

تأثیر ریچارد رورتی بر نوع عمل‌گرایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
خسرو باقری

مقدمه

یکی از افراد مؤثر بر تحول در عمل‌گرایی (pragmatism) و ظهور آن به صورت نوع عمل‌گرایی (neo-pragmatism)، ریچارد رورتی بوده است. در مقایسه میان وی و کواین، نکته اول این است که برخلاف کواین که در عین اتکا به عمل‌گرایی، گاه مسیر خود را از آن جدا می‌کند، رورتی به صورت صریح‌تر و مشخص‌تری از عمل‌گرایی استقبال می‌کند و حتی به صراحت سعی دارد که خود را پیرو عمل‌گرایان و به‌ویژه دیویی معرفی کند، هرچند تفاوت‌هایی نیز میان خود و دیویی مطرح می‌کند.

رورتی در مقدمه کتاب *عینیت، نسبیت‌گرایی و حقیقت* (۱۹۹۱) به این نکته اشاره می‌کند که تفاوت‌ها و اشتراک‌های نظرش با دیویی در چیست و از چه جهت وی می‌تواند یک نوع عمل‌گرا محسوب شود. او بیان می‌کند که نسبت به زمانی (۱۹۷۹) که کتاب *فلسفه و آینه طبیعت* را نوشته بود، خود را به دیویی نزدیک‌تر احساس می‌کند، زیرا در کتاب اخیر بیشتر به ویتگنشتاین و هایدگر نظر داشت، در حالی که در کتاب نخست، به دیویی بازگشته است. از آنجا که رورتی بر وجوه مشابهت خود با دیویی پای فشرده است، در زیر، پس از اشاره به وجوه اشتراک، بیشتر وجوه اختلافی را که با عمل‌گرایان متقدم دارد، مورد توجه قرار خواهیم داد.

نقاط اشتراک رورتی با عمل‌گرایان متقدم

چنان‌که اشاره شد، رورتی در اصل خود را پیرو دیویی می‌داند و با غالب دیدگاه‌های وی اشتراک نظر دارد، اما وی مهم‌ترین نقطه اشتراک خود را با دیویی در تصور دیویی راجع به انسان می‌داند: انسان به عنوان موجودی که وابستگی خود را به یک وجود متافیزیکی مقدم - تحت عنوان خدا یا هر چیز دیگر - از دست می‌دهد و به جای آن، اعتماد خویش را به امکان‌های اتوپیایی در آینده معطوف می‌کند. به عبارت دیگر، آدمی بر آن شده است که با خودآفرینی (self-creation) به آینده دل ببندد و آن را بر اساس عمل خود، ایجاد کند. او از این دیدگاه راجع به انسان، به‌عنوان یک نوع احساس اتکای به خویش (self-reliance) سخن می‌گوید (رورتی ۱۹۹۱، ص ۱۷).

وی همین‌جا اشاره می‌کند که بر خلاف رویکرد هایدگر که اتکای انسان به خویشتن را بر نمی‌تابد، باید این عنصر را گران‌قدر شمرد و این میراثی را که از عمل‌گرایی دیویی حاصل شده، با اهمیت قلمداد نمود. هایدگر، در آثار متأخر خود بیشتر بر انتظار انسان تأکید می‌کرد؛ انتظار نسبت به این که حقیقت خود را به انسان عرضه کند. او این انتظار را با استعاره گوش سپردن، به جای دیدن، بیان می‌کند و بدین ترتیب، تأکیدی را که علم بر مشاهده و متافیزیک افلاطونی بر شهود حقایق مثالی داشت، به کنار می‌نهد و آدمی را در انتظار ندایی می‌نهد که حقیقت صلا خواهد داد.

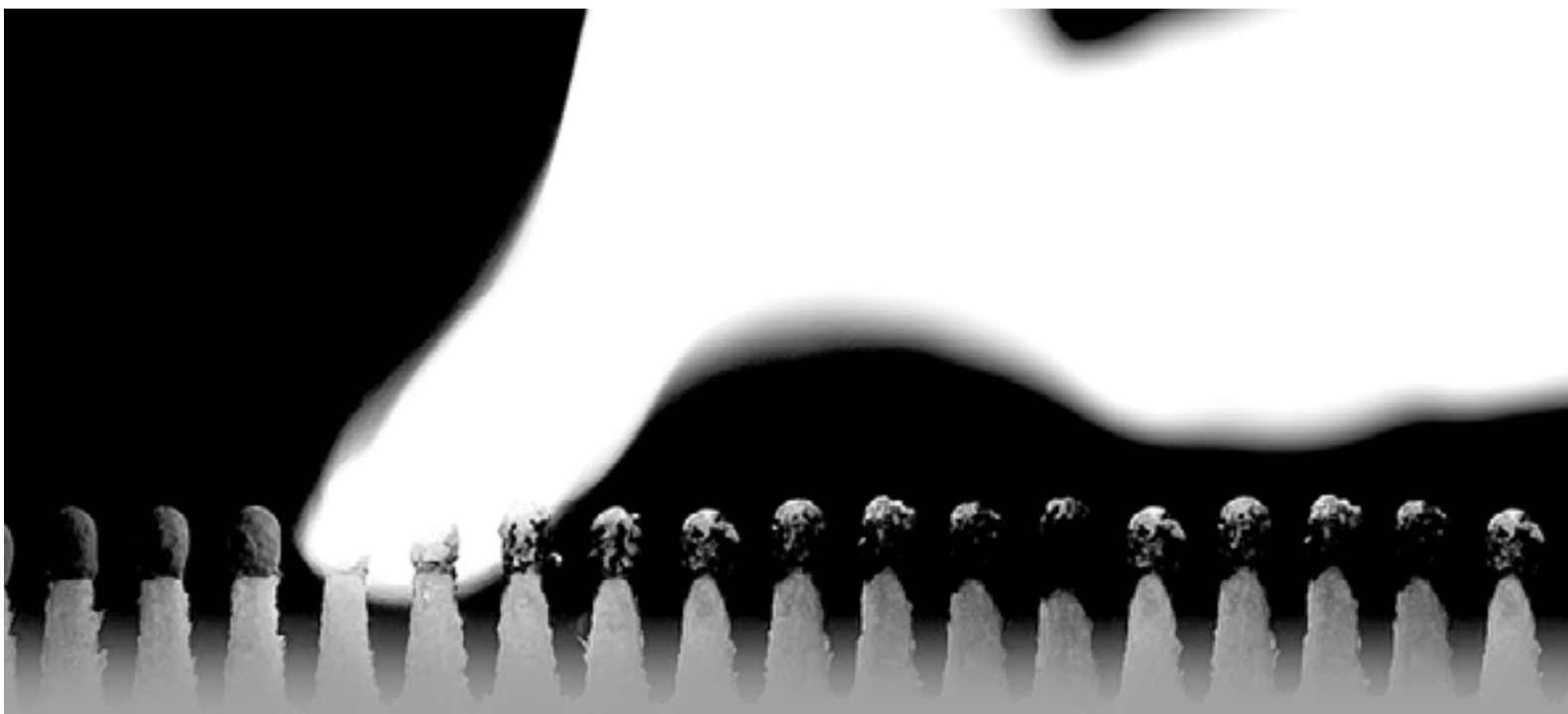
مسئله اتکا به خود، گاه در سخنان رورتی طنین ماده‌گرایانه می‌یابد، چنان‌که وی می‌گوید عمل‌گرایی این ایده را طرد می‌کند که انسان‌ها در قبال یک قدرت نانسائی مسئولند: «عمل‌گرایان مایل خواهند بود این ایده را کنار بگذارند که آدمیان در قبال قدرتی نانسائی مسئول‌اند» (رورتی ۱۹۹۱، ص ۳۹). این سخن نافی وجود مقدمی مانند خدا نیز هست که آدمی در قبال او مسئول باشد.

نقاط اختلاف رورتی با عمل‌گرایان متقدم

رورتی میان دیدگاه خودش و دیویی به طور عمده دو تفاوت را ذکر می‌کند (همان، ص ۱۶). نخست این که رورتی ارتباط علوم طبیعی با بقیه اجزای فرهنگ را با آن چه که دیویی مطرح می‌کرد، متفاوت می‌بیند. دیویی به سبب اهمیتی که به علوم تجربی و طبیعی می‌داد، به نحوی آنها را پیش‌آهنگ فرهنگ در نظر می‌گرفت و بر آن بود که سایر اجزای فرهنگ باید تفکر علمی و روش علمی را الگوی خود قرار دهند، اما رورتی جلودار بودن علوم طبیعی را انکار می‌کند و بر آن است که به نحوی، اجزای مختلف فرهنگ در عرض هم قرار دارند، به جای این که یکی در اوج و بقیه در پی آن قرار داشته باشند.

تفاوت دوم ناظر به معارضه‌ای است که رورتی با دیدگاه «بازنمایی» دارد. البته در اصل این معارضه، وی

رورتی
میان دیدگاه خودش و
دیویی به طور عمده
دو تفاوت را ذکر می‌کند.
نخست این که رورتی
ارتباط علوم طبیعی
با بقیه اجزای فرهنگ را
با آن چه که دیویی
مطرح می‌کرد،
متفاوت می‌بیند.
تفاوت دوم ناظر
به معارضه‌ای است که
رورتی با دیدگاه
«بازنمایی» دارد.



با دیوبی هم‌آوا است، اما در پرداختن به این مسئله، رویکردی زبانی را اتخاذ کرده است؛ یعنی این مخالفت را بیشتر بر حسب نقش زبان بیان می‌کند تا بر حسب ایده‌ها و تجربیات. به عبارت دیگر، دیوبی برای ابراز مخالفت با بازنمایی، بیشتر به تجربه (experience) تأکید می‌کند و بر آن بود که ذهن، تصویربردار واقعیت نیست، بلکه ما مشغول تجربه‌ایم و جریان تجربی زندگی ما اعتبار تفکر ما را مشخص می‌کند، نه این که ذهن، بازنمایی‌هایی از واقعیت را فراهم آورد که در مقام بررسی آن بخواهیم مطابقت آنها را با واقعیت بسنجیم، اما رورتی، به جای توسل به ایده تجربه، بیشتر در حیطة زبان این کار را انجام می‌دهد. وی با اتخاذ موضعی معین در فلسفه‌زبان، مبنی بر این که زبان تصویربردار واقعیت نیست، بلکه ابزاری در جهت برآوردن نیازهای آدمی است، با بازنمایی مخالفت می‌ورزد.

رورتی
معتقد است که
عمل‌گرایی
نیازی ندارد که
بر روش علمی،
بیش از حد تأکید کند و
اصولاً عمل‌گرایی
جدیدی که وی
از آن سخن می‌گوید،
عمل‌گرایی
بدون روش
است.

رورتی خود در خصوص تفاوت‌هایش با دیوبی، اظهار می‌کند که این تفاوت‌ها چندان جدی و خطیر نیست. البته، وی اشاره دارد که استادش سیدنی هوک، بر آن بود که اندیشه‌های رورتی از افکار دیوبی فاصله زیادی دارد، به دلیل این که عمل‌گرایی رورتی، به نحوی، غیرعقلانی (irrationalize) شده است و آن هم به سبب اثرپذیری زیاد وی از نیچه است (همان، پورقی ص ۱۷). به عبارت دیگر، مقصود وی این است که رورتی اندیشه‌های نیچه را مورد قبول قرار داده و سعی کرده به آنها نمای عمل‌گرایانه بدهد.

اما به نظر رورتی، چیزی که سیدنی هوک از آن به عنوان غیرعقلانی شدن عمل‌گرایی نام می‌برد، در واقع بیان‌گر این است که تأکید دیوبی بر روش علمی، به اندازه کافی مورد توجه رورتی قرار نگرفته است، اما نظر رورتی بر این است که تأکید دیوبی بر روش علمی، در واقع، میراث نامیمون دوران جوانی دیوبی است و به عبارتی، مربوط به دوران خامی وی است؛ در حالی که در آثار متأخرتر خود، مقداری از این تأکید کاسته است. به هر حال، رورتی معتقد است که عمل‌گرایی نیازی ندارد که بر روش علمی، بیش از حد تأکید کند و اصولاً عمل‌گرایی جدیدی که وی از آن سخن می‌گوید، عمل‌گرایی بدون روش است.

رورتی (۱۹۹۱) در مقاله «عمل‌گرایی بدون روش» بیان می‌کند که عمل‌گرایی در طول صد سال عمر خود میان دو قطب در حال نوسان بوده است: یک قطب، علمی کردن فرهنگ بوده است و قطب دیگر، فرهنگی ساختن علم. در قطب نخست، نظر بر آن است که علم بر کلاله فرهنگ نهاده شود و در قطب دیگر، دنباله‌روی علم از فرهنگ مورد نظر است. رورتی اظهار می‌کند که این‌گونه از نوسان هم در آثار چارلز پیرس دیده می‌شود و هم در نوشته‌های ویلیام جیمز. پیرس هنگامی که از استفاده بسیار وسیع از روش‌های آزمایشگاهی علم در فلسفه سخن می‌گوید، گرایش خود را به قطب اول نشان می‌دهد، اما از سوی دیگر، هنگامی که وی اظهار می‌کند که باید منطق را تابع اخلاق و در نهایت تابع زیباشناسی کنیم، گرایش غالب خود را به فرهنگ آشکار می‌سازد.

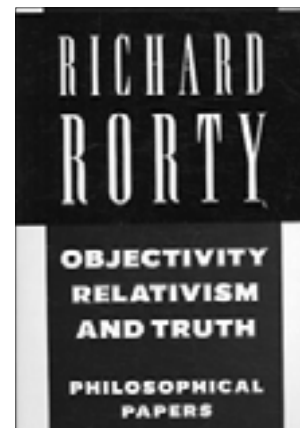
رورتنی گونه‌ای از این «نوسان میان علم و فرهنگ» را در نزد ویلیام جیمز نیز بازشناسی می‌کند. به نظر وی، هنگامی که جیمز از اهمیت دانشمند عینیت‌گرا و دقیق (tough-minded) سخن می‌گوید، گرایش خود را به تجربه و علم عینی آشکار می‌سازد. از سوی دیگر، هنگامی که وی از «ارادهٔ معطوف به اعتقاد» (the will to believe) سخن می‌گوید، برای فرهنگ و باورهای آدمیان، جایگاه محوری قائل می‌شود. تعبیر جیمز در خصوص «ارادهٔ معطوف به اعتقاد» یادآور تعبیر نیچه‌ای «ارادهٔ معطوف به قدرت» است، با این تفاوت که برای نیچه، قدرت، اساسی است و برای جیمز، اعتقاد.

به اعتقاد رورتنی، در دیوبی هم این نوسان دیده می‌شود. دیوبی تحت تأثیر دو چهرهٔ برجسته بوده است: داروین و هگل. هنگامی که وی تحت تأثیر داروین است، گرایش علمی کردن فرهنگ در وی قوت می‌یابد. او در یکی از آثار خود تحت عنوان «تأثیر دیدگاه داروین بر فلسفه» (The Influence of Darwinism on Philosophy) اظهار می‌کند که باید منطق داروین را در فلسفه نیز به کار گیریم. به بیان دیگر، منطق سازگاری که داروین آن را به منزلهٔ رمز بقای موجودات در نظر گرفت، باید در فلسفه نیز وارد شود و اندیشهٔ فلسفی به جای دغدغهٔ «کشف حقیقت» در پی «تغییر موقعیت» باشد و به جای نظورورزی، در پی عمل‌ورزی باشد. تا این‌جا دیوبی به شدت علم‌گراست، اما هنگامی که تأثیر هگل بر وی آشکار می‌شود، گرایش فرهنگی در وی غالب می‌گردد. تأکید هگل بر تاریخ، دیوبی را بر آن می‌دارد که همه چیز را تاریخی ببیند و این به معنای فرهنگی ساختن یا تاریخی کردن حتی خود علم است. درک علم بر حسب موقعیت اجتماعی و فرهنگی، مانع از آن است که علم امری فراتاریخی تلقی شود، بلکه در این دیدگاه، انسان موجودی تاریخی است که در مقطع تاریخی خاصی زندگی می‌کند و متناسب با آن فضا می‌اندیشد. در این‌جا نوعی نسبییت تاریخی وارد معرکه می‌شود که بر حسب آن، عینیت پایدار فاقد معنا خواهد بود.

در خصوص نوسان میان علم و فرهنگ که عمل‌گرایان متقدم، هر یک به نحوی دچار آن بوده‌اند، رورتنی بر آن است که گرایش به فرهنگ، با عمل‌گرایی هم‌خوانی اساسی دارد. به نظر وی، «هستهٔ مرکزی عمل-گرایی» (core of pragmatism) این است که عمل‌گرایی، قواعد موفقیت‌آمیز عمل را بر صدر می‌نشاند و در مقابل، دیدگاه «بازنمایی» و روشی برای تأمین آن را به کناری می‌نهد: «اگر هستهٔ مرکزی عمل‌گرایی را در این بدانیم که تلاش می‌کند مفهوم عقاید درست را به منزلهٔ بازنمایی «ماهیت چیزها» کنار بگذارد و در عوض، آنها را به منزلهٔ قواعد موفقیت‌آمیز عمل در نظر بگیرد، در این صورت، به‌راحتی می‌توان نگرشی آزمایشی و خطاپذیر را توصیه نمود، اما به دشواری می‌توان از «روش» مجزایی سخن گفت که این نگرش را مجسم سازد» (رورتنی ۱۹۹۱، صص ۶۶-۶۵).

به عبارت دیگر، به نظر رورتنی، جان‌مایه، عمل‌گرایی این است که به ما می‌گوید چه قواعدی، عمل موفق را تأمین می‌کنند و در این مسیر، جا برای تغییر نگرش‌های «خطای» پیشین وجود دارد، اما چنین نیست که خطا و درست، بر حسب بازنمایی واقعیت‌ها و آن نیز از طریق عرضه، روشی معین به نام روش علمی انجام شود. عمل‌گرایی، قواعد موفق عمل را به جای بازنمایی واقعیت، در وفاق جمعی جست‌وجو می‌کند. این امر، نشان‌دهندهٔ کل‌گرایانه بودن عمل‌گرایی است و نباید آن را به روش خاصی با مشخصاتی ثابت و معین، کاهش دهیم.

از این رو، رورتنی، سیدنی هوک را در دفاع از عمل‌گرایی از طریق مخالفت با فلسفهٔ قاره‌ای، به بهانهٔ غیرعلمی بودن و غیردقیق بودن آن، مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر وی، سخن هوک حاکی از آن است که تقابل‌هایی مانند «علمی» و «دینی» (غیرعلمی) را بپذیریم، در حالی که عمل‌گرایی، «ارادهٔ معطوف به اعتقاد» را ارج می‌نهد. این اعتقادات می‌توانند دینی هم باشند، زیرا از منظر عمل‌گرایی آن چه مهم است این است که اعتقادات بتوانند قواعد موفقیت‌آمیز عمل را در اختیار ما بنهند (همان، ص ۶۶). وی می‌گوید که به همین دلیل است که دیوبی (۱۹۳۴) از ایمان (آیین) مشترک (A Common Fait) سخن گفته است. این اثر متأخر دیوبی، خطاب به طلاب مسیحی آمریکا مطرح شده و دیوبی در آن از خدا سخن می‌گوید، هرچند خدایی که او در



عمل‌گرایی،
قواعد موفق عمل را
به جای بازنمایی واقعیت،
در وفاق جمعی
جست‌وجو می‌کند.
این امر، نشان‌دهنده
کل‌گرایانه بودن
عمل‌گرایی است و
نباید آن را
به روش خاصی
زیر نام روش علمی،
با مشخصاتی ثابت و معین،
کاهش دهیم.



این اثر مطرح می‌کند، با خدایی که در ادیان به عنوان یک وجود مقدم بر موجودیت انسان‌ها و جهان مطرح است، تفاوت دارد. دیویی، خدا را به عنوان ارتباط فعالی میان زمان حال و آینده تعریف می‌کند؛ همان آینده‌گرایی که ما در «خودآفرینی» باید به آن توجه کنیم. به نظر رورتی، علت اصرار دیویی به استفاده از مفهوم خدا این بود که وی احساس می‌کرد، از این طریق می‌تواند شبکه عقاید خود را در مواجهه با مسائل زمان خود، بهتر و بیشتر حفظ کند. پیداست که در دیدگاه عمل-گرایی، درستی و نادرستی بر حسب مطابقت با واقعیت سنجیده نمی‌شود، بلکه آن چه مهم است، حفظ توانایی شبکه عقاید برای حل و هضم مسائل جدید است. بنابراین، رورتی کار دیویی را شبیه کار دانشمندی می‌داند که از طریق ور رفتن با صورت‌بندی‌های کهن می‌کوشد رخدادهایی را که آشفته می‌نمایند، نظم دهد؛ «ور رفتنی که دانشمندان به کار می‌گیرند، به هنگامی که می‌کوشند رخدادهای آشفته را در چارچوب شیوه‌های کهن به تصویر در آوردن چیزها نظم دهند یا به عکس، می‌کوشند شیوه جدیدی را با ملاحظات کهن سازگار سازند» (رورتی ۱۹۹۱، ص ۷۰). طبق دیدگاه عمل‌گرایی، اگر صورت‌بندی کهنی می‌تواند چنین کند، پس چرا نباید از آن بهره گرفت.

به نظر رورتی، دیویی در این اثر، به پل تیلیش، فیلسوف پروتستان فلسفه قاره‌ای، بسیار نزدیک شده است. تیلیش هم در کتابی به نام *پویایی‌های ایمان (Dynamics of Faith)* مفهوم ایمان یا آیین را بسیار گسترده در نظر گرفته است، به طوری که می‌توان گفت بت‌پرستان نیز به نحوی دیندارند. مقصود رورتی این است که عمل‌گرایی به فلسفه قاره‌ای نیز نزدیک شده است و بنابراین، دلیلی ندارد که ما فاصله زیادی بین فیلسوفان قاره‌ای و عمل‌گرایان قائل شویم و بگوییم فلسفه قاره‌ای فرهنگ‌گراست، در حالی که فلسفه عمل‌گرایی، علم-گراست. در واقع، رورتی این رویکرد به فرهنگ را در عمل‌گرایی، بیشتر مورد استقبال قرار می‌دهد تا رویکرد علم‌گرایی را که به دوران جوانی دیویی قابل انتساب است.

اکنون، پس از نگاهی که به نقاط اشتراک و اختلاف رورتی با عمل‌گرایان متقدم داشتیم، در ادامه بحث، چارچوب اساسی آراء فلسفی رورتی را با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار خواهیم داد.

ویژگی‌های اساسی دیدگاه رورتی

به یک معنا، رورتی دارای «دیدگاهی» فلسفی نیست یا بهتر است بگوییم که وی چنین وانمود می‌کند که دیدگاهی فلسفی و متافیزیکی، به مفهوم سنتی کلمه ندارد. به همین دلیل، وی قهرمانان فلسفی خود را کسانی چون نیچه، هایدگر و ویتگنشتاین می‌داند که کوشیده‌اند به انحاء مختلف، نظام‌های متافیزیکی و سنتی را مورد طعن و نفی قرار دهند. اینان کوشیده‌اند به جای حل مسائل فلسفی، آنها را منحل کنند و نشان دهند که اصولاً صورت مسئله‌های فلسفی را باید پاک کرد. به طور مثال، ویتگنشتاین بر آن بود که مسائل فلسفی، در نتیجه بد استفاده کردن از زبان به ظهور رسیده‌اند و تحلیل فلسفی دقیق می‌تواند به منحل کردن این مسائل (و نه حل آنها) کمک رساند.

به همین دلیل، ویژگی خاص عمل‌گرایی رورتی این است که او عمل‌گرایی را، نه تنها یک فلسفه خاص

رورتی قهرمانان فلسفی
خود را کسانی چون نیچه،
هایدگر و ویتگنشتاین می‌داند
که کوشیده‌اند
به انحاء مختلف،
نظام‌های متافیزیکی و
سنتی را مورد طعن و
نفی قرار دهند.
اینان کوشیده‌اند
به جای حل مسائل فلسفی،
آنها را منحل کنند و
نشان دهند که اصولاً
صورت مسئله‌های
فلسفی را
باید پاک
کرد.

آمریکایی، بلکه فلسفه‌ای سنت‌شکن می‌داند، به این معنا که نوآوری‌های عمل‌گرایی، در حیطه فلسفه سنتی نبوده است. رورتنی اظهار می‌کند که در یک تقسیم‌بندی می‌توان فیلسوفان را به دو دسته عادی و انقلابی تقسیم کرد. فیلسوفان عادی، تغییراتی خرد و به عبارتی اصلاح در یک نظام فلسفی فراهم می‌آورند، اما فیلسوفان انقلابی، تغییراتی اساسی و شگرف در فلسفه‌های پیشین پدید می‌آورند. وی در تقسیم‌بندی دیگری، خود فیلسوفان انقلابی را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند، زیرا دوگونه نوآوری اساسی یا تغییر انقلابی می‌توان در عالم فلسفه در نظر گرفت: نوآوری در چارچوب سنت فلسفی غرب و نوآوری با شکستن چارچوب این سنت و واکنش نسبت به آن که نوعی انقلاب کوهنی، یعنی تغییر در کلان‌الگو است. رورتنی نوع اول فلسفه و فیلسوفان را نظام‌دار (systematic) یا سازنده (constructive) می‌نامد و از نوع دوم با تعبیر واکنشی (reactive) یا پالاینده (edifying) یاد می‌کند. نمونه فیلسوفان دسته اول عبارتند از: دکارت، کانت، هوسرل، راسل و نمونه‌های فیلسوفان دسته دوم عبارتند از: کی‌یرکه‌گور، نیچه، وینگشتاین متأخر و هایدگر متأخر. نتیجه کار فیلسوفان نخست، تأسیس مکتب‌های نوین در بستر فلسفه هنجارین و حرفه‌ای است و بنابراین با واژگان فلسفه‌های پیشین، قیاس پذیرند (commensurable) اند. اما نتیجه کار فیلسوفان دسته دوم، طعن‌ورزی نسبت به فلسفه هنجارین و آفریدن مسائل جدید است و از همین رو با واژگان فلسفه‌های پیشین، قیاس‌ناپذیرند (رورتنی ۱۹۷۹، ص ۳۶۹).

به نظر رورتنی، مهم‌ترین حرکت بنیان‌کن عمل‌گرایی را می‌توان این دانست که در زمینه مفاهیمی چون حقیقت، دانش و اخلاق، این داعیه را مطرح کرده که ما با ماهیتی (essence) روبه‌رو نیستیم. به عبارت دیگر، نمی‌توان ماهیت معینی برای دانش، حقیقت یا اخلاق قائل شد. از همین جهت، رورتنی به «ضد ذات‌گرایی» (anti-essentialism) گرایش دارد. بنابراین، به طور مثال، در خصوص «حقیقت»، با توسل به تعریفی که جیمز به‌دست داده بود، آن را با خیر یا خوبی هم‌عنان می‌داند؛ حقیقت با خوبی بر حسب اعتقادات ما مشخص می‌گردد. به عبارت دیگر، حقیقت، آن دسته از اعتقادات یا نظامی از اعتقادات ماست که منجر به خوبی می‌شود و می‌تواند به نیازهای ما پاسخ دهد.

اگر نکته اساسی مورد نظر رورتنی؛ یعنی ضدماهیت‌گرایی، را در عمل‌گرایی لحاظ کنیم، پی‌آمدهایی بر آن مترتب خواهد شد. رورتنی (۱۹۸۲) خود در یکی از آثارش به نام *پی‌آمدهای عمل‌گرایی* به بیان آن‌ها پرداخته است. از جمله این پی‌آمدها آن است که اگر برای مفاهیمی چون حقیقت، دانش و اخلاق، ماهیتی وجود نداشته باشد، در واقع این واژگان، دیگر واژگان عملی (vocabulary of practice) خواهند بود نه تئوریک.

واژگان عملی، مجموعه‌واژگانی هستند که به جای این که بار تئوریک داشته باشند، ناظر به اعمال ما هستند. منظور رورتی از بار تئوریک این است که واژه‌های در مقام «بازنمایی» باشد؛ یعنی نظر بر آن باشد که واقعیت بیرونی را برای ما آشکار کند.

پی‌آمد دوم این است که میان امر واقع (fact) و ارزش (value) تمایزی قائل نشویم. این مسئله به نحوی در سنت فلسفی جریان داشته که میان واقعیت و ارزش تفاوت‌هایی قائل می‌شدند و حتی کسانی چون هیوم بر آن بودند که نمی‌توان امور ارزشی را از امور واقعی استنتاج کرد، اما به نظر رورتی، اگر ما بدانیم که این واژگان، جنبه‌ عملی دارند، دیگر میان امر واقع و ارزش تفاوت قائل نمی‌شویم. اگر ما در اخلاق از ارزش‌ها و در علم از واقعیت‌هایی سخن می‌گوییم، در هر دو عرصه، واژگانی عملی را مورد استفاده قرار می‌دهیم و از این جهت، همه در یک منظومه‌ مشابه قرار می‌گیرند. این‌ها با هم، شبکه‌ عقاید ما را تشکیل می‌دهند که ما بر اساس آن‌ها عمل می‌کنیم و به اعمال خویش نیز بر حسب نتایج آن‌ها و خوب و کارآمد بودن آن‌ها توجه می‌نماییم.

ویژگی خاص
عمل‌گرایی رورتی

این است که او

عمل‌گرایی را،

نه تنها یک فلسفه

خاص آمریکایی،

بلکه فلسفه‌ای

سنت‌شکن می‌داند،

به این معنا که

نوآوری‌های عمل‌گرایی،

در حیطه

فلسفه سنتی

نبوده است.

سرانجام، سومین پی‌آمد این دیدگاه عمل‌گرایانه آن است که ضوابط فرازبانی برای عینیت وجود ندارد. در دیدگاه معرفت‌شناسانه، برخی معیارها برای سنجش اعتبار یافته‌ها و روش‌های علمی مطرح می‌شود که از آن‌ها به عنوان معرفت «درجه دو» (second order) نیز تعبیر شده است. اما در عمل‌گرایی جدید که از معرفت‌شناسی طفره می‌رود، جایی برای فرازبان نخواهد ماند و ضوابطی که برای ارزیابی تحقیق باقی می‌ماند، زبانی خواهد بود. به عبارت دیگر، تحقیق، امری گفت‌وگویی است. گفت‌وگویی بودن تحقیق؛ یعنی این که اگر ما به اجماع برسیم، این اجماع نشان‌دهنده آن است که نتیجه تحقیق به دیده قبول نگریسته می‌شود. نه اجماع و نه حل شدن مشکلات و مسائل توسط راه‌حل‌های ما هیچ یک، حاکی از بازنمایی واقعیت نیستند و بنابراین، معیاری فرازبانی بر تحقیق حاکم نیست.

به‌رغم پرهیز رورتی از داشتن نظامی فلسفی، از منظری دیگر، می‌توان گفت که وی، در ضمن طعن و نفی نظام‌های متافیزیکی سنتی، خود نیز، به صورت ایجابی، نظام و دیدگاهی فلسفی فراهم آورده است. به عبارت دیگر، وی تنها به نفی نظام‌های متافیزیکی نمی‌پردازد، بلکه در هر مورد، جایگزین و بدیلی برای آن چه نفی می‌کند، پیشنهاد می‌کند. مجموعه این پیشنهادها، می‌تواند چارچوب دیدگاه فلسفی رورتی را مشخص کند. در زیر، پیشنهادهای مهم رورتی، همراه با اشاراتی به نقدهای وی نسبت به دیدگاه‌های سنتی، به اختصار بیان خواهد شد:

۱. خصیصه ابزاری و امکانی زبان

یکی از خصایص اساسی زبان در فلسفه زبان رورتی، ابزاری بودن آن است. به عبارت دیگر، زبان برای آن است که ما به کمک آن به نیازها و مقاصد خود تحقق ببخشیم. بر این اساس، باید زبان را به منزله ابزار (tools) در نظر گرفت، نه به منزله آینه‌ای برای نشان دادن یا بازنمایی واقعیت. رورتی، پیشینه فلسفه را به شدت تحت تأثیر انحراف‌آفرین نوعی فلسفه زبان می‌داند که طبق آن، زبان، خصیصه بازنمایی نسبت به واقعیت دارد. اثر رورتی با نام فلسفه و آینه طبیعت (۱۹۷۹) تلاشی در نقد این دیدگاه است. زبان، هرگز به دور از علایق و نیازهای استفاده‌کنندگان آن نیست و بنابراین، نمی‌توان توسط زبان، توصیفی فارغ از ارزش (value-free) در مورد واقعیت، انتظار داشت.

به تبع خصیصه ابزاری زبان، باید از خصیصه امکانی (contingency) آن نیز سخن گفت (رورتی ۱۹۸۹ الف). هنگامی که زبان با نیازها و علایق استفاده‌کنندگان آن گره خورده باشد، و با نظر به این که این نیازها و علایق، در معرض تغییر و دگرگونی قرار دارند، باید نتیجه گرفت که زبان، از خصیصه ثبات و پایداری به دور است. از این رو، واژگان نهایی (final vocabulary) وجود ندارد، به این معنا که نمی‌توان توسط زبان، توصیفی همیشه ثابت از برخی امور فراهم آورد. از طرف دیگر، افراد و جامعه‌ای که جهان خود را توسط واژگانی نهایی توصیف می‌کنند، این واژگان نهایی را محدود به شرایط خود مورد استفاده قرار می‌دهند و

نمی‌توان انتظار داشت که آن برای افراد یا جوامع دیگر نیز واژگان نهایی باشد.

۲. خصیصهٔ امکانی «خود» و اجتماع

علاوه بر زبان، «خود» (self) یا هویت افراد نیز از خصیصهٔ امکانی برخوردار است (همان مأخذ). رورتی، هم‌آوا با نیچه، در نقد دیدگاه مدرن در مورد هویت به منزلهٔ امری ثابت، بر این نظر است که هویت فرد، ثابت و از پیش موجود نیست، بلکه در جریان ساخته شدن است. چیزی به عنوان «ماهیت آدمی» وجود ندارد. مفهومی همچون «خودآفرینی» (self-creation) می‌تواند تصویر مناسبی از هویت فرد به‌دست دهد و تصویری که از آن به‌دست می‌آید، نشانگر خصیصهٔ امکانی آن است. به عبارت دیگر، هویت فرد، چیزی است که تحقق خواهد یافت و در این مسیر نیز، امری امکانی است و نمی‌توان پیش‌بینی کرد که فردی معین، دارای چه ویژگی‌هایی خواهد شد.

هم‌چون زبان و خود، در مورد اجتماع نیز باید از خصیصهٔ امکانی سخن گفت (همان مأخذ). بر این اساس، به‌رغم اندیشه‌های متفکران مدرن، اجتماع بشری دارای قوانین معین و ثابتی برای حرکت یا پیشرفت ندارد، بلکه تحولات آیندهٔ آن، در گرو احتمال و امکان است و قابل پیش‌بینی نیست. برخی (همچون Conant ۲۰۰۲، ص ۲۷۶) از این دیدگاه رورتی، به عنوان «تاریخی‌نگری» (historicism) یاد کرده‌اند. البته، با این توضیح که اصطلاح تاریخی‌نگری در نزد رورتی، متفاوت با چیزی است که برای کارل پوپر مطرح بود. در نظر پوپر، تاریخی‌نگری ملازم با قبول قوانین قاطع بر حرکت تاریخ بود و وی با این مفهوم، از تاریخی‌نگری مارکسیست‌ها و فقر آن سخن می‌گفت. اما رورتی، تاریخی‌نگری را به این معنا در نظر می‌گیرد که فرایندهای تاریخی، تحت حاکمیت قوانین قاطع نیستند، بلکه از خصیصهٔ امکانی برخوردارند. تاریخی بودن در این معنا، حاکی از داشتن موقعیت‌های خاص است. هر اجتماعی، در موقعیتی خاص و ملازم با نیازها، ارزش‌ها و علایق خاص است و بنابراین، جست‌وجوی احکام عام در مورد جوامع مختلف، بی‌مورد خواهد بود.

۳. هم‌بستگی اجتماعی به جای عینیت

رورتی، نایل شدن به شناخت عینی پدیده‌ها را که در دیدگاه‌های سنتی، مورد قبول قرار گرفته، ناممکن می‌داند. به نظر وی، این امتناع، ریشه‌ای بسیار عمیق و اساسی دارد و آن در ساختار و خصایص زبانی است که ما در امر شناخت، آن را مورد استفاده قرار می‌دهیم. چنان‌که گذشت، رورتی خصیصهٔ «بازنمایی» زبان را مورد انکار قرار می‌دهد. بر این اساس، کار زبان، این نیست که هم‌چون آینه‌ای به بازتاب واقعیت‌های بیرونی در ذهن و ضمیر بپردازد، بلکه زبان، ارتباط ما را با یک‌دیگر می‌سازد. بنابراین، توجیه داعیه‌های ما با توسل به عینیت آن‌ها امکان‌پذیر نیست.

هنگامی که توجیه داعیه‌های ما از طریق توسل به عینیت، امکان‌پذیر نیست، چه راهی برای این کار وجود خواهد داشت؟ در اینجا است که رورتی، پیشنهاد خود را مطرح می‌کند و از آن به عنوان "هم‌بستگی" (solidarity) یاد می‌کند. هم‌بستگی اجتماعی انسان‌ها با یک‌دیگر، تنها راهی است که آنها می‌توانند با توسل به آن، داعیه‌های خود را توجیه و پشتیبانی کنند. به عبارت دیگر، یک سخن، نه از آن نظر قابل دفاع و موجه است که حقیقت دارد و با واقعیت‌ها منطبق است، بلکه بر این اساس، قابل دفاع است که افراد جامعه بتوانند در مورد آن به «اجماع» (consensus) نائل شوند. رورتی در این مورد می‌گوید: «از نظر عمل‌گرایان، گرایش به عینیت... صرفاً عبارت است از گرایش به توافق بین‌ذهنی» (intersubjective) تاجایی که ممکن است، گرایش به بسط دادن حدود ارجاع «ما» تا جایی که می‌توانیم» (رورتی ۱۹۹۱، ص ۲۳).

مقصود رورتی این است که دایره اجماع‌های ما باید تا جایی که ممکن است گسترش یابد. به این ترتیب، ما خواهیم توانست داعیه‌های خود را هر چه بیشتر و گسترده‌تر موجه و قابل دفاع سازیم. جست‌وجوی چیزی بیشتر از اجماع، با نام حقیقت یا عینیت، امکان‌پذیر نیست. به این ترتیب، تمایز دیرینه‌ای که به ویژه در نزد

رورتی
در اصل خود را
پیرو دیویی می‌داند و
با غالب دیدگاه‌های وی
اشتراک نظر دارد،
اما وی مهم‌ترین
قطعه اشتراک خود را
با دیویی
در تصور دیویی
راجع به انسان
می‌داند.

جان دیویی



افلاطون، میان «دانش» (knowledge) و «اعتقاد» (opinion) مطرح بوده، باید جای خود را به تمایز میان موضوعاتی که توافق و اجماع در مورد آنها ساده‌تر است و موضوعاتی که حصول این امر در مورد آنها دشوارتر است، بدهد.

بر این اساس، رورتی در مقاله «علم به منزله هم‌بستگی اجتماعی» بر آن است که میان دیدگاه تامس کوهن و آن چه عمل‌گرایان مطرح می‌کنند، قرابت فراوانی وجود دارد. او می‌گوید: «چیزی را که من «عمل-گرایی» می‌نامم، می‌توان «کوهن‌گرایی جناح چپ» نامید» (همان، ص ۳۸). مراد وی این است که نوع عمل-گرایی، دیدگاه کوهن را به صورتی رادیکال‌تر و چپ‌گرایانه به کار گرفته است. سؤالی که برای کوهن مطرح بود، برای رورتی هم مطرح است: چگونه می‌شود که علم پیشرفت می‌کند؟ رورتی در پاسخ می‌گوید که نباید هیچ‌گونه دغدغه ارتباط با واقعیت داشته باشیم و در این زمینه باید از کوهن هم رادیکال‌تر بود، به این معنا که ارتباط علم را با واقعیت قطع کرد و به جای بازنمایی از «توافق» (agreement) میان عالمان سخن گفت.

هنگامی که

توجیه دایه‌های ما

از طریق توسل به عینیت،

امکان‌پذیر نیست،

چه راهی برای

این کار وجود خواهد داشت؟

در اینجاست که رورتی،

پیشنهاد خود را

مطرح می‌کند و

از آن به عنوان

هم‌بستگی (solidarity)

یاد می‌کند.

چنان که پیش از این اشاره شد، رورتی تقدم علم بر فرهنگ را، چنان‌که دیویی در دوران جوانی معتقد بود، نمی‌پذیرد اما در عین حال، می‌گوید علم می‌تواند از یک جهت برای سایر بخش‌های فرهنگ الگو باشد: «اعتراض من به مفاهیم سنتی عقلانیت را می‌توان در این بیان خلاصه کرد که تنها معنایی که برحسب آن، علم، مثل اعلاست، این است که الگویی برای هم‌بستگی اجتماعی است» (همان، ص ۳۹). بنابراین، الگو بودن علم از جهت عینی بودن آن نیست، به این معنا که بگوییم چون علم عینی است، سایر بخش‌های فرهنگ نیز باید بکوشند، هم‌چون علم، عینی باشند، بلکه از این جهت است که علم نشان‌گر یک نوع هم‌بستگی اجتماعی است. اگر ما علم را بر بنیاد توافق بنگریم، با توجه به این که در علم، گفت‌وگوی ما ثمر بخش بوده و دانشمندان توانسته‌اند راه‌های توافق بهتری را پیدا کنند، بر این اساس، علم الگوی مناسبی برای سایر بخش‌های فرهنگ ماست. به طور مثال، در منازعه‌های میان ادیان و یا میان فرهنگ‌ها می‌توان از آن چه در علم اتفاق افتاده، سرمشق گرفت.

در اینجا رورتی به نقطه اشتراک عمل‌گرایی و آراء کوهن اشاره می‌کند. از نظر وی، عمل‌گرایی جدید، تقابل میان ذهن و عین را که از قرن هفدهم به‌شدت مطرح بوده، با تقابل میان عقاید رقیب جایگزین می‌کند؛ یعنی به جای این که ذهن را در مقابل عین قرار دهیم و بعد ذهن را با عین بسنجیم (سودای عینیت‌گرایی)، تقابل را بین عقاید رقیب قرار می‌دهیم. رقابتی که بین دو نظریه وجود دارد بر سر تصاحب عینیت نیست، بلکه بر این اساس است که کدام یک می‌توانند توافق بیشتری ایجاد نمایند. به این ترتیب، تشابه دیدگاه رورتی با کوهن مشخص می‌شود. کوهن نیز بر این نظر بود که تاریخ علم عبارت از تاریخ جایگزینی کلان‌الگوهای رقیب به جای یک-دیگر است. در این‌جا هم تقابل میان نظام‌های فکری است، نه میان عینیت و ذهنیت (همان، ص ۴۱).

اگر عینیتی در کار نباشد، هدف تحقیق و علم چیست؟ نظر رورتی بر این است که هدف تحقیق عمل‌گرایانه ایجاد نوعی توازن است؛ توازن میان توافق و تساهل (tolerance). توافق مربوط به زمان‌هایی است که افراد با یک‌دیگر اتفاق نظر دارند و تساهل یا سعه صدر در جایی مطرح می‌شود که آن‌ها با هم اختلاف دارند. باید نوعی توازن میان این‌ها برقرار شود. هیچ‌یک از این دو مطلق نیست و ما آمیزه‌ای از آن‌ها داریم. باید این توازن را در نظر بگیریم و ذهن و عین را فراموش کنیم. به بیان دیگر، به این فکر نکنیم که اعتقادات ما چقدر به واقعیت نزدیکند، بلکه این گونه بیندیشیم که توافق را برقرار سازیم و در غیر این صورت، تساهل را وارد کنیم تا بتوانیم حیات را تداوم بخشیم (همان).

۴. بنیاد گفت‌وگویی اخلاق

تأکید رورتی بر هم‌بستگی اجتماعی، تا بدان‌جا پیش می‌رود که اگر بتوان از نظر وی در مورد بنیاد اخلاق سخن گفت، این بنیاد، ریشه در گفت‌وگویی (conversation) میان افراد جامعه و حاصل آن، یعنی اجماع خواهد داشت. به عبارت دیگر، مبنایی عینی یا حقیقی برای اخلاق نمی‌توان جست‌وجو کرد، بلکه تنها محملی

شهروند
در مدینه فاضله،
انسانی است که
از آزادی
برخوردار است و
به علاوه،
دارای رویکردی
اساساً انتقادی
نسبت به
باورهای رایج
در جامعه است که
تعبیر «طعن‌ورز»
ناظر به آن
است.

که برحسب آن می‌توان از «درستی» (right) اخلاقی سخن گفت، هنجارهای اجتماعی است که فرد، متناسب با آنها در جامعه‌ای معین زندگی می‌کند. این نظر رورتی، در واقع، از اعتقاد به خصیصه امکانی اجتماع که در بالا توضیح داده شد، نشأت می‌یابد. با توجه به خصیصه مذکور، حیات اجتماعی هر جامعه‌ای، امری تاریخی است و در شرایط معینی شکل می‌گیرد. در نتیجه، انتظار این که قواعد تنظیم‌کننده اخلاقی مربوط به آن جامعه، قابل تعمیم به هر جامعه دیگری باشد، بی‌مورد خواهد بود. رورتی، این نکته را در مورد جامعه خودش و فرهنگ آن یعنی لیبرالیسم نیز صادق می‌داند. از نظر وی، واژگان اساسی لیبرالیسم (یعنی نفی خشونت و کاستن درد) نیز فرافرهنگی نیستند، بلکه در شرایط خاص تاریخی جوامعی معین مطرح شده‌اند. رورتی، در مقاله خود با نام «تقدم مردم‌سالاری بر فلسفه» حاصل این نوع نگرستن به اخلاق را آن می‌داند که تمایز میان اخلاق (morality) و مصلحت (prudence) از میان برمی‌خیزد (رورتی ۱۹۹۱، صص ۱۹۶-۱۷۵). کسانی چون کانت، بر این تمایز پای فشرده‌اند که اخلاق بر قواعد مطلق استوار است، در حالی که مصلحت، متغیر و تابع شرایط مختلف است. رورتی بر آن است که مرز میان اخلاق و مصلحت را برچیند و در واقع، اخلاق را به مصلحت کاهش دهد. به نظر وی، عمل‌گرایان، مصلحت‌گرایند و از این رو، اظهار می‌کنند که اندیشه دیویی با اخلاق اصول‌گرای کانتی، ناهم‌گرا و با اخلاق مصلحت‌گرایانه ارسطویی هم‌گراست (رورتی ۲۰۰۲، ص ۲۳).

۵. قیاس ناپذیری امور عمومی و خصوصی

یکی دیگر از عناصر دیدگاه رورتی، قیاس‌ناپذیری یا قیاس‌ناپذیری (incommensurability) امر عمومی (public) با امر خصوصی (private) است. بار دیگر باید ریشه این دیدگاه را نزد نیچه جست‌وجو کرد. وی نیز بر آن بود که اساس رابطه اجتماعی بر قدرت و اعمال سیطره فردی بر فرد دیگر است، طوری که می‌توان گفت «بهره‌کشی، خاص جامعه‌ای فاسد یا ناقص یا ابتدایی نیست، بلکه به ذات زندگی تعلق دارد»، در حالی که عالم خصوصی خود فرد، جایگاهی برای استقلال و خودآفرینی است (نیچه، ترجمه آشوری، ۱۳۵۸، ص ۲۵۹). رورتی نیز بر آن است که واژگان مربوط به خودآفرینی (هم‌چون استقلال autonomy)، قابل تبادل و بحث و گفت‌وگو با دیگران نیست، بلکه مستلزم نادیده‌گرفتن دیگران است، در حالی که واژگان مربوط به عرصه عمومی (هم‌چون عدالت justice)، ناظر به روابط با دیگران است و در حیطه نهادهای اجتماعی و بحث و گفت‌وگو با دیگران، شکل تحقق به خود می‌گیرد. رورتی رابطه این دو نوع واژگان را مانند رابطه دو نوع ابزار متفاوت می‌داند که اصولاً نه باهم قابل قیاس و تفاهم‌پذیرند و نه می‌توان آن‌ها را با هم ترکیب کرد. به طور مثال، سنگ ترازو و خط‌کش، به منزله دو نوع ابزار متفاوت، با هم قابل قیاس یا قابل ترکیب نیستند.

۶. مدینه فاضله با دین مدنی

رورتی (۱۹۸۹ الف) از مدینه فاضله لیبرال سخن گفته است. به نظر وی، جامعه آرمانی، جامعه‌ای لیبرال است و نهادهای لازم برای بناکردن چنین جامعه‌ای هم اکنون در جوامع مردم‌سالار فراهم است و تنها باید وضع موجود آنها بر اساس آرمان‌های مردم‌سالاری مورد نقد و بازتوصیف قرار داد. رورتی بر آن است که آخرین

انقلاب و تحول مفهومی در غرب، در زمینه مسائل اجتماعی و سیاسی، توسط جان استوارت میل مطرح شد: افراد آزادند تا جایی که آسیبی به آزادی دیگران نرسانند (همان ص ۶۳). با این که رورتنی گاه تعلق خاطری به پسانوگرایی (postmodernism) نشان داده و خود را «لیبرال بورژوازی پسانوگرا» نامیده است (رورتنی ۱۹۸۳)، اما سرانجام از این نام‌گذاری چندان خشنود هم نبوده است. این از آن رو است که به نظر وی، پدیده مشخصی که بتوان آن را پسانوگرایانه نامید، وجود ندارد و از زمان انقلاب فرانسه، گسلی در سنت سیاسی و فرهنگی غرب دیده نمی‌شود (رورتنی ۱۹۹۰). به عبارت دیگر، نوگرایی هم‌چنان در غرب حاکم است و به همین دلیل، وی مدینه فاضله خود را در جامعه لیبرال جست‌وجو می‌کند. ویژگی‌های اساسی چنین مدینه فاضله و شهروند آن را در ادامه توضیح خواهیم داد. در این قسمت، توجه رورتنی به دین در مدینه فاضله را مورد بحث قرار می‌دهیم.

رورتنی در آثار متأخرتر خود، توجه بیشتری به دین نشان داده است. وی عرصه کثرت‌گرایی قیاس‌پذیر یا تفاهم‌پذیر خود را چنان گسترده کرده است که بازی زبانی دین نیز در آن گنجانده شده است، چنان که می‌گوید: «میان بازی زبانی عبادت و بازی زبانی تجارت» راه‌های ارتباطی وجود دارد. در واقع، در مقایسه با زمانی که وی کتاب *فلسفه و آئینه طبیعت* (۱۹۷۹) را نگاشت، اکنون احساس می‌کند که دین باید در کنار فلسفه و علم مورد توجه قرار گیرد: «اکنون به نظر من می‌رسد که اندیشه مناسب در مورد نوع سؤال‌هایی که من سعی می‌کردم در فلسفه و آئینه طبیعت به آنها پاسخ دهم، مستلزم آن است که سه توپ را هم‌زمان در هوا نگاه داریم؛ علم، فلسفه و دین» (رورتنی ۲۰۰۰ الف، ص ۲۱۴).

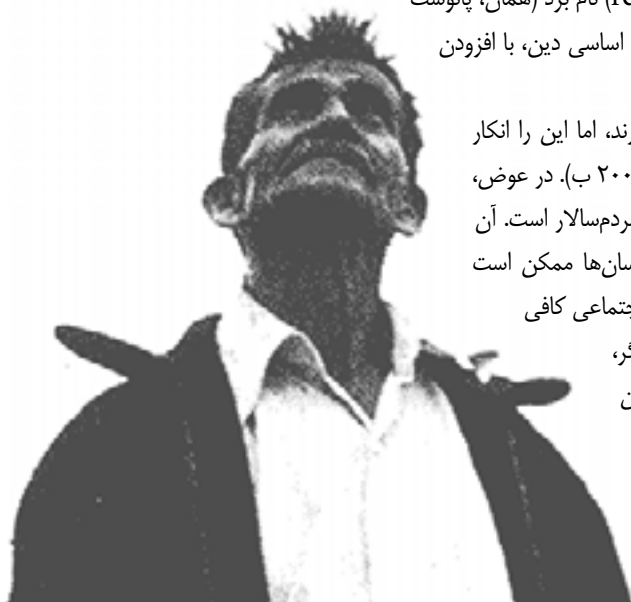
برای اندیشیدن در باب جایگاه این سه عرصه مهم، رورتنی به سؤال اساسی مربوط به هر حوزه اشاره می‌کند. طبق نظر وی، سؤال اساسی علم عبارت است از این که «امور چگونه رخ می‌دهند؟»؛ سؤال مربوط به دین این است که «از چه چیز باید بیم داشته باشیم؟» و سؤال مربوط به فلسفه این که «آیا چیزی نائسانی در جهان خارج هست که ما نیاز به تماس با آن داشته باشیم؟»

در مورد دین، رورتنی این را می‌پذیرد که ادیان انواع مختلفی دارند و می‌توان از ادیان خوف (religions of fear) و ادیان عشق (religions of love) نام برد (همان، پانوشت

ص ۲۱۸). بنابراین، ما می‌توانیم پیشنهاد وی را در مورد سؤال اساسی دین، با افزودن عبارت زیر کامل کنیم: «به چه چیز باید عشق بورزیم؟»

هر چند رورتنی این را می‌پذیرد که ادیان عشق وجود دارند، اما این را انکار می‌کند که ادیان هم‌چنان به ایفای این نقش بپردازند (رورتنی ۲۰۰۰ ب). در عوض، او ادعا می‌کند: «دین در فرایند تغییر شکل یافتن به سیاست مردم‌سالار است. آن چه در کلیساها کنار گذاشته می‌شود، این ترس است که انسان‌ها ممکن است بدون کمک قادر نباشند خود را نجات دهند؛ این که همکاری اجتماعی کافی

نیست» (رورتنی ۲۰۰۰ الف، پانوشت ص ۲۱۸). به عبارت دیگر، هنگامی که رورتنی به دین به منزله تشکیلات نهادی، هم‌چون



کلیسا نظر می‌کند، تمایل دارد که در مدینه فاضله جایی برای آن لحاظ نکند. در واقع، وی بر آن است که دین در این شکل و شمایل، دین خوف است و انسان را از آینده می‌ترساند و وی را تنها به کمک «خدا» امیدوار نگاه می‌دارد، در حالی که به نظر وی، آینده در گرو امید و اتکای انسان‌ها به خود و همکاری اجتماعی میان انسان‌ها است.

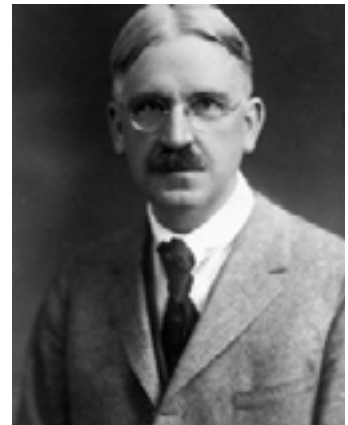
به همین دلیل، هر چند رورتنی در ابتدای امر می‌پذیرد که لازم است «سه توپ را هم‌زمان در هوا نگاه داریم؛ علم، فلسفه و دین»، اما سرانجام دین را از صحنه خارج می‌سازد. این از آن رو است که وی تبیینی فروگاشی از دین به دست می‌دهد که طبق آن ادیان عشق، جای خود را به همکاری اجتماعی می‌دهند. این نوع نگرش فروگاشی به دین، چیزی است که به نظر رورتنی از آغاز عمل‌گرایی در آمریکا وجود داشته است. در توضیح کامل این نکته، رورتنی (۱۹۹۸) به دیدگاه دیویی ارجاع می‌دهد. نخست وی به استیون راکفلر (Steven Rockefeller) حق می‌دهد که گفته بود، «هدف (دیویی) این بود که اتحاد کاملی میان حیات دینی و حیات مردم‌سالار آمریکایی به وجود آورد.» اما ادامه می‌دهد: «نوع اتحادی که دیویی به آن امیدوار بود، امری از نوع امتزاج میان پرستش یک وجود ازلی با امید به تحقق اراده این وجود ازلی در آمریکا نبود. این امری از نوع به فراموشی سپردن ازلیت بود» (ص ۱۸). به همین دلیل، وی سخنی را از دیویی نقل می‌کند، حاکی از این که مردم‌سالاری، نوعی متافیزیک است: «مردم‌سالاری نه شکلی از حکومت و نه اقدامی اجتماعی، بلکه متافیزیکی در باب رابطه انسان و تجربه وی در طبیعت است.» آن چه در این متافیزیک ظهور می‌کند، جهانی با نفی ازلیت و وجود ازلی است؛ جهانی که در آن، انسان توسط نیرویی فراتر از خود تعیین نمی‌یابد، بلکه از طریق ارتباط با تجربه خود باید به تعیین همه چیز خود بپردازد.

چنان که پیش از این نیز اشاره شد، این سخنان به ضرورت به معنای نفی خدا و حتی دین نیست، اما بی‌تردید به معنای نفی خدای مقدم و تعیین‌بخش یا دین خوف هست. از این رو، رورتنی گاه از گفتمانی الهی و دینی نیز برای سخن گفتن از مدینه فاضله استفاده می‌کند. وی اشاره می‌کند که نفی ازلیت و جایگزین کردن دانش مربوط به این واقعیت ازلی مقدم با امید به آینده سراسر امکانی، کار ساده‌ای نیست، اما با فلسفه هگل، راه برای آن کاملاً هموار شده است. وی با اشاره به ایده مشابیهی در نزد اسپینوزا که خدا را با جهان یکی دانسته بود، اظهار می‌کند که در دیدگاه اسپینوزا هنوز جهان در ذیل ازلیت نگریسته می‌شود، اما به نظر رورتنی، این هگل بود که حتی این جنبه وابستگی به ازلیت را نیز زدود و بیان کرد که نمی‌توان تاریخ بشر را به امری غیرتاریخی مربوط دانست، زیرا در این صورت، درجه‌ای از انتزاع در این تاریخ وجود خواهد داشت که مانع از آن است که بتوان آن را تاریخ‌مند و زمان‌مند دانست. بنابراین، معنای حیات بشری تابع آن است که تاریخ بشری چگونه ظهور کند، به جای آن که ناشی از رابطه این تاریخ با موجودی غیرتاریخی باشد.

رورتنی اشاره می‌کند که دیویی در ایام جوانی خود به‌شدت به مطالعه آثار هگل اشتغال داشت و از همین طریق، نوعی تاریخی‌نگری اساسی در دیدگاه دیویی به ظهور رسید. به گمان رورتنی، مارکس و دیویی هر دو تاریخی‌نگر و هر دو به‌شدت تحت تأثیر هگل بودند، با این تفاوت که مارکس در پی آن بود که از این تاریخی‌نگری، هم علم پیش‌بینی‌کننده نسبت به آینده و هم امید به آینده را به دست آورد، اما دیویی جنبه نخست را در نظر نداشت، بلکه همه چیز را تاریخی و واجد ویژگی امکانی (contingent) می‌دانست. از این رو، رورتنی بر آن است که انتقادهای به حق پوپر به مارکس در مورد علمی‌نگریستن به تاریخ، به تاریخی‌نگری، دیویی وارد نیست، زیرا وی تنها امید به آینده را همراه با امکانی دانستن روند تاریخ از هگل برگرفته است. از این رو، رورتنی اظهار می‌کند که دیویی امید را جای‌گزین دانش کرده است و مراد وی هر گونه دانشی است که از ثبات برخوردار باشد، مانند دانش و خبردادن از اراده خدا، قانون اخلاقی، قوانین تاریخ یا واقعیت‌های علمی ثابت (همان، ص ۱۰۷).

رورتنی اظهار می‌کند که اندیشه‌های هگل نه تنها توسط دیویی، بلکه پیش از وی توسط والت ویتمن (Walt Wittman) نیز به شدت مورد استقبال قرار گرفت و زمینه‌ساز مردم‌سالاری در آمریکا در نظر گرفته

جان دیویی



دیویی

و نیز جیمز،

خواهان پراگماتیسمی

بوده‌اند که

با اعتقاد دینی سازگار باشد،

اما تنها گونه‌ای

از دین که اعتقادی

شخصی و خصوصی باشد،

نه اعتقادی که منجر به

پیدایش کلیسا و

به‌ویژه کلیساهایی شود که

نقش سیاسی

ایفا می‌کنند.

شد، به طوری که ویتمن گفته است که اگر آثار هگل مورد صحافی مجدد قرار گیرد و نام «نظرورزی‌هایی برای استفاده آمریکای شمالی و مردمسالاری در آن‌جا» بر آن گذاشته شود، بی‌راه نخواهد بود. این از آن رو است که هگل خدا را ناکامل می‌داند، مگر آن که در معرکه زمان وارد شود و به تعبیر مسیحیان در تنی حلول کند و به صلیب کشیده شود. به عبارت دیگر، خدا بدون زمان‌مندی و رنج تاریخی بشر، تنها امری انتزاعی خواهد بود. هگل نظریه حلول خدا را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که متافیزیک یونانی ناتمام است و به اصطلاح، خدای پدر بدون خدای پسر، تنها به صورت ایده و بالقوه باقی خواهد ماند. ویتمن دیدگاه هگل را برای جامعه آمریکا کاملاً مناسب می‌بیند، زیرا آمریکا را تنها جامعه‌ای می‌داند که خود را به جای خدا نشانده است: «ما سترگ‌ترین شعریم، زیرا ما خود را به جای خدا نشانده‌ایم: ماهیت ما وجود ماست و وجود ما در آینده است. ملل دیگر خود را ستایش‌گر شکوه خدا دانستند. ما خدا را از نو به منزله آینده خودمان تعریف کردیم» (به نقل از رورتی، همان، ص ۲۲). رورتی در تفسیر این سخن به درستی اظهار می‌کند که مراد ویتمن این است که ما نه تنها شاعر، بلکه شعر نیز هستیم (همان، ص ۲۸). به عبارت دیگر، ویتمن بر آن است که ما خود معیار تجربه‌ایم و نیازی نیست که تجربه خود را با معیاری بیرونی نسبت به آن بسنجیم.

مدینه فاضله
مورد نظر رورتی،
از دو ویژگی اساسی
برخوردار است.
نخست این که
آزادی فردی در آن
به حداکثر ممکن خود
می‌رسد
و دوم این که
خشونت بین‌فردی
یا بین‌گروهی،
به حداقل ممکن
محدود می‌گردد.

دیویی نیز در اندیشه هگل، این را با اهمیت یافت که هر گونه اقتدار بیرونی نسبت به تجربه بشری نفی شود. دیویی هگل را برگزید تا موضع خود را در برابر کانت و نیز مسیحیت که هر یک به نحوی به امر ازلی و بیرون از تجربه انسان تکیه دارند، مستحکم کند. رورتی با نقل سخنی از دیویی، اظهار می‌کند که وی در اواخر عمر خود کوشید مردمسالاری را در شکل صوری یک گزاره فلسفی بیان کند. این گزاره بیان‌گر آن است که مردمسالاری، تنها شکل اعتقاد اخلاقی و اجتماعی است همراه با نفی این که «تجربه باید در جایی، به شکلی از کنترل بیرونی کردن نهد: به اقتداری که برای آن وجودی بیرون از فرایند تجربه در نظر گرفته می‌شود» (دیویی، ۱۹۸۸، ص ۲۲۹، به نقل از رورتی، همان، ص ۳۹).

دیویی با تعریف مردمسالاری به منزله تلاشی برای اتکا به تجربه خود بشر، بدون هر گونه ارجاعی به معیاری بیرون از آن، نشان می‌دهد که مردمسالاری با هیچ‌یک از ادیانی که به وجودی ازلی، مقدم و بر فراز آدمی باور دارند، سازگار نیست. به عبارت دیگر، مردمسالاری تنها با زوال ادیانی از این گونه می‌تواند ملازمت داشته باشد. از این رو است که رورتی، به صورت مکرر، پراگماتیسم را در کنار دنیوی بودن (سکولاریزم) به کار می‌برد (به طور مثال، همان، ص ۳۰) و بر آن است که یکی از ویژگی‌های اساسی عمل‌گرایی را باید در آن جست، زیرا نفی اقتدار بیرونی (مشمول بر اقتدار خداوندی بر فراز) آن را ایجاب می‌کند.

البته، رورتی اظهار کرده است که مراد وی از دنیوی بودن (سکولاریزم) بیشتر مخالفت با «روحانیت‌گرایی» (anticlericalism) است تا اظهار «خداناباوری» (atheism). هم‌چنین، وی بیان کرده است که دیویی و نیز جیمز، خواهان پراگماتیسمی بوده‌اند که با اعتقاد دینی سازگار باشد، اما تنها گونه‌ای از دین که اعتقادی شخصی و خصوصی باشد، نه اعتقادی که منجر به پیدایش کلیسا و به‌ویژه کلیساهایی شود که نقش سیاسی ایفا می‌کنند (همان، ص ۱۴۲، پی نوشت ۸).

بنابراین، رورتی با بهره‌وری از گفتمان دینی، مردمسالاری مورد نظر دیویی را دین یا دینی می‌نامد و از آن به عنوان «دین مدنی» (civil religion) سخن می‌گوید: «...دینی مدنی که ویتمن و دیویی پیامبران آن بودند. این دین مدنی، بهره‌وری از غرور سنتی در شهروندی آمریکایی را همراه با جایگزین کردن عدالت اجتماعی به جای آزادی فردی به منزله هدف اساسی کشور، در کانون توجه قرار می‌دهد» (همان، ص ۱۰۱). با این حال، آن چه در دیدگاه رورتی و دیویی نفی می‌شود، چیزی بیش از روحانیت‌گرایی است، زیرا سخن آنان هر گونه باور حتی شخصی به خدایی را که بر فراز قرار داشته باشد و اراده‌ای تعیین‌کننده نسبت به تاریخ بشر داشته باشد، نفی می‌کند. تنها در صورتی که خدا نه بر فراز، بلکه در آینده خود تجربه قرار داشته باشد، پذیرفتنی خواهد بود. چنان که گذشت، دیویی نیز گاه از خدا سخن گفته، اما آن را به منزله ارتباطی پویا میان حال و آینده تجربه بشری در نظر گرفته است.

۷. مدینه فاضله: حداکثر آزادی فردی و حداقل خشونت بین فردی

مدینه فاضله مورد نظر رورتی، از دو ویژگی اساسی برخوردار است. نخست این که آزادی فردی در آن به حداکثر ممکن خود می‌رسد و دوم این که خشونت بین فردی یا بین گروهی، به حداقل ممکن محدود می‌گردد. رورتی، بر حسب دیدگاه لیبرالی خود، بر آن است که بدترین پدیده انسانی، خشونت است. بنابراین، در جامعه آرمانی، باید خشونت به حداقل ممکن برسد، اما این کار نباید به بهای حذف آزادی فردی و اعمال حکومتی پلیسی به انجام برسد. این در واقع، مهار خشونت با خشونت خواهد بود. بنابراین، ویژگی دیگر جامعه آرمانی این است که آزادی افراد نیز در آن به حداکثر ممکن برسد.

از نظر رورتی، انسان‌ها گروه‌گرا یا قوم‌گرا (ethnocentric) هستند؛ یعنی گروهی را که به آن تعلق دارند، محور و اساس می‌دانند. به همین دلیل، انسان‌ها دوست دارند که بر حسب واژگان خودشان در باره آنها سخن گفته شود، نه این که از منظری بیرونی نسبت به آنها داورى گردد: «افراد می‌خواهند که بر حسب اصطلاحات خودشان در باره آنها سخن گفته شود؛ یعنی به طور جد، آنها را چنان که هستند و چنان که سخن می‌گویند، در نظر بگیرند» (رورتی ۱۹۸۹، ص ۸۹). می‌توان گفت که قوم‌گرایی مورد نظر رورتی، بیشتر فلسفی است تا سیاسی. به عبارت دیگر، مراد وی این است که انسان‌ها نمی‌توانند از افق فکری و عملی خود که از ابتدای تولد در آن قرار گرفته‌اند، فراتر روند یا آن را کنترل کنند. فراتر رفتن از افق فکری و عملی خود، به معنای نفی خویش است و به معنای این که یک فرد، دیگر کسی نباشد که هست.

این خصیصه قوم‌گرایی، با خشونت افراد نسبت به یکدیگر در ارتباط است. خشونت در نظر رورتی، مفهومی خاص دارد و نباید آن را با ایجاد رنج و درد، یکی دانست. در واقع، خشونت عبارت از توصیف مجدد دیگری به نحوی تحقیرآمیز است (همان). در این تعریف، چند عنصر عمده وجود دارد. نخست این که خشونت، ریشه‌ای مفهومی و زبانی دارد، زیرا توصیف مجدد از دیگری در آن مطرح شده است. دوم این که توصیف مجدد، بار تحقیر دارد. با توجه به این تعریف، خشونت، امری صرفاً انسانی است؛ یعنی تنها انسان‌ها می‌توانند نسبت به هم خشونت روا دارند، زیرا تنها انسان‌ها دارای زبان هستند و تنها آنها بر حسب توصیف مجدد، از تحقیر یا تقدیر تصویری دارند. بر این اساس، خشونت با عالم فیزیکی یا عالم حیوانی، معنا ندارد. آن چه در این روابط می‌تواند رخ دهد، تخریب یا ایجاد رنج است، نه خشونت. در مورد عالم فیزیکی می‌توان تخریب نمود و در مورد عالم حیوانی، می‌توان رنج ایجاد کرد. آن چه میان عالم انسان و حیوان مشترک است، همین احساس درد و رنج است، اما تحقیر پدیده‌ای صرفاً انسانی است و تحقیر ناشی از توصیف مجدد نیز به سبب زبانی بودن آن، صرفاً انسانی است. تخریب و رنج می‌تواند با خشونت همراه باشد، اما شرط لازم آن نیست.

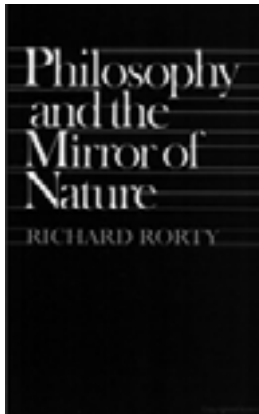
به هر روی، به سبب این که انسان‌ها قوم‌محورند، خشونت در روابط میان آنها آشکار می‌شود که طبق مفهوم فوق، به این معناست که انسان‌ها نسبت به هم به توصیف‌های مجددی می‌پردازند که تحقیرآمیز است. اما با توجه به قوم‌محور بودن انسان‌ها و این که خشونت، از پی آمدهای قوم‌محوری است، دشواری اساسی در برقراری جامعه آرمانی در این است که چگونه می‌توان خشونت را مهار کرد، در حالی که آزادی افراد نیز خدشه‌دار نشود.

چاره این کار به نظر رورتی، در این نیست که بخواهیم قوم‌محوری انسان‌ها را حذف کنیم. این کار در اصل نشدنی است، زیرا قوم‌محوری، چنان که گفته شد، به معنای محدودیت افق فکری و عملی انسان‌هاست و از آن جا که این محدودیت، هم‌سنگ انسان بودن است، حذف‌شدنی نخواهد بود. بنابراین، ما همه قوم‌گراییم و جایی برای ملامت کسی در این خصوص وجود ندارد. رورتی خود نیز خویش را «لیبرال قوم‌گرا» (ethnocentric liberal) می‌داند که لیبرالیسم را بر حسب جامعه سرمایه‌داری امریکای شمالی درک می‌کند.

به نظر رورتی، برای حذف خشونت، لازم است انسان‌ها مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری نسبت به دیدگاه‌های خود را کنار بگذارند. آن چه به نظر وی، خشونت را دامن می‌زند، این تصور است که گروهی از انسان‌ها، قوم-

گرایی اجتناب‌ناپذیر خود را نادیده بگیرند و گمان کنند که اعتقادات آنها با واقعیت‌های خارجی مطابقت دارد و از صدق کامل برخوردار است و بنابراین، دیدگاه‌های دیگر، باطل، مسخره و بی‌ارزش است. این، باز، توصیف دیدگاه‌های دیگر، همراه با تحقیر آن‌ها، طبق تعریف رورتی، منشأ خشونت است.

رورتی مواجهه با دیدگاه‌های دیگر را بر اساس نگرش عمل‌گرایان، خود این‌گونه در نظر می‌گیرد که دیدگاه‌ها در اصل، بر حسب صدق و کذب به معنای مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت‌های خارجی، قابل تقسیم نیستند، بلکه همچون راه حل‌هایی عملی برای مواجهه با مشکلات زندگی آدمی است. در نهایت، این طرح‌های عملی، بر حسب کارآمدی یا ناکارآمدی در حل مشکلات ارزیابی خواهند شد که متناسب با شواهد (حل شدن یا حل نشدن مشکلات) به این کار مبادرت می‌شود. بر این اساس، راه حل خشونت، این است که مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری دیدگاه‌ها کنار گذاشته شود و نگرشی عمل‌گرایانه اتخاذ شود.



۸. شهروند مدینه فاضله: طعن‌ورز آزاد

رورتی ویژگی‌های اساسی شهروند مدینه فاضله را در تعبیر «طعن‌ورز آزاد» (liberal ironist) مورد توجه قرار می‌دهد. به عبارت ساده‌تر، شهروند در مدینه فاضله، انسانی است که از آزادی برخوردار است و به علاوه، دارای رویکردی اساساً انتقادی نسبت به باورهای رایج در جامعه است که تعبیر «طعن‌ورز» ناظر به آن است. بر این اساس، مدینه فاضله در حیات بشری، نقطه پایانی نیست که همه چیز در آنجا به کمال نهایی خود رسیده باشد و به طور مثال، باورهای آدمیان به حقانیت نهایی خود نایل گردیده باشد، بلکه از نظر رورتی، چنین لحظه‌ای در تاریخ بشر وجود ندارد، انسان‌ها همواره باورهایی را به کار می‌گیرند که در معرض تغییر خواهد بود، اما هنگامی در مدینه فاضله‌اند که بدانند این باورها در معرض نقادی قرار دارند و به نحو اساسی به این نقادی روی آورند.

مراد رورتی از اصطلاح «طعن‌ورز» (ironism)، رواداشتن تردید در اعتبار قطعی اعتقادات خود یا به تعبیر خاص رورتی، «واژگان نهایی» معینی است که فرد با آنها می‌اندیشد و سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، طعن‌ورز «کسی است که با خصیصه امکانی باورها و گرایش‌های مرکزی خود مواجه می‌شود» (رورتی ۱۹۸۹، ص ۱۵ مقدمه). طعن‌ورز، با این که خود نیز به طور موقت از واژگان معینی استفاده می‌کند، منکر برتری واژگان معینی بر سایر انواع واژگان و در عین حال، بر آن است که می‌توان هر توصیفی را از طریق به کارگیری واژگانی بدیل، مورد بازتوصیف (redescription) قرار داد.

از این حیث، طعن‌ورزی در برابر فهم متعارف (common sense) است (کونانت ۲۰۰۲، ص ۲۷۷). اندیشیدن برحسب فهم متعارف، حاکی از مسلم دانستن این است که می‌توان با استفاده از واژگان رایج، به توصیف و داوری در مورد اعتقادات و اعمال کسانی که واژگان دیگری را مورد استفاده قرار می‌دهند، پرداخت. به عبارت دیگر، در این حالت، فرد، واژگان خود را در موضعی فراتر قرار می‌دهد و برای آن، اعتباری همیشگی قائل است. در مقابل، طعن‌ورز بر خلاف مسیر غالب آب‌شنا می‌کند. به همین دلیل نیز چنین شخصیت‌هایی که به نقد اساسی در مورد واژگان رایج روی می‌آورند، اندک‌اند.

کی‌یرکه‌گور (۱۹۸۹) در بررسی مفهوم طعن‌ورزی در ارتباط با مفهوم سقراطی آن، بر آن است که طعن‌ورزی با هم‌بستگی اجتماعی ناسازگار است. وی معتقد است که هم‌بستگی اجتماعی میان طعن‌ورزان، به همان اندازه است که صداقت در میان گروهی از دزدان (ص ۲۵۷).

رورتی طعن‌ورزی ضداجتماعی مورد نظر کی‌یرکه‌گور را تنها شکل طعن‌ورزی نمی‌داند، بلکه بر آن است که طعن‌ورزی می‌تواند حالت دیگری نیز داشته باشد که از حیث حیات اجتماعی و هم‌بستگی اجتماعی، قابل قبول و، بلکه ضروری باشد. بر همین اساس، است که وی می‌کوشد شهروند جامعه آرمانی را «طعن‌ورز» بنامد.

اما ویژگی‌هایی که رورتی برای طعن‌ورزی مورد نظر خود قائل است عبارتند از: تردید، تاریخی‌نگری /

مراد رورتی
از اصطلاح
«طعن‌ورز» (ironism)،
رواداشتن تردید
در اعتبار قطعی
اعتقادات خود
یا به تعبیر خاص رورتی،
«واژگان نهایی»
معینی است که
فرد با آنها می‌اندیشد و
سخن می‌گوید.

نام‌گرایی، و خلاقیت (رورتی ۱۹۸۹، صص ۷۵-۷۳). ویژگی نخست، یعنی تردید، حاکی از آن است که فرد طعن‌ورز در مورد واژگان نهایی خود، حالت تردید دارد. این تردید، اساسی و ریشه‌ای است؛ یعنی بنیانی‌ترین اجزای آن را نیز شامل می‌شود. به علاوه، این تردید چنان نیست که بتوان آن را به کمک برهان رفع نمود. به عبارت دیگر، هر گونه برهان و توجیهی که برای نظام معینی از واژگان نهایی آورده شود، با استفاده از مفاهیم خود این نظام خواهد بود و پیداست که یک نظام نمی‌تواند، خود، توجیه‌کننده خود باشد. از سوی دیگر، اقامه هر گونه توجیه بیرونی برای نظام معینی از واژگان نهایی، دوری خواهد بود، زیرا خود آن نظام را پیش‌فرض قرار می‌دهد.

ویژگی دوم، یعنی تاریخی‌نگری/نام‌گرایی، حاکی از آن است که طعن‌ورز، دیدگاه خود را همچون لحظه‌ای در تاریخ می‌نگرد که در لحظات مختلف آن، دیدگاه‌های دیگری آمده و رفته‌اند. بنابراین، وی دیدگاه خود را حقیقتی منطبق بر واقعیت‌های جهان بیرونی نمی‌داند، بلکه آن را همانند سایر دیدگاه‌ها نوعی چاره‌اندیشی برای سازگار شدن با دشواری‌های جهان می‌داند. در همین سیاق، وی، نام‌گرا نیز هست؛ یعنی برای مفاهیمی که در اندیشه و دیدگاه وی به کار گرفته می‌شوند، حقیقتی ناظر به واقعیت بیرونی قائل نیست، بلکه آنها را تنها نامی می‌داند که به اقتضای زبان و برای مراد ساخته شده‌اند.

ویژگی سوم، یعنی خلاقیت، ناظر به تفاوت اساسی میان طعن‌ورزی ضد اجتماعی و طعن‌ورزی مورد نظر رورتی است. در واقع، وی بر آن است که طعن‌ورز می‌تواند نسبت به اخلاق معینی متعهد باشد؛ یعنی اخلاق جامعه آرمانی لیبرال که خشونت را بدترین چیز می‌داند و می‌کوشد آن را به حداقل برساند. از این حیث، رورتی فعالیت طعن‌ورز را تنها فعالیتی زیباشناختی نمی‌داند، بلکه در عین حال، آن را اخلاقی نیز می‌داند. به این ترتیب، رورتی با در نظر گرفتن خصوصیات فوق برای طعن‌ورزی، می‌کوشد آن را از شکل ضد اجتماعی آن متمایز کند و بنابراین، شهروند جامعه آرمانی را «طعن‌ورز آزاد» لحاظ کند.

البته، رورتی با تفکیک قائل شدن میان عموم مردم و قشر روشنفکران در جامعه آرمانی، اظهار می‌کند که طعن‌ورزی، در شکل تام آن، در عموم مردم حاصل نمی‌شود و باید آن را در نزد روشنفکران جامعه آرمانی جست‌وجو نمود: «در جامعه آرمانی لیبرال، روشنفکران هم‌چنان طعن‌ورز خواهند بود، گرچه غیر روشنفکران از این ویژگی برخوردار نخواهند بود» (رورتی ۱۹۸۹، ص ۸۷). با این حال، از نظر وی، اگر همه مردم بتوانند این ویژگی را داشته باشند، مطلوب خواهد بود. در عین حال، باید به این نکته نیز اشاره کرد که از نظر رورتی، برخی از خصایص طعن‌ورز، در جامعه آرمانی به صورت فهم عامه درمی‌آید؛ یعنی نه به صورت تلاشی تئوریک چنان که در نزد روشنفکران است، بلکه هم‌چون فهم عمومی و روزمره آشکار می‌شود. به خصوص، وی به ویژگی تاریخی‌نگری/نام‌گرایی اشاره دارد و بر آن است که در جامعه آرمانی، مردم عادی به صورت فهم عمومی خود، تاریخی‌نگرند؛ یعنی تصور نمی‌کنند که دیدگاه آنان بر واقعیت‌های ناب جهان منطبق است یا مفاهیم مورد استفاده آنان، ناظر به واقعیت‌های بیرونی است.

چاره دیگری که رورتی برای تمایز طعن‌ورزی مورد نظر خود با طعن‌ورزی ضد اجتماعی اندیشیده، این است که طعن‌ورزی را در جامعه آرمانی، به قلمرو خصوصی محدود می‌کند. رورتی با تفکیک دو حوزه عمومی و خصوصی به صورت دو قلمرو موازی و قیاس‌ناپذیر، زمینه حضور شهروند طعن‌ورز را در جامعه آرمانی فراهم می‌کند، زیرا جایگاه مناسب برای طعن‌ورزی را حوزه خصوصی می‌داند. به نظر رورتی (۱۹۹۱، ص ۲۱۰) هنگامی که مدینه فاضله با نظر به دیدگاه‌های مختلف گروه‌های موجود در آن، به صورت مجموعه‌ای حاوی باشگاه‌های خصوصی انحصاری در آید، هیچ گروهی نسبت به گروه دیگر، توجه و اهمیتی نخواهد داشت. هر گروهی به صورت «قوم‌گرایانه» به واژگان نهایی خاص خود، سخن خواهد گفت و اندیشه‌ورزی خواهد کرد و بنابراین، نوبت به نزاع بین گروه‌ها نیز نخواهد رسید. این، حکایت عرصه خصوصی جامعه است، اما هنگامی که عرصه عمومی مورد نظر قرار می‌گیرد، در این عرصه، عدالت غیر جانب‌دارانه حاکم است که بر حسب آن، همه در برابر قانون برابرند و هیچ‌کس حق تعرض به دیگری را ندارد.

کی‌یر که گور (۱۹۸۹)

در بررسی مفهوم

طعن‌ورزی

در ارتباط با

مفهوم سقراطی آن،

بر آن است که

طعن‌ورزی

با هم‌بستگی اجتماعی

ناسازگار است.

وی معتقد است که

هم‌بستگی اجتماعی

میان طعن‌ورزان،

به همان اندازه است که

صدافت در میان

گروهی از

دزدان.

افلاطون شعرا را در جامعه آرمانی خود راه نمی‌دهد، زیرا افسانه‌پردازی آنان را برای عقلانیت و هم‌بستگی اجتماعی مناسب نمی‌بیند، اما رورتی، طعن‌ورزان را نه تنها در جامعه آرمانی می‌پذیرد، بلکه این جامعه را بدون آنان، جامعه آرمانی نمی‌داند. به نظر رورتی، اگر شعرا در جامعه آرمانی افلاطون جایی نداشتند، برای آن بود که در یونان باستان، تفکیک حوزه عمومی و حوزه خصوصی مطرح نبود، اما اکنون که ما چنین تمایزی را می‌شناسیم، می‌توانیم وجود هنرمندان و طعن‌ورزان را در آن بپذیریم.

با قبول تفکیک مذکور، حوزه خصوصی، عرصه‌ای خواهد بود که طعن‌ورزان آن را جایگاهی برای ابراز تردیدها و نیز طرح‌های خلاقانه خود می‌بینند. به این ترتیب، عناصر تردید اساسی و خلاقیت به جامعه آرمانی راه می‌یابند، اما با محدود شدن در عرصه خصوصی، مانع ظهور خشونت در این جامعه خواهد شد. طعن‌ورزان

می‌توانند در جامعه آرمانی به انتقادهای بین گروهی و نیز انتقاد از انگاره‌های اساسی خود جامعه آرمانی لیبرال بپردازند. چنان که اشاره شد، در این دیدگاه، جامعه آرمانی در واقع، مجموعه‌ای از واحدهای خصوصی انحصاری است که هر یک، واژگان نهایی خاص خود را دارد و به دیگری کاری ندارد، اما در عرصه عمومی، اصل عدالت غیرجانبدارانه برقرار است، به این معنا که همگان در برابر قانون یکسانند.

طعن‌ورزی در عرصه خصوصی، با نقد بنیادی و خلاقیت در پیشنهاد الگوهای بدیل همراه است. رورتی از مفهوم «شاعر قوی» (strong poet) برای اشاره به خلاقیت در جامعه آرمانی بهره گرفته است (رورتی ۱۹۸۹ الف، ص ۶۵). به نظر وی، بهترین جامعه آن است که افراد آن تا جای ممکن به الگوی شاعر قوی نزدیک شوند. شاعر (poet) که از واژه یونانی poesis به معنای «ساختن» نشأت یافته، در دیدگاه رورتی، محدود به کار هنری نیست، بلکه به طور کلی حاکی از خلاقیت است، آن هم در حالت بنیادی یا بن‌فکنانه؛ یعنی متناسب با مفهوم پارادایم کوهنی. به عبارت دیگر، خلاقیتی انقلابی مورد نظر است که با کنار زدن انگاره رایج، طرحی نو در می‌اندازد نه این که در دامنه انگاره رایج به خلاقیت‌های خرد و کوچک بپردازد.

نکته دیگر این که رورتی در جامعه آرمانی لیبرال خود، «طعن‌ورز» را در ترکیب با ویژگی «آزاد» مورد استفاده قرار می‌دهد. «طعن‌ورز» ناظر به دو جنبه از شخصیت مطلوب این جامعه آرمانی است: واژه «طعن‌ورز» به جنبه فردی و استقلال وی و واژه «آزاد» به جنبه اجتماعی وی، به مفهومی که جان استوارت میل در نظر داشت، اشاره دارد. در مفهوم میل، آزادی ملازم با خودداری از آسیب رساندن به دیگران است و رورتی نیز عنصر اساسی لیبرالیسم را مخالفت با خشونت می‌داند. این دو جنبه فردی و اجتماعی، به نظر رورتی، در اصل با یک‌دیگر غیرقابل

جمعند و چنان که پیش از این اشاره شد، وی آنها را قیاس‌ناپذیر و ناهم‌سنخ در نظر می‌گیرد. اما در شخصیت طعن‌ورز آزاد، این دو جنبه به نحوی با یک‌دیگر سازش یافته‌اند. البته، رورتی تأکید دارد که نمی‌توان این دو بعد را به صورت نظری با هم قابل جمع دانست، اما سازش آنها به صورت موردی و شخصی در وجود فرد ممکن می‌گردد (رورتی ۱۹۸۹ الف، ص ۱۹۴). سازش موردی و شخصی نیز به این صورت است که طعن‌ورز، در عالم خصوصی خود، واژگان نهایی جامعه را زیر سؤال می‌برد، اما این را علنی نمی‌کند، بلکه در ارتباط با دیگران، هیچ‌گونه تعرضی به آنها نمی‌کند. رورتی این فرهنگ جامعه آرمانی را «فرهنگی شاعرانه» (poeticised)



رورتی
در برابر
«اتویبای بدون شاعر»
افلاطون، از
«اتویبای بدون فیلسوف»
سخن می گوید.
وی «به پیروزی نهایی شعر
در نبرد دیرینه خود
با فلسفه»
باور دارد.

می‌نامد(همان، ص ۶۸)؛ از آن رو شاعرانه که این فرهنگ به اعضای خود، فرصتی برابر می‌دهد که «خیال‌های اختصاصی»(idiosyncratic fantansies) خود را اشباع کنند(همان، ص ۵۳). آنان در تخییل، که عنصر اساسی شعر است، می‌توانند به هرگونه که خود می‌خواهند واژگان نهایی جامعه را زیر سؤال ببرند و بازتوصیف‌های خیالی از آن فراهم آورند، اما در جریان عادی زندگی، باید از تعرض به هر کسی پرهیز کنند. در این جا رورتی با بیان این که همه در جامعه آرمانی به این وضع شاعرانه می‌رسند، به طور ضمنی، پذیرفته است که امر مشترکی بین انسان‌ها پیدا شده و آن، سائقی زیباشناختی است(روزناو ۱۹۹۸). در واقع، در انسان‌شناسی رورتی، دو ویژگی مشترک ذکر شده است: نخست، توانایی احساس درد که بین همه انسان‌ها و نیز حیوانات مشترک است(همان، ص ۱۷۷) و دیگری، زیباشناسی که وجه مشترک انسان‌هاست.

به این ترتیب، جامعه آرمانی رورتی، در جهتی خلاف جامعه آرمانی افلاطون تحقق می‌یابد. افلاطون در دفتر دهم جمهور، از زبان سقراط اظهار می‌کند که شاعران باید از جامعه آرمانی بیرون رانده شوند تا این جامعه مبتنی بر عقل را با خیال‌ورزی‌های خود نیالایند، اما رورتی در برابر «اتویبای بدون شاعر» افلاطون، از «اتویبای بدون فیلسوف» سخن می‌گوید. وی «به پیروزی نهایی شعر در نبرد دیرینه خود با فلسفه» باور دارد(همان، ص ۴۰).

منابع

۱. نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۵۸)، *فراسوی نیک و بد: پیش درآمد فلسفه آینده*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها.
2. Conant, J. (2002). Freedom, cruelty, and truth: Rorty versus Orwell, in Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishing.
3. Dewey, J. (1934). *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press.
4. Dewey, J. (1988). 'Creative democracy—the task before us,' in *Later Works of John Dewey*, vol. 14. Carbondale: Southern Illinois University Press.
5. Kierkegaard, S. (1989). *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*. Princeton: Princeton University Press.
6. Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: University of Princeton Press.
7. Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, Brighton: The Harvester Press.
8. Rorty, R. (1983). Postmodernist bourgeois liberalism. *The Journal of Philosophy*, 80, 583-589.
9. Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Rorty, R. (1998). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America*. Harvard University Press.
12. Rorty, R. (2000a). Response to Michael Williams. In
13. Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishing. pp. 213-219.
14. Rorty, R. (2000b). Pragmatism as Romantic Polytheism. In his *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.
15. Rorty, R. (2002). Universality and Truth, in Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishing.
16. Rosenow, E. (1998). 'Towards and aesthetic education? Rorty's conception of education', *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 32, 2, 253-265.