

اولویت فلسفه بر دموکراسی

نقدی بر مقاله "اولویت دموکراسی بر فلسفه" نوشته ریچارد رورتی

□ اشاره:

آیا می توان از حقیقت و مشروعیت یک نظام اجتماعی و / یا سیاسی یا از برتری یک نظام اجتماعی و / یا سیاسی / بر سایر نظام ها دفاع فلسفی و نظری کرد؟ به صورت خاص تر، آیا می توان از حقیقت و مشروعیت لیبرال دموکراسی یا از برتری آن بر سایر نظام ها دفاع فلسفی و نظری کرد؟ ریچارد رورتی، فیلسوف پساتحلیلی، تأویلی، و عملگرو آمریکایی، که از فیلسوفانی مانند هگل، ویتگنشتاین، هایدگر، دیوئی، سلرز، و کواین متأثر است، در مقاله ای با عنوان "The Priority of Democracy to Philosophy" (= "اولویت دموکراسی بر فلسفه")، که در ۱۹۹۱ نشر یافت، ضمن دفاع از آراء و نظرات جان رالز (John Rawls)، فیلسوف اخلاق و سیاست آمریکائی، به هر دو پرسش بالا پاسخ منفی می دهد. رورتی، بر اساس مبنای فکری پساتحلیلی ای که از ۱۹۷۹ (سال انتشار کتاب پرآوازه اش، با عنوان *Philosophy and the Mirror of Nature*: فلسفه و آئینه طبیعت) بدین سو داشته است، معتقد است که، چون برای هیچ عقیده ای مبنای نظری ای وجود ندارد، بالطبع و بالتبع، برای عقیده به حقیقت و مشروعیت یک نظام اجتماعی و / یا سیاسی یا برای عقیده به برتری یک نظام بر سایر نظام ها نیز هیچ مبنای نظری ای در کار نیست؛

یعنی دفاع نظری و فلسفی از حقیقت و مشروعیت یا برتری هیچ نظام اجتماعی و / یا سیاسی ای نمی‌توان کرد، و چون چنین است، فلسفه از هرگونه مددسرانی به لیبرال دموکراسی نیز عاجز است. طرفداران لیبرال دموکراسی نباید به این خیال خام بیفتند که می‌توانند، به کمک فلسفه و مخصوصاً، انسانشناسی فلسفی، بر مخالفان خود غلبه فکری و نظری بیابند و آنان را، به قوت دلیل و برهان تشکیک ناپذیر و غیرقابل خدشه، از میدان بدر کنند. البته، دشمنان لیبرال دموکراسی نیز از فلسفه طرفی بر نمی‌بندند. عجز فلسفه اختصاص به حوزه دفاع از یک نظام اجتماعی و / یا سیاسی خاص ندارد، بلکه در دفاع از هر نظامی این ناتوانی آشکار می‌شود.

رورتی پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و بر آن می‌شود که نشان دهد که ضرورت دارد که لیبرال دموکراسی بند ناف تعلق و وابستگی خود را به فلسفه بگسلد، چرا که این تعلق و وابستگی برای لیبرال دموکراسی سودی ندارد، سهل است، زیان نیز دارد. آنگاه، رورتی در صدد بر می‌آید که امکان این پیوند گسیختن را نیز روشن سازد.

نویسنده مقاله "اولویت فلسفه بر دموکراسی"، در مقام نقد رأی رورتی، نخست سعی می‌کند تا نظم و نظام پوشیده در پریشانی‌ها و آشفتگی‌های ظاهری نوشته وی را مکشوف و آفتابی کند. با این کار، اولاً: مدعای او را از پرده‌های ابهام و ابهام و غموض بدر می‌آورد و محتمل‌ترین تفسیرهای آن مدعا را نشان می‌دهد، و ثانیاً: ادله‌ای را که وی، تصریحاً یا تلویحاً، برای تقویت مدعای خود اقامه کرده در منظر و مرآی خواننده می‌آورد. پس از ارائه نظم و نظام سخن رورتی، نویسنده می‌کوشد تا سخن او را تحلیل و، در پایان، نقد کند.

نتیجه‌ای که نویسنده از گزارش، تحلیل، و نقد سخن رورتی می‌گیرد (این است که: الف) رورتی نه از لفظ "فلسفه" شیء واحدی اراده کرده است، نه از لفظ "دموکراسی"، و نه از لفظ "اولویت"، به صورتی که اگر جانب موشکافی و باریک بینی را فرونگذاریم می‌توانیم بگوییم که

وی، در واقع، و بدون نَرّه‌ای مبالغه، ده‌ها مدّعا را زیر عنوان "اولویت دموکراسی بر فلسفه" مندرج کرده است، (ب) اگر بارورتنی همدلی و مدارای فراوان نشان دهیم، می‌توانیم مدّعی او را مدّعی سه لایه، بینگاریم: (۱) فلسفه از کمک به لیبرال دموکراسی عاجز است، (۲) لیبرال دموکراسی باید از فلسفه پیوند بگسلد، و (۳) لیبرال دموکراسی می‌تواند از فلسفه پیوند بگسلد؛ (ج) رورتنی نتوانسته است هیچ یک از این سه لایه مدّعا را بر کرسی قبول خواننده ژرفنگر و منصف، ولو همدل، بنشاند؛ و (د) رورتنی نتوانسته است گریبان خود را از چنگ فلسفه بدرآورد و همچنان ناچار است که، برای دفاع از لیبرال دموکراسی، به پاره‌ای از مبانی نظری انسانشناسی فلسفی متوسل شود.

0. چنانکه از عنوان مقاله ریچارد رورتنی، "The Priority of Democracy

to Philosophy" (= "اولویت دموکراسی بر فلسفه")*، برمی‌آید، وی، در این

مقاله، درصدد اثبات یا تأیید اولویت دموکراسی بر فلسفه است. من، در این نوشته، می‌کوشم تا نشان دهم که رورتنی: اولاً: از مدّعی خود تقریر واحدی ندارد و تقریرهای گونه‌گون او چنان تغایر و تفاوتی باهم دارند که می‌توان گفت او در نفس ادّعی خود دستخوش تشویش و اضطراب و پریشانگویی است، و ثانیاً: برای هیچ‌یک از تقریرهای متغایر و متفاوت خود دلیل قانع‌کننده‌ای اقامه نکرده و، بنابراین، مدّعی بی‌دلیلی عرضه کرده است.

۱. در این مدّعا که "فلسفه بر دموکراسی اولویت دارد" سه لفظ و مفهوم کلیدی به کار رفته‌اند که طلب ایضاح آنها حق مخاطبان رورتنی است، زیرا بدون ایضاح مذکور فهم مدّعی او و، در نتیجه و به طریق اولی، قبول یا رد آن مدّعا امکانپذیر نیست. این سه لفظ و مفهوم عبارتند از: فلسفه، دموکراسی، و اولویت.

۱.۱. مراد از "فلسفه" چیست؟ "عقاید راجع به امور به غایت مهم"

(بند ۱)، "آموزه‌ای درباره طبیعت انسان‌ها" (بند ۸)، "نظریه‌ای درباره

«خود» انسانی» (بند ۱۰)، «تصویری از «خود»» (بندهای ۱۱، ۱۲ و ۲۲)، «نگرشی درباره «خود»» (بند ۱۲)، «موضوعاتی از قبیل طبیعت غیرتاریخی بشر، طبیعت «خودی»، انگیزه رفتار اخلاقی، و معنای زندگی بشر» (بند ۱۴)، «جست و جوی حقیقت در باب یک نظام مابعدالطبیعی و اخلاقی مستقل» (بند ۱۶)، «رشته‌ای به نام انسانشناسی فلسفی» (بند ۱۸)، «این تصور که ما [انسان‌ها] ذاتی داریم که مقدم بر تاریخ است و قبل از آن تحقق دارد» (همان)، «گزارشی از «طبیعت فاعل اخلاقی»، که «به یک معنا، ضروری، نامشروط، و مقدم بر هر تجربه خاصی» است» (همان)، «بحث و جدل درباره طبیعت انسان‌ها و حتا درباره اینکه اصلاً چیزی به نام «طبیعت بشری» وجود دارد یا نه» (بند ۱۹)، «نگرش‌های راجع به طبیعت بشر و هدف بشر» (همان)، «ادعاهایی درباره هویت و طبیعت ذاتی اشخاص [انسانی]» (همان)، «پرسش‌های راجع به هدف وجود بشر، یا معنای زندگی بشر» (همان)، «حقیقت راجع به خصائص یک نظام مابعدالطبیعی و اخلاقی پیشین» (همان)، «بحث درباره طبیعت فاعل انسانی» (بند ۲۰)، «گزارش‌های فلسفی درباره «خود» و عقلانیت» (بند ۲۱)، «تصویری از طبیعت بشری» (بند ۲۲)، «نظریه‌ای درباره فاعل اخلاقی» که درباره انسان بماهو انسان که با نگرش غیرتاریخی به آن نظر می‌شود باشد» (بند ۲۶)، «نظریه‌ای درباره «خود» که «خود» را چیزی بیش از یک «خود» تجربی، چیزی بیش از یک «فاعل که کاملاً تخته بند اوضاع و احوال است» می‌داند» (بند ۲۹) «تمیز قاطع میان «خود» و اوضاع و احوالی که «خود» در آن قرار دارد، تمیز میان صفات «خود» و اجزاء «خود»، و میان امراض «خود» و ذات «خود»» (بند ۳۰)، «بحث درباره اینکه انسان‌ها چگونه باید باشند» (بند ۳۳)، «نظریه‌ای درباره طبیعت بشر» (همان)، «توضیح ربط و نسبت میان نظم و نظامی که مقدم بر ما [انسان‌ها] است و به ما داده شده است و طبیعت بشر» (بند ۳۶)، «آرایی در باب امور به غایت مهم: تصوّراتی در خصوص جایگاه ما [انسان‌ها] در عالم و مأموریت‌مان بر روی زمین» (بند ۴۶).

می‌توان گفت که، در میان این عبارات، هیچ دو عبارتی نیست که معنایی دقیقاً یکسان داشته باشد؛ اما، از این مهم‌تر اینکه این عبارات در مقوله واحدی نیز نمی‌گنجند: عقیده، آموزه، نظریه، تصور، نگرش، گزارش، ادعا، توضیح، و رأی تقریباً در یک مقوله واقعند؛ تمیز مقوله دومی است؛ پرسش، بحث، بحث و جدل، و جست و جوی حقیقت در مقوله سومی قرار می‌گیرند؛ خود حقیقت در خصوص یک موضوع مقوله چهارمی است؛ خود موضوع مقوله پنجمی است؛ و رشته علمی‌ای که راجع به یک موضوع است مقوله علی‌حده‌ای است. چگونه می‌توان، در آن واحد، از «فلسفه» شش‌سنگ امر جداگانه را اراده کرد؟ اگر کسی، برای نیل به هدف نظری/عملی خود، هیچ‌گونه نیازی به تمیز قائل شدن میان «خود» و اوضاع و احوالی که «خود» در آن قرار دارد یا تمیز میان صفات «خود» و اجزاء آن یا میان اعراض «خود» و ذات آن ندارد، آیا لزوماً می‌توان نتیجه گرفت که به هیچ عقیده / آموزه / نظریه / تصور / نگرش / گزارش / ادعا / توضیح / رأی خاصی در باب «خود» محتاج نیست؟ اگر کسی هر عقیده / آموزه / نظریه / تصور / نگرش / گزارش / ادعا / توضیح / رأی خاصی را راجع به طبیعت بشر رد کند، آیا لزوماً می‌توان نتیجه گرفت که پرسش / بحث / بحث و جدل / جست و جوی حقیقت درباره طبیعت بشر را مردود می‌داند؟ از صرف اینکه انسان‌ها بدن / ذهن / نفس دارند می‌توان نتیجه گرفت که حقایق راجع به بدن / ذهن / نفس را نیز در اختیار دارند؟ از نیاز بشر به ذهن می‌توان نیاز او به فلسفه ذهن، به عنوان رشته علمی‌ای که ذهن موضوع بحث آن است، را نتیجه گرفت؟ جواب منفی به این سؤالات حاکی از این است که اموری که رورتی از لفظ «فلسفه» اراده کرده است سنخ وجودشناسی (ontological) و مابعدالطبیعی (metaphysical) واحدی ندارند، و، بنابراین، حکمی که بر هر یک از آنها می‌رود قابل تسری به دیگری نیست.

در عین حال، انصاف این است که بگوییم که رورتی، با صرف نظر از سهل‌انگاری و بی‌دقتی‌ای که در عبارت‌پردازی و تنسيق مدعای خود دارد، از «اولویت دموکراسی بر فلسفه» اولویت آن بر شاخه‌ای از فلسفه، یعنی

انسانشناسی فلسفی، را خواسته است. و مقصود او از "انسانشناسی فلسفی" نیز بحث و جدل دربارهٔ طبیعت انسان‌ها است و حتّاً دربارهٔ اینکه اصلاً چیزی به نام "طبیعت بشری" وجود دارد یا نه. وی، در مقام دفاع از اینکه انسانشناسی فلسفی را "فلسفه" نامیده است و گویی، به اصطلاح ادب‌اء، تسمیه جزء به نام کلّ کرده است، می‌گوید: "تعریفی که هم‌اکنون از "فلسفه" عرضه کردم تا بدان حدّ که چه بسا به نظر آید تصنّعی و ارتجالی نیست. تاریخ‌نگاران اندیشه عموماً "طبیعت فاعل انسانی" را موضوعی تلقّی می‌کنند که، با غیردینی‌شدن فرهنگ اروپایی، نرم نرمک جای "خدا" را گرفت. طبیعت فاعل انسانی، از سده هفدهم تاکنون، موضوع اصلی مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی بوده است، و بخواهیم یا نخواهیم، مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی "هسته" فلسفه قلمداد شده‌اند" (بند ۲۰) به نظر می‌رسد که این گفته، به فرض صحّت، دفاع درخوری از آن تسمیه نمی‌تواند بود، چرا که اگر بپذیریم که مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی "هسته" فلسفه‌اند (که پذیرفتنی است) و طبیعت فاعل انسانی موضوع اصلی این دو شاخه فلسفه است (که چندان پذیرفتنی نیست) باز نتیجه نمی‌شود که مرزهای رشته‌های علوم فلسفی آشفته شوند و مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، منطق و فلسفه منطق، فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه علوم تجربی، فلسفه اجتماعی، فلسفه سیاسی، فلسفه دین، فلسفه حقوق، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه هنر، فلسفه تاریخ و فلسفه ریاضیات، همه درهم شوند و چیزی به نام "انسانشناسی فلسفی" پدید آورند.

به هر تقدیر، اولویّت دموکراسی بر فلسفه را باید به اولویّت دموکراسی بر انسانشناسی فلسفی تعبیر کرد، و این بدان معناست که اگر در قلمرو فلسفه مبحثی وجود داشته باشد که نتوان آن را مشمول عنوان "انسانشناسی فلسفی" دانست (که، به گمان من، از این دست مباحث فراوان هست) نمی‌توان سخن رورتنی را ناظر به آن مبحث نیز تلقّی کرد. امّا در همین انسانشناسی فلسفی نیز، مانند هر رشته علمی دیگر،

سنت‌ها، مکتب‌ها، گرایش‌ها، و جنبش‌های کمابیش عدیده‌ای به ظهور رسیده‌اند و اگر دموکراسی بر یک یا دو یا چند سنت، مکتب، گرایش، یا جنبش ظهور یافته در این علم اولویت (به هر معنایی از اولویت) داشته باشد، باز، نمی‌توان نتیجه گرفت که دموکراسی بر کل انسانشناسی فلسفی اولویت دارد. عین این سخن را درباب آراء، عقاید، تصورات، نگرش‌ها، آموزه‌ها، نظریه‌ها، و ادعاهای به ظهور رسیده در این علم نیز می‌توان و باید تکرار کرد، یعنی اولویت دموکراسی را بر یک، دو، یا چند رأی، عقیده، تصور، نگرش، آموزه، نظریه، با ادعای انسان‌شناختی فلسفی نمی‌توان به معنای اولویت دموکراسی بر کل انسانشناسی فلسفی گرفت.

۱.۲. مراد از "دموکراسی" چیست؟ در سرتاسر مقاله رورتنی به مراد وی از "دموکراسی"، به هیچ روی، تصریح نشده است، و این عدم تصریح، باتوجه به وضوح نسبی مفهوم دموکراسی، ضروری به روند بحث نمی‌زند، اما آنچه عجیب و نابخشدنی است اینکه، علی‌رغم عنوان مقاله که حکایت از اولویت دموکراسی بر فلسفه دارد، در طی مقاله اموری که بر فلسفه اولویت می‌یابند تعدد و تکثر پیدا می‌کنند. اینک فهرستی از این امور: دموکراسی (بندهای ۲۲ و ۳۶) و جامعه دموکراتیک (بند ۱)، سیاست دموکراتیک (بند ۳۶) و نهادهای دموکراتیک (بند ۳۲)، نهادها و فرهنگ دولت‌های دموکراتیک موجود (بند ۷)، دموکراسی مشروطه (یا: میقتی بر قانون اساسی) (بند ۲۲)، دموکراسی لیبرال (بندهای ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۹، ۲۷، و ۲۸)، دولت لیبرال (بند ۲۸)، سیاست لیبرال (بند ۲۲)، جامعه لیبرال (بند ۳۱)، نهادها و فرهنگ لیبرالی (بندهای ۷ و ۸)، لیبرالیسم امریکایی (بندهای ۱۵ و ۳۲)، نظریه اجتماعی دولت لیبرال (بند ۴۳)، نظریه اجتماعی لیبرالی (بند ۳۷)، برپایی نهادهای سیاسی (بند ۱۴)، نهادهای سیاسی (بندهای ۸، ۱۰ و ۲۱)، سیاست عمومی (بندهای ۲ و ۱۴)، سیاست اجتماعی (بند ۲۱)، سیاست (بندهای ۱، ۱۰، ۱۴، ۱۸، ۱۹، و ۲۱)، نظریه‌پردازی سیاسی (بندهای ۱۵ و ۱۸)، نظریه‌پردازی اجتماعی (بندهای ۱۴ و ۱۸)، نظریه اجتماعی (بند ۲۴)، شهروندی (بند ۱۸)، فضیلت مدنی (بندهای ۱ و ۳)، نظم اجتماعی (بند ۲)،

مصالح عمومی (بند ۳)، تصویری سیاسی از عدالت در جامعه‌ای دموکراتیک (بند ۱۶)، و تصور از عدالت (بند ۱۹).

باز، می‌توان گفت که، در میان این امور، هیچ یک با دیگری دقیقاً عینیت و وحدت ندارد؛ و لاقلاً جای این سؤال هست که، بالاخره، چه چیزی بر فلسفه اولویت دارد: دموکراسی یا دموکراسی لیبرال (در تقابل با، مثلاً، سوسیال دموکراسی) یا لیبرالیسم (= فرهنگ لیبرالی) یا لیبرالیسم امریکایی یا سیاست (به طور کلی و مطلق) یا فضیلت مدنی یا نظم اجتماعی یا مصالح عمومی یا تصور از عدالت؟ جای شک نیست که لاقلاً این نه امر هیچگونه وحدت و عینیتی ندارند و، در نتیجه، کسی که مدعی اولویت اینها بر فلسفه است نه ادعای جداگانه دارد و طبعاً باید نه دلیل علی‌حده اقامه کند. اما باز، فارغ از مسامحات لفظی و پریشانگویی‌های رورتی، می‌توان استشمام کرد که از "اولویت دموکراسی بر فلسفه" اولویت دموکراسی لیبرالی بر فلسفه را خواسته است، و مرادش از "دموکراسی لیبرال" نیز جامعه دموکرات و لیبرال است.

۱.۲. مراد از "اولویت" چیست؟ برای پاسخگویی به این پرسش، که جواب صریحی در مقاله ندارد، چاره‌ای نیست جز اینکه متن مقاله را بکاویم. این کندوکاو ظاهراً حاکی از این است که رورتی از "اولویت" نیز امر واحدی را قصد نکرده است و "اولویت دموکراسی بر فلسفه" را به پنج معنا گرفته است:

الف) امکان جداسازی دموکراسی از فلسفه: "سیاست را می‌توان از عقاید راجع به امور به غایت مهم جدا ساخت - یعنی عقاید مشترک شهروندان در باب این قبیل امور برای یک جامعه دموکراتیک ضروری نیستند." (بند ۱) "برای نظریه پردازان اجتماعی، می‌توانیم موضوعاتی از قبیل یک طبیعت بشری غیرتاریخی، طبیعت «خودی»، انگیزه رفتار اخلاقی، و معنای زندگی بشر را به کناری نهیم. ما این موضوعات را بی ارتباط با سیاست می‌دانیم." (بند ۱۴) "رشته علمی‌ای به نام «انسانشناسی فلسفی» مقدمه لازم سیاست نیست، بلکه فقط تاریخ و جامعه‌شناسی مقدمه لازم

سیاست‌اند... چنین نیست که ما، براساس مبانی فلسفی پیشین، بدانیم که انسان‌ها به مقتضای ذات خود حقوقی دارند، و آنگاه بیشتر رویم و بپرسیم که چگونه یک جامعه می‌تواند این حقوق را حفظ و حراست کند... ما، در مقام شهروند و در مقام نظریه‌پرداز اجتماعی، می‌توانیم نسبت به اختلاف نظرهای فلسفی راجع به طبیعت «خود» [انسان] به همان اندازه فارغ‌دل باشیم که جفرسون نسبت به اختلافات الیهیدانان در خصوص ذات خدا بود.“ (بند ۱۸) (نیز به بندهای ۲۱، ۲۹، ۳۰، و ۳۷ رجوع کنید)

ب) لزوم جداسازی دموکراسی از فلسفه: “درست همان‌طور که اصل مدارای دینی و اندیشه اجتماعی نهضت روشنگری پیشنهادشان این بود که، در مقام تأمل دربارهٔ سیاست عمومی و برپایی نهادهای سیاسی، بسیاری از موضوعات متعارف الاهیات را درز بگیریم، ما نیز باید بسیاری از موضوعات متعارف پژوهش فلسفی را درز بگیریم.“ (بند ۱۴. تأکید از من است)

ج) عجز فلسفه از کمک به دموکراسی: “فلسفه، به عنوان جست‌وجوی حقیقت دربارهٔ یک نظم و نظام مابعدالطبیعی و اخلاقی مستقل، نمی‌تواند...، برای تصویری سیاسی از عدالت در یک جامعهٔ دموکراتیک، مبنایی کارآمد و مشترک فراهم آورد.“ (بند ۱۶، تأکید از من است)

د) الزام فلسفه به کناره‌گیری از ساحت جمعی جامعهٔ دموکراتیک: “رالز می‌خواهد که نگرش‌های راجع به طبیعت بشر و هدف بشر از سیاست منفصل شوند. به گفتهٔ خودش، می‌خواهد که تصوّرش از عدالت “از... ادعاهایی دربارهٔ هویت و طبیعت ذاتی اشخاص [انسانی] برکنار باشد.“ بنابراین، قاعدتاً می‌خواهد که پرسش‌های راجع به هدف وجود بشر، یا معنای زندگی بشر، به ساحت زندگی خصوصی اختصاص یابند. دموکراسی لیبرال نه فقط آراء راجع به این قبیل امور را از اجبار قانونی و حقوقی معاف می‌دارد، بلکه این هدف را نیز دارد که بحث و جدل در باب این قبیل مسائل را از بحث و جدل در باب سیاست اجتماعی جدا سازد. با اینهمه، فقط در جایی از زور در مقابله با وجدان فردی استفاده می‌کند که

وجدان افراد را به اعمالی سوق دهد که نهادهای دموکراتیک را تهدید کنند... دلیل رالز برضد تعصب... صرفاً این است که تعصب آزادی را، و از این رهگذر، عدالت را تهدید می‌کند.“ (بند ۱۹، تأکید از رورتی است)

ه) تقدّم دموکراسی بر فلسفه، در صورت تعارض این دو: “اگر دموکراسی و فلسفه تعارض یابند، دموکراسی بر فلسفه تقدّم خواهد داشت.“ (بند ۳۶)

واضح است که امکان جداسازی دموکراسی از فلسفه (معنای الف) چیزی است و لزوم این جداسازی (معنای ب) چیزی دیگر؛ لزوم جداسازی دموکراسی از فلسفه، در مقام تأمل درباره سیاست عمومی و برپایی نهادهای سیاسی، (معنای ب) چیزی است و الزام فلسفه به اکتفاء به ساحت فردی زندگی شهروندان یک جامعه دموکراتیک و حتّاً استفاده از زور در پاره‌ای از موارد عدم اکتفاء (معنای د) چیزی دیگر؛ عجز فلسفه از کمک به دموکراسی (معنای ج) چیزی است و تقدّم دموکراسی بر فلسفه، در صورت تعارض این دو، (معنای هـ) چیزی دیگر.

اگر ما باشیم و معنایی که از لفظ “اولویت” متبادر به ذهن می‌شود، باید بگوییم که فقط برای افاده معنای (هـ)، یعنی تقدّم دموکراسی بر فلسفه، در صورت تعارض این دو، و تا حدّی برای افاده معنای (د)، یعنی الزام فلسفه به کناره‌گیری از ساحت جمعی جامعه دموکراتیک، می‌توان از لفظ “اولویت” استفاده کرد، وگرنه امکان جداسازی دموکراسی از فلسفه (معنای الف) یا لزوم این جداسازی (معنای ب) یا عجز فلسفه از کمک به دموکراسی (معنای ج) چگونه مدلول عبارت “اولویت دموکراسی بر فلسفه” می‌تواند بود؟ به عبارت دیگر، بسیار بعید می‌نماید که کسی برای رساندن هریک از سه معنای (الف)، (ب)، و (ج) از لفظ “اولویت” سود بجوید. با اینهمه، اتفاقاً، به نظر می‌رسد که مراد رورتی از “اولویت دموکراسی بر فلسفه”، در اصل، همین سه معنای (الف)، (ب)، و (ج) است. رورتی، در واقع، می‌خواهد بگوید که رأی رالز درست است که: اولاً: فلسفه از کمک به دموکراسی عاجز است (معنای ج)؛ در نتیجه، ثانیاً: لازم است که

دموکراسی بند ناف خود را از فلسفه بیبرد (معنای ب)؛ و ثالثاً: برای دموکراسی امکان این قطع علقه از فلسفه هست (معنای الف).

۱.۴. ماحصل آنچه در فقرات ۱۰۱، ۱۰۲، و ۱۰۳ گذشت این است که لبّ مدّعی رورتی سه مطلب است: اول: انسانشناسی فلسفی از کمک به پدیدآیی یک جامعه لیبرال دموکرات عاجز است؛ دوم: لازم است که جامعه لیبرال دموکرات تعلق خاطر خود را به انسانشناسی فلسفی از کف بپنهد؛ و سوم: جامعه لیبرال دموکرات امکان قطع علقه و علاقه از انسانشناسی فلسفی را دارد.

۲. اینک نویت آن است که ببینیم که رورتی بر این مدّعی سه‌گانه چه دلیل یا ادله‌ای دارد. از آنجا که وی خود این سه مطلب را به دقت و وضوح از یکدیگر تفکیک نکرده است، به طریق اولی، موادّ خامی را که می‌توانند مقدمات استدلالی واقع شوند که هریک از این سه مطلب را اثبات یا تأیید می‌کند به صورتی منظم و مرتّب ذکر نکرده است. بنابراین، باید کوشید و آن موادّ خام را، از لا به لای سخنان او، استکشاف و استخراج کرد و نظم و ترتیب داد و در سیاق و قالب استدلال درآورد. این کار را برای هریک از سه مطلب مذکور جداگانه انجام می‌دهیم.

۲.۱. انسانشناسی فلسفی، به گمان رورتی، در صورتی می‌توانست به پدیدآیی جامعه‌ای لیبرال دموکرات کمک کند که مدّعیات زیر مدّعیات معتبری می‌بودند:

۱) نوع بشر دارای ذات / طبیعت / ماهیت / «خود» ثابتی است که در زمان‌ها، مکان‌ها، جوامع، و تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف دستخوش هیچ تغییری نمی‌شود و، بنابراین، میان همه افراد این نوع مشترک است. این طبیعت واحد، ثابت، و مشترک امری است فراتاریخی، فراجمعه‌ای، و فرافرهنکی و، از این رو، در هر تاریخ، جامعه، و فرهنگی وجود حضور دارد. تفاوت‌های بی‌شماری که انسان‌ها با یکدیگر داشته‌اند، دارند، و خواهند داشت، و معلول مُحاط بودنشان در محیط‌های تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی متفاوت‌اند، تفاوت‌هایی عرضی و عارضی‌اند، نه جوهری و ذاتی و

ماهوی. محیطها، اوضاع و احوال، و موفقیتها فقط اعراض و اوصاف آدمیان را تحت تأثیر قرار می‌دهند و دگرگون می‌کنند. اما قدرت نفوذ و تأثیر در جوهر و ذات آدمی ندارند.

(۲) «خود» انسان کانونی (اخگری الاهی، یا قوه‌ای حقیقت‌جو، به نام «عقل») دارد و... استدلال، اگر فرصت و صبوری در کار باشد، به این کانون نفوذ خواهد کرد. (بند ۲۹) «هرکس را که حاضر باشد که به عقل گوش سپارد - یعنی همه ادله را تا آخر بشنود - می‌توان به حقیقت رهنمون شد. (همان) بنابراین، اگر دلیلی برای همه انسان‌ها قانع‌کننده باشد نتیجه آن دلیل چیزی جز حقیقت نخواهد بود. به عبارت دیگر، «توجیه‌پذیری [یک مدعا] در نزد عموم انسان‌ها با حقیقت» یکی است (بند ۴). «بحث آزاد و باز به «یک پاسخ درست» به پرسش‌های علمی و نیز اخلاقی منجر خواهد شد» (همان) پس «عقیده اخلاقی‌ای که برای توده مردم قابل توجیه نباشد» غیر عقلانی است، و، بنابراین، در واقع، اصلاً فرآورده قوه اخلاقی ما نیست؛ بلکه «پیشداوری» است، یعنی عقیده‌ای که از بخش دیگری از نفس، غیر از «عقل»، نشأت می‌پذیرد. (همان)

(۳) «هر انسانی، بدون استمداد از وحی و دین خاصی، همه عقاید لازم برای فضیلت مدنی را واجدست. این عقاید از یک قوه انسانی همگانی، یعنی وجدان، سرچشمه می‌گیرند که داشتن آن قوه ذات اختصاصاً انسانی هر انسانی را می‌سازد.» (بند ۳)

(۴) فرد انسان، به اقتضای ذات / طبیعت / ماهیت / «خود» خود، یعنی صرفاً به حکم اینکه دارای عقل و وجدان است، کرامت و حقوق انسانی دارد؛ و چون ذات یا طبیعت همه انسان‌ها امر واحد، ثابت، و مشترکی است، همه آنان، فقط از این حیث که انسانند و نه به هیچ لحاظ دیگری، از این کرامت و حقوق برخوردارند؛ و از آنجا که ذات یا طبیعت بشری از انسان‌ها برکنندنی نیست کرامت و حقوق انسانی نیز از انسان‌ها جدایی ناپذیرند.

(۵) انسان اصول یا حقوق یا ارزش‌ها را، با استفاده از عقل، و بتدریج می‌یابد و کشف می‌کند، و، بدین ترتیب، از لحاظ اخلاقی پیش می‌رود (به

بند ۳۰ بنگرید). معنا و هدف زندگی نیز از جمله همین اموری است که به مدد عقل مکشوف می‌شوند. این مکشوفات عقلی اراده آدمی را تحت تأثیر قرار می‌دهند و انگیزه رفتارهای اخلاقی او می‌شوند.

(۶) "موضوعات خاصی وجود دارند (مثلاً "اراده خدا چیست؟"، "انسان چیست"، و "چه حقوقی ذاتی نوع انسان اند؟") که درباب آنها هر کسی نگرش‌هایی دارد، یا باید داشته باشد، و در مقام توجیه این موضوعات بر موضوعات مورد بحث در تأملات سیاسی تقدم رتبی دارند." (بند ۳۵)

اگر این مدعیات، که به حوزه انسانشناسی فلسفی تعلق دارند، معتبر می‌بودند این امکان فراهم می‌آمد که از حقانیت لیبرال دموکراسی دفاع نظری (theoretical) و عقلانی کنیم و عموم شهروندان، بلکه همه انسان‌ها، را به مشروعیت (منحصر به فرد) این نظام اجتماعی - سیاسی متقاعد و معتقد سازیم.

اما، امروزه، هیچ یک از این مدعیات اعتبار ندارد:

(۱) "فیلیسوفانی نظیر هایدگر و گادامر راه‌هایی برای انسان‌ها را یکسره تاریخی دیدن عرضه کرده‌اند" (بند ۵) "چیزی غیر تاریخی، چیزی که در میان همه انسان‌ها، از این حیث که انسانند، مشترک باشد" (همان) وجود ندارد. ما نباید "خودمان را دارای ذاتی تصور کنیم که مقدم بر تاریخ است و قبل از آن تحقق دارد" (بند ۱۸) "اجتماع سازنده «خود» است (بند ۱۲). «خود» سرشت اساساً تاریخی دارد (بند ۸). "انسان، بماهو انسان که با نگرش غیرتاریخی به آن نظر می‌شود" وجود ندارد (بند ۲۶). «خود» چیزی بیش از یک "خود" تجربی" چیزی بیش از یک "فاعل که کاملاً تخته بند اوضاع و احوال است" نیست (بند ۲۹) "تمیز قاطع میان «خود» و اوضاع و احوالی که «خود» در آن قرار دارد" نمی‌توان نهاد (بند ۳۰). "تمیز میان صفات «خود» و اجزاء «خود»، و میان اعراض «خود» و ذات «خود» را می‌توانیم، به عنوان اموری "صرفاً مابعدالطبیعی، کنار بگذاریم." (همان) "نتیجه اینکه باید تصویری از «خود» را که مشترک میان مابعدالطبیعه

یونانی، الاهیات مسیحی، و عقلگرایی نهضت روشنگری است بزادیم؛ یعنی تصویر یک کانون طبیعی غیرتاریخی، که جایگاه کرامت انسانی و مُحاط در محیطی عارضی و غیر ذاتی است.“ (بند ۵) “بدین ترتیب، این رأی کانتی که ما چیزی نیستیم جز یک «خود» کانونی فرافرهنگی و غیرتاریخی جای خود را به این رأی شبه هگلی می دهد که ما چیزی نیستیم جز اجتماع خودمان، که فرآورده ای تاریخی محسوب می شود.“ (بند ۶) باید به انسان نگرشی تاریخی گروانه (historicist) و نتیجتاً کلی ستیزانه (antiuniversalist) داشت، نه نگرشی ذات گروانه (essentialist) و طبعاً کلی گروانه (universalist).

۲) می توان “از دل و جان، در برابر کانت، با هگل و دیوئی، همداستان شد و گفت که کوشش نهضت روشنگری برای آزاد ساختن «خود» انسان از سنت و تاریخ، و توسل به “طبیعت” یا “عقل”، خودفریبانه بوده است.“ (بند ۱۷) “این فرض که انسان ها کانونی طبیعی دارند که تحقیق فلسفی می تواند آن را پیدا کند و روشن سازد“ اعتباری ندارد. (بند ۲۵) “برعکس، این نگرش که انسان ها شبکه هایی بی کانون از عقاید و خواسته هایند و واژگان و رأی آنان را اوضاع و احوال تاریخی تعیین می کنند“ نگرشی مقبول است. (همان) “انسانشناسان و تاریخنگاران علم تفکیک میان عقلانیت ذاتی و فرآورده های ناشی از فرهنگ پذیری را مخدوش کرده اند.... فیلسوفانی نظیر کواین و دیویدسن تفکیک میان حقایق دائم عقلی و حقایق موقت تجربی را مخدوش کرده اند“ (بند ۵) “این پرسش که آیا توجیه پذیری [یک مدعا] برای اجتماعی که خود را با آن یکی می دانیم مستلزم صدق [آن مدعا] هست یا نه صرفاً پرسشی نامربوط است.“ (بند ۶) چیزی که آن نوع از وجدان فردی را که ما حرمتش می نهیم از آن نوع که “متعصبانه” اش می دانیم و محکومش می کنیم جدا می کند “فقط می تواند چیزی کمابیش محلی و قوم مدارانه باشد - و آن سنت یک اجتماع خاص و وجدان یک فرهنگ خاص است. بر طبق این نگرش، اینکه چیزی عقلانی یا متعصبانه محسوب شود بستگی به گروهی دارد که توجیه خودمان را برای آن گروه لازم می بینیم - یعنی بستگی به مجموعه عقاید مشترکی دارد که

مرجع واژه "ما" را معین می‌کند. "همان" پرسش‌های راجع به اینکه برای چه کسی باید خودمان را توجیه کنیم - پرسش‌های راجع به اینکه چه کسی متعصب به حساب می‌آید و چه کسی استحقاق دارد که پاسخ را بدهیم - را می‌توان صرفاً امور دیگری تلقی کرد که باید، در طی طریق به سوی نیل به تعادل انعکاسی، راه حل‌شان را پیدا کرد. " (بند ۴۰) کوتاه سخن آنکه "مرز میان عقل و جنون را چیزی تعیین می‌کند که ما می‌توانیم به جدش بگیریم. و این چیز را نیز، به نوبه خود، تربیت ما و وضع و حال تاریخی ما تعیین می‌کند. " (بند ۲۸، تأکید از رورتی است) و "هیچ نظم و نظام طبیعی‌ای برای توجیه عقاید وجود ندارد، و هیچ طرح کلی از پیش تعیین شده‌ای که استدلال باید دنبال کند در کار نیست. " (بند ۴۰)

۳) "روانکاری تفکیک میان وجدان و سه عاطفه عشق، نفرت، و ترس، و از این رهگذر، تفکیک میان اخلاق و مصلحت‌اندیشی، را مخدوش کرده است. " (بند ۵)

۴) "دم زدن از "حقوق" کوششی است برای بهره‌برداری از منافع مابعدالطبیعه بدون تقبل مسئولیت‌های متناسب با این بهره‌برداری" (بند ۶) "چنین نیست که ما، براساس مبانی فلسفی پیشین، بدانیم که انسان‌ها به مقتضای ذات خود حقوقی دارند" (بند ۱۸)

۵) اصول یا حقوق یا ارزش‌ها را افراد و اجتماعاتی که "کاملاً تخته بند اوضاع و احوال اند" می‌سازند و جعل و تولید می‌کنند و، بدین ترتیب، از لحاظ اخلاقی پیش می‌روند. (به بند ۳۰ بنگرید)؛ یعنی "تفکیک میان اراده و عقل" نیز اعتباری ندارد. (بند ۲۱)

۶) "فلسفه، به عنوان جست‌وجوی حقیقت درباره‌ی یک نظم و نظام مابعدالطبیعی و اخلاقی مستقل، نمی‌تواند... برای تصویری سیاسی از عدالت در یک جامعه دموکراتیک مبنایی کارآمد و مشترک فراهم آورد. " (بند ۱۶) "آنچه تصویری از عدالت را توجیه می‌کند ملتزم بودنش به نظم و نظامی مقدم بر ما و داده شده به ما نیست، بلکه سازگار بودنش با فهم ژرف ترمان از خودمان و آرمان‌ها و خواست‌هایمان، و تقطن مان به

این نکته است که، با توجه به تاریخمان و سنت‌هایی که در زندگی عمومی‌مان تثبیت شده‌اند، آن تصور معقولترین آموزه برای ما است.“ (بند ۲۲، تأکید از رورتی است) “نگرش‌های راجع به طبیعت بشر و هدف بشر” از سیاست منقصل‌اند، تصور ما از عدالت از “ادعاهای راجع به طبیعت و هویت ذاتی اشخاص [انسانی]” برکنار است. (بند ۱۹)

نتیجه‌ای که از بی‌اعتباری آن مدعیات، و جاسپاری‌شان به این مدعیات، می‌توان و باید گرفت این است که انسانشناسی فلسفی نمی‌تواند به پدیدآیی جامعه‌ای لیبرال دموکرات کمک کند.

۲.۲. به گمان رورتی، لازم است که جامعه لیبرال دموکرات تعلق خاطر خود را به انسانشناسی فلسفی از کف بنهد و نهادهای اجتماعی را “تجربه‌هایی در همکاری” تلقی کند، نه “کوشش‌هایی در جهت تجسم بخشیدن به یک نظم و نظام جهانشمول و غیر تاریخی.” (بند ۴۷۷)

دلیل رورتی بر اینکه لازم است که تعلق خاطر خود را به فلسفه از کف بنهیم و در قبال مسائل فلسفی سنتی “ذوق پرستی‌ای سبکسرانه و لاابالیگرانه” در پیش گیریم (بند ۴۱) و به “افسون‌زدایی” از جهان دست یازیم (بند ۴۴) این است که افسون‌زدایی، روی هم رفته به ما بیشتر سود رسانده است، تا زیان، و خطراتی که پدید آورده کمتر از خطراتی است که دفع کرده است. “افسون‌زدایی اجتماعی و عمومی بهائی است که ما برای آزادی معنوی فردی و خصوصی می‌پردازیم... و این بهایی است که کاملاً ارزش پرداختش را دارد... هیچ یک از خیراتی که جوامع پیشین تحصیل کرده‌اند ارزش بازیافتن نمی‌داشت اگر بهای بازیافتش این می‌بود که توانایی ما برای به حال خود وانهادن مردم، و مجاز داشتن‌شان برای اینکه نظرات شخصی خود را درباب کمال، در عین آرامش، بیازمایند، کم شود.“ (بند ۴۴)؛ به طوری که باید، درباره هر نظری راجع به معنای زندگی، برسید: “آیا عملی کردن این نظر با توانایی دیگران برای طراحی کردن نجات خودشان تزام نمی‌یابد؟” (همان)

وانگهی درپشت این لاابالیگری نسبت به موضوعات فلسفی سنتی

هدفی اخلاقی نهفته است.... این گونه سطحی بودن و لایبالیگری فلسفی به افسوس زردایی جهان کمک می کند و در جهت اینکه ساکنان جهان را عملگراتر، بامدارتر، آزاداندیش تر، و نسبت به جذابیت عقلانیت ابزارری پذیراتر، کنیم سودمند است.“ (بند ۴۱) ”زیرا دشوارست که هم افسون زده یک روایت از جهان باشیم و هم با همه روایت های دیگر مدارا کنیم.“ (بند ۴۵)

از همه اینها گذشته، ”التزام اخلاقی مستلزم این نیست که همه اموری را که شهروندان جامعه ما، به جهات اخلاقی، بجد می گیرند بجد بگیریم، بلکه چه بسا مستلزم درست عکس این مطلب باشد؛ یعنی مستلزم اینکه بکوشیم تا عادت تا بدان حد بجد گرفتن این موضوعات را از سرشان بیندازیم؛ و چه بسا برای این گونه دست انداختن شان ادله جدی ای نیز وجود داشته باشند. به وجهی کلی تر، نباید گمان کنیم که ذوق پرستی همیشه خصم اخلاق است. باید بگویم که، در تاریخ اخیر جوامع لیبرال، اشتیاق به نگرش ذوق پرستانه به امور - یعنی اشتیاق به اکتفاء به تن دادن به چیزی که شیر ”بازی“ می نامید و دست کشیدن از چیزی که نیچه ”روحیه جذبیت“ می نامید - یکی از وسایل مهم پیشرفت اخلاقی بوده است.“ (بند ۴۲)

۲.۳. و باز، به عقیده رورتی، جامعه لیبرال دموکرات امکان قطع علقه و علاقه از انسانشناسی فلسفی را دارد، چرا که، به زعم او، ”فقط تاریخ و جامعه شناسی“ مقدمه لازم سیاست اند (بند ۱۸) و اینها در اختیار یک جامعه لیبرال دموکرات هستند. ”برای ساختن و پرداختن نظریه اجتماعی لیبرالی... می توان به فهم عرفی و علوم اجتماعی بسنده کرد.“ (بند ۳۷) کافی است که ”به توصیفی تاریخی - جامعه شناختی از نحوه زندگی کنونی مان“ ملتزم باشیم؛ (بند ۲۳) یعنی ”خودمان را به گردآوری ”اعتقادات جا افتاده ای نظیر ایمان به مدارای دینی و مذهبی و نفی بردگی“ محدود کنیم و سپس بکوشیم تا اندیشه ها و اصول شهودی اساسی نهفته در این اعتقادات را به صورت تصویری به سامان از عدالت سازمان دهیم.“ (بند ۱۶) ”زیرا“ چه کسی می تواند بگوید که نهادهای

دموکراتیک را باید به محک چیزی زد خاص تر از شهادهای اخلاقی اجتماع تاریخی خاصی که آن نهادها را پدید آورده است؟“ (بند ۲۴) “اگر عدالت به فضیلت اول جامعه ای تبدیل شود ... چنین جامعه ای به این فکر خوگر می شود که سیاست اجتماعی به مرجعیتی غیر از توافق موفقیت آمیز افراد نیاز ندارد؛ افرادی که خود را وارث سنت های تاریخی واحد و مواجه با مسائل واحدی می یابند.“ (بند ۲۱) خلاصه آنکه “آنچه تصویری از عدالت را توجیه می کند ملتزم بودنش به نظم و نظام مقدم بر ما و داده شده به ما نیست، بلکه سازگار بودنش با فهم ژرف ترمان از خودمان و آرمان ها و خواسته هایمان، و تقطن مان به این نکته است که، با توجه به تاریخ مان و سنت هایی که در زندگی عمومی مان تثبیت شده اند، آن تصور معقول ترین آموزه برای ما است.“ (بند ۲۲. تاکید از رورتی است)

۲. و اینک وقت بررسی، نقد، و داوری سخنانی است که رورتی، در مقام اثبات یا تأیید مدعای سه گانه خود، گفته است.

۳. ۱. رورتی عجز فلسفه (یعنی انسانشناسی فلسفی) را از کمک به پدیدآیی جامعه ای لیبرال دموکرات مستند به بی اعتباری فلسفی مدعیاتی که من آنها را در شش فقره تنظیم کردم (۱ تا ۶) و اعتبار فلسفی نقائص آنها (۱ تا ۶) می کند.

۳. ۱. ۱. شک نیست که، از لحاظ فلسفی، نه، هیچ یک از مدعیات ۱ تا ۶، نفی شده و نه هیچ یک از مدعیات ۱ تا ۶ اثبات شده است (کما اینکه هیچ یک از مدعیات دسته اول اثبات فلسفی و هیچ یک از مدعیات دسته دوم نفی فلسفی نیز نشده است). بنابراین، نمی توان گفت که رورتی، به نحوی قاطع و فراتر از شک معقول، توانسته است عجز فلسفه را از کمک به جامعه لیبرال دموکرات به کرسی قبول بنشانند. البته، کسانی که، مانند خود رورتی، همه مدعیات ۱ تا ۶ را بی اعتبار و همه مدعیات ۱ تا ۶ را معتبر بدانند می توانند عجز مذکور را بپذیرند، اما چه می توان کرد، و چه باید گفت، با کسانی که در بی اعتباری پاره ای از مدعیات ۱ تا ۶ یا اعتبار پاره ای از مدعیات ۱ تا ۶ شک دارند؟ رورتی، در اینجا، پیشنهادی ندارد و راه چاره ای پیش پای ما

نمی‌گذارد، و این بدان معناست که نتوانسته است، به قوت دلیل، مخالفان خود را از میدان بدر کند و به تسلیم وادارد.

۲. ۱. ۳. ممکن است گفته شود که توقع اینکه رورتی، به نحوی قاطع و فراتر از شک معقول، مدعای خود را اثبات کند و، به قوت دلیل، بر مخالفان خود غلبه کند توقعی بسیار ناپجا و ناشی از بی‌خبری از نظرگاه‌های او در فلسفه منطق و معرفت‌شناسی است؛ زیرا او، از زمان انتشار کتاب پراوازه‌اش، *Philosophy and the Mirror of Nature* (= فلسفه و آینه طبیعت)، یعنی از ۱۹۷۹ بدین سو، این فکرت را که می‌توان از موضعی آفاقی (objective) و فراتر از تاریخ و جامعه و فرهنگ (transcendental)، نسبت به عقاید حکم و داوری کرد شدیداً رد و انکار می‌کند، و ناای ادعاهای سنتی درباب نقش معرفتی ممتاز فلسفه است، یعنی قبول ندارد که فلسفه این نقش ممتاز را دارد که ملاک‌هایی تعیین کند برای این حکم که تصورات ما با عالم واقع همخوانی دارند، و تاکید دارد بر قناعت ورزی به اینکه عقایدی را که اجتماع معرفتی‌ای که عضو آنیم بر آنها وفاق دارد "عقاید موجه" بخوانیم و برای عقایدی که آنها را کاملاً موجه می‌دانیم از لفظ احترام انگیز "صادق" استفاده کنیم. از کسی که، به صورتی روزافزون، با سنت پراگماتیسم آمریکایی یعنی با ویلیام جیمز، چارلز ساندرز زهرس، و جان دیوئی، احساس نزدیکی و یگانگی می‌کند چگونه انتظار می‌توان داشت که مدعی و درصدد اثبات و نفی عقلی، فلسفی و پرهانی امور باشد؟ از کسی که برای معرفت بشری هیچ زیربنا یا مبنای محکم و مطمئنی قائل نیست و معتقد است که هیچ عقیده‌ای مبنای نظری ندارد چگونه می‌خواهید که برای عقاید خودش مبنای محکم و مطمئنی عرضه کند؟ به نظر رورتی، فلسفه نمی‌تواند هیچ چیزی را اثبات کند و آن را صرفاً گفت و گویی می‌داند که نمی‌تواند مدعی فیصله بخشی‌ای باشد بیش از فیصله بخشی گفت و گوهای نقادان فرهنگی و ادبی. چنین کسی چگونه می‌تواند ادعا داشته باشد که عقاید خود را می‌تواند اثبات فلسفی کند؟

پاسخ این است که: اولاً: خود این مبانی مربوط به فلسفه منطق و

معرفت‌شناسی، اگر نگوئیم محتاج اثبات عقلی، فلسفی، و برهانی‌اند، لاقلاً نیازمند استدلال‌اند. چون به هر حال، باید پذیرش این مبانی برعدم پذیرش آنها یا پذیرش نقیض آنها مرجح معرفتی‌ای داشته باشد و چنین نیست که اگر بتوانیم کسی را از اثبات مدعایش معاف داریم بتوانیم از ارائه هرگونه مرجحی نیز معاف کنیم. ثانیاً اگر ماحصل سخن رورتی، در این مقاله، همین باشد باید گفت که فلسفه نه فقط به لیبرال دموکراسی کمی نمی‌تواند کرد، بلکه از کمک به هر مسلک سیاسی دیگری نیز عاجز است.

ثالثاً: در این صورت، باید گفت که فلسفه نه فقط به لیبرال دموکراسی (و هر مسلک سیاسی دیگری) سودی نمی‌تواند رساند، بلکه زیانی نیز نمی‌تواند زد. و رابعاً: نه فقط از اولویت دموکراسی بر فلسفه باید دم زد، بلکه به اولویت هر چیزی بر فلسفه باید قائل بود.

۳. ۱. ۳. رورتی، به جای استدلال فلسفی در دفاع از لیبرال دموکراسی، اتفاق رأی و همدلی "وارثان جنبش روشنگری که برایشان عدالت به فضیلت اول تبدیل شده است" (بند ۱۸) و "میراث‌خواران متجدد سنت‌های مدارای دینی و مذهبی و حکومت مبتنی بر قانون اساسی [= حکومت مشروطه]... [که] آزادی را مقدم بر کمال می‌دانند" (بند ۲۵) را کافی می‌داند. گذشته از اینکه معلوم نیست که به چه معنایی از "عدالت"، "فضیلت"، "آزادی"، و "کمال" می‌توان گفت که فقط برای وارثان جنبش روشنگری عدالت فضیلت اول است و فقط برای میراث‌خواران متجدد سنت‌های مدارای دینی و مذهبی و حکومت مبتنی بر قانون اساسی آزادی مقدم بر کمال است، و باز با صرف نظر از اینکه بر خود این اتفاق رأی و همدلی چه گواهی‌های مشاهدتی و آماری و تجربی داریم، باید پرسید که چگونه، بدون توسل به استدلال فلسفی و بدون استمداد از انسان‌شناسی فلسفی، می‌توان قائل شد به اینکه اتفاق رأی و همدلی مذکور، از لحاظ ارزش شناختی و اخلاقی، توجیه‌گر کنش و واکنش‌هایی است که بر مبنای آن انجام می‌گیرد. به تعبیر دیگر، که تعبیر خود رورتی هم هست، "روشن نیست که چگونه می‌توان از این ادعا دفاع کرد که انسان‌ها باید لیبرال

باشند، و نه متعصب، بدون اینکه دوباره به نظریه‌ای درباره طبیعت بشر، یعنی به فلسفه، رانده شویم.“ (بند ۳۳) پاسخ نگفتن به این پرسش و اساساً “امتناع از بحث درباره اینکه انسان‌ها چگونه باید باشند” (همان)، علاوه بر اینکه، به اعتراف صریح خود رورتی، “به نظرمی رسد که حاکی از بی‌اعتنائی و توهین به روح سازگاری و مدارا است که برای دموکراسی ضرورت دارد” (همان)، طفره زدن از جوابگویی به مهم‌ترین اشکالی است که بر مدعای رورتی، در این مقاله، وارد می‌تواند شد. چگونه می‌توان از دفع و رفع مهم‌ترین اشکال وارد بر یک مدعا تن زد و، در عین حال، گمان برد که مدعا بر کرسی قبول نشسته است؟

به دیگر سخن، اینکه انسان لیبرال دموکرات به عقیده‌ای معتقد است و / یا چیزی را می‌خواهد و / یا کاری را انجام می‌دهد یک مطلب است و اینکه حق دارد که - یعنی موجه است در اینکه - به آن عقیده معتقد باشد و / یا آن چیز را بخواهد و / یا آن کار را انجام دهد مطلبی است یکسره متفاوت. اینکه انسانی لیبرال دموکرات است غیر از این است که باید لیبرال دموکرات باشد. امور توصیفی^۱ و ناظر به واقع^۲ درباره انسان اموری‌اند و امور توصیه‌ای^۳ و ناظر به ارزش^۴ یا ناظر به تکلیف^۵ اموری دیگرند. آنچه رورتی می‌گوید، همه در این باب است که انسان لیبرال دموکرات به چه عقیده‌ای معتقد است و / یا چه چیزی می‌خواهد و / یا چه کاری انجام می‌دهد. حال اگر کسی، حتّاً با فرض قبول همه این توصیفات و مدعیات ناظر به واقع رورتی درباره انسان لیبرال دموکرات، بگوید که انسان لیبرال دموکرات در داشتن فلان عقیده و / یا خواستن فلان چیز و / یا انجام دادن فلان کار مُحَقّ و موجه نیست یا، به بیان دیگر، انسان حق ندارد و نباید لیبرال دموکرات باشد، رورتی، در برابر

1. descriptive

2. factual

3. prescriptive

4. evaluative

5. obligatory

وی، چه می‌تواند کرد؟ دو راه بیشتر وجود ندارد: یکی اینکه بدون ورود در بحث و جدل با او خودسرانه و تحکم‌آمیزانه خواستار آن شود که انسان‌ها همچنان به سوی هرچه بیشتر لیبرال دموکرات شدن پیش روند؛ دیگر اینکه در صدد بحث و جدل برآید و بخواهد از حقیقت و موجه بودن معرفتی و اخلاقی لیبرال دموکراسی دفاع کند. هر دو راه برای رورتی نامطبوع و نامطلوب - و حتماً ناممکن - است؛ زیرا راه اول "بی‌اعتنائی و توهین به روح سازگاری و مدارا است که برای دموکراسی ضرورت دارد" (بند ۲۳) و راه دوم مقتضی رجوع و توسل به انسان‌شناسی فلسفی و اتخاذ نظریه‌ای درباره طبیعت بشر است که بتواند پشتوانه حقیقت و موجه بودن لیبرال دموکراسی شود، و این، برای رورتی، چیزی نیست جز بازگشت به آنچه از آن می‌گریخته است. خود رورتی، در عین اینکه اقرار دارد که در مقام مواجهه با کسانی که "معتقدند که آن سنجی شخصی که در چنین دموکراسی‌ای پدید می‌آید، سنجی نیست که انسان باید باشد" (بند ۲۲) با برهانی ذوالحدین^۱، یعنی با دو شقی‌ای که هیچ یک از دو شقی‌اش مطلوب و قابل دفاع نیست، مواجه است، باز شق اول را ترجیح می‌دهد و می‌گوید: "به گمان من، ما باید شق اول از دو شق ناخوشایند را انتخاب کنیم؛ و اصرار ورزیم بر اینکه لزومی ندارد که هر دلیلی را با همان الفاظ و مفاهیمی که در قالب آنها عرضه شده است جواب گوئیم. سازگاری و مدارا نباید تا آنجا پیش رود که حاضر شود که در قالب هر واژگانی که طرف مقابل دلش می‌خواهد به کارگیرد بحث را دنبال کند و هر موضوعی را که او در معرض بحث می‌آورد بجد بگیرد. اتخاذ این نظر همساز است با دست کشیدن از این فکر که یک واژگان اخلاقی واحد و یک مجموعه واحد از عقاید اخلاقی برای هر اجتماع انسانی‌ای، در هر جا، مناسب است، و نیز همساز است با پذیرفتن اینکه تحولات تاریخی چه بسا ما را به جایی برسانند که با خیال آسوده از پاره‌ای از پرسش‌ها و واژگانی که آن پرسش‌ها با آن واژگان طرح می‌شوند

1. dilemma

دست بکشیم... ما یا باید از پاسخ گفتن به پرسش "امید دارید که چه جور انسانی پدید آورید؟" سرپیچیم یا، لاقلاً، نباید بگذاریم که پاسخمان به این پرسش پاسخمان را به پرسش "آیا عدالت اولویت دارد؟" القاء کند" (بندهای ۳۲ و ۳۴؛ تأکید از رورتی است) اما آیا این گفته چیزی جز طفره رفتن از جوابگویی به اشکال است؟

ماحصل اینکه رورتی یا باید استدلالی در دفاع از ارجاع و تحویل اخلاق (به عنوان مهم‌ترین علم توصیه ای) به روانشناسی (به عنوان مهم‌ترین علم توصیفی راجع به انسان) بیاورد یا باید بپذیرد که مهم‌ترین اشکال وارد بر رأی خود را جواب نگفته است. بگذریم از اینکه انتخاب شق اول نیز او را به بحث از طبیعت بشر و ورود به قلمرو انسانشناسی فلسفی خواهد کشاند.

۲. ۳. رورتی لزوم قطع علقه و علاقه جامعه لیبرال دموکرات را از انسانشناسی فلسفی مستند به این نکته می‌کند که سود این کار بیش از زیان آن است، زیرا: اولاً: آزادی معنوی افراد را، یعنی این امکان را که هر فرد نظرات شخصی خود را در باب کمال بیازماید و به مرحله عمل آورد، تأمین می‌کند؛ ثانیاً: انسان‌ها را عملگراتر، بامداراتر، آزاداندیش‌تر، و نسبت به جذابیت عقلانیت ابزاری پذیراتر می‌سازد؛ و ثالثاً: یکی از وسائل مهم پیشرفت اخلاقی است. *گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

۱. ۲. ۳. می‌توان دید که رورتی برای آزادی معنوی، عملگرایی، مدارا، آزاداندیشی، پذیرا بودن نسبت به جذابیت عقلانیت ابزاری، و پیشرفت اخلاقی ارزشی مطلق، یعنی فارغ از مکان‌ها، زمان‌ها، و وضع و حال‌های مختلف، قائل است، و حال آنکه این ارزشگذاری‌ها نیازمند انسانشناسی‌ای فلسفی و پیشین است، در صورتی که وی ما را به پیوند گسیختن از انسانشناسی فلسفی دعوت می‌کند.

۲. ۲. ۳. وانگهی، آنچه آزادی معنوی، عملگرایی، مدارا، آزاداندیشی، پذیرا بودن نسبت به جذابیت عقلانیت ابزاری، و پیشرفت اخلاقی را در معرض خطر قرار می‌دهد خود انسانشناسی فلسفی نیست، بلکه بعضی از سنت‌ها، مکتب‌ها، گرایش‌ها، جنبش‌ها، آراء، عقاید،

تصوّرات، نگرش‌ها، آموزه‌ها، نظریه‌ها، و ادعاهای به ظهور رسیده در این علم است. رورتی، برای تأمین آن امور مطلوب، باید ما را به ترک اینها فراخواند، نه به ترک کلّ قلمرو انسانشناسی فلسفی و حتّاً کلّ قلمرو فلسفه. ۲. ۲. ۲. و سرانجام باید گفت (و این گفته ناظر به فقره «ثالثاً» در

۳۰۲ است) که کسی که به چیزی به نام «طبیعت بشر» معتقد نیست نمی‌تواند از پیشرفت اخلاقی^۱ دم زند، بلکه فقط می‌تواند از تحوّل یا تطوّر اخلاقی^۲ سخن گوید. از پیشرفت اخلاقی فقط در صورتی می‌توان دم زد که به طبیعت بشر و، در نتیجه، به ارزش‌های اخلاقی ثابت و مطلق قائل باشیم تا بتوانیم سیر در جهت تقرّب به آن ارزش‌ها را پیشرفت اخلاقی بدانیم. اگر چیزی به نام «طبیعت بشر» و چیزهایی به نام «ارزش اخلاقی ثابت و مطلق» وجود نداشته باشند آدمیان به هر سمت و سویی سیر کنند و هر چه تغییر جهت اخلاقی بدهند فقط، از لحاظ اخلاقی، تحوّل یا تطوّر یافته‌اند. فرض مقصد واحد شرط لازم اعتقاد به پیشرفت است.

۳. ۲. رورتی امکان قطع علقه و علاقه جامعه لیبرال دموکرات را از انسانشناسی رامستند به این مطلب می‌کند که لیبرال دموکراسی می‌تواند به فهم عرفی و علوم اجتماعی، نظر تاریخ و جامعه‌شناسی، اکتفاء ورزد و اینها هم چیزهایی نیستند که در اختیار و دسترس او نباشند. کافی است که جامعه لیبرال دموکرات «به توصیفی تاریخی - جامعه شناختی از نحوه زندگی کنونی» (بند ۲۳) خود ملتزم باشد.

۳. ۳. ۱. این دلیل، نیز، مبتنی است بر عدم تفکیک ارزش و / یا تکلیف از امر واقع، و حال آنکه در دفاع از خود همین عدم تفکیک سخنی نمی‌گوید. رورتی، از اعضای یک جامعه لیبرال دموکرات می‌خواهد که «خودمان را به گردآوری «اعتقادات جاافتاده...» محدود کنیم و سپس «بکشیم تا اندیشه‌ها و اصول شهودی اساسی نهفته در این اعتقادات را به صورت تصویری به سامان از عدالت سازمان دهیم.»^۳ (بند ۱۶) و به این

1. moral progress

2. moral evolution

احتمال کاملاً معقول نمی‌اندیشد که ممکن است بعضی از اعضای جامعه لیبرال دموکرات در اینکه "اعتقادات جاافتاده" شان صحیح باشند به شک بیفتند و با خود بگویند که آیا حق داریم که به این عقیده جاافتاده معتقد باشیم و / یا این چیزی را که می‌خواهیم بخواهیم و / یا این کاری را که انجام می‌دهیم انجام دهیم یا نه؛ یعنی به این فکر بیفتند که اینکه چنین ایم لزوماً بدین معنا نیست که خوب است که چنین باشیم و / یا باید چنین باشیم. رورتی جامعه لیبرال دموکرات را یکپارچه تر و / یا کندذهن تر از آنچه هست تصور کرده است.

۲ . ۳ . ۳ . وانگهی، استدلال رورتی، حتّاً اگر ضعیفی نمی‌داشت، امکان پیوند گسیختن جامعه لیبرال دموکرات را از فلسفه نشان می‌داد، نه امکان پیوند گسیختن لیبرال دموکراسی را. جامعه‌ای که، بالفعل، لیبرال دموکرات باشد، یعنی از حدنصاب لیبرالیسم و دموکراسی برخوردار باشد (وگو، چون لیبرالیسم و دموکراسی دو امر نوزماتب‌اند، کاملاً لیبرال دموکرات نباشد) چه بسا بتواند به پیشنهاد رورتی عمل کند و از فلسفه پیوند بگسلد؛ امّا چه باید کرد در جامعه‌ای که از کمترین حدّ لیبرالیسم و دموکراسی نیز محروم مانده است ولی می‌خواهد به لیبرال دموکراسی دسترسی یابد؟ آیا برای جامعه‌ای که حتّاً به "مدارای دینی و مذهبی و نفی بردگی" (بند ۱۶) اعتقاد ندارد، معتقد نیست که "تعصّب آزادی را و، از این رهگذر، عدالت را تهدید می‌کند" (بند ۱۹)، برایش "عدالت به فضیلت اولّ تبدیل" نشده است (بند ۱۸)، و "آزادی را مقدم بر کمال" نمی‌داند (بند ۲۵) امکان پیوند گسیختن از فلسفه هست؛ اگر چنین جامعه‌ای از فلسفه بگسلد برای نیل به آرمان لیبرال دموکراسی به چه دستاویزی چنگ می‌تواند زد؟

حقیقت تلخ اینکه رورتی، در مقاله "اولویت دموکراسی بر فلسفه"، به دام مغالطه قیاس به نفس در افتاده است.

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هائل

کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها؟

*. این مقاله به زبان فارسی نیز ترجمه شده و با مشخصات زیر نشر یافته است:
 رورتی، ریچارد، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی،
 انتشارات طرح نو (با همکاری دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی وزارت
 کشور)، چاپ اول، ۱۳۸۲



ژورنال شگانه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی