

نقد و بررسی نظریه‌ی اولویت دموکراسی بر فلسفه (تقدّم آزادی بر حقیقت) در اندیشه‌ی ریچارد رورتی

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۷

تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱

نبی الله سلیمانی^۱

چکیده

رورتی در صدد است تا در مقام یک درمانگر مسائل فلسفی (therapeutic philosopher) به نقد مقولات مختلف فلسفی و نقد دسته‌بندی‌های مختلف میان علوم مبادرت ورزد. او که خود را نه در مقام یک فیلسوف بلکه در مقام یک نقاد ادبی معرفی می‌کند، مدعی است که فلسفه ممکن است در برهه‌ای از تاریخ مفید بوده باشد ولی دیگر در عصر کنونی ما کارساز نیست. لذا او از مرگ فلسفه استقبال می‌کند و به اولویت دموکراسی و سیاست، به مثابه‌ی علمی در خدمت اجتماع، بر فلسفه، در خوشبینانه‌ترین حالت به مثابه‌ی کمالی شخصی (به زعم رورتی)، اذعان می‌کند. در این مقاله، کوشش خواهیم کرد تا این ادعای رورتی را از زوایای مختلف مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

کلیدواژه‌ها: آزادی، حقیقت، دموکراسی، سیاست و رورتی.

^۱ کارشناس ارشد فلسفه و مدرس دانشگاه پیام نور واحد سرپل ذهاب persmona@yahoo.com

مقدمه

رورتنی یک فیلسوف نئوپراگماتیست است که در بستر اندیشه‌ای پسامدرنی و با رویکردی هرمنوتیکی (از نوع هرمنوتیک فلسفی گادامر) به تجزیه و تحلیل مسائل مختلف معرفتی در پرتو منافع پراگماتیکی آن‌ها می‌پردازد. او با اتخاذ دیدگاه زیست‌شناسانه‌ی داروینی و نگاه ابزاری ویتگنشتاینی به واژه‌ها و زبان و استمداد از فیلسوفانی نظیر دیویدسن، سلارز، کواین، فوکو، دریدا، کوهن و پاتنم که هر کدام به نحوی سهمی در یک تحلیل «فرهنگ گرایانه» از مسائل دارند، به ساختارشکنی مقولات مختلف فلسفی (نظیر حقیقت، عینیت، ذهن، عین و غیره) و همچنین به ساختارشکنی دسته‌بندی‌های سنتی میان علوم (که به اعتقاد رورتنی بر حسب مبانی معرفت‌شناسی و وجودشناسی بود) و رفع ثنویت‌های مختلف فلسفی مبادرت می‌ورزد. با شرح این پیشینه‌ی فکری، حال به توصیف دیدگاه رورتنی راجع به مقوله‌ی حقیقت و جایگاه آن در فلسفه‌ی سنتی و مسئله‌ی آزادی (که نزد رورتنی مفهومی سیاسی است) خواهیم پرداخت.

به اعتقاد رورتنی، سنت‌گرایان بر این باورند که اگر حقیقت را داشته باشید آزادی خود به خود به دنبال آن می‌آید. او مدعی است که این شیوه‌ی افلاطونی است که زمان را تابع جاودانگی و امید را تابع معرفت‌گرایی قرار می‌دهد. این نظریه می‌گوید که آدمی در نهاد خود قوه‌ی حقیقت‌جویی دارد که عقل نامیده می‌شود، ابزاری که می‌تواند سرشت و باطن اشیاء را آشکار کند. همین که موانعی چون میل شدید یا گناه کنار گذاشته شود آنگاه خرد ما را به حقیقت رهنمون خواهد کرد و همراه با حقیقت، آزادی نیز از راه می‌رسد. از این رو سنت‌گرایان با بی‌اهمیت لحاظ کردن زمان و تاریخ، در صدد برتری حقیقت و فلسفه بر آزادی و دموکراسی بودند. رورتنی می‌گوید ما با جدی لحاظ کردن زمان، می‌خواهیم آزادی را بر حقیقت ارج نهمیم.

به اعتقاد رورتنی، موانع آزادی نه میل شدید و گناه بلکه تعصب و قرارداد است، هر آنچه که سنت‌گرایان به منزله‌ی پیروزی عقل توصیف می‌کنند، ما باید به منزله‌ی پیروزی فرهنگ‌پذیری توصیف کنیم. در چنین بستری از اندیشه است که اگر ما مراقب آزادی باشیم، حقیقت مراقب خود خواهد بود. حقیقت، زمانی حاصل می‌آید که نیروهای بیگانه‌ساز و سرکوب‌گر جامعه برداشته شوند. از این رو، رورتنی معتقد است که «اگر مراقب آزادی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و علمی - پژوهشی باشیم آنگاه حقیقت از خود مراقبت می‌کند» (رورتنی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۲). لذا حرف اصلی رورتنی این



است که اگر ما زمینه‌های برقراری آزادی را فراهم کنیم به «حقیقت» نیز دست خواهیم یافت؛ یعنی اگر افراد یک اجتماع از نظر امکانات مادی و معنوی تا حد امکان مساوی و آزاد باشند، آنچه را که از طریق گفتگو و تعامل به دست می‌آورند می‌توان حقیقت نامید. آزادی که رورتنی از آن حرف می‌زند تنها در یک جامعه‌ی لیبرال - دموکرات محقق می‌شود. به عقیده‌ی رورتنی، در چنین جامعه‌ای، دموکراسی و سیاست، دیگر نیازی به آن نخواهند داشت که مبانی خود را از فلسفه کسب نمایند. زیرا سیاست به مثابه‌ی حوزه‌ای کاملاً مستقل از فلسفه تصور می‌شود که پیشینه‌ی آن نه مبانی فلسفی و معرفتی، بلکه زمینه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی خواهد بود.

حال، با توجه به ادعای رورتنی، مسئله‌ای که مطرح می‌شود، این است که مبانی جامعه‌شناسی و تاریخی چطور شکل گرفته است. آیا غیر از این است که تفکرات فلسفی مسبب ایجاد آن‌ها بوده است و همواره در گذشته، این فلسفه بوده است که پایه‌ی تمدن و فرهنگ بشری بوده است؟ از این رو مدعای رورتنی می‌تواند در همان نگاه اول مناقشه‌برانگیز باشد. همچنین ما می‌توانیم بگوییم که ادعای رورتنی زمانی می‌تواند درست باشد که فلسفه و سیاست در طول هم باشند، در حالی که به نظر می‌رسد فلسفه و سیاست در طول تاریخ در عرض هم بوده‌اند. اگر تفکر آدمی و وجود آدمی دگرگون نمی‌شد، سیاست دگرگون می‌شد؛ آیا عالم جدید و روابط جدید پدید می‌آمد؟ آیا سرمایه‌داری به وجود می‌آمد؟

تفکیک حوزه‌ی خصوصی از حوزه‌ی عمومی (سیاست)

ابتدا باید به تفکیکی که رورتنی میان دو حوزه‌ی خصوصی و عمومی قائل می‌شود، نظری بیافکنیم. او معتقد است در خوشبینانه‌ترین حالت، فلسفه و دیگر مسائل متافیزیکی بایستی به مثابه‌ی کمالات شخصی فرد به حوزه‌ی خصوصی منتقل شود. از این رو فیلسوفان حق نظریه‌پردازی و تعرض به حوزه‌ی عمومی یا سیاست را نخواهند داشت. از این روست که او می‌گوید:

«در چنین جامعه‌ای، مسائل فلسفی نه به منزله‌ی مبانی نهادهای سیاسی، بلکه در بدترین حالت به منزله‌ی پرت و پلاهای فلسفی یا در بهترین حالت، به دیده‌ی اموری که مربوط به جستجوی کمال شخصی خواهد بود، نگاه می‌کند و نه مربوط به سیاست اجتماعی» (رورتنی، ۱۳۸۲، صص ۳۴-۳۳).

در چنین بستری است که عدالت و امید اجتماعی در اتویبای رورتنی میسر



می‌شود.^۱ به عقیده‌ی رورتی بهترین وضعیت برای جامعه‌ی لیبرال (اتوپای او) این است که به فرد در حوزه‌ی خصوصی آزادی داده شود و در حوزه‌ی عمومی یا اجتماع به عنوان کسی که در تحقق امیدهای «ما» به همبستگی می‌اندیشد، نگریسته شود. مهم‌ترین ویژگی مثبت ایجاد چنین خط تمایزی، این است که زمینه را برای دست‌اندازی و دخالت فیلسوفان از حوزه‌ی اجتماع یا سیاست کوتاه می‌کند. از این رو به عقیده‌ی رورتی، ما باید از آغاز، خیال دست‌یابی به نظریه‌ای را که در سایه‌ی آن، حوزه‌ی خصوصی و عمومی وحدت می‌یابند، از سر بیرون کنیم و بپذیریم که خواست خودآفرینی و خواست همبستگی از اعتبار یکسان برخوردارند؛ اگرچه تا همیشه قیاس-ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند. در واقع، تکامل و رشد و کمال بیشتر که امری شخصی محسوب می‌شود با عدالت در تعاملات اجتماعی فرد ارتباطی ندارد. ادعای رورتی مبنی بر قیاس‌ناپذیری دو حوزه از این استدلال نشأت می‌گیرد که:

«واژگان دو حوزه به مثابه‌ی دو نوع ابزار مختلف هستند که نه غیر قابل قیاس با هم و نه با هم ترکیب می‌شوند» (باقری، ۱۳۸۶، ص ۴۴)

از این رو زبان این دو گروه نمی‌تواند هیچگاه یکی شود و به تبع آن، واژگان کاربردی آن‌ها با هم تفاوت خواهد داشت. لذا باید بپذیریم واژگانی که ما برای خودآفرینی استفاده می‌کنیم، قابل تبادل و بحث و گفتگو با دیگران نیست؛ بلکه مستلزم نادیده گرفتن دیگران است. از طرف دیگر، واژگان مربوط به عرصه‌ی عمومی ناظر به روابط با دیگران است و در حیطه‌ی نهادهای اجتماعی و بحث و گفتگو با دیگران شکل می‌گیرد. از این رو، به اعتقاد رورتی:

«به هم آمیختن قلمرو کاربرد هر یک از این دو دایره‌ی واژگان، ما را درگیر یک نوع اشتباه مقوله‌ای می‌کند: از سویی، قضاوت قلمرو عمومی از رهگذر معیارهای خصوصی به اشتباهات خطرناکی از آن دست منتهی می‌شود که هایدیگر در ۱۹۳۳ مرتکب شد؛ از سوی دیگر، قضاوت امر خصوصی از رهگذر معیارهای امر عمومی به آن نوع خوانش‌های تنگ‌نظرانه‌ای ختم می‌شود که هابرماس، از هایدیگر و دریدا در نوشته‌اش *گفتمان فلسفی به عمل آورد*» (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵، صص ۷۱-۷۰)

با علم به این مسئله، باید بپذیریم که گفتمان عمومی جدا از این که گفتمان شخصی تا چه حد پیچیده‌اندیش شود، باید غیرنظری و ساده‌اندیش بماند (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۲). البته، طبق دیدگاه رورتی، این دو حوزه، اختلافی با هم ندارند بلکه



شاید بهتر است بگوییم غیر قابل قیاس اند.

توضیح مطلب اینکه، رورتنی در بستر اندیشه‌ای کل‌گرایانه به بحث درباره‌ی انسان می‌پردازد. از نگاه او، تعریف یگانه و محتومی از انسان وجود ندارد. آدمی در هر موقعیت به تعریف جدیدی از خویشتن و یا به بازآفرینی خود می‌پردازد و این تحولی است که پشت سر هم ادامه می‌یابد. انسان در این دیدگاه در دو بُعد فردی و جمعی مورد توجه قرار می‌گیرد. در بُعد فردی با کمک اصطلاح طعن‌ورز (طنزپرداز) آزاد (آیرونیست) و در بُعد اجتماعی، فرد وابسته به اتوپیای آزاد تعریف می‌شود. طعن‌ورز آزاد همچون طنزپردازان ادبی با روشی هنرمندانه و نواندیش عمل می‌کند. او از هر گونه ظلم و کاستی در زندگی کنونی بشر بیزار است و با نقادی مداوم از بی‌عدالتی‌ها و درد و رنج‌هایی که بر آدمیان، حتی انسان‌های ناآشنا و بیگانه می‌رود، نقش مسئولانه‌ی فردی خود را ایفا می‌کند. طعن‌ورز آزاد از این طریق به وحدت بشری نیز توجه می‌نماید و اتوپیای آزاد را رقم می‌زند. اتوپیا و وحدتی که اینگونه ایجاد می‌شود، از طریق ارائه‌ی طرحی پیشین، و تفکر در چند و چون آن تحقق نمی‌یابد؛ بلکه با تخیل وضعیت مردمان دیگر با درد و رنج و ظلم و همراه نقادی مستمر اجتماعی صورت می‌گیرد. طعن‌ورز آزاد در هر موقعیت با واژگان نهایی که محصول تجارب گذشته‌ی او و آثار مختلف فرهنگی- ادبی موجود در جامعه است، هویت خود را نشان می‌دهد. او با این ابزارها از یک سو در بُعد فردی به خلق مستمر خویشتن اقدام می‌کند و از سوی دیگر در عمل، وحدت اجتماعی را همگام با دیگر افراد، یعنی طعن‌ورزان آزاد، رقم می‌زند. او برای ارائه‌ی نظر خود نگاه توأمان فردی و جمعی را برگزیده و با مشی تاریخی- پسانوگرایانه- پراگماتیستی به مطالعه می‌پردازد. به عقیده‌ی رورتنی، او در این راه متأثر از متفکران تاریخ‌گرای پس از هگل است. به عقیده‌ی آنها، جامعه‌پذیری و شرایط تاریخی، مقوله‌ای است که همه چیز به آن ختم می‌شود و قبل از آن چیزی وجود ندارد که معرف انسان باشد. این گروه معتقدند که سؤال «ماهیت انسان چیست؟» باید تغییر کند و به جای آن سؤالاتی مانند «شهروندی در یک جامعه‌ی کاملاً دموکراتیک معاصر چگونه است؟» و «چگونه شهروند چنان جامعه‌ای می‌تواند بیش از یک بازیگر، نقشی که متن آن از قبل نوشته شده باشد»، داشته باشد.

لذا مطابق دیدگاه رورتنی، اتوپیای او مقصدی است که وحدت انسانی در آن محقق می‌شود. این وحدت، وحدتی نیست که با طرد تعصبات یا جستجو در اعماق پنهان پیشینی فرهنگ تجویز شود، وحدت مورد نظر او، وحدتی است که در فرآیندی



عمل گرایانه به عنوان یک هدف به دست می آید و ساز و کار اکتساب این وحدت تحقیق نیست، تخیل است. تخیل مردمان دیگر، حتی ناآشنا و بیگانه به عنوان انسان‌های هم درد و هم رنج؛ و این وحدت با اندیشه کشف نمی‌شود بلکه خلق می‌شود.

«این وحدت نتیجه‌ی رشد حساسیت فرد به نمودهای درد و ظلم است، حساسیتی که به کمک نقادی ادبی افزایش می‌یابد. این وحدت، نتیجه‌ی تصور فکری خلاق است. فرد این وحدت را خلق می‌نماید، نه این که با حالت انفعالی آن را کشف کند» (Rosenow, 1998, p. 257).

این فرآیندی که رورتی طی آن، به انسان‌های دیگر به عنوان «یکی از ما» و نه به عنوان «آن‌ها» می‌نگرد، موضوع توصیف مبسوطی است در مردم ناآشنا که همانند هم هستند و به علاوه تأکیدی است بر این که ما خودمان نیز همانند هم هستیم (Rorty, 1998, p.57).

بنابر آنچه گفته شد، مطابق دیدگاه رورتی، سیاست موضوعی مربوط به اصلاحات و مصالح کوتاه‌مدت جامعه است و این‌ها ساده‌تر است از آنچه که در دفاعیات فلسفی به واسطه‌ی فیلسوفان حاصل می‌گردد. از این رو:

«بهتر آن است که گفتمان سیاست لیبرالی، فارغ از اینکه گفتمان خودآفرینی تا چه حد پیچیده‌اندیش شود، غیرنظری و ساده‌اندیش بماند» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۲).

بنابراین، حرف اصلی رورتی این است که افراد در حوزه‌ی خصوصی آزادند تا جایی که آسیبی به آزادی دیگران نرسانند و در حوزه‌ی سیاست بر سر منافع پراگماتیکی خود به همبستگی با گروه‌های «ما» می‌اندیشند. خود رورتی می‌گوید:

«من به عنوان کسی که فلسفه خوانده از ضربه زدن به متافیزیک کیف می‌کنم و لذتی رمانتیک می‌برم ولی به مثابه‌ی شهروند دولتی یک جامعه دموکراتیک فکر نمی‌کنم که انتقاد از متافیزیک - به جز در بلند مدت - حاصل چندانی داشته باشد. بنابراین من می‌خواهم رادیکالیسم را برای لحظات خلوت نگاه دارم و اصلاح طلب و مصلحت‌گرا بمانم وقتی سر و کارم با دیگر انسان‌هاست» (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵ ص ۱۱۲).

اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که این سازش‌ناپذیری از لحاظ نظری است و گرنه ما می‌توانیم سازش این دو حوزه را به صورت موردی و شخصی در وجود فرد ببینیم. رورتی پس از این تفکیک، تلاش می‌کند (علیرغم ادعای بی‌طرفی خود)، خواست‌ها و آرمان‌های حوزه‌ی عمومی یا سیاست را بر خواست‌های شخصی



افراد برتری دهد و ادعا کند حوزه‌ی اجتماع در تحلیل امور، نیازی به مبانی ماتقدم و فراتاریخی که ممکن است حوزه‌ی شخصی با آن‌ها در مجادله باشد، ندارد (هرچند رورتی در حوزه‌ی خصوصی نیز به هیچ اصل فراتاریخی قائل نیست).

اولویت دموکراسی (سیاست) بر فلسفه

بحث اصلی ما در این قسمت، تحلیل و بررسی این دیدگاه رورتی است که: دموکراسی که با طرح آزادی پدید آمده است بر فلسفه که با طرح حقیقت پدید آمده است، اولویت دارد. قهرمانان فکری رورتی در این ایده، جان دیویی و جان راولز هستند که هر کدام به نوبه‌ی خود، زمینه را برای این نوع ادعا آماده کرده‌اند. نخست به هدف رورتی از اظهار این ادعا، که به نظر وی نه یک ادعای سیاسی و نه یک ادعای فلسفی، بلکه توصیفی از تجربه‌ی انسان در تاریخ بوده، خواهیم پرداخت. رورتی، معتقد است هدف ما از اظهار این ادعا که آزادی بر حقیقت تقدم دارد، تنها این است که ما می‌خواهیم شادکامی بر حقیقت پیشی گیرد. او تحقق چنین امری را در شرایط جامعه‌ی لیبرال - دموکرات قابل تحقق می‌داند. به گفته‌ی او، تنها چنین جامعه‌ای است که به شهروندان خود، نویدهایی جهت شادکامی افزون‌تر ارائه می‌دهد. لذا دنبال کردن آرمان‌شهر سیاسی، تنها شالوده‌های فایده‌باوری و پراگماتیکی دارد و نه دینی یا فلسفی. این، از آن‌روست که رورتی ریشه‌های تحولات فکری را، بیشتر در تحولات تاریخی - تجربی هر اجتماعی می‌بیند. وی معتقد است مهم‌ترین رخدادهای تاریخی در تمدن غرب، در پانصد سال گذشته، عبارت‌اند از انقلاب‌های فرانسه و امریکا در آستانه‌ی قرن هجدهم میلادی و طرح نظریه‌ی داروین از تاریخ طبیعی بشر. اگر قبل از سال ۱۸۰۰ بحث عمده‌ی حوزه‌های اجتماعی - فلسفی در دفاع از «حقیقت» بین ایمان و خرد دور می‌زد، انقلاب فرانسه و نوآوری‌های علم این مناقشه‌ی فکری را به نفع خود تمام کرد. زیرا بعد از ۱۸۰۰ بحث به مناقشه‌ی فکری دیگری تبدیل شد و آن مناقشه‌ی بین ضرورت داشتن اصلاح یا انقلاب به عنوان پایه‌ی اصلی «خوشبختی» انسان بود. بنابراین، قبل از ۱۸۰۰ بحث اصلی متفکران جهان غرب، حول مسئله‌ی «حقیقت» دور می‌زد و بعد از ۱۸۰۰ به مسئله‌ی خوشبختی تبدیل شد. به عقیده‌ی رورتی، نشان دادن مسئله‌ی «خوشبختی انسان» به جای «حقیقت»، در شکل دینی یا فلسفی، دیگر پاسخگوی سؤال‌های مطرح در باب خوشبختی نیستند؛ چرا که در دنیای مدرن یک جواب یا تعریف واحد برای خوشبختی نمی‌توان قائل شد. لذا او بحث خوشبختی را در یک فضای سیاسی - اجتماعی قابل تبیین می‌داند و حوزه‌ی سیاست را از این نظر بر دیگر



حوزه‌ها برتری می‌دهد.

رورتنی معتقد است از این جهت که همه چیز تحت قوانین جامعه معنی پیدا می‌کند سیاست بر دیگر حوزه‌های فرهنگی برتری دارد. او مدعی است:

«افلاطون فلسفه را دقیقاً به منظور فرار از نیازهای موقتی و فائق آمدن بر علم سیاست که امری زمانی بود، ابداع کرد» (رورتنی، ۱۳۸۶، ص ۸۴).

در حالی که به اعتقاد ما:

«امروزه، سیاست پیشرو است، و فلسفه از پس آن می‌آید. حال، اول در مورد یک دیدگاه سیاسی به نتیجه می‌رسیم و بعد، اگر تمایلی در خود دیده باشیم، به دنبال پشتوانه‌ای فلسفی برای آن می‌گردیم... از دید روشنفکران غربی، اعتقاد به این طرح که برنامه‌های سیاسی بازتابی از باورهای فلسفی‌اند به معنی وارونه دیدن دنیا است» (رورتنی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹).

بنابراین، او معتقد است این فلسفه است که بیشتر تحت تأثیر تغییرات سیاسی قرار می‌گیرد و نه بر عکس. بنابراین، اکنون مسئله این است که آیا فلان طرح و برنامه‌ی سیاسی کارآیی خواهد داشت یا نه (آیا در درازمدت موجب کاهش آلام ما خواهد شد یا نه)؛ نه اینکه آیا با فرامین «عقل» انطباق دارد یا نه. از این رو، به عقیده‌ی او ما باید بنیان این اعلان جفرسون را، که همه‌ی انسان‌ها حقوق سلب‌ناپذیری برای زندگی، آزادی و شادکامی دارند، نه بنیانی حاکی از وجود یک استعداد فطری انسانی به نام «عقل»، بلکه گفتاری سلیقه‌ای در بیان این نکته بدانیم که شادکامی بشر با انحلال برخی نهادها و تأسیس نهادهای دیگر به جای آن‌ها افزایش خواهد یافت.

از این رو، رورتنی رویکرد جدیدی از فرهنگ را برای ما ترسیم می‌کند و می‌گوید:

«حقیقت از منظر افلاطونی یعنی درک چیزی که راولز آن را «نظمی ما قبل که به ما داده شده است» می‌خواند، کاملاً به سیاست دموکراتیک بی‌ربط است. پس فلسفه هم به عنوان توضیح رابطه‌ی چنین نظمی و طبیعت بشر، ربطی به سیاست دموکراتیک ندارد. وقتی که فلسفه و سیاست دموکراتیک در تضاد قرار می‌گیرند، باید تقدّم و اولویت به دموکراسی داده شود» (رورتنی، ۱۳۸۲، ص ۴۸).

دیویی نیز با برداشتی داروینی از امور، می‌گوید که ما نباید در صدد توجیه دموکراسی به عنوان چیزی مبتنی بر سرشت بشر یا عقل یا واقعیت باشیم؛ بلکه باید به آن به مثابه‌ی تجربه‌ای نویدبخش نگاه کنیم که گروه خاصی از انواع خاصی از جانوران در آن درگیرند. دیویی از ما می‌خواهد به جای آنکه از بیرون اطمینان یا



پشتیبانی بخواهیم، ایمانمان را در درونمان قرار دهیم؛ او این امید آرمانی را، ویژگی جامعه‌ی دموکرات می‌داند (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۵). همچنین راولز نیز معتقد است ما باید برای رسیدن به مقصود در نظریه‌پردازی اجتماعی، موضوعاتی همچون طبیعت غیرتاریخی انسان، انگیزه‌ی رفتار اخلاقی، سؤالات راجع به چرایی و معنای هستی و معنای زندگی انسان را کنار بگذاریم. او این موضوعات را بی‌ربط به سیاست می‌داند. این رویکرد جدید به فرهنگ متضمن این دیدگاه است که:

«انسان‌شناسی فلسفی مقدمه‌ای لازم برای سیاست نیست، مقدمه‌ی لازم برای سیاست فقط تاریخ و جامعه‌شناسی است... چنین نیست که ما بر اساس داده‌های فلسفی پیشین بدانیم که انسان‌ها بر حسب ذاتشان حقوقی دارند و بعد پیش برویم و بپرسیم چگونه جامعه باید از این حقوق حفاظت و حمایت نماید» (رورتی، ۱۳۸۲، ص ۲۹).

چنین تبیینی از فرهنگ که مخالف استنباط افلاطونی است ناشی از توصیف خاص رورتی از انسان است. رورتی، مدعی است که ما دارای ذاتی مقدم بر تاریخ نیستیم که فیلسوفان درصدد توصیف ساختارهای آن باشند؛ بلکه هستی انسان در تاریخ و به تبع تغییرات فرهنگی مختلف شکل می‌گیرد. از این رو:

«ما آزادیم که خویش را بی‌کانون و مرکز و همچون یک احتمال تاریخی محض بدانیم» (همان، ص ۴۰).

بنابراین رورتی به هیچ‌گونه ذات یا ماهیتی در انسان قائل نیست. او همچون مارکس ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی انسان را محصول اوضاع تاریخی و اجتماعی می‌داند. به عقیده‌ی او پدیده‌هایی همچون آزادی، همبستگی، خردمندی و غیره، ویژگی‌های ذات بشر یا پدیده‌هایی طبیعی نیستند. بلکه، انسان پدیده‌هایی همچون دموکراسی، پرهیز از خشونت، خردمندی و تحمل عقاید دیگران را در فرآیند آموزش و زندگی در جوامع دموکراتیک خلق کرده است (تاجیک، ۱۳۸۶، ص ۲۹). لذا استقبال از لیبرالیسم سیاسی بر اساس دیدگاه‌های فلسفی در خصوص سرشت انسان، حقیقت یا تاریخ تنها راه‌هایی برای درک بهتر و آگاهی از هویت اخلاقی خویش‌شن است و نه توجیهاتی برای دفاع از آن هویت یا سلاح‌هایی برای از بین بردن آن. رورتی مدعی است که ممکن است در گذشته، دموکراسی، پشتوانه‌ی خود را از اصول فلسفی کسب کرده باشد اما حالا دیگر چنین نیست. اگر برخی فرهنگ‌ها در مقایسه با بقیه بهتر است، اگر تاریخ نتواند برتری آن‌ها را نشان دهد هیچ چیز دیگر (مثل فلسفه) هم نخواهد توانست آن برتری را نشان دهد.



وی جامعه‌ی لیبرال را جامعه‌ای می‌داند که هر دیدگاهی را که در یک مواجهه‌ی باز و آزاد پیروز شود، حقیقی بخواند. منظور رورتی از بحث و بررسی آزاد، بحث و بررسی آزاد ایدئولوژیک نیست؛ بلکه همان بحث و بررسی‌ای است که هنگامی صورت می‌گیرد که مطبوعات، دستگاه قضایی، انتخابات و دانشگاه‌ها آزاد باشند. در چنین جامعه‌ای باید پویایی اجتماعی چشم‌نواز و پرشتاب باشد؛ سواد، همگانی باشد؛ آموزش عالی متداول باشد و رفاه و آسایش فراغت لازم برای شنیدن گفته‌های انبوه افراد مختلف و فکر کردن درباره‌ی آن گفته‌ها را فراهم کرده باشد (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۷۰). از این رو دموکراسی مورد نظر رورتی فقط به معنای تلاش برای افزایش برابری فرصت‌ها در حیطه‌ی نظر نیست؛ بلکه می‌توان در عمل، برای مثال، از طریق آزادی بحث و مناظره بر سر مسائل و آزادی نامزدشدن برای کسب منصب‌های سیاسی نیز می‌توان آن را ایجاد کرد. در واقع، حرف اصلی رورتی این است که اگر ما آزادی را پاس بداریم و به پیشامدی بودن یا اتفاقی بودن همه‌ی باورهایمان اذعان کنیم، آنگاه حقیقت از خودش مراقبت خواهد کرد. او مدعی است که آزادی که در لیبرالیسم و دموکراسی است، بهترین راه تأمین همپستگی و عدالت در جامعه است و تا آزمون دیگری نشان ندهد که بدیل دیگری هست، باید به این نظام قناعت کرد. رورتی معتقد است که پیشینه‌ی جامعه‌ی لیبرال دموکرات، تنها تجربه‌ی انسان در تاریخ است و ما نباید از آن به مثابه‌ی یک مدل حکومتی که اندیشه‌های فلسفی مسبب ایجاد آن بوده، نام ببریم. از این رو او با دیویی هم عقیده است که مردم‌سالاری نه صورتی از حکومت و نه مصلحتی اجتماعی است؛ بلکه «مابعدالطبیعه رابطه‌ی انسان و تجربه‌ی او در طبیعت» (رورتی، ۱۳۸۴، صص ۷۲-۷۱) است.^۲

در اینجا ممکن است ایرادات و شبهاتی به اشکال مختلف در برابر این موضع‌گیری رورتی طرح شود. اگر رورتی همچون تامس کوهن، پذیرفته است که فکر و عمل امروز ما تابع پارادایم‌های خاص است و آمریکا نیز در سایه‌ی پارادایمی از پارادایم‌های جدید به سر می‌برد، چرا نمی‌پذیرد که جهان جدید و شئون تکنیکی و سیاسی و فرهنگی آن با پیشامد فلسفه‌ی جدید ظاهر شده است؟ رورتی می‌گوید 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. از این رو دموکراسی مقوله‌ای متعالی یا ساختاری بیرون آمده از حقیقتی فلسفی نیست. به نظر می‌رسد چنین تعریفی از دموکراسی که رورتی ارائه می‌دهد، آن را



پدیده‌ای غیرتاریخی و از نظر اجتماعی غیرعملی جلوه می‌دهد. همچنین ایراداتی دیگر می‌تواند به اشکال دیگر مطرح شود. می‌دانیم که امثال افلاطون، ارسطو، هگل، و هایدگر به ضد دموکراسی گرا مشهورند، اما اگر از رورتی سؤال می‌کردند او در مورد هگل و هایدگر این مخالفت را به فلسفه‌ی آن‌ها باز نمی‌گرداند. کسی که ارتباطی میان فلسفه و سیاست نمی‌شناسد، اگر یک نظریه‌ی فلسفی را در سیاست مؤثر ببیند، باید راه این تأثیر را نشان دهد و الا تأثیر فلسفه را اثبات کرده است؟ برای فهم بهتر موضع رورتی در قبال فلسفه و همچنین نقش فیلسوفان در اتویای او، و همچنین رفع برخی از این ایرادات و شبهات، نیازمند توجه به اتویای لیبرالی هستیم که او توصیف می‌کند.

تعریف مجدد فلسفه به صورت ادبیات (طرح دفاعیه‌ی رورتی از فرهنگ خود)

رورتی اتویایی را برای ما به تصویر می‌کشد که دیگر هیچ حقیقت و واقعیت فرا انسانی وجود ندارد بلکه همه چیز در آن با تکیه بر دیگر هم‌نوعان ساخته می‌شود. این تصویر تازه‌ای که رورتی نشان می‌دهد، ما را به سوی یک «فرهنگ شاعرانه یا پسامتافیزیکی فرهنگی» (Poeticize, or post-metaphysical culture) سوق می‌دهد که «در آن ما به آدمیان به مثابه‌ی آفرینندگان زیست جهانشان می‌اندیشیم و نه به مثابه‌ی پاسخ‌گویانی در برابر موجودی برتر»^۳. در حقیقت رورتی از تقلیل فرهنگ رستگاری‌بخش سنتی، که از طریق توسل به موجودات فرا انسانی (نظیر خدا، حقیقت) حاصل می‌شد؛ به یک فرهنگ ادبی خبر می‌دهد. توضیح این مطلب چنین است که رستگاری‌بخش بودن، یکی از ویژگی‌هایی است که رورتی به سنت فلسفی نسبت می‌دهد. رورتی معتقد است:

«همین جستجوی واقعیت نهایی توسط فلسفه در طول تاریخ فلسفه یک نوع "نقش و وظیفه یا تکلیف" رستگاری‌بخشی را به آن اعطا کرده است» (Hall, 1994, p. 170).

رورتی از سه فرهنگ نام می‌برد که نقش رستگاری داشته‌اند. یکی فرهنگ دینی است که رستگاری در آن به وسیله‌ی متکلمان و روحانیان در دوره‌ی قرون وسطی دنبال می‌شد. دیگری فرهنگ فلسفی است که تا کانت تداوم داشته است. و سومین فرهنگ، فرهنگ ادبی است که از زمان کانت به بعد آغاز شده و شاعران و ادیبان این نقش را بر عهده گرفته‌اند. رورتی، معتقد است که اختلاف بین فرهنگ ادبی و فرهنگ



های دینی و فلسفی، در این است که این فرهنگ در تلاش است که با بنیادهای انسانی ملاقات کند؛ نه تصدیق قدرت یک موجود (خدا و حقیقت، خیر) که بخشی از چنین نیازی است. لذا فرهنگ‌های دینی و فلسفی عقایدی نیستند در این خصوص که چگونه اشیاء به لحاظ علی با یکدیگر رابطه دارند بلکه در عوض آن، می‌خواهند به دین و فلسفه مبادرت ورزند تا پاسخ‌گوی نیاز بشری باشند. رورتنی می‌گوید:

«وقتی من از اصطلاحات «ادبیات» و «فرهنگ ادبی» استفاده می‌کنم، مرادم فرهنگی است که ادبیات را جایگزین دین و فلسفه کرده و رستگاری را نه در یک رابطه‌ی غیر شناختی یا در ارتباط با یک شخص غیر بشری و نه در رابطه‌ی شناختی با گزاره‌ها، بلکه در رابطه‌ی غیر شناختی با سایر انسان‌ها و در روابط وساطت شده با مصنوعات بشری از قبیل کتاب‌ها و ساختمان و نقاشی‌ها و ترانه‌ها جستجو می‌کند.»

او فرهنگ ادبی را که در صدد فرار از زمان و مکان نیست بر دو تایی دیگر برتری می‌دهد و می‌گوید:

«متفکران غرب، از رنسانس به بعد، از سه مرحله گذشته‌اند: آن‌ها نخست به رستگاری از جانب خدا، سپس رستگاری از جانب فلسفه امیدوار بوده‌اند و اکنون به رستگاری از جانب ادبیات امیدوارند. دین توحیدی رستگاری را از طریق وارد شدن به رابطه‌ی جدید با یک شخص غیر بشری فوق‌العاده قدرتمند عرضه می‌کند... در فلسفه، اعتقادات درباره‌ی ذات و ماهیت‌اند. رستگاری از طرف فلسفه از طریق کسب مجموعه‌ای از اعتقاداتی است که اشیاء را آن گونه که واقعاً هستند، بازنمایی می‌کنند.»

از این رو، او معتقد است که در فرهنگ‌های دینی و فلسفی، امید به رستگاری از طریق ورود به رابطه‌ی جدید با امر غیربشری عرضه می‌شود: در فرهنگ دینی آن از طریق خدا و در فرهنگ فلسفی از طریق کسب مجموعه‌ای از اعتقادات که اشیاء را آن گونه که واقعاً هستند، می‌شناسد، حاصل می‌شد. اما در فرهنگ ادبی، رستگاری از طریق شناخت گونه‌های مختلف آدمیان عرضه می‌شود. در این فرهنگ، دین و فلسفه به عنوان یک طریق ادبی جلوه پیدا می‌کند که انتخابی هستند، از این رو ما می‌توانیم آن‌ها را کنار بگذاریم. به عقیده‌ی او، هر چند فلسفه به سکولارشدن فرهنگ غربی یاری رسانده و از این چشم‌انداز، نردبانی بوده که غرب از آن بالا رفته است. اما باید پذیریم که فلسفه، پیرامون حقیقت و معرفت نمی‌تواند چیزی فراتر از فهم متعارف و شعور مشترک جامعه را به گونه‌ای سامان‌مند به ما عرضه کند؛ پس باید با رویکرد



سنتی فلسفه وداع کنیم.

بنابر آنچه گفته شد رسیدن به شناخت حقیقی در فرهنگ افلاطونی و دکارتی و کانتی و نیز در فرهنگ مسیحیت، گریز از عالم محسوسات و رفتن به عالم روحانی تعبیر شده است. اما در فرهنگ ادبی، دیگر هدف غایی در آن بالا نیست، بلکه در خود اجتماع انسان ساخته می‌شود و آن از طریق تخیل بشری امکان‌پذیر است. لذا می‌توان گفت که رورتی به نوعی، ادبیات را جایگزین فلسفه می‌کند. از این رو او از تقلیل فلسفه به ادبیات سخن می‌گوید و نه از برتری ادبیات بر آن. به عبارت دیگر، او ادبیات را در برابر فلسفه قرار نمی‌دهد بلکه با این کار در صدد منحل کردن فلسفه در معنای سنتی آن و تحویل آن با کارکرد جدیدی از فلسفه در قالب ادبیات است. رورتی می‌گوید که فیلسوفان از زمان هگل به بعد ایمانشان را نسبت به رستگاری‌بخش بودن فلسفه از دست داده‌اند. او آغاز این دوره را، این حرف هگل می‌داند:

«فلسفه رنگ (بوم) خاکستری‌اش را زمان نقاشی می‌کند که صورتی از زندگی کهنه می‌شود».^۶

رورتی با برداشتی داروینی می‌گوید، در این فرهنگ، ما تنها برای سازگاری با زیست‌بوم به دنبال شیوه‌های جدید برای صحبت کردن با یکدیگر هستیم. اما این، دلیل بر آن نیست که ما به درک بهتری از واقعیت دست پیدا کرده‌ایم؛ در حقیقت، آن تنها تغییر در نوع اظهار ما نسبت به موقعیت‌های مختلفی است که کمالش را می‌سنجیم. رورتی ریشه‌ی برخی از مشکلات فلسفه‌ی سنتی را در مسئله‌ی زبان جستجو می‌کند. براساس خوانش او از فلسفه‌ی سنتی، در آن سنت، زبان به مثابه‌ی یک واسطه/ رسانه برای انعکاس واقعیات بیرونی عمل می‌کند و همین، مستلزم قبول یک حقیقت و واقعیت پیشینی و مستقل از ماست. چنین تلقی از رابطه‌ی انسان و جهان، منجر می‌شود که فلسفه در مقام «مادر علوم» و در مقام کاشف آن واقعیات فرا انسانی، به قضاوت در مورد دیگر حوزه‌های فرهنگ بپردازد. اما در مقابل، رورتی معتقد است که زبان، آینه‌ای برای باز نمود حقایق پنهانی و فرازبانی نیست؛ بلکه ابزاری برای تحقق بخشیدن به اهداف انسان‌هاست و خود این اهداف بر مبنای نیاز انسان‌ها شکل گرفته است - نیازهایی مانند پیش‌بینی اتفاقات در دنیای طبیعی (علت و معلول)، یا نیاز برای ابراز امیدها و تجسم چشم‌اندازی برای آینده‌ی فرد یا جامعه (تخیل، هنر، ادبیات، شعر و...). به هر حال، یک چنین فلسفه‌ای به هیچ‌وجه بنیان دانش‌های اجتماعی را تشکیل نمی‌دهد. مطابق این دیدگاه، از آنجا که در هر دوره‌ی تاریخی متناسب با شرایط



گوناگون، انسان‌ها با مشکلات متفاوتی دست و پنجه نرم می‌کنند؛ در نتیجه ابزار سازگاری آن‌ها (واژگان) متفاوت است. با علم به این مطلب باید بپذیریم که در گذشته، ممکن است، فلسفه مفید بوده باشد؛ اما امروزه مفید نیست. ازین‌روست که رورتی می‌گوید:

«نیاکان ما از نردبانی بالا رفتند که ما اکنون در موقعیتی هستیم که آن را کنار بگذاریم. نه از این‌رو می‌توانیم آن را برداریم که به استراحتگاه آخر رسیده‌ایم؛ بلکه به این دلیل است که مسائلی که ما باید حل کنیم، متفاوت از مسائلی است که نیاکان ما را سردرگم می‌کرد» (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۲۶).

به عقیده‌ی او، مسائل کلاسیک فلسفه با دوره‌ای از فرهنگ غربی پیوند داشته‌اند که آغاز آن، افلاطون است. این مسائل تنها در درون زبان این دوره معنا دار بوده‌اند. امروزه، این زبان تجزیه شده و مسائل کهن را نیز در پی خود متلاشی کرده است. لذا مسائل کلاسیک فلسفه و معرفت‌شناسی، دیگر مسائل ما نیستند؛ بلکه مسائلی‌اند که تنها جنبه تاریخی دارند.

بنا بر آنچه گفته شد، می‌توان گفت که ادعای رورتی مبنی بر «تقدم دموکراسی بر فلسفه»، تقدّم اصلاحات کوتاه‌مدت (سیاست) بر فلسفه در معنای سنتی آن است و نه هر مدلی از فلسفه. زیرا فلسفه در معنای سنتی، به عنوان یک رشته‌ی مستقل و جدا از فرهنگ تلقی می‌شد، و به عقیده‌ی رورتی همین، باعث شد که فلسفه با ادعاهای فرا تاریخی خود، در صدد فرار از تاریخ باشد. لذا در چنین تصویری از فلسفه است که:

«رورتی همیشه از مرگ فلسفه استقبال می‌کند و در حقیقت آن را اعلام می‌کند» (Guignon & Hilley, 2003, p.61)

اما باید توجه داشت که او مرگ فلسفه‌های سنتی را که به دنبال مبنایی برای تمام امور بودند و در حقیقت، طلایه‌دار فرهنگ جامعه بودند، اعلام می‌دارد و نه هر فلسفه‌ای. لذا، او خواهان رد فلسفه به هر صورت و در هر مدلی نیست؛ بلکه او در صدد ارائه‌ی بازتوصیفات و بازآفرینی واژگان جدیدی برای فلسفه است تا از این طریق بتوانیم در راه اندیشیدن گام برداریم و نه در راه (زنده کردن) اندیشه‌ها [ی کهنه]. او پیشنهاد می‌کند که ما باید حساب تاریخ فلسفه را از فلسفه جدا کنیم. لذا همان‌طور که خود رورتی در نتایج پراگماتیسم اشاره می‌کند، مقصودش از رد فلسفه، فلسفه با حرف بزرگ P به معنای علمی مستقل با برنامه‌های فراتاریخی است، و نه فلسفه با حرف کوچک p به معنای اندیشیدن (Rorty, 1982, p.2). وی پراگماتیسم را همانند



فلسفه‌ای که قادر است به بهترین وجه، راه را برای طرق جدید تفکر روشن نماید و برای تخفیف آلام به کار گرفته شود و به ما کمک کند دریابیم چه می‌خواهیم و چگونه می‌توانیم آن را به دست آوریم، ستایش می‌کند. پس فلسفه می‌تواند با این رویکرد جدید که رورتی برای ما به تصویر می‌کشد، به حیات خود ادامه دهد. اما اختلاف این رویکرد جدید فلسفه با رویکرد قدیمی، در این است که ادبیات، متناسب با نیازهای پراگماتیکی و نیازهای جامعه‌ی لیبرال و نظام سرمایه‌داری مدرن پیش می‌رود. به عقیده‌ی رورتی، فرهنگ شاعرانه، فرهنگی است که با توجه به اینکه همه‌ی معیارها ساخته‌ی فرهنگ‌اند، هدف خود را خلق ساخته‌های هرچه گوناگون‌تر و رنگارنگ‌تر قرار می‌دهند. از این رو هیچ منظوری جز آزادی و هیچ هدفی جز استقبال از مشاهده‌ی نحوه‌ی پیشرفت، تن دادن به پیامدهای آن‌ها ندارد. از این رو به عقیده‌ی رورتی، رمان‌ها و داستان‌های ادبی بیشتر از رساله‌های فلسفی به سیاستمداران و کارگزاران اجتماعی نزدیک‌ترند. لذا نویسندگان ادبی می‌توانند به همبستگی اجتماعی کمک کنند. رورتی می‌گوید تا وقتی تغییرات اجتماعی و فرهنگی پایان نیافته، فلسفه نیز نمی‌تواند پایان یابد؛ زیرا چنین تغییراتی سبب می‌شد که توصیفات فراگیر از خود و موقعیت‌مان به تدریج منسوخ گردد. این تغییرات، نیاز به زبان جدید را ایجاد می‌کند که توصیفات جدید در آن عرضه می‌شود. بنابراین، جامعه‌ی بدون سیاست - جامعه‌ی دیکتاتوری که تغییرات اجتماعی و فرهنگی ندارد - دیگر به فیلسوفان نیازی ندارد؛ زیرا در جوامع باز که هرگز از تغییر باز نمی‌ایستند، هرگز منسوخ کردن واژه‌های کهنه نیز متوقف نمی‌گردد (رورتی، ۱۳۸۶، ص ۸۴). به عبارت دیگر، فیلسوفان، دنبال واژگانی هستند که مسائل اجتماعی و ابتکارات سیاسی ما را به کمک آن به بحث بگذارند و این، بخشی از تلاش برای پیشبرد عمل گفتمانی، متناسب با طرح ساخت اجتماعی است. از این رو به عقیده‌ی رورتی، تداوم گفتگو، وظیفه‌ی اخلاقی ماست. ما گفتگو می‌کنیم نه به این دلیل که دارای هدفی هستیم، بلکه به این دلیل که گفتگو فعالیتی است که خودش غایت خودش است، در اصل آزادی یعنی تداوم گفتگو. از این رو:

«فلسفه را می‌توان همچون گفتگویی تهذیب‌کننده در نظر آورد» (Rorty, 1979, p.174)

که ادعاهای آن، از همان نوعی است که می‌توان در گفتگوهای فرهنگی و ادبی یافت. لذا می‌توان گفت که حقیقت یعنی تداوم گفتگو و این تنها در یک فرهنگ ادبی یافت می‌شود.



چنین فرهنگی که رورتی دم از آن می‌زند، تنها در یک بستر هرمنوتیکی یافت می‌شود:

«وضعیتی که هر دو در آن قرار داریم، نقاط احتمالی شروع تفکر که هر دو در آن سهمیم هستیم و گفتگوهای معلق و بدون مبنا» (رورتی، ۱۳۸۶، ص ۸۱)

نمایانگر یک فرهنگ آزادی خواه است که رورتی از آن صحبت می‌کند. در چنین وضعیتی، ما تنها می‌خواهیم بدانیم که چگونه می‌توانیم شیوه‌های معمول سخن گفتن را دگرگون سازیم تا مابعدالطبیعه یا روان‌شناسی متافیزیکی که در تعارض با توسعه‌ی فرهنگی است، پیش فرض گرفته نشود (همان، ص ۸۶). بنابراین، هدف فلسفه این است که با به چالش کشیدن دائمی توافق فعلی، و انداختن جریان گفتگو در مسیرهای تازه، استمرار گفتگو را حفظ کند. رورتی فلسفه‌ای را که حامی آن است، به عنوان گفتمان نابهنجار (فلسفه‌ی تهذیب کننده) توصیف می‌کند. او درباره‌ی این ادعا می‌گوید:

«گفتمان نابهنجار آن است که در چارچوب مجموعه قراردادهای مورد توافق درباره‌ی آنچه شایسته و مناسب محسوب می‌شود، آن چه پاسخ پرسشی به حساب می‌آید، آنچه برهان نیرومندی برای آن پاسخ یا نقد نیرومندی از آن به حساب می‌آید، جریان می‌یابد. گفتمان نابهنجار هنگامی رخ می‌دهد که کسی اطلاعاتی از این قراردادها نداشته یا کسی که به آن‌ها پشت پا زده است، وارد گفتمان شود» (Rorty, 1979, p.320).

رورتی معتقد است مخالفان ما، هدف گفتگو را توافق می‌دانند. این، مثل آن است که لحظه‌های مهم و اساسی در جریان فعالیت را با هدف فعالیت یکی بگیریم. اشتباه بزرگی که آن‌ها مرتکب می‌شوند، این است که معتقدند همه‌ی انسان‌ها بالطبع تمایل به انجام گفتگو دارند. اما رورتی در مخالفت با این طرز فکر سنتی، معتقد است مطالعه‌ی فرهنگ، به مثابه‌ی فعالیتی است، هرمنوتیکی؛ یعنی در افق زمانی و در بستری تاریخی و تنها از طریق گفتگو محقق خواهد شد. نتیجه‌ی این فعالیت هرمنوتیکی، این می‌شود که نه فقط نسبت کل معرفت و تداوم کثرت فرهنگی را تصدیق می‌کند؛ بلکه در این مسیر مفهوم فرهنگ را نیز مورد بازنگری قرار می‌دهد و این یعنی غیر مشخص بودن فرهنگ و خارج شدن از مدل فرهنگ مؤلف.

رورتی معتقد است در چنین جامعه‌ای است که ما به تدریج این فرهنگ را خواهیم پذیرفت (یا امیدواریم) که علاقه به فلسفه و متافیزیک روز به روز کاهش یابد. البته او مدعی است که ما نمی‌توانیم دلایلی فراتاریخی بیاوریم که باید فلسفه را کنار



بگذاریم. اما این حرف با این مطلب سازگاری دارد که مسیر عمومی تجربه‌ی تاریخی ما را به سمتی سوق می‌دهد که موضوعات متافیزیک را نادیده بگیریم.

از این رو، او معتقد است تا زمانی که تحولات سیاسی و فرهنگی وجود داشته باشد، فلسفه نیز وجود خواهد داشت. اما باید توجه داشت که این «فلسفه است که بیشتر تابع تغییرات سیاسی است تا عکس آن» (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۶). در این فضای سیاسی - اجتماعی «فیلسوف مناسب‌ترین توصیف برای کسی است که نقشه‌ی فرهنگی را از نو ترسیم می‌کند» (همان، ص ۲۵۱).

بنابراین، رورتی با فلسفه‌ای که با برنامه‌های فرا تاریخی خود، بخواهد طلایه‌دار فرهنگ باشد، مخالف است و گرنه مدعی حذف فلسفه به معنای جوشش و خلق استعاره‌های جدید برای خودآفرینی نیست؛ او تنها با رویکرد تخصصی فلسفه به مبارزه برمی‌خیزد. از این رو او معتقد است ما در صدد ترمیم خطوط دقیق و شناختی میان پرسش‌های فلسفی و سیاسی، دینی، زیباشناختی یا اقتصادی نیستیم. پذیرش چنین چیزی به ما کمک می‌کند تا از این اعتقاد که توسعه‌های علمی یا سیاسی نیازمند مبانی فلسفی‌اند، چشم‌پوشی کنیم.

مسئله‌ی همبستگی یا قوم محوری

در این قسمت می‌خواهیم نشان دهیم که چطور ادعای رورتی می‌تواند در پارادایم اندیشه‌ی خود تا اندازه‌ای منطقی و پذیرفتنی باشد. رورتی به جای تصویر سنتی از حقیقت که به طور کلی آن را در نظریه‌ی مطابقت خلاصه می‌کند؛ از همبستگی یا توافق بین‌الذهانی که مستلزم قوم‌محوری است، سخن می‌گوید. مطابق این دیدگاه، صحت و سقم باورها و گزاره‌های ما، در مطابقت با یک واقعیت بیرونی سنجیده نمی‌شود؛ بلکه با اقناع طرف مقابل از طریق دلایل موجه مورد توافق، سنجیده می‌شود. از این روست که او، ما را به یک پیشنهاد دعوت می‌کند:

«اکنون وقت آن است که از عینیت (objectivity) دست برداریم و به سمت همبستگی (solidarity) حرکت کنیم. میل به همبستگی، به معنای میل به طرح ادعاهایی درباره‌ی پاسخ‌گو بودن در برابر چیزی بیش از آراء اعضای جامعه‌ی شخص نیست. نمی‌توان ادعاها را به کمک نحوه‌ی چستی اشیاء توجیه کرد، یگانه راه برای توجیه آن‌ها، توجیه آن برای شخص دیگری است. اما توجیه، یک امر جامعه‌شناختی است، یعنی چیزی که برای هم‌نوعان من قابل پذیرش است یا نه. در نتیجه همبستگی (توافق با جامعه شخص) باید جایگزین عینیت شود»



(Lanham, 2002, p.63).

همان‌طور که اشاره شد مفهوم همبستگی‌ای که رورتی ارائه می‌دهد؛ مستلزم قوم‌گرایی و نسبی‌گرایی می‌شود. رورتی، قوم‌محوری یا قوم‌گرایی را چنین تعریف می‌کند:

«افراد می‌خواهند که برحسب اصطلاحات خودشان در باره‌ی آن‌ها سخن گفته شود؛ یعنی به طور جد، آن‌ها را چنان که هستند و چنان که سخن می‌گویند، در نظر بگیرند» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳).

در جای دیگر می‌گوید:

«دیدگاهی است که در آن چیزی درباره‌ی حقیقت یا عقلانیت نمی‌توان گفت مگر از راه و روش‌های آشنای توجیه که یک جامعه مشخص - جامعه ما- در این یا آن قلمرو از تحقیق به کار می‌برد» (کهن، ۱۳۸۱، ص ۵۹۳).

رورتی معتقد است هنگامی که گفته می‌شود انسان‌ها قوم‌گرا هستند؛ این به آن معناست که آن‌ها دوست دارند بر حسب واژگان خودشان درباره‌ی آن‌ها سخن گفته شود؛ نه اینکه از منظری بیرونی نسبت به آن‌ها داوری شود. به عبارت دیگر، انسان‌ها نمی‌توانند از افق فکری و عملی خود که از ابتدای تولد در آن قرار گرفته‌اند، فراتر روند یا آن را کنترل کنند. رورتی بر این باور است که این نگاه تاریخی به امور، حاکی از داشتن موقعیت‌های خاص است یعنی هر اجتماعی در موقعیتی خاص و ملازم با نیازها، ارزش‌ها و علایق خاص دارد. از این رو، جستجوی احکام عام در مورد جوامع مختلف، بی‌مورد خواهد بود (که فلسفه‌ی سنتی در صدد کشف چنین احکام عامی بود). او برای تبیین و تشریح دیدگاه قوم‌مدارانه‌ی خود از سلارز کمک می‌گیرد. سلارز، «تکلیف» را با «اعتبار امری در بین افراد» یکی می‌گیرد. یعنی تکلیف به معنای اعتبار نزد همه‌ی اهالی آتن، یا نیویورکی‌ها، یا مردان سفیدپوست و یا هر اجتماع دیگری نظیر این‌ها. سلارز می‌گوید ما می‌توانیم با اتکا به حس همبستگی خود با هر کدام از این گروه‌ها تکلیف خاصی برای خود تعیین کنیم. (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۲). با استناد به همین دیدگاه رورتی، می‌توانیم مقصود وی را زمانی که می‌گوید «دموکراسی بر فلسفه اولویت دارد» تا حدی فهم کنیم. مفهوم همبستگی، یک مفهوم نسبی است به این معنا که گروه‌های مختلف علمی، فرهنگی و سیاسی، تنها در درون پارادایم‌های خود بر حسب هنجارهای آن بافت زبانی، اجتماعی، فرهنگی خاص آن را خلق می‌کنند و از این رو تعمیم آن به دیگر گروه‌های «ما»، نمی‌تواند درست باشد. چنین



نگاهی مستلزم این است که حقیقت، امری نسبی (در معنایی که رورتی می‌پذیرد) قلمداد گردد و عباراتی مانند «حقیقتی برای من، اما نه برای شما»، «حقیقتی در فرهنگ من، نه در فرهنگ شما»، «خوب برای این هدف، نه برای آن هدف»، «درست در این موقعیت، نه در آن موقعیت» و «موجه برای من، نه برای تو» یا «موجه در فرهنگ من، نه در فرهنگ تو» کاملاً معنادار باشد و می‌توانیم بگوییم که فقط امری نسبی است که می‌توان درباره آن سخن گفت (Rorty, 1982, p.2-4).

لذا ما از همین جا می‌توانیم نتیجه بگیریم که ادعای رورتی، به گفته‌ی خود او، تنها در مورد جامعه‌ی آمریکا صدق می‌کند. اگر ما به پیشینه‌ی، تاریخی آمریکا نگاه کنیم، می‌بینیم که تا حدی حرف رورتی در مورد آن درست است؛ البته آن هم نه کاملاً درست. چرا که به هر حال فرهنگ آمریکا نیز فرآورده‌ی دیگر کشورها بود.

در واقع، حرف ما این است که او راست می‌گوید، دموکراسی آمریکا مبتنی بر فلسفه نیست. اما به هر حال، او می‌خواهد عدالت را به گونه‌ای تعریف کند که دیگر گرفتار بحث‌های افلاطون و ارسطو و حتی بحث‌های رایج به عدالت نشویم. او عدالت را، با انصاف تعریف می‌کند. اما باز می‌توان ایراد گرفت که این حرف رورتی اثبات نمی‌کند دموکراسی و سیاست با فلسفه ارتباط ندارد. اگر کسی بگوید که یک مرد پنجاه ساله و یا یک زن چهل ساله دیگر به پدرش وابسته نیست و به مادرش نیز وابستگی ندارد، آیا منظور این است که پدر و مادر ندارد؟ فرض کنیم ثابت شد دموکراسی فرانسه و انگلیس نیازی به فلسفه‌ی دکارت و لاک ندارد و دموکراسی آمریکا هم از پیرس و جیمز و... بی‌نیاز است. آیا نتیجه این می‌شود که از اول هم بی‌نیاز بوده است؟ زیرا این دموکراسی از اروپا آمده است. درست است که دموکراسی آمریکا، صفت خاص خود را دارد و آمریکایی شده اما به هر حال از اروپا مهاجرت کرده و همراه با حقوق بشر آمده است. لذا اگر رورتی می‌گوید فلسفه با دموکراسی و سیاست ارتباط ندارد این نظر او، به عنوان یک ایده و قانون کلی نمی‌تواند درست باشد. در دوره‌ی تجدد، فلسفه عین قدرت است. البته جنگ قدرت‌ها ممکن است، واقع شود و فلسفه ممکن است در تاریخ در مقابل چیزی قرار گرفته باشد، اما در مقابل چیزی قرار گرفته که هم عرض اوست، دو چیز که هم عرض اند؛ می‌توانند با هم نزاع کنند ولی دو چیز که در طول هم هستند؛ نمی‌توانند با هم نزاع کنند. از این رو ما می‌توانیم بگوییم اگر فلسفه منکر سیاست است، نه فلسفه است و نه سیاست.

برای پاسخ به برخی از شبهات بالا، باید گفت همان‌طور که خود رورتی اذعان



می‌کند، انسان همه چیز را در فرآیند آموزش خلق می‌کند. لذا او می‌تواند بگوید که ما می‌توانیم در بستری امکانی، فلسفه و دیگر مباحث متافیزیکی و معرفت‌شناسی را «نادیده بگیریم». زیرا همه چیز در این جامعه، ساختنی و بر حسب توافق بین افراد و منافع پراگماتیکی است. لذا آن‌ها توافق خواهند کرد که دیگر آن مسائل را در درون پارادایم خود نادیده بگیرند. این همان نگاه سکولار جدید غرب است. نگاه ساختارشکن و پست‌مدرنی رورتی به امور که برگرفته از یک موضع تاریخی و زبانی است؛ او را به این ادعا سوق می‌دهد که واژگان فلسفی به مانند دیگر واژگان، ناپایدار و دستخوش تغییرند. لذا «مسائل فلسفی مصنوعات یک امکان تاریخی‌اند و از این‌رو انتخابی‌اند» (Guignon & Hilley, 2003, p.62)، و می‌توان آن‌ها را برای همیشه کنار گذاشت. از این‌رو او معتقد است که:

«مشکلات سنتی مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی نه اینکه لاجرم به هر ذهن متفکری
خطور کند بلکه تنها در موقعیت‌های اجتماعی - فرهنگی خاصی بروز می‌کنند که
از راه تغییر دادن موقعیت اجتماعی - فرهنگی مان می‌توانیم آن‌ها را برطرف کنیم»
(رورتی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶).

بنابراین، او به جای طراحی فرهنگ بر اساس تمایزات فلسفی، فرهنگ را بر پایه‌ی طیفی جامعه‌شناختی، طراحی می‌کند که در فضایی کاملاً تاریخی و زمانی شکل گرفته است. طبق این دیدگاه، فلسفه نیز حوزه‌ای از فرهنگ تلقی می‌گردد که هیچ برنامه‌ی کاری فراتاریخی ندارد که از آن منظر بخواهد یک راه‌حل قطعی برای سؤالات فلسفی ارائه دهد. مطابق دیدگاه رورتی، گرایش به تخصصی‌شدن فلسفه، بیشتر یک مانور تدافعی برای فرار از زمان و تغییر است. از این‌رو او معتقد است که فلسفه نیز همچون سایر بخش‌های فرهنگ بشری، یک پدیده‌ی ساخته شده در دوره‌های خاص تاریخی است. لذا فلسفه نیز باید وارد گفتگو با دیگر حوزه‌های فرهنگ شود. این جاست که رورتی می‌گوید فلسفه، آوایی در گفتگوست؛ آوایی که هیچ امتیاز خاصی بر دیگر آواهای موجود در گفتگو ندارد.

نتیجه‌گیری

علیرغم همه‌ی ادعاهای رورتی مبنی بر انکار هرگونه عنصر معرفت‌شناختی و متافیزیکی در تحلیل امور، به نظر می‌رسد رورتی گریزی از بهره‌گیری از آن عناصر در توصیف آرا خود ندارد. تنها می‌توان گفت رورتی در یک صورت می‌تواند به صورت مطلق



این حکم را صادر کند و آن، اینکه بپذیریم او بر حسب منافع پراگماتیکی بخواهد آن‌ها را «نادیده بگیرد». چرا که علیرغم ادعاهای رورتنی، ما هنوز پاسخ خیلی از مسائل را دریافت نکرده‌ایم. رورتنی می‌گوید رد عقل‌گرایی، کمکی به تقویت جوامع دموکراتیک است. حال سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا این رد فلسفه است یا اثبات آن. اگر باید فلسفه را رد کنیم تا آزادی و دموکراسی حفظ شود، چگونه بگوییم که فلسفه بی‌اثر است و دموکراسی بر آن اولویت دارد؟ می‌دانیم که رورتنی اخلاق را بر حسب سیر تکاملی داروین تشریح می‌کند. حال، مسئله‌ای که مطرح می‌شود، این است که رورتنی چگونه مفهوم آزادی را در قالب این دیدگاه زیست‌شناسانه می‌تواند توجیه کند؟ چرا که اگر این طور باشد، آزادی باید یک امر طبیعی باشد در حالی که رورتنی به طبیعت اعتقادی ندارد؟ لذا باید بپذیریم که آزادی از دیدگاه رورتنی یک امر تاریخی است. اما باز این پاسخ نیز مناقشه‌برانگیز است. آیا او می‌پندارد که آزادی، قبل از انسانی که خود را آزاد می‌پنداشت به وجود آمده است؟ در این صورت آزادی یک امر انتزاعی می‌شود و رورتنی چگونه می‌تواند این امر انتزاعی را بر فلسفه که مسبب عالم انتزاع است، اولویت می‌دهد؟ اما اگر آزادی در وجود انسانی که خود را آزاد احساس کرده است، پدید آمده، باید از تاریخ این انسان سؤال کرد. لذا رورتنی متوجه نیست که آنچه که او ابراز می‌کند فرآورده‌ی اندیشه‌ی دکارت و کانت است و اگر سوپراکتیو دکارتی و کانتی مطرح نشده بود، آزادی‌ای که رورتنی از آن حرف می‌زند نیز پدید نمی‌آمد. بعلاوه، می‌توان از رورتنی پرسید که نفی ستم و طرفداری از عدالت بر چه بنیاد و میزانی است؟ آیا این دیدگاه از قبول ضمنی بنیادی عام در میان انسان‌ها حکایت نمی‌کند؟ آیا می‌شود از عدالت سخن گفت و انسان‌ها را فاقد زمینه‌های مشترک دانست؟ چگونه می‌توان از یک سو از زیبایی ستایش و زشتی را نفی کرد و از سوی دیگر ماهیت انسان را فاقد هرگونه گرایش دانست؟ لذا نفی قاطع نظریه‌های کلان و تعریف عام انسان، با این عدالت‌جویی و ستایش از زیبایی همخوانی ندارد. برای مثال، رورتنی آنجا که ما را به رعایت حقوق بشر و ترویج تساهل در میان اعضای جامعه توصیه می‌کند، به طور تلویحی مرکزیت خود را در همه انسان‌ها پیش‌فرض می‌گیرد و با همین پیش‌فرض نیز سخن از حقوق بشر می‌زند. سیگل بر این باور است:

«مفهوم حقوق بشر جز با تصور مفهوم طبیعی ذاتی در انسان‌ها به نام خود قابل فهم نیست و هر نوع نظریه درباره‌ی حقوق بشر مستلزم آن است که به همه‌ی انسان‌ها به چشم سوژه‌های مستقل با مرکزیت خود یا نفس بنگرد و رورتنی نیز به طور ناخواسته این مرکزیت خود را در بحث از مباحث حقوق بشر مسلم فرض



پی‌نوشت‌ها

۱. باید توجه داشته باشیم که اتویپای رورتی نقطه‌ی پایانی نیست که همه چیز در آن به کمال نهایی رسیده باشد بلکه به عقیده‌ی رورتی چنین لحظه‌ای در تاریخ بشر وجود ندارد. از این رو شاید بهتر باشد در مورد جامعه‌ی ایده‌آل رورتی و دیگر پست‌مدرن‌ها بجای utopia از topia Hetero (گوناگونی، کثرت، دگرباشی) استفاده گردد (لایون، ۱۳۸۰، ۱۳۳).
۲. هر چند رورتی از کاربرد واژه‌ی مابعدالطبیعه به وسیله‌ی دیویی در اینجا خرسند نیست، با این حال در اینجا تأثیر نظریه‌ی دموکراسی دیویی بر رورتی آشکارا است.
 1. Richard Rorty, (1995) *Toward a post – metaphysical culture*. interview by Michel O Shea. The Harvard Review of philosophy spring in www.stanford.edu/mvrj/rr/interview.htm
 2. Richard Rorty, (2002). *The Decline of redemptive Truth and the rise of Literary Cultural*. In <http://www.Stanford.edu/~rorty/inden.html>
 3. Richard Rorty, (2002). *The Decline of redemptive Truth and the rise of Literary Cultural*.



منابع

۱. باقری، خسرو (۱۳۸۶) «تأثیر ریچارد رورتی بر نو عمل‌گرایی»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶.
۲. تاجیک، محمد رضا (۱۳۸۶) «جزئیات الهی در اندیشه رورتی»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶.
۳. دریدا و دیگران (۱۳۸۵) *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، گام نو، ترجمه شیوا رویگران، تهران.
۴. رورتی، ریچارد (۱۳۸۲) *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، طرح نوع ترجمه خشایار دیهیمی، تهران.
۵. رورتی، ریچارد (۱۳۸۴). *فلسفه و امید اجتماعی*. نشر نی، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، تهران.
۶. رورتی، ریچارد (۱۳۸۵). *پیشامد، بازی و همبستگی*، نشر مرکز، ترجمه پیام یزدانجو، تهران.
۷. رورتی، ریچارد (۱۳۸۶) «پراگماتیسم، نسبی‌گرایی، و ضدیت با عقل‌گرایی»، ترجمه سعیده کوبک، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶.
۸. رورتی، ریچارد (۱۳۸۶) «فلسفه و آینده»، ترجمه عطیه زندیه، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶.
۹. کهن، لارنس (۱۳۸۱) *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، نشر نی، گروه مترجمان، تهران.
۱۰. لایون، دیوید (۱۳۸۰) *پسا‌مدرنیته*، انتشارات اشیا، ترجمه حسن حکیمی، تهران.

منابع انگلیسی

1. Dilman, Ilham, (2002) *Wittgenstein's Copernican Revolution: The question of linguistic Idealism*, Palgrave.
2. Guignon, Charles and Hilley, David, R (2003) *Richard Rorty*, Cambridge university press.
3. Hall, David, (1994) *Richard Rorty: Prophet and poet of the New pragmatism*. Albany: state university of New York press.
4. Rorty, Richard, (1979) *Philosophy and mirror of Nature*, prinston university press
5. -----, (1982) *Consequences of pragmatism*. University of Minnesota Press.
6. -----, (1991) *Essays on Heidegger and others: philosophical papers*, Cambridge university press.





7. -----, (1998) *Truth and progress*, Cambridge university press.
8. Roseno Eliyahu, (1998) **Towards an aesthetic education: Rorty's conception of education**, British journal of Philosophy of education
9. Siegel, Harvey, (1990) *Educating Reason : Rationality , Critical Thinking , and Education*. New York: Rout ledge.
10. Richard Rorty, (2002) *The Decline of redemptive Truth and the rise of Literary Cultural*. In [http: //www. Stanford. edu/ ~rorty/ inden. Html](http://www.Stanford.edu/~rorty/inden.html)