتی، با زیر سایه پاک‌کن قرار دادن این پرسش که «آیا باورها، بازنمود دقیق واقعیت‌های ذهنی و مادی هستند؟» و جای‌گزینی آن با این پرسش که «اختیار کردن این باورها برای کدامین مقاصد سودمند هستند؟» آغاز می‌شود. به بیان دیگر، «مفتاح اندیشه رورتی در یک کلام این است که هر پژوهشی می‌باید جست‌وجوی عینیت را در محراب خودآفرینی شخصی و متقابلاً در مسلخ مصالح عمومی و بهبود همبستگی جامعه قربانی کند.»^۵ به عقیده وی، «کل سنت فلسفی در قرن بیستم، حالتی «تدافعی» به خود گرفته است. ... اکثر فلاسفه جهان انگلیسی زبان را همان چیزی به فلاسفه زبان بدل کرده که پیش‌تر فلاسفه اروپای «قارم‌ای» را به پدیدارشناسی کشانده است؛ یعنی نوعی حس‌نومیدی و سرخوردگی از فلاسفه سنتی در استناد به شواهد و قرائنی که «حقیقت» و «اعتبار» دیدگاه‌هایشان را تصدیق یا تکذیب کند.»^۶ از این رو، رورتی گاهی فراسوی مرزهای سنتی فلسفه (و یا فلسفه سنتی) گذاشته و تلاش خود را مصروف متافیزیک‌زدایی از چهره آن می‌کند.

از عهد افلاطون و ارسطو، فلاسفه در جامه نظاره‌گران جهان به گزارش معرفت و دانش بشری مشغول بوده‌اند و این نگاهی است که به زعم رورتی، دیگر زمانه‌اش سرآمده است، اینک باید به «بازاندیشی تمام و کمال» در کل سنت متافیزیک غربی همت نهاد.^۷ او هم‌چنین می‌کوشد:

«از انواع تفاخرها و تظاهرهای فیلسوفان به «پایه‌گذاری» بنیادهای معرفت و دانش بشری پرده بردارد، فیلسوفانی که هر یک به طریقی خود را متولی و صاحب اختیار مطلق پهنه «معرفت» می‌پندارند... [به اعتقاد او] این طرز تلقی استوار بر توهمی فریب‌آمیز راجع به طبیعت است که به موجب آن طبیعت وجودی بالکل مستقل از مقولاتی که آدمی از طریق آنها به فهم جهان دست می‌یازند، دارد و در برابر آن ذهن آدمی در مقام سوژه یا دیدگاهی عاری از هر گونه نقص و کاستی می‌باشد. آینه انگاشتن ذهن آدمی و کلی مستقل پنداشتن طبیعت یا جهانی که باید خود را در این آینه بازتاباند، رهیافتن به شناخت طبیعت و وقوف به این رهیابی را موقوف به بهره‌مندی از بازنمودهایی قاطع و الزام آور می‌کند که در صحت‌شان جای هیچ شک و شبهه نباشد؛ یعنی تمیز باورهای موجه از ناموجه در گرو رهیابی به شیوه‌ای متقن و محرز به «واقعیت» امور و اشیای عالم است. این تلقی در ساحت فرهنگ، فلسفه را بر مسند قضاوت می‌نشانند و حرفش را حجت قاطع می‌نمایاند.»^۸

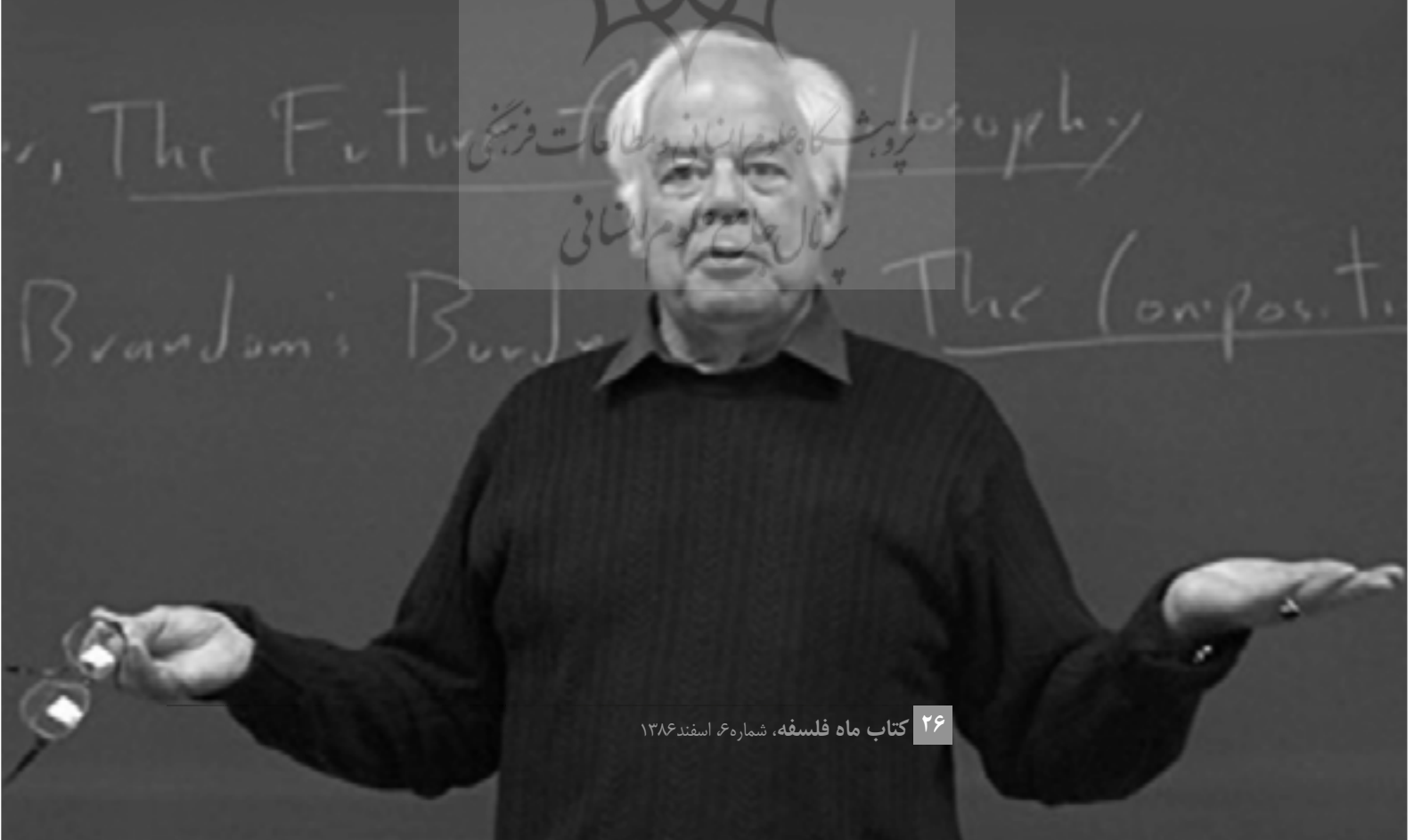
رورتی، استدلال می‌کند تصویری که این طرز تلقی از جهان بر آن متکی است، از بنیاد معیوب و خدشه‌دار است. هیچ راه و روش واحدی برای بازنمودن جهان در آینه ذهن، آن هم به طرز کاملاً متقن، در کار نیست. راست این‌که، آنچه به یک باور قدرت توجیه دیگر باورها را می‌بخشد، جایگاه آن باور در بستر و بافت



اجتماعی‌ای است که به نوبه خود، از مجموع هنجارها و آرزوها و دیگر باورها تشکیل شده است. برای طبیعت، ذات و گوهر واحدی متصور نیست که بتوان دل به کشفش بست. نباید باورها و «گفتار» (یا گفتمان) خویش را کوشش‌هایی در راه بازتابانیدن بی‌کم و کاست جهان چونان آینه‌انگاریم، باورها و گفتارهای ما تلاش‌هایی‌اند برای یافتن و جور کردن افزارهای لازم جهت کار کردن با جهان. این باورها یا هر گفتار ویژه ممکن است برای گروه‌های به‌خصوص در مقاطع زمانی خاص جواب دهند و قرین موفقیت گردند، اما هیچ دعوی نمی‌توان کرد که سرشت جهان را آن گونه که هست، بازمی‌نمایانند.^۹

از دید رورتی، توجیه باورها موضوعی است که باید از منظر جامعه‌شناسی در آن بازنگری کرد: از منظر مبادی عقلی، هیچ رابطه ممتاز یا مرجحی بین ذهن و طبیعت نمی‌توان یافت؛ هر چند منطقی می‌نماید که اعتقاد به پاره‌ای باورهای جزیی که در «بازی زبانی» یا «واژگان» ویژه خویش جا افتاده‌اند با برخی ویژگی‌های جهان «تطبیق کند»، این امکان تنها از آن رو منطقی است که معیارهای دآوری درباره تطبیق یا عدم تطبیق یک باور با واقعیت به وسیله بازی زبانی فراهم آمده است. واژگان خود با جهان تطابق بی‌چون و چرا ندارند و هیچ دلیل یا برهانی خارج از همه بازی‌های زبانی یا واژگان‌های ممکن به دست نیست که بر برتری یک واژگان خاص گواهی دهد. رورتی می‌نویسد:

«ما اغلب می‌گذاریم جهان تکلیف رقابت بین جمله‌ها یا حکم‌های بدیل را روشن کند (مثلاً بین «قرمز برنده می‌شود» و «سیاه برنده می‌شود» یا بین «خدمتکار مخصوص این کار را کرد» و «پزشک این کار را کرد») ...





اندیشه رورتی را
جز در پرتو زنجیره‌ای از
(جزئیات الهی)
(به تعبیر ناباکف)
که مایه تشخیص،
تمایز، قوام و
دوام آن هستند،
نمی‌توان درک کرد.

این رویه اما زمانی به مشکل می‌افتد که از جمله‌های منفرد به کلیت واژگان‌های خویش روی می‌آوریم. وقتی نمونه‌های بازی‌های زبانی بدیل را در نظر می‌آوریم - سیاست آنتیان باستان در قیاس با سیاست جفرسن، واژگان اخلاقی پولس رسول در مقابل واژگان فروید، زبان خاص نیوتن در قیاس با زبان ویژه ارسطو، گویش سیاهان در قیاس با گویش شاعر انگلیسی قرن هجدهمی چون درایدن - مشکل بتوان تصور کرد که جهان قادر باشد یکی را برتر از دیگری بنهد یا تکلیف رقابت بین آنها را روشن کند. وقتی مفهوم کلی «تصویر» یا «توصیف» جهان از طراز جمله‌های پیرو معیارهای درونی بازی‌های زبانی به کلیت بازی‌های زبانی انتقال یابد، بازی‌هایی که با استناد به معیارها نمی‌توان در بین‌شان دست به گزینش زد، این عقیده که جهان توصیف‌های درست و نادرست را تعیین می‌کند، معنای محصلی نخواهد داشت.^{۱۰}

هیچ نظرگاه منطبق بر جهان پشت پرده نموده‌ها یا نهفته زیر لایه عالم ظاهر در کار نیست که سرمدی و برکنار از هر گونه دگرگونی باشد تا بتوان روایت‌های گونه‌گونه بشر را در خصوص آن «واقعیت» به محک آن نظرگاه زد و سنجید. این نظر چه پیامدهایی برای نظریه اجتماعی و سیاسی دارد؟ رورتی در پاسخ این پرسش می‌گوید: فیلسوفان و نظریه‌پردازان، از هر قماش و صنفی، از هیچ منظر ممتازی بهره‌مند نیستند که بر آن تکیه زنند و در باره کم و کیف پیشرفت جوامع دآوری کنند، از منافع یا مصالح «حقیقی» ما داد سخن دهند یا بر طبل «پایان تاریخ» کوبند. نظریه‌های به‌ظاهر «سطح بالا» یا «طراز اول» نه فقط حجیت و اقتداری را که از آن دم می‌زنند، ندارند، بلکه از ارزش تلاش‌های عملی برای بهبود وضع جوامع می‌کاهند.^{۱۱}

تفسیرهایی که درصدد اند رویه‌های سیاسی و باورها و روال‌های خاص مربوط به هر یک را با استناد به معیار(ها)یی کلی یا جهان‌روا؛ یعنی همیشه و همه‌جا معتبر، توجیه کنند، مرتکب همان خطاهایی می‌شوند که در نظریه شناخت یا معرفت‌شناسی سنتی مرسوم بود. به عقیده رورتی، اینک زمان آن رسیده که از اسطوره چنین معیاری به کلی دست شویم. اعتقاد فرد به آزادی بیان، محصول پیشینه خاص او باید تلقی گردد و نه بر مبنای بصیرتی راجع به حقیقتی زیربنایی در باره همه انبای بشر. با این همه، رورتی مصر است که اگر کسی در پای‌بندی به این اعتقاد کم بی‌اراده به بی‌راهه می‌رود و در این‌جا حساب خود را از نسبی‌نگرانی جدا می‌کند که ممکن است بگویند «آدم بی‌اعتقاد به آزادی بیان، چه بسا در بستر فرهنگ خویش یا در چهارچوب نظام باورهای خویش برحق است». هیچ منظر بی‌طرفی برون از شاکله‌های ارزش‌گذاری یا جهان‌بینی‌های خاص در کار نیست که از آن بتوان به سنجش و تعیین ارزش شاکله‌های مجزا دست زد.

بنابراین، رورتی به وجود هیچ گونه ذات یا «ماهیتی» در انسان قائل نیست. از نظر وی، ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی انسان محصول وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی است. پدیده‌هایی مانند، نوع‌دوستی، آزادی، هم‌بستگی، خردمندی و ... ویژگی‌های ذاتی بشری یا پدیده‌هایی طبیعی نیستند. هر نوع تأکیدی بر عقل و علم و اخلاق به عنوان بنیادی برای ایجاد جامعه‌ای مدرن یا دموکراتیک، از نظر رورتی فریبی فلسفی است و اعتقاد به چنین بنیادهایی، پیامدهای عملی خطرناکی خواهد داشت. انسان پدیده‌هایی هم‌چون دموکراسی، پرهیز از خشونت، خردمندی، و تحمل عقاید دیگران را در فرایند آموزش و زندگی در نهادهای مدنی و دموکراتیک خلق کرده است.

در همین فضای نظری است که رورتی، یکی از اهداف خود را مطرح کردن امکان ایجاد یک اوتوپییایی لیبرالی می‌داند: اوتوپییایی که در آن، رندی (Ironist)، حالتی همگانی خواهد یافت. رند، افزون بر آنچه در سطور بالا در وصفش آمد، کسی است که پیشامدی (contingent) بودن عمده‌ترین اعتقادات و امیال خود را می‌پذیرد - کسی که آن قدر تاریخ‌نگر (historicist) و نام‌انگار (nominalist) هست که از این ایده دست شسته باشد که آن اعتقادات و امیال به چیزی ورای محدوده زمان و حیطة تصادف رجوع می‌کنند. زندان

لیبرال، کسانی هستند که به این آمال بی‌بنیاد امید دارند که رنج آدمی تخفیف یافته و بساط تحقیر انسان، به دست انسان شاید که برچیده شود.^{۱۲}

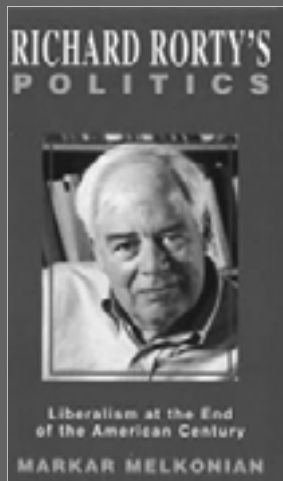
رند لیبرال رورتی، در واقع، همان بورژوازی لیبرال مشربی است که تلاش دارد جامعه‌ای از جنس پسامدرنیسم به تن کند و در مسیری پراگماتیستی گام زند. بنابراین، رند او، هویتی پیوندی و موزائیکی می‌یابد که هم عبور از سرزمین تمامیت‌ها، کلیت‌ها، عامیت‌ها، حقیقت‌ها و... را شعار خود ساخته، و هم انسان‌ها را به طریقت عمل - گرای، مدارا، تساهل، تحمل، تعلق جمعی و هم‌بستگی فرا می‌خواند. چنین انسانی، درصدد خلق حقیقت است، نه کشف آن. هدف او، آن است که نشان دهد کپی فرد دیگری نیست، بلکه می‌خواهد خویشتن را بیافریند و با اتکا به وضعیت اتفاقی‌ای که در آن قرار گرفته، خود را به گونه‌ای یگانه باز-توصیف کند. رند لیبرال می‌کوشد تا با باز-توصیف خویشتن و زبان و فرهنگ خویش - که به صورت اتفاقی در اختیار او قرار گرفته‌اند - بهترین خویشتن را برای خود بیافریند.

برای رورتی، لیبرال کسی است که معتقد است بی‌رحمی بدترین چیزی است که وجود دارد. از این رو، جامعه لیبرال، می‌باید ارزش مدارا را به مثابه شیوه‌ای برای به حداقل رساندن درد و رنج ترغیب کند. رند کسی است که با امکانی و غیرضروری بودن اساسی‌ترین عقاید و امیال روبه‌رو می‌شود - اعتقاداتی در باره ماهیت زبان، خود و جامعه و امیالی، چون میل به خودمختاری و کمال - زن قهرمان (رورتی همیشه برای توصیف موضعی که از آن دفاع می‌کند از جنس مؤنث استفاده می‌کند، در حالی که متافیزیسن لیبرال - همانند هابرماس و راولز متقدم - در نوشته‌های او همواره مذکر است) در احتمال، ریشخند و هم‌بستگی یک رند طنزپرداز لیبرال است، کسی که به عدالت اجتماعی متعهد است و از بی‌رحمی بیزار است، ولی تشخیص می‌دهد که دغدغه و علاقه‌اش به عدالت بر هیچ بنیان متافیزیکی استوار نیست.^{۱۳}

اما به نظر رورتی، انسان‌های رند، نسبی‌گرا نیستند. ارزش‌ها و فرهنگ‌ها در خلأ شکل نمی‌گیرند و مصون از نقد نیستند. اگر نسبی‌گرایی فرهنگی به معنای باور به فقدان مفاهیمی کلی باشد، انسان کتابی چنین باوری ندارد. معیار نقد، در نظر متفکران کتابی، جدال شماری از «واژگان نهایی» با «واژگان نهایی» دیگر است. چرا که ورای این مقولات زبانی چیزی وجود ندارد که با توسل به آن واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی را تعریف کنیم و توضیح دهیم. نقد کردن، سنجیدن واژگان نهایی متفاوت است و هر آنچه هست، همین سنجش واژگان نهایی و نقد و مقایسه آن‌هاست. آدمی باید بداند که پی‌جویی برای یافتن تصور یا نسخه اولیه یا اصلی^{۱۴}



رند لیبرال رورتی،
در واقع،
همان بورژوازی
لیبرال مشربی است که
تلاش دارد جامعه‌ای
از جنس پسامدرنیسم
به تن کند و
در مسیری
پراگماتیستی
گام زند.



معیار نقد،
در نظر متفکران کتابی،
جدال شماری از
«واژگان نهایی» با
«واژگان نهایی»
دیگر است.
چرا که ورای
این مقولات زبانی
چیزی وجود ندارد که
با توسل به آن
واقعیت‌های اجتماعی و
فرهنگی را تعریف کنیم و
توضیح دهیم.

کاری بیهوده است. نقد فقط در مقایسه با نقد یا نقدهای دیگر معنا دارد. نقد یک فرهنگ نیز فقط در مقایسه آن فرهنگ با فرهنگ یا فرهنگ‌های دیگر امکان‌پذیر است. آنان که اسیر این اندیشه‌اند که انسانی متعالی، یا فرهنگی بی‌نقص را باید یافت و معیار نقد قرار داد، بعید است که آزاداندیش شوند. به نظر رورتی، نقد ما از فرهنگ خود، فقط با روشن کردن حوزه ارزشی و فکری‌ای که در آن جای داریم و به آن خو گرفته‌ایم و در عین حال، سنجش آن با فرهنگ‌ها و ارزش‌های دیگر، ممکن می‌شود.

به همین دلیل است که انسان نقاد و پرسش‌گر، از آشنایی با انسان‌های «غریبه» هراس ندارد. پیوسته به مطالعه افراد و فرهنگ‌های غیرخودی می‌پردازد. ترقی، پیشرفت و سعادت‌مندی، مفاهیم مطلقی نیستند که ما بایستی به مصادیق عینی آنها دست یابیم. از نظر انسان رند، در جامعه انسانی و آزاد، واژگان نهایی هستند که از یک سو، به زندگی مشترک معنا می‌دهند و امیدواری را به مردمان ارزانی می‌کنند، و از سوی دیگر، امکان تعبیر و تفسیر مجدد از مقولاتی همچون «نیکی» و «زیبایی» و «حقیقت»، «فرد» و «جامعه» را فراهم می‌آورند و بدین ترتیب، ذهنیت مردمان را گسترش می‌دهند و آنان را به جامعه و فرهنگ آن، امیدوارتر می‌سازند.

وی می‌افزاید: ما باید از آغاز، خیال‌دستیابی به نظریه‌ای را که در سایه آن، حوزه عمومی^{۱۴} و خصوصی^{۱۵} وحدت می‌یابند از سر بیرون کنیم و «رضا دهیم به این که خواهش خودآفرینی و خواهش هم‌بستگی در آدمیان از اعتبار یک‌سان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند».^{۱۶} جامعه آرمانی در مدینه فاضله لیبرال، بدین قرار، جامعه‌ای خواهد بود که در آن قلمروهای «عمومی» و «خصوصی» به دقت از یکدیگر متمایز شده باشند، جامعه‌ای که به هر فرد یا جماعتی امکان می‌دهد تا آزادانه به دنبال «انواع مختلف امور جزئی کوچکی» بگردد که «بر حول آنها بتواند خیال و حیات خویش را متمرکز سازد»، جامعه‌ای که کارکرد قوانین اجتماعی در آن به مجموعه‌ای از قوانین بی‌طرف و خنثی تأویل می‌گردد که آزادی خودآفرینی افراد را با پشتیبانی از یک‌یک آنان در برابر دست‌درازی‌های خشونت‌آمیز به قلمرو خصوصی‌شان تضمین کند.^{۱۷}

در متن و بطن همین مباحث است که با نقطه کانونی و یا نقطه گره‌ای (به تعبیر لاکان، دال اعظم) گفتمان رورتی یعنی هم‌بستگی، مواجه می‌شویم. در نظام اندیشگی وی، هم‌بستگی همان عقلانیت است، و با به دیگر سخن، عقلانیت چیزی نیست، مگر هم‌بستگی با جامعه‌ای که ما نسبت به آن تعلق خاطر داریم، اما در اوتوپیی او، هم‌بستگی انسانی واقعیتی نیست که باید با برچیدن بساط «تعصبات» و پیش‌داوری‌ها یا نقب زدن به اعماق پیش از این پنهان به وجود آن پی برد، هم‌بستگی انسانی هدفی است که باید به آن دست یافت و این، هدفی است که نه با تحقیق که با تخیل می‌توان به آن دست یافت، به یاری قوه مخیله‌ای که بیگانگان را همدرد ما نشان دهد، هم‌بستگی چیزی نیست که از راه تأمل کشف شود، چیزی است که خلق می‌شود. هم‌بستگی به یمن افزایش حساسیت ما در قبال اشکال خاص رنج‌کشی و احساس حقارت دیگر مردمان ناآشنا با ما خلق خواهد شد.^{۱۸}

این روند رسیدن به چشم‌انداز در نظر گرفتن دیگر انسان‌ها به عنوان «یکی از ما» و نه «آنها»، موضوعی است منوط به ارائه شرح مبسوطی از این که مردم ناآشنا با ما چگونه مردمی هستند و نیز منوط به ارائه شرح تازه‌ای از این که ما خود چگونه مردمی هستیم. این وظیفه‌ای نه بر عهده نظریه، بلکه بر عهده انواع نوشتاری چون متون مردم‌شناختی، گزارش‌های روزنامه‌نگاران، داستان‌های مصور، نمایش‌های مستند و، به‌ویژه، رمان‌ها است.... از همین رو است که رمان‌ها، فیلم‌ها، و برنامه‌های تلویزیونی، به‌تدریج، اما به طور مستمر، جای‌گزین موعظه‌گری‌ها و رساله‌نویسی‌ها به عنوان محمل‌های تحول و ترقی اخلاقی شده‌اند. در اوتوپیی لیبرالی من، این جایگزینی از آن گونه رسمیت و مشروعیتی برخوردار می‌شود که هنوز فاقد آن است. این رسمیت و مشروعیت بخشی از یک روگردانی کلی از نظریه و روی آوری کلی به روایت خواهد بود. چنین چرخشی نشان



در یک کلام،
یک پراگماتیست
باید باور کند که
حقیقت درون او و
محصول تصورات او ست،
و جهانی که جامه‌ای
از جنس گزاره (جمله)
به تن کرده و از این رو،
قابلیت صدق و کذب را یافته،
برون از او و مستقل از
ذهن او نیست.

آشکار دست‌شستن ما از تلاش برای نگرستن به تمام جوانب زندگی خود از منظری واحد و توصیف آنها با واژگانی واحد خواهد بود. این چرخش، به معنای اذعان به آن چیزی است که من آن را «پیشامد زبان» می‌خوانم — این واقعیت که به هیچ‌رو نمی‌توان پا را از دایره واژگان‌های گوناگون که به کار می‌بریم، بیرون گذاشت و فراواژگانی یافت که به‌نوعی جامع همهٔ واژگان‌های ممکن، همهٔ راه‌های ممکن برای ارزیابی و احساس باشد. فرهنگ تاریخ‌نگر و نام‌نگاری از آن دست که من رؤیای‌اش را در سر دارم، در عوض، پذیرای روایت‌هایی می‌شود که حال را، از یک‌سو، به گذشته و، از سوی دیگر، به آینده‌های اوتوپیاپی پیوند می‌دهد. مهم‌تر این که، این فرهنگ به واقعیت پیوستن اوتوپیاها، و باز در سر داشتن رویا اوتوپیاها، دیگر، را روندی بی‌پایان می‌بیند — روند واقعیت‌یابی دائم و در حال تکثیر آزادی، نه هم‌گرایی به سوی یک حقیقت از پیش موجود.^{۱۹}

بی‌تردید، این مواضع نظری رورتی، ریشه در نوع نگرش او به «زبان» دارد. وی معتقد است بیرون کشیدن یک فلسفه اخلاقی و جهان‌روا از فلسفه زبان ممکن نیست. نزد رورتی، در طبیعت زبان هیچ چیزی نیست که بتواند برای تمام انسان‌ها به مثابه پایه‌ای برای توجیه برتری نظام اندیشگی خاص به کار آید. از این منظر، رورتی به ردّ نظریه بازنمایی می‌پردازد و خط بطلانی بر این نظریه که عقلانیت و عینیت بازتاب واقعیات هستند، می‌کشد. او تصریح می‌کند که مفهوم بازنمایی «واقعیت امر» هیچ‌گونه نقش مفیدی در فلسفه بازی نمی‌کند، و نظریه تناظری حقیقت (عقلانیت را به معنای تطبیق با طبیعت انسان، جهان و خیر پنداشتن)، توضیح مفیدی از فرآیند شناخت ارائه نمی‌دهد. از این رو، رورتی معتقد است که یک پراگماتیست باید ایدهٔ «حقیقت به مثابه انطباق با واقعیت» را فراموش کند و دریابد که علم جدید صرفاً او را در سازگاری با محیط پیرامونش یاری می‌رساند.^{۲۰} یک پراگماتیست، هم‌چنین باید دریابد که نمی‌توان میان سهم جهان و سهم فاعل شناسا در فرآیند شناخت تمایز قائل شد، زیرا درک و فهم آدمی از واقعیت‌ها با واسطهٔ ذهن او صورت می‌گیرد. بنابراین، او نمی‌تواند واقعیت‌ها را بدون حجاب تفسیر انسانی درک کند، چون برای شناخت ناگزیر از مفهوم‌سازی است تا بتواند پدیده‌ای را از سایر پدیده‌ها تفکیک و متمایز کند، مفاهیم نیز با توجه به نیازهای خاص از مردم شکل می‌گیرند.^{۲۱} در یک کلام، یک پراگماتیست باید باور کند که حقیقت درون او و محصول تصورات اوست، و جهانی که جامه‌ای از جنس گزاره (جمله) به تن کرده و از این رو، قابلیت صدق و کذب را یافته، برون از او و مستقل از ذهن او نیست. زیرا این گزاره‌ها بخشی از زبان او که مخلوق خود اوست، هستند، و صدق و کذب آنان نیز، صرفاً باید در پرتو درست بودن استفاده از آنان (با معیاری که خود او تعیین می‌کند) در ارتباط با موقعیتی که درصدد توصیفش هستند، فهمیده شود.

مهم‌ترین مفهوم در عقلانیت مبتنی بر هم‌بستگی «قوم‌محوری» است؛ یعنی توجیه‌پذیری برای جامعه‌ای که ما به آن احساس تعلق می‌کنیم. بدین منظور، ما برای کشف صحت و سقم قضایا در جست‌وجوی آن برمی‌آییم که آیا این قضایا با اعتقادات دیگران همسانی دارند یا خیر. قضیه‌ای صحیح است که در مورد آن بتوان به اجماع وسیع‌تری دست یافت. به این ترتیب، «صحت» یا «توجیه‌پذیری» نیز مفهوم اخلاقی است؛ یعنی هر چه گسترده‌تر کردن اجماع در مورد قضیه‌ای، معیار صحت و سقم، هم‌بستگی است، هم‌بستگی با جامعه‌ای که ما خود را به آن متعلق می‌دانیم.^{۲۲}

در جست‌وجوی حقیقت، هدف تحقیق در مورد اشیاء بما هو اشیاء نیست، بلکه هدف بیان قضیه‌ای اخلاقی یا علمی است که برای جامعه ما قابل توجیه باشد. عقلانیت به معنای داشتن روش تحقیقی نیست که بر معیار پیشینی مستقل از دنیای انسان‌ها مبتنی باشد، بلکه به معنای «عقلایی» بودن یا عاقلانه رفتار کردن است. بنابراین، رفتار عاقلانه؛ یعنی رفتار سازگاری‌جویانه یا رفتار هم‌سو با رفتار سایر اعضای جامعه، عدم عقلانیت هم، چه در حوزه علم فیزیک و چه در حوزه اخلاق، نوعی رفتار است که سبب می‌شود فرد عضویت

در جامعه را رها کند یا از عضویت در آن جامعه محروم یا اخراج شود؛ و این قوم‌محوری؛ یعنی معیار برای پذیرش قضیه‌ای که مجموعه باورهای جامعه «ما» است.

عقلانیت محصول جامعه است و از آنجا که در جهان جوامع متفاوتی وجود دارند، نیت‌های متفاوت یا معیارهای متفاوتی برای عقلانیت وجود دارند. عقلانیت هر جامعه در بستر تاریخی، اقتصادی و اجتماعی متفاوتی شکل گرفته است و این همه نیست مگر محصول «اتفاق»^{۲۰}. اما این بدان معنا نیست که برداشت‌های اخلاقی ما چون اتفاق‌اند، فاقد ارزش هستند یا ارزش دنبال کردن ندارند. بلکه پافشاری و تأکید بر این برداشت-ها به معنای پافشاری و تأکید بر هویت اتفاقی ما به عنوان عضوی از جامعه‌ای مشخص است.

سازماندهی حیات جمعی انسان‌ها باید اساساً حول احساس خطر مشترک صورت گیرد. در پیروی از سنت فکری هابز و لاک، رند لیبرال رورتی، در گریز از شرّ مشترک، تن به تشکیل جامعه سیاسی می‌دهد. همان گونه که جامعه هابزی اساساً برای مقابله با تهدید تشکیل شده است؛ یعنی تهدید مرگ، در رورتی هم احساس خطر اساس سازمان‌دهی اجتماعی است: خطر ستم و به‌خصوص خطری که خاص انسان‌هاست: خطر تحقیر. به گفته ریچارد پاستر: از دیدگاه رورتی، وظیفه اصلی سیاست، ایجاد محیطی اجتماعی است که از طریق ترویج مدارا و حمایت حقوقی از تنوع و مباحثه، نوابغی هم‌چون کپرنیک و بنتام، مسیح و مارکس، نیچه و... را تشویق می‌کند و اینان کسانی هستند که از طریق باز-توصیف آفرینش استعاره‌های جدید، جزمیت‌های اندیشه ما را درهم می‌شکنند (و البته احتمالاً جزمیت‌های جدیدی به جای آن‌ها به وجود می‌آورند) و زندگی انسان را هر چه پیش‌تر مستغنی می‌سازند، کنترل ما را بر محیط طبیعی و اجتماعی خود بیش‌تر می‌کنند و احساس همدردی ما را با دیگران دایره‌ای وسیع‌تر می‌بخشند.^{۲۳}

او تأکید می‌کند که در نظر آوردن پیشرفت‌های دموکراتیک به گونه‌ای که گویی این پیشرفت‌ها در پیوند با پیشرفت‌های عقلانیت هستند، بی‌فایده است، و نباید نهادهای جوامع لیبرال غرب را جوری نشان دهیم که راه‌حل عقلانی مسئله همزیستی انسان‌ها همین است و بس؛ راه‌حلی که دیگر مردمان هرگاه دست از عقاید «غیرعقلانی» خود بردارند، بی‌برو برگرد آن را خواهند پذیرفت. به نظر او، آنچه در این‌جا مطرح نظر است، ربطی به عقلانیت ندارد، بلکه موضوعی است با باورهای مشترک. نامعقول نامیدن کسی در این بافت، به گفته رورتی، «به این معنا نیست که او از قوای ذهنی‌اش به طرز شایسته بهره نمی‌جوید. تنها به این معنا است که ظاهراً بین ما و او عقاید و امیال مشترک به حدی نرسیده که بتوانیم گفت‌وشنودی مثمر‌تر بر سر این بحث با هم ترتیب دهیم. پس در این‌جا باید به زور متوسل شد و تلاش برای اقناع کاری از پیش نمی‌برد.»^{۲۴}

سخن آخر

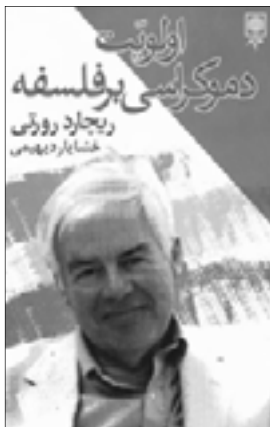
از آنچه گفته شد (و افزون بر آن) می‌توان جزئیات الاهی اندیشه رورتی را در قالب گزاره‌های زیر آشکار و برجسته ساخت:

- هرگز گریزی از زبان و استعاره‌ها نیست.

- آداب و رسوم اجتماعی و اخلاقی، ممکن است پیش‌فرض‌های تجربی داشته باشند، اما پیش‌فرض‌های فلسفی ندارند. نظریه‌های مربوط به طبیعت انسان، مبنای رشته خاصی از آداب و رسوم اجتماعی و اخلاقی نیستند، بلکه بیش‌تر لفاضی‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را پذیرفت یا نپذیرفت.

- حقیقتی در کار نیست، چیزی به نام طبیعت آدمی وجود ندارد و از نظم اخلاقی در جهان خارج نمی‌توان سخن گفت.^{۲۵}

- ما برای اثبات دانسته‌های خود راهی جز «توجیه برای جامعه‌ای خاص» نداریم. ارتباطی میان دوحوزه



عمومی و خصوصی و ارزش‌ها و نگرش‌های حاکم بر آن‌ها وجود ندارد و نباید وجود داشته باشد. آنچه همبستگی اجتماعی میان مردم جامعه را فراهم می‌آورد «گفتاری» مشترک و «امیدی» جمعی است. گفتاری که همبستگی مردمان را در جامعه فراهم می‌آورد و امیدی که زندگی سعادت‌مندان‌های را نوید می‌دهد.

- این نهادها و مؤسسات دموکراتیک لیبرال هستند که جامعه را از قید اسارت قدرت نجات داده‌اند، نه «فرهنگ» و «ایده» و «کنش» دموکراتیک. به بیان دیگر، دموکراسی نیازی به بنیان‌های فلسفی ندارد و تضمین بقای نهادهای دموکراسی از طریق پایه‌ریزی مبانی منطقی و عقلانی میسر نمی‌شود. به بیان دیگر، انتخاب دموکراسی بر مبنای تجربه، منافع فردی و جمعی، و به طور کلی بر مبنای تشخیص و انتخاب شهروندان جامعه صورت می‌گیرد و در شرایط اجتماعی مساعد به وجود می‌آید.^{۱۶} ریشه دموکراسی در تجربه‌ها و فراز و فرودهای زندگی مدرن قرار دارد. دموکراسی نشانه جامعه نیک است. جامعه نیک جامعه‌ای اتوپیایی نیست، بلکه جامعه‌ای است که ممکن‌ترین شیوه زندگی را مهیا می‌سازد و نهادها و مؤسسات دموکراتیک امکان شرکت هر چه بیشتر مردم را در امور اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه فراهم می‌کنند. دموکراسی مقوله‌ای متعالی یا ساختاری بیرون آمده از حقیقتی فلسفی یا اخلاقی نیست. چنین تعاریفی از دموکراسی آن را پدیده‌ای غیرتاریخی و از نظر اجتماعی غیر عملی جلوه خواهد داد.



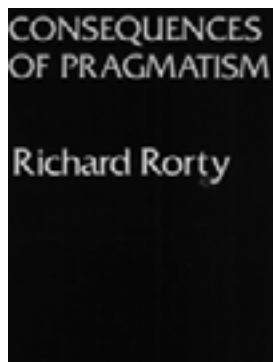
- فضائل و سنی چون آزادی‌های آکادمیک، صداقت، درستی و دلوپس دیگران بودن، از آن جهت خوبند که همزیستی موفقیت‌آمیز انسان‌ها را در پی می‌آورند و دلیلی بیش از این برای اثبات آن‌ها ضرورت ندارد. - سیاست مرتبط است با «اصلاحات و مصالحت کوتاه مدت و مبتنی بر مصالح عملی. تأمل در باب سیاست به موازینی پیش یا افتاده و آشنا نیاز دارد.

- هر گونه کاوش نظری برای رهیابی به ماهیت قلمرو سیاسی نافرجام است. - میان عام‌باوری، عقل‌گرایی و دموکراسی مدرن پیوندی ضروری نیست. - هیچ نقطه ارشمیدسی - نظیر عقل - در دسترس نیست که بتواند امکان شیوه‌ای استدلال و احتجاج را تضمین کند که فراتر از شرایط خاصی که در آن اظهار می‌گردد، جای گیرد. - هر کوششی برای بنیاد نهادن عقل بر پایه‌های پایدار و پایا، که لاجرم کوشنده را به ورطه متافیزیک می‌کشاند، کوششی «موهوم» است.

- هر فلسفه‌ای که مدعی تبیین عقلانیت و عینیت به زبان تصورات یا بازنمایی‌های مطابق با امر واقع باشد، منسوخ است.

- نه «داده‌ای» در کار است و نه «امر واقع»ی، آنچه هست زبان است و بس. امر واقع، برون از شیوه‌ای که ما آن را به یاری واژه‌ها ادراک می‌کنیم و مستقل از این شیوه وجود خارجی ندارد. - هر چیز به واسطه روابطش با دیگر چیزها ساخته می‌شود و قوام می‌یابد و هیچ ماهیت محتوم و ذاتی ندارد. هر چیزی قائم است به آنچه با آن مرتبط (یا، اگر می‌خواهید، متفاوت) است. - این پندار که جایی شیئی وجود دارد (تصویری که کواپن آن را اسطوره موزه می‌نامد)، در ذهن ما معنا هست، و پهلوی آن، برچسب آن هست که همان کلمه است، پنداری موهوم است. - آزادی سیاسی، صرفاً «به حال خود واگذاشته شدن» است. ... «مقاصد خصوصی من... ربطی به شما ندارد».

- هر چه می‌تواند هر چه باشد، اگر آن را در بافت و بستر درست قرار بدهید، و بافت «درست» یعنی بافتی که به بهترین وجه به اهداف کسی در زمان مشخص و مکان مشخص خدمت کند.



- امید به آینده‌ای سعادت‌مندانه سبب هم‌بستگی عمومی دموکراتیک میان شهروندان جامعه می‌شود.
- آشنایی با فرهنگ‌هایی «غیرخودی» یگانه راهی است که انسان می‌تواند از طریق آن به ارزیابی فرهنگ «خودی» دست یابد و از «خود» شناخت و آگاهی وسیع‌تر و عمیق‌تری پیدا کند.

- باید تلاش مذبوحانه برای یافتن مفروضات از لحاظ سیاسی بی‌طرف را رها کنیم، مفروضاتی که برای همه قابل توجیه باشند و از آنها بتوان لزوم پی‌گیری سیاست دموکراتیک را استنباط کرد. ما مجبوریم تصدیق کنیم که اصول لیبرال و دموکراتیک ما (غرب) تنها معرف یکی از بازی‌های زبانی ممکن است. از این رو، بیهوده است جستن دلایلی به نفع آنها که «وابسته به بافت» نباشند تا آنها را در برابر دیگر بازی‌های زبانی سیاسی مصون بدارند.^{۲۷}

- از طریق احساسات و همدردی، و نه از طریق عقلانیت و گفت‌وگو اخلاقی عام‌باورانه، است که پیشرفت‌های دموکراتیک حادث می‌شوند.^{۲۸}

- خواهش خودآفرینی و خواهش هم‌بستگی در آدمیان از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند.^{۲۹}

- جامعه آرمانی در مدینه فاضله لیبرال، جامعه‌ای است که در آن قلمروهای «عمومی» و «خصوصی» به‌دقت از یک‌دیگر متمایز شده باشند، جامعه‌ای که به هر فرد یا جماعتی امکان می‌دهد تا آزادانه به دنبال «انواع مختلف امور جزئی کوچکی» بگردد که «بر حول آنها بتواند خیال و حیات خویش را متمرکز سازد»، جامعه‌ای که کارکرد قوانین اجتماعی در آن به مجموعه‌ای از قوانین بی‌طرف و خنثی تأویل می‌گردد که آزادی خودآفرینی افراد را با پشتیبانی از یک‌یک آنان در برابر دست‌درازی‌های خشونت‌آمیز به قلمرو خصوصی‌شان تضمین کند.^{۳۰}

در مجموع، همان‌گونه که صالح نجفی می‌گوید: «رورتی در بیان مواضعش یک جور لاقیدی و بی‌پروایی دارد که منتقدانش را از کوره درمی‌کند، برخی منتقدانش او را نمونه سبک‌سری پست‌مدرن می‌دانند. گروهی شرح او را از سنت فلسفی و کاستی‌های آن، مشکوک و قرائت‌های وی از متفکران محبوبش چون هگل و دیوئی و هایدگر، آمیخته با انواع مصادره به مطلوب و بعضاً نادرست قلمداد کرده‌اند. گروهی ایرادهای او را بر سنت فلسفی غرب اصلاً وارد نمی‌دانند. تأکید او بر «رندی» در حوزه خصوصی و پرهیز از بی‌رحمی در حوزه عمومی بر مبنای تفکیک سفت و سخت دو حوزه عمومی و خصوصی زندگی آدمیان استوار است که از دید بسیاری فلاسفه و نظریه‌پردازان اجتماعی به هیچ‌رو پذیرفته نیست و با این همه، رورتی همچنان در زمره نافذترین فیلسوفان غرب است».^{۳۱}

1 - original

2 contingency

پی‌نوشت‌ها

۱. اسلاوی ژیژک، برگزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران (تهران: گام نو، ۱۳۸۴)، ص ۲۹۰.
۲. ریچارد رورتی، پیشامد بازی، و هم‌بستگی، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵)، صص ۱۵۲-۱۵۱.
۳. به نظر رورتی، شالوده هم‌بستگی آدمیان، نه داشتن پاره‌ای ویژگی‌ها، ارزش‌ها، باورها و آرمان‌های مشترک، و نه به رسمیت‌شناختن دیگری از آن حیث که به همان چیزهایی باور و میل دارد که ما باور و میل داریم، بلکه تصدیق این واقعیت است که دیگری نیز چون ما کسی است که ممکن است به محنت افتد و رنج بکشد. (در اسلاوی ژیژک، همان، ص ۲۹۲)
۴. اسلاوی ژیژک، همان، ص ۲۹۱.
۵. ژاک دریدا و دیگران، دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ویراستار شانتال موفه، ترجمه شیوا رویگریان (تهران: گام نو، ۱۳۸۴)،

۶. همان، صص ۲۱-۲۲

۷. صالح نجفی، یادداشت ویراستار، در ژاک دریدا و دیگران، همان، ص ۲۲

۸. ژاک دریدا و دیگران، دیکانستراکشن و پراگماتیسم، صص ۲۲-۲۳

۹. ژاک دریدا و دیگران، همان، ص ۲۳

۱۰. در ژاک دریدا و دیگران، همان، ص ۲۴

۱۱. ن. ک. به ژاک دریدا و دیگران، همان، صص ۲۴-۲۵

۱۲. ریچارد رورتی، پیشامد، بازی، و همبستگی، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵)، صص ۲۶-۲۵

۱۳. سایمون کریچلی، واسازی و عمل‌گرایی - دریدا رندی در حوزه خصوصی است یا لیبرالی در حوزه عمومی؟ در ژاک دریدا

و دیگران، دیکانستراکشن و پراگماتیسم، همان، صص ۶۸-۶۹

۱۴. حوزه یا عرصه عمومی از نظر رورتی، آن عرصه‌ای است که انسان در آن دل مشغول فعالیت‌هایی می‌شود که «با رنج دیگر

انسان‌ها» سروکار دارند، با کوشش برای به حداقل رساندن بی‌رحمی و تلاش در راه عدالت اجتماعی.

۱۵. حوزه خصوصی از نظر رورتی، حوزه‌ای است که در آن انسان دل مشغول «پروژه‌های فردی غلبه بر خویشتن»، خودآفرینی

و جست‌وجوی خودمختاری است.

16. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), p. XV

۱۷. اسلاوی ژیزک، همان، صص ۲۹۳-۲۹۴

۱۸. ریچارد رورتی، پیشامد، بازی، و همبستگی، ص ۲۷

۱۹. ریچارد رورتی، همان، صص ۲۷-۲۸

20. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Brighton: The Harvest Press, 1982), p.

xvii

21. Richard Rorty, "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright", *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3, p. 36

22. Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, p. 117

23. Richard A. Posner, "Richard Rorty's Politics," *Critical Review*, vol. 7. No. 1, (1993), p. 38

۲۴. شانتال موفه، همان، صص ۴۱-۴۲

۲۵. عمل‌گرایی به واسازی تصور معرفت‌شناسانه از حقیقت می‌پردازد که حقیقت را به معنای تطابقی روشن یا بازنمایی واضح و مشخص میان ذهن و واقعیت بیرونی می‌گیرد، و به جای آن این دعوی را می‌نشانند که حقیقت آنی است که باورش خوب است (جیمز) یا هر آنچه دفاع از آن موجه باشد (دیوئی). به بیان دیگر، حقیقت به مجموعه گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که از نظر سلطه بر امر واقع و بهتر زیستن ما برتری‌شان معلوم می‌گردد.

۲۶. اساس نظریه رورتی، نقد این اندیشه است که جوامع دموکراتیک و آزاد بر مبنای سلسله مفاهیم بنیادی فلسفی و معرفت‌شناسانه استوار شده‌اند، لذا اعتقاد مطلق به این مفاهیم فلسفی در حفظ و گسترش آزادی و دموکراسی، نقشی اساسی ایفا می‌کند. رورتی، چنین تفسیری از بنیادهای جامعه دموکراتیک را خطایی فاحش می‌داند. به نظر او نهادها و مؤسسات دموکراتیک لیبرال هستند که جامعه را از قید اسارت قدرت نجات داده‌اند. آنچه همبستگی اجتماعی میان مردم جامعه را فراهم می‌آورد «گفتاری» مشترک و «امیدی» جمعی است. گفتاری که همبستگی مردمان را در جامعه فراهم می‌آورد و امیدی که زندگی سعادت‌مندانهای را نوید می‌دهد.

۲۷. شانتال موفه، واسازی، عمل‌گرایی و سیاست دموکراسی، در ژاک دریدا و دیگران، همان، ص ۴۱

۲۸. شانتال موفه، همان، ص ۴۲

29. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), p. XV

۳۰. اسلاوی ژیزک، همان، صص ۲۹۳-۲۹۴

۳۱. صالح نجفی، یادداشت ویراستار، در کتاب دیکانستراکشن و پراگماتیسم، همان، صص ۳۰-۲۹.

