

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۲۵۴-۲۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

مبانی و کاربرست «دیگری» برای نظم سیاسی - اجتماعی از منظر «ریچارد رورتی»

خلیل‌اله سردارنیا*

حسین محسنی**

چکیده

تساهل و پذیرش دیگری، لازمهٔ حیات و پویایی نظم سیاسی - اجتماعی مدرن است. «ریچارد رورتی» از مهم‌ترین اندیشمندان و فیلسوفان پست‌مدرن است که توجه خاصی به مفهوم دیگری از منظر فکری - اندیشه‌ای و نیز پرگماتیستی ناظر بر سودمندی اجتماعی داشته است. هدف از انجام این پژوهش، بررسی مبانی فکری و اندیشه‌ای مفهوم دیگری و کاربرست یا سودمندی‌های عملی آن در در قلمرو سیاست و اجتماع است. در این پژوهش، پرسش اصلی آن است که اساساً چه ارتباط یا نسبتی بین مفهوم دیگری و نظم یا سامان اجتماعی و سیاسی در اندیشهٔ رورتی هست؟ یافتهٔ کلی این پژوهش آن است که رورتی با نقد روایت‌های کلان و نفی حقیقت عام و کلی انتزاعی، قائل به نظامی تکثرگراست که حضور دیگری هم لازمه و هم سودمند برای پویایی نظم سیاسی و اجتماعی مدرن است که در حال حاضر در لیبرال دموکراسی‌های کنونی، تاحدی تحقق یافته است، اما دارای کاستی‌های جدی نیز هستند. بر همین اساس وی با نقد اندیشه‌های مدرنیته و کلان روایت‌های این گفتمان و رد اصل کوژیتوی دکارتی

sardarnia@shirazu.ac.ir

Hoseinmohseni52@gmail.com



*نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران

تحت تأثیر امانوئل لوییناس، توجه به ضرورت دیگری و روامداری و مسئولیت‌پذیری در قبال آن را مهم‌تر از توجه به مفهوم خود می‌پندارد. در نظام اندیشه ریچارد رورتی، مفهوم دیگری از زمینه‌های فلسفی خود فراتر رفته، در حوزه اخلاق به همبستگی و همدردی و در حوزه سیاست به دموکراسی نوپراگماتیسم گسترش می‌یابد.

واژه‌های کلیدی: ریچارد رورتی، دیگری، نظم سیاسی-اجتماعی، دموکراسی، نوپراگماتیسم، همبستگی و عدالت.



مقدمه

با ظهور مکتب پست‌مدرنیسم و گسترش جنبش‌های اجتماعی با مشارکت اقشار و گروه‌های طردشدهٔ سیاسی و اجتماعی، مفهوم «دیگری» یا غیریت‌ها و تفاوت‌ها به طور جدی و روزافزون در ساحت‌های اندیشه‌ای و تفکر اجتماعی-سیاسی مورد توجه واقع شد. جنبش‌های اجتماعی در بستر انقلاب ارتباطات و اطلاعات جهانی، گسترش آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی و استفاده از ظرفیت‌های بسیج‌گری و هویت‌سازی شبکه‌های اجتماعی سایبری و ماهواره‌ای، در بسیج و مشارکت دادن «غیریت‌ها» یا دگرهای طردشده، هدایت کردن آنها به سمت پویش‌های سیاسی و پیشبرد مطالبات سیاسی و اجتماعی آنان عمل کرده‌اند. در چنین بستر پرتحول و چالشگر فکری و نگرشی ناشی از ظهور و خیزش دگرها یا غیریت‌های طردشده سیاسی بود که کثرت‌گرایی و مشارکت در قالب رادیکال و فراگیر، چه در ساحت فکری و چه در ساحت عملی، مورد توجه جدی واقع شده است.

پست‌مدرنیسم، نحله‌ای است که با مخالفت با روایت‌های کلان^۱ و نظریه‌های عمومی شناخته می‌شود. اندیشمندان در این نحله بر این باور هستند که هرگز نمی‌توان به سیاق مدرنیته، برای اعصار گوناگون و حتی یک عصر خاص، نظریه‌های عمومی و یا به تعبیر لیوتار^۲، یک روایت بزرگ قائل شد. آنها جهان‌گستری و روایت‌های کلان را به معنای نابودی جلوه‌های متفاوت زندگی و صداها در حاشیه مانده می‌دانند. از دید لیوتار، جامعه مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و صداها و رنگ‌های گوناگون است که هیچ قاعده و قانون کلی را بر نمی‌تابد. به گمان او، ویژگی اصلی جامعه پست‌مدرن، همین تکثرها و پیچیدگی و ناهمگنی فعالیت‌های اجتماعی است. اندیشمندان همچون دریدا^۳، فوکو^۴، نیچه^۵ و لویناس^۶ با طرح مفاهیمی مانند واسازی (ساختارشکنی)^۷، رژیم‌های حقیقت^۸،

1. Grand Narratives
2. Lyotard
3. Derrida
4. Foucault
5. Niche
6. Levinas
7. Deconstruction
8. Regimes of truth

چشم‌انداز باوری^۱ و دیگری^۲ الهام‌بخش توجه به دیگری بوده‌اند. چنان‌که لویناس، مسئولیت را تنها راه نجات می‌داند که در نهایت هویت فردی را شکل می‌دهد و زندگی اخلاقی را معنا می‌بخشد. به واقع لویناس، نخستین متفکر پست‌مدرن است که بر مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران توجه کرده، اخلاق را از منظر ارتباط با «دیگری» و سودمندی‌های ناشی از آن می‌داند. او توجه به دیگری را شرط توانمندی و رستگاری می‌داند. جامعه‌ای که توجیه اجتماعی خود را بر مقتضیات اختفای ذاتی زندگی دیگران بنا کرده باشد، جامعه‌ای اخلاقی است و همواره باید بتوان با شروع از امر اخلاقی، سیاست را بررسی، نظارت و نقد کرد.

از دیگر اندیشمندانی که به مفهوم دیگری و همبستگی در جامعه تأکید دارد، ریچارد رورتی^۳ است. رورتی بر این باور است که ما چیزی با عنوان حقیقت مطلق نداریم، بلکه حقیقت امری نسبی و معطوف به اجتماع و سودمندی یا کاربست‌های اجتماعی آن است. اطلاق مطلق برای حقیقت منجر به نفی دیگری و ایستایی اجتماعی - سیاسی و استفاده نکردن از ظرفیت‌های تفاوت‌ها یا دیگری برای بهبود و پویایی نظام اجتماعی و سیاسی می‌شود. رورتی معتقد است که هیچ مجموعه‌ای از اصول کلان و مشترک جهانی اخلاقی که به درستی ما را هدایت کند، وجود ندارد. از دید رورتی، هر چیز به واسطه روابطش با دیگر چیزها ساخته می‌شود و قوام می‌یابد و هیچ ماهیت محتوم و ذاتی وجود ندارد. بنابراین گفت‌وگو درباره مسئولیت‌مان در برابر هم‌نوعان یا دیگری باید جایگزین گفت‌وگو درباره مسئولیت ما در قبال حقیقت یا در قبال خرد شود. رورتی مدعی است که ما هرچه حس همبستگی را گسترش دهیم، فضای دیگرفهمی و رنج دیگران را گسترش داده‌ایم. بنابراین حصار تنگ روایت خاص از حقوق بشر آن هم تنها با روایت انسان سفید غربی، کم‌رنگ شده، از مستمسک قرار گرفتن آن برای تحلیل برخی خواسته‌ها و سیاست‌ها جلوگیری می‌کند. *مطالعات فلسفی*

هدف از انجام این پژوهش، بررسی مبانی فکری و اندیشه‌ای مفهوم دیگری و کاربرد یا سودمندی‌های عملی آن در قلمرو سیاست و اجتماع است. در این پژوهش،

1. Perspectivism
2. Other
3. Richard Rorty

پرسش اصلی آن است که اساساً چه ارتباط یا نسبتی بین مفهوم دیگری و نظم یا سامان اجتماعی و سیاسی در اندیشه رورتی هست؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که رورتی مطابق آموزه‌های همبستگی، عدالت و دیگری، انتخاب واژگان فلسفی و نهایی دموکراسی را به چالش طلبیده، دگرگونی مستمر واژگانی دموکراسی را با توجه به موقعیت زمانی و مکانی دموکراسی تجویز می‌کند که این خود باعث برآمدن اندیشه نوپراگماتیستی دموکراسی و عطف توجهی خاص به دیگرهای طردشده برای بهبود نظم سیاسی اجتماعی می‌گردد.

پیشینه پژوهش

عبدالحسین آذرنگ (۱۳۹۰) در کتابی با عنوان «در باب آشنایی با ریچارد رورتی»، زندگی ریچارد رورتی و تحول در اندیشه‌اش را توضیح داده است. در ضمن به صورت اولیه و نه عمیق، رابطه اخلاق و سیاست را بررسی کرده است. ادوارد گریپ (۲۰۰۷) در کتاب «ریچارد رورتی، زندگی و آثار» به بررسی زندگی و شرایط محیطی تأثیرگذار بر اندیشه رورتی و نیز ریشه‌های تفکر وی پرداخته است.

محمد اصغری (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه هایدگر در اندیشه نوپراگماتیستی ریچارد رورتی» به دنبال بررسی جایگاه هایدگر و تأثیر اندیشه اگزیستانسیالیستی او در فلسفه ریچارد رورتی است. محمد اصغری (۱۳۸۷) در مقاله دیگری با عنوان «تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی»، ضمن برشمردن مبانی پراگماتیسم کلاسیک همچون اصالت طبیعت، داروینیسم و ابزارانگاری و نیز معرفی شخصیت‌های بارز، هر کدام از این مفاهیم را در بررسی ریشه‌های اندیشه نوپراگماتیستی رورتی استفاده کرده است.

احمد محمدپور و کاوان محمدپور (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «ریچارد رورتی و بحران در فلسفه کلاسیک غرب» به این یافته می‌رسند که رورتی با رد واقع‌گرایی و ضد واقع‌گرایی از کلیه ایده‌های ذات‌گرا دور شده است و در نزد او، هیچ امکانی برای یافتن بنیان متافیزیکی حقیقت وجود ندارد. از این‌رو هیچ نتیجه ثابت و هیچ واژه نهایی وجود نخواهد داشت.

اشاره اجمالی به مقالات و آثار نگاشته شده نشان می‌دهد که مفهوم «دیگری» و سودمندی‌های اجتماعی آن برای نظم و پویایی نظم سیاسی و اجتماعی، به طور خاص مورد توجه واقع نشده است. بنابراین نبود آثار و تألیفات مستقیم درباره این موضوع و اهمیت پذیرش دیگری در نظم سیاسی و اجتماعی در جوامع امروز و اهمیت سودمندی‌های آن برای تحقق بخشیدن به دموکراسی فراگیر و کثرت‌گرایی، انجام این پژوهش را ضروری ساخت.

نوپراگماتیسم به مثابه رویکرد نظری

پراگماتیسم (عملگرایی) به عنوان آلترناتیوی برای طرفداران پوزیتیویسم و ضد پوزیتیویسم دیده می‌شود. پراگماتیسم به تأکید بیش از حد تفاسیر ذهنی واکنش نشان می‌دهد (Goldkuhl, 2004: 1). ریچارد رورتی، دیدگاه نوع‌عمل‌گرایی دارد و در طیف پسانوگرایان جای می‌گیرد. وی بر عامل انسانی اصرار می‌ورزد و به طور مستمر از اصول‌گرایی و آرمان‌های متافیزیکی در فلسفه انتقاد نموده و به همین جهت بر محافل فلسفی تأثیرات زیادی گذاشته است (باقری و خوش‌خویی، ۱۳۸۱: ۱۴). رورتی که خود را یک «سکولاریست نخراشیده»^۱ می‌نامد، تلاش فیلسوفان معاصر برای ارائه بینشی واحد از عدالت و واقعیت را مردود می‌داند و معتقد است که این تلاش‌ها پس‌مانده همان چیزی است که هایدگر سنت هستی - خداشناسی می‌نامید (گریپ، ۱۳۹۲: ۸۵).

در نوپراگماتیسم رورتی، پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم با هم جمع می‌شوند. البته نباید چنین تصور کرد که عناصر دیگری در شکل‌گیری فلسفه رورتی تأثیر نداشتند (اصغری و سلیمانی، ۱۳۹۳: ۲۸). طبق نظر رورتی ما باید بر وسوسه جست‌وجوی هرگونه بنیان یا اصول نخستین فایق آییم. فیلسوفان باید این ایده را کنار بگذارند که می‌توانند به خارج از اجتماع و بستر تاریخی زندگی خود قدم گذاشته، جست‌وجوی عمومیت‌ها را در حوزه معرفت و ارزش رها کنند (محمدپور و محمدپور، ۱۳۹۳: ۲۸).

از دیدگاه رورتی، تفاوت‌هایی بین عمل‌گرایی کلاسیک و نوع‌عمل‌گرایی وجود دارد که از نظر او، یکی از این تفاوت‌ها این است که ما نوع‌عمل‌گراها به جای تجربه یا ذهن یا

1. Secularists rough

وجدان درباره زبان صحبت می‌کنیم و دوم اینکه همه ما آثار کوهن، تولمین و فایربرند را خوانده و از این‌رو به اصطلاح روش علمی بدگمان شده‌ایم (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۵۲). در نگاه رورتی، هم زبان و هم ماهیت افراد از خصوصیت امکانی برخوردار است؛ بدین معنا که هویت فرد ثابت و از پیش موجود نیست، بلکه در جریان ساخته شدن است. پس چیزی به عنوان ماهیت آدمی وجود ندارد و خودآفرینی مهم است. با توجه به این مسائل، اجتماع نیز دارای قوانین ثابتی برای حرکت یا پیشرفت ندارد، بلکه تحولات آینده آن در گرو احتمال است و قابل پیش‌بینی نیست. از این‌رو مفهوم «تاریخی‌گری»^۱ مطرح می‌شود که برعکس دیدگاه پوپر، یعنی فرآیندهای تاریخی تحت حاکمیت قوانین قاطع نیستند. پس تاریخی بودن یعنی موقعیت‌های خاص. از نظر رورتی، یک سخن و یک عمل نه از آن نظر قابل دفاع است که با واقعیت منطبق است، بلکه بر این اساس قابل دفاع است که افراد آن جامعه بتوانند درباره آن به اجماع برسند. پس ارتباط علم با واقعیت قطع می‌شود و توافق مهم خواهد بود و نه بازنمایی. و چون اصل بر توافق و اجماع است، برای اخلاق نیز مبنایی عینی یا حقیقی وجود ندارد، بلکه هنجارهای اجتماعی تعیین‌کننده هستند. طبق این دیدگاه، مرز میان اخلاق و مصلحت از بین می‌رود و اخلاق به مصلحت کاهش می‌یابد. با وجود این آنچه قابل گفت‌وگو و بحث (توافق و اجماع) با دیگران نیست، حوزه خصوصی است (همانند استقلال)، در حالی که واژگان عرصه عمومی (همانند عدالت) ناظر به روابط با دیگران است (باقری، ۱۳۸۶: ۳۲-۵۰).

از نظر رورتی هر چه هست، آرمان‌ها، آرزوها و خواست‌های بشری است که مبتنی بر توافق و اجماع در طول تاریخ خلق شده‌اند و پدیده‌هایی چون لیبرالیسم و دموکراسی نیز مبنای فلسفی ندارند و پدیده‌هایی تاریخی‌اند که در فرآیندهای زمانی و مکانی ممکن و موجه شده‌اند. بنابراین به عقیده رورتی، فلسفه نردبانی است که غرب از آن بالا رفته و سپس کنارش گذاشته است. علوم انسانی و مطالعات فرهنگی رورتی بر این اعتقاد است که اکنون مسئله این است که آیا فلان طرح و برنامه سیاسی، کارایی دارد یا نه و نه اینکه با فرامین عقل انطباق دارد یا خیر. پس عقلانیت محصول بستر تاریخی، اجتماعی جامعه است. رورتی تحت تأثیر اندیشه

1. Historicism.

اگزیستانسیالیستی^۱ کیرکگارد که معتقد بود ما اسیر مفاهیم کلی، انتزاعی و ایده‌ها شده‌ایم و آن قدر دربند ایده‌ها بوده‌ایم که در این میان یک چیز را فراموش کرده‌ایم و آن «وجود»^۲ هر شخص است، به این نتیجه می‌رسد که اصل همه‌پسند بودن اصول که مدنظر کانت بود، قابل قبول نیست و معتقد است که از کجا معلوم که دلخواه من، دلخواه دیگری نیز باشد؟ یعنی فردیت من، غیر از فردیت و وجود شخص دیگری است. از نظر رورتی، موضوع سیاست، رسیدن به امری بهتر است و نه خیر فی‌نفسه و رسیدن به حقیقت؛ در حالی که موضوع فلسفه، رسیدن به حقیقت است. پس فلسفه در سیاست، حرفی برای گفتن ندارد. رورتی به دنبال دموکراسی مساوات‌طلبانه به مثابه ایده‌ی جهان‌وطنی است، اما تفسیر از آن بر پایه سنت‌های فکری، فرهنگی و تاریخی است. از این‌رو ما شاهد شکل‌های گوناگون از این الگو خواهیم بود که البته هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۱۶-۴۲).

مدینه فاضله رورتی، مدینه‌ای است که در آن آزادی فردی به حداکثر می‌رسد و خشونت بین فردی به حداقل. نتیجه منطقی‌ای که رورتی از این عبارات استعاره‌ای می‌گیرد این است که هویت فرد ثابت و از پیش موجود نیست و بلکه در جریان ساخته شدن است. پس چیزی به عنوان ماهیت آدمی وجود ندارد و «خودآفرینی» مهم است. بدین ترتیب بنیان سوم نظریه رورتی مبتنی بر پرهیز از هر نوع جزم‌گرایی معرفت‌شناسانه‌ای است که جلوی گفت‌وگوی سازنده انسانی را در دل جامعه مسدود می‌نماید.

نگاه اجمالی به مفهوم «دیگری» و اهمیت آن در نحله پست‌مدرنیسم

به طور کلی در نزد اندیشمندان پست‌مدرن، توجه به ساختارشکنی‌ها و صدهای در حاشیه، اهمیت بسزایی دارد، به گونه‌ای که می‌توان اندیشه پست‌مدرن را نحله غیریت‌ها^۳ دانست؛ بدین معنا که در نزد اینان، غیر و کسانی که در سایه یا حاشیه اجتماع بودند، به مرکزیت جامعه رانده می‌شوند. در واقع در تفکر پست‌مدرن، تأکید بر وجه محلی یا بومی بر تفکر مدرنیستی کلان‌نگر پیشی می‌گیرد. کنش متقابل یا تعامل محلی و شبکه‌های جماعتی، نقطه عزیمت محسوب می‌شود؛ قوانین جهانی و همه‌شمول و

1. Existentialist
2. Existence
3. Otherness

خودهای فردی یگانه و منحصر به فرد به مثابه تجریدات و انتزاع‌هایی از هستی انسان در جهان تلقی می‌شوند (نوذری، ۱۳۸۰: ۶۵). بنابراین پست‌مدرنیسم، مفهوم شخص‌بودگی را - که یادآور اندیشه‌های مدرنیته به‌ویژه اصل کوژیتو از رنه دکارت^۱ است - زیر سؤال می‌برد و به نوعی به خود اجتماعی شده و در ارتباط با دیگران معتقد است، نه منقطع از اجتماع.

یکی از ویژگی‌های نظریهٔ دموکراتیک پست‌مدرن، ظرفیت‌ها و پتانسیل آن برای «خودانتقادی»^۲ و نقدپذیری از ناحیهٔ «دیگری» است. ویلیام کنلی، خودانتقادی را وظیفهٔ محوری نظریهٔ سیاسی دموکراتیک و بستر ساز مهم برای اخلاق کثرت‌گرای انتقادی تلقی می‌کند. این برداشت ساختارشکنانهٔ پست‌مدرن در تعارض با کل‌گرایی بی‌توجه به تفاوت‌ها و دیگرها در نزد بنیادگرایان یا مدرنیست‌هاست. پست‌مدرن‌ها برخلاف مدرنیست‌ها، رویکرد منفی و سلبی به «دیگرها» یا تفاوت‌ها ندارند، بلکه با یک رویکرد ایجابی «دیگرها» را نه سبب تهدید و بی‌ثبات‌سازی جامعه، بلکه موجب پویایی و تقویت نظم سیاسی و اجتماعی می‌داند (Mara, 2003: 439).

لیوتار به جای روایت واحد درباره آشکار ساختن انسانیت جوهری، انواع زیادی از تاریخ‌های مختلف و روایت‌های محلی را پیشنهاد می‌کند که امکان جمع‌بندی و یا خلاصه کردن و یکی کردن آنها در یک داستان جامع و فراگیر وجود ندارد (نوذری، ۱۳۸۰: ۵۵). او یادآور می‌شود که تحقق توافق در جهان کنونی حتی در حد یک آرمان نیز در نظر گرفته نخواهد شد (Lyotard, 1984: 66). لیوتار در کتاب «نظریهٔ پست‌مدرن»، رویکرد اجتماعی هابرماس و سایر اجماع‌گرایان در نادیده گرفتن تفاوت‌ها و «دیگرها» در توافقات را نقد می‌کند و در عوض معتقد است که توجه به دیگری و تفاوت‌ها منجر به ابداع و پویایی می‌شود. حاصل این بینش، شناخت و درک جامعه به مثابه محیط مجادله‌ای با ویژگی‌هایی همچون فقدان کلان روایت‌های مسلط، تنوع و کشمکش با حضور تفاوت‌ها و دیگرها با منطق بازی‌های زبانی متعدد است. از دید لیوتار، کثرت‌گرایی پست‌مدرن بر مبنای مؤلفه‌هایی همچون بازشناسی تفاوت‌ها یا دیگرها، احیای گفتمان‌های دیگر و توجه انتقادی به نظم سیاسی و اجتماعی است که رؤس سیاست رادیکال و عدالت‌طلبانه را ترسیم می‌کند (عباس‌زاده، ۱۳۹۵: ۳۳۲).

1. Rene Descartes
2. Self- Criticism.

دریدا بر این باور است که اگر بخواهیم که مفهوم «من» را بشناسیم، باید به مفهوم «دیگری» نیز توجه داشته باشیم. دریدا، مفهوم مسئولیت را مطرح می‌کند که بیانگر مسئولیتی خاص و ویژه نسبت به «دیگری» است که آن دیگری نیز خاص و ویژه است. (Attridge, 2007: 57). لویناس نیز نقش تعیین‌کننده‌ای برای مفهوم دیگری قائل است. این امر موجب می‌شود که لاجرم تفکر لویناس در حیطه‌هایی سوای زمینه مورد علاقه خودش بازتاب یابد که عبارتند از فمینیسم، مردم‌شناسی، مطالعات پسااستعماری یا نظریهٔ همجنس‌گرایی (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۰-۱۱). به همین خاطر است که پست‌مدرن‌ها تمامی توان ذهنی، فکری و فیزیکی خود را در خدمت به جنبش‌های فمینیستی، همجنس‌بازان، جنبش‌های طرفدار محیط‌زیست، جنبش سبزها و جنبش‌های طرفدار صلح و خلع سلاح هسته‌ای به کار گرفته‌اند. کارهایی که پست‌مدرن‌ها با تأکید ویژه بر عدالت و مسئولیت اجتماعی در قبال دیگران انجام داده‌اند، کاملاً جاذبه و بار اخلاقی و سیاسی به خود می‌گیرد. امروزه یکی از عواملی که در افزایش مطالعات درباره تفاوت‌ها و دیگرها تأثیرگذار بوده است، ظهور و گسترش احزاب پوپولیستی و راست رادیکال و افراطی در جهان غرب و مواضع بیگانه‌ستیز، نژادگرایانه، ملی‌گرایانه، ضد مهاجرتی و ناشکیبایی در مقابل دیگرها یعنی مهاجران خارجی است (Leiviska, 2019: 2).

شانتهال موفه از مهم‌ترین اندیشمندان پست‌مدرن است که کشمکش و تعارض را به عنوان جوهرهٔ سیاست و فرایندهای سیاسی می‌داند و رویکرد اجماع‌محور هابرماس و جان رالز به سیاست و گفت‌وگوها را نقد می‌کند. او تعارض را به عنوان چهره اصلی سیاست وارد عرصه عمومی و گفتمانی می‌کند و ماهیت تخاصمی و تعارضی سیاست را دلیلی بر تأیید وجود «دیگرها» یا تفاوت‌ها و شناسایی آنها و به عنوان یک پیش‌شرط برای وجود هویت و خط تمایز بین «ما» و «دیگری» می‌داند. نظم سیاسی و اجتماعی موجود بر مبنای همین تقابل‌ها و طرد دیگرها بوده است که به عنوان چالش مهم برای لیبرال دموکراسی‌های امروز است. هرچند موفه از کارل اشمیت، ایده کشمکش و دشمنی در سیاست را اتخاذ می‌کند، با طرح ضرورت رسیدن به یک نظم سیاسی و اجتماعی با تلقی رادیکال، کثرت‌گرا، فراگیر و عدالت‌طلبانه از دموکراسی و تبدیل

«تخاصم»^۱ به «مجادله»^۲ و «رقابت» راه خود را از او جدا می‌کند. موفه، حضور و وجود تفاوت‌ها یا دیگرها را تهدیدکننده نظم سیاسی و اجتماعی دموکراتیک نمی‌داند و معتقد است که با ایجاد وفاداری و تأیید جمعی نسبت به اصول محوری سیاسی و اخلاقی لیبرال دموکراسی همچون آزادی، برابری و عدالت می‌توان تخصص‌ها را به رقابت و مجادله دموکراتیک و ایجاد نظم پویا تبدیل کرد (Leiviska, 2019: 6-7).

موفه با مفروضات پست‌مدرنی بر این اعتقاد است که امکان اجماع عقلانی عام و جهان‌شمول و بی‌توجه به تفاوت‌ها و دیگرها، تفکر دموکراتیک را به مسیر غلطی کشانده است. وظیفه نظریه‌پرداز و سیاست‌مداران دموکراتیک آن است که رویه‌ها و نهادهای عادلانه و بی‌طرفانه را طراحی کنند که میان همه منافع آشتی ایجاد کنند (موفه، ۱۳۹۶: ۱۱). در دموکراسی مدرن، تمایز ما و آنها به گونه‌ای ایجاد شود که با شناسایی تکثرگرایی سازگار باشد. در واقع به رسمیت شناختن تکثرهای رقیب و ایجاد سازواری بین آنها، عنصر قوام‌بخش دموکراسی مدرن و نظم سیاسی-اجتماعی است (همان: ۲۱).

موفه می‌گوید ما ضمن پذیرش آنتاگونیسم یا تخصص‌ها و استمرار آن در سیاست می‌خواهیم نشان دهیم که چگونه می‌توان این تخصص‌ها را با سیاست دموکراتیک و سازواری بین گروه‌های متضاد آشتی داد. بدون پذیرش مشروعیت دیگرها یا مخالفان و بدون اتکای به اصول و باورهای اخلاقی و دموکراتیک نمی‌توان نظم سیاسی و اجتماعی دموکراتیک را قوام بخشید و اساساً وجود مخالف برای سیاست دموکراتیک گریزناپذیر است (همان: ۲۷).

در نزد لاکلاو و موفه، ترکیب پست‌مدرنیسم و سوسیالیسم و تلقی رادیکال از لیبرال دموکراسی منجر به تلقی کثرت‌گرا از جامعه با حضور تفاوت‌ها می‌شود. چنین برداشت از دموکراسی در نزد پست‌مدرن‌ها از جمله لاکلاو و موفه، یک برداشت هستی‌شناسانه و هنجاری از دموکراسی در نقطه مقابل برداشت تقلیل‌گرایانه نهادی و روشی است که مبتنی بر برقراری عدالت و برابری بین «ما» و «دیگرها» و تأکید بر سازگارسازی دموکراسی با انواع مطالبات غیریت‌ها یا دیگرها و حفظ تفاوت‌هاست. موفه معتقد است که کثرت‌گرایی صرفاً یک حقیقت و روش نیست، بلکه جوهره اصلی دموکراسی برای

1. Antagonism.
2. Agonism

احترام و به رسمیت شناختن دیگرهاست (عباسزاده، ۱۳۹۵: ۳۳۲-۳۳۵). در برداشت کثرت‌گرا و رادیکال پست‌مدرن از دموکراسی، سیاست و کنش سیاسی صرفاً در حیطه نخبگان نیست، بلکه دیگرها از جمله گروه‌ها، اقشار و افراد عادی را شامل می‌شود.

تحلیل مفهومی و نوپراگماتیستی رورتی از دیگری

نسبت و ارتباط مفهوم همبستگی^۱ با «دیگری» یا غیریت‌ها

یکی از الزامات بسیار مهم برای برقراری سامان یا نظم سیاسی و اجتماعی مدرن، ایجاد انسجام یا همبستگی در جامعه‌های چندپاره قومی-زبانی و مذهبی یا جامعه با تعدد شکاف‌های اجتماعی، فکری، فرهنگی، طبقاتی و سیاسی است. همبستگی مفهومی کلیدی در دیدگاه فلسفی و اخلاقی رورتی است. از دیدگاه وی، عقلانیت چیزی نیست مگر بیان همبستگی با جامعه‌ای که ما خود را متعلق به آن می‌دانیم. البته ما به جوامع بسیاری احساس تعلق می‌کنیم و بن‌بست‌ها یا معماهای اخلاقی^۲ هم محصول تعارض میان همین جامعه‌هاست. صحت یا توجیه‌پذیری درباره تعلق به جامعه نیز مفهومی اخلاقی بر اساس گسترده‌تر کردن میزان اجماع برای همبستگی است (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۰-۱۰۳).

علم از نظر رورتی، الگوی همبستگی انسانی، بحث‌ها و جدال‌های باز و آزاد محسوب می‌شود، نه نمونه‌ای از یک واقعیت عینی (Rorty, 1991: 39). او در مقام یک عمل‌گرای اجتماعی، پرگماتیسم را در قالب جست‌وجو برای تحقق و نهادینه‌سازی همبستگی و انسجام برای تشکیل مای فراگیر با حضور دیگرها تلقی می‌کند (Rorty, 1998: 22). از این منظر، عقلانیت به معنی همبستگی و رفتاری همسو با جامعه‌ای که در آن زیست می‌کند تلقی می‌شود و رفتار خلاف با همبستگی نیز غیر عقلانی است (Rorty, 1991: 199).

از آنجا که جامعه مدرن امروزی به خاطر وجود غیریت‌ها و دیگرهای متفاوت فکری، سیاسی، قومی، مذهبی و فرهنگی، پتانسیل تعارض و تنازع سیاسی و اجتماعی را دارد، بنابراین تحقق همبستگی نیازمند بسترسازی‌های مختلف نهادی، انگیزشی، تعاملی، سیاسی و ارتباطی است. بر همین اساس است که رورتی برای گفت‌وگو، نقش مهم و کلیدی در عرصه شناخت و مدارای متقابل بین ما و دیگران برای همبستگی قائل است.

1. Solidarity

2. Moral dilemmas.

او به دنبال این است که گفت‌وگو را جایگزین مفهوم عقلانیت و حقیقت‌انتزاعی کند (محمودی، ۱۳۹۳: ۱۰۳).

در دیدگاه او، گفت‌وگو به الزام و امری حیاتی در زندگی افراد جامعه تبدیل می‌شود. در نزد رورتی، نهادها، کاربرست‌ها و رویه‌های یک دموکراسی مساوات‌طلب بر اساس رایزنی، چانه‌زنی و دیالوگ مبتنی بر اصل تساوی و مدارای متقابل بین خود و «دیگران» از اهمیت و الزام اساسی برخوردار است. به دیگر سخن، این نهادها، مؤسسات و سازمان‌های دموکراتیک مبتنی بر مبانی فلسفی، استعلایی و انتزاعی شکل نیافته‌اند، بلکه در قالب اصل کاربرست‌پذیری و سودمندی اجتماعی برای تحقق همبستگی و زیست صلح‌آمیز سیاسی و اجتماعی بین ما و دیگران معنا می‌یابند و تلقی می‌شوند. در نتیجه ما با کنشگرانی مواجه خواهیم بود که خود، روندهای سیاسی، اخلاقی و فرهنگی را خلق، تجربه و آزمون می‌کنند. به این اعتبار می‌توان گفت آنچه را رورتی پیشرفت و تکامل می‌نامد، از این مسیر عبور خواهد کرد (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۳۰). بنابراین اخلاق ریشه در گفت‌وگوی میان افراد جامعه و حاصل آن همبستگی است و هنجارهای اجتماعی تنها محمل و دادگاهی هستند که برحسب آن می‌توان از درستی اعتقاد سخن گفت، که فرد متناسب با آنها در جامعه معین زندگی می‌کند (باقری، ۱۳۸۶: ۴۳-۴۴).

به زعم رورتی، همبستگی اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر، تنها راهی است که آنها می‌توانند با توسل به آن، داعیه‌های خود را توجیه 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 درباره آن به اجماع^۱ برسند و این دایره اجماع باید تا جایی که ممکن است گسترش یابد. به این ترتیب ما خواهیم توانست داعیه‌های خود را هرچه بیشتر و گسترده‌تر موجه و قابل دفاع سازیم (باقری، ۱۳۸۶: ۴۲).

اما رورتی، همبستگی و مسئولیت‌پذیری در قبال «دیگری» یا غیریت‌ها را در قالب محلی و اجتماعی می‌نگرد، نه جهان‌شمول. حس همبستگی اخلاقی، زمانی شدیدتر است که کسانی که ما نسبت به آنها احساس همبستگی می‌کنیم، یکی از «ما» دانسته شود. منظور از «ما»، جمعی کوچک‌تر و محلی‌تر از آن چیزی است که در فلسفه اخلاقی

1. Consensus.

کانتی نوع بشر نامیده می‌شد. بزرگ‌ترین گروهی که ما خود را متعلق به آن می‌دانیم، بشریت یا همه موجودات نیستند و هیچ‌کس نمی‌تواند چنین ادعایی داشته باشد (قرلسفلی، ۱۳۹۳: ۸۳). به باور او، خواست همبستگی برخلاف خواست عینیت، ذاتاً یک نوع خواست سیاسی-اجتماعی و از همه مهم‌تر اخلاقی است و باید بدانیم که همبستگی در طول تاریخ ساخته می‌شود، نه اینکه به عنوان یک حقیقت غیر تاریخی و فرامکانی-فرازمانی یافته شود. این ساخته شدن همبستگی، خصلت تاریخی و زمانی و مکانی بودن آن را نشان می‌دهد (سلیمانی، ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۲).

در دیدگاه وی، درد، رنج، تحقیر و بی‌عدالتی، نیرومندترین انگیزه جامعه بشری در ایجاد همبستگی است. این همبستگی بر تک‌ستون شناخت فلسفی استوار نیست، بلکه بر امید اجتماعی استوار است. همبستگی با گفت‌وگوها و تفاهم‌های سرشار از تساهل و تسامح با «دیگرها» در ظرف اجتماعی به دست می‌آید، نه با بحث و جدل‌هایی که به جدا شدن ضعف‌ها و رد کردن استدلال دیگری یا گروه مقابل و به کرسی نشاندن استدلال خود بینجامد (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۲۸).

به صورت کلی در کاوش مبتنی بر همبستگی، تلاش برای تفکیک گزاره‌ها به غلط و درست، اساساً فرایندی هنجاری است که طی آن فرد، وفاداری به جامعه خویش و شیوه‌های کاوش در آن را به نمایش می‌گذارد. شیوه کاوش در جامعه‌ای که رورتنی بدان احساس تعلق می‌کند، یک ویژگی هنجاری مضاعف بر مبنای گسترش هرچه بیشتر مرزهای مشترک پیرامون «ما» خوانده می‌شود. بنابراین گزاره‌هایی که مورد پذیرش تعداد هرچه بیشتری از افراد و «دیگرها» قرار گیرند، قابل قبول‌تر به شمار می‌آیند. جامعه‌ای که رورتنی آن را مرجع کاوش برای شخص خود تلقی می‌کند، جامعه فراگیری است که افراد بیشتری را در برمی‌گیرد، جامعه‌ای که گام‌به‌گام می‌کوشد تا طردشدگان را در خود جای دهد. این نگرش اخلاقی، هم‌زیستی میان انسان‌های بیشتری را میسر می‌سازد (تقوی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

با عنایت به رویکرد روشی اجتماع‌گرا یا زمینه‌بنیاد، نوع نگاه رورتنی به عقلانیت نه در قالب «انتخاب عقلانی»^۱ فردگرایانه یا خودمحوری گروهی، بلکه در قالب رویکرد «انتخاب

عمومی^۱ بر محوریت اجتماعی و «ما» با حضور «دیگرها» و مسئولیت متقابل ما و دیگرها در قبال یکدیگر است. نگاه رورتی به همبستگی در جامعه با حضور «دیگرها» بر مبنای الزام عقلانیت اجتماع‌بنیاد و سودمندی یا فایده‌نگرانه اجتماعی است، تا معیارهای عاطفی. از این‌رو دامنه دلبستگی عاطفی هر چه تنگ‌تر، شدت همبستگی نیرومندتر می‌شود. مسئولیت اخلاقی و سیاسی در قبال دیگرها، لازمه نظم سیاسی و اجتماعی است. بنابراین تشکیل جامعه و مای فراگیر، امری پسینی است و نمی‌تواند بر ورای دیگرها، طرد، حاشیه راندن و تحقیر آنها باشد. از دید رورتی، این مسئله یک دستاورد بر ساخته و اراده‌مند اجتماعی و دموکراتیک در سایه همکاری ما و دیگرهاست، نه به صورت یک پیش‌فرض ایده‌آل و مطلوب پیشینی (فستن استین، ۱۳۸۶: ۹۷-۹۸).

از دید ریچارد رورتی، مسئولیت ما در قبال «دیگران»، سوئیۀ عمومی نظم و حیات اجتماعی- سیاسی ما را می‌سازد. ما می‌توانیم به اتکای حس همبستگی خود با هر گروه دیگر، مسئولیت و تکالیفی برای خود تعیین کنیم. راه صحیح آن است که سرلوحه ما این باشد که «ما وظایفی در قبال دیگر انسان‌ها به معنای ساده کلمه داریم» و آن را تذکری برای خود بینگاریم. باید همچنان نگران حال افراد حاشیه‌نشین باشیم؛ افرادی که به طور غریزی نه «ما»، بلکه «آنها» انگاشته می‌شوند. باید بکوشیم شباهت‌های خود را با آنها مورد توجه قرار دهیم (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۷۱-۳۷۴).

از آنجا که رورتی بر همبستگی اجتماعی یا محلی‌بنیاد و هم‌زیستی بین «ما و دیگرها» بر مبنای عقلانیت فایده‌مندانه و پراگماتیستی یا اثربخشانه عملی تأکید می‌کند، قرائت و تلقی او از کثرت‌گرایی و دموکراسی نیز سمت و سوی پراگماتیستی محلی و اجتماعی و وضعیت‌مند^۲ اجتماعی می‌یابد. بنابراین هنجارها و ارزش‌های دموکراتیک، نه جنبه جهانی، بلکه جنبه محلی و اجتماعی می‌یابد. پیشرفت‌های دموکراتیک به صورت پسینی از طریق احساسات، همدردی و مسئولیت‌پذیری محلی و اجتماعی ما و دیگران روی می‌دهد که تشکیل‌دهنده «مای فراگیر» هستند، نه به شکل پیشینی و مفروض از طریق عقلانیت اخلاقی عام و جهانی یا فراملی- فرااجتماعی. به‌واقع موضوع اصلی، یافتن

1. Public Choice
2. Contextualized.

استدلال‌هایی برای توجیه عقلانیت یا شمولیت عام دموکراسی لیبرال نیست که مقبول طبع هر شخص منطقی یا معقولی باشد. از اصول دموکراتیک لیبرال تنها می‌توان در بافت یک وضعیت خاص که سازنده شکل زندگی ماست دفاع کرد. از این‌رو ما نباید بکوشیم تعهدمان نسبت به این اصول را بر پایه چیزی برحسب ظاهر ایمن‌تر قرار دهیم. برای تضمین طرفداری و هواخواهی از این اصول، آنچه نیاز داریم همانا خلق یک خلق و خوی دموکراتیک وضعیتمند است و این بستگی به بسیج عواطف و احساسات و گسترش آن دسته از رویه‌ها، نهادها و بازی‌های زبانی دارد که شرایط را برای آفریدن سوژه‌هایی دموکرات و خواست‌هایی دموکراتیک‌تر اجتماع‌بنیاد مهیا کنند (دریدا و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۳).

از دید رورتی، لیبرالیسم سیاسی تنها شالوده اجتماعی محکم برای اجتناب از بن‌بست اجتماعی است. جامعه لیبرال آرمانی، جهانی است که در آن خشونت کاهش یابد و همبستگی اجتماعی رو به افزایش باشد و همگان با هر ایده تفکری، دیگری را درک کند و بتوانند در کنار یکدیگر زندگی کنند. رورتی در باب گفت‌وگوی میان ادیان بر این نظر است که هم‌زیستی و کاری به یکدیگر نداشتن، یک اصل است. او معتقد است که تمام آن چیزی را که می‌توان انتظار داشت، تمایل برای تحمل یکدیگر است (رورتی، ۱۳۸۳: ۱۶۱ و ۱۶۵).

از دید رورتی، در بین اعتقادات و تمایلات مشترک مردم، جایی می‌تواند باشد که در آنجا، ظرفیت کافی برای اجازه دادن به توافق بین «ما» و «دیگرها» جهت هم‌زیستی بدون خشونت فراهم باشد. باید تلاش برای گسترش هویت اخلاقی فرد را رها کنیم و به امر تحمل دیگری و زیستن در کنار یکدیگر و به نقاط اشتراک توجه کنیم (همان، ۱۳۹۰: ۱۵۶). او بر این باور است که رشد و توسعه فردیت انسان، مهم‌ترین اصلی است که از طریق نقادی مداوم فرد از جامعه محقق می‌شود. اجتماعی شدن و همبستگی یا انسجام با جامعه، اصل مهمی است که در سایه تعامل فعال فرد با محیط ایجاد می‌شود. رشد فردیت و توسعه شناخت و شخصیت فرد در جریان ارتباطات اجتماعی، باعث خلق وحدت اجتماعی می‌شود. به‌واقع فرد به تدریج وحدت خود را با دیگر افراد بشر توسعه می‌دهد. این وحدت حاصل توسعه مستمر در درک فرد از «ما» یا «یکی از ما» است. این

فرایند که رورتنی طی آن به انسان‌های دیگر به عنوان «یکی از ما» و نه به عنوان «آنها» می‌نگرد، موضوع توصیف مبسوطی است از مردم ناآشنا که مانند هم هستند و به علاوه تأکیدی است بر اینکه ما خودمان نیز همانند هم هستیم (باقری و خوشخویی، ۱۳۸۱: ۲۷).

نسبت و ارتباط مفهوم عدالت و برابری اجتماعی با «دیگری»

یکی دیگر از مهم‌ترین الزامات برای استمرار سامان سیاسی و اجتماعی مشروع و دموکراتیک در هر جامعه‌ای، نهادینه‌سازی و گسترش عدالت، فرصت‌های برابر در زمینه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، عدالت توزیعی و مقوله‌هایی از این دست است. عدالت از مفاهیم مهم اجتماعی است که بسته به مکاتب یا ایدئولوژی‌ها و پارادایم‌های گوناگون، برداشت‌های متفاوت از این مفهوم همانند بسیاری دیگر از مفاهیم علوم اجتماعی صورت می‌گیرد. رورتنی نیز از اندیشمندان بسیار تأثیرگذار در زمینه برون‌رفت از بحران‌های اجتماعی و برقراری نظم سیاسی و اجتماعی در جوامع چندپاره با حضور دیگرها با محوریت عدالت اجتماعی است. به نظر رورتنی، عدالت آرمانی است که تاکنون تحقق نیافته است. کوشش‌های بشر در سراسر تاریخ از آغاز تاکنون، به هر نتیجه‌ای رسیده باشد، نتوانسته است ریشه رنج‌هایی را بخشکاند که امروز در سراسر جهان شاهد آن هستیم. به گمان او، صلح و آرامش، زمانی به زندگی انسان بازمی‌گردد که عدالت اجتماعی برقرار و موازنه میان دو قلمرو خصوصی و عمومی ایجاد شده باشد (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۳).

در بستر یک جامعه چندپاره اجتماعی، یکی از موانع برقراری همبستگی و عدالت، وفاداری انعطاف‌ناپذیر به «خود یا مای محدود» و بی‌توجهی به پیشبرد و رعایت عدالت و تظلم‌خواهی «دیگرها» است. رورتنی بحث درباره عدالت را با مفهوم وفاداری آغاز می‌کند: «هر کدام از ما اگر تحت تعقیب پلیس باشیم و از خانواده خود بخواهیم ما را مخفی کند، خیلی از ما، چنان کمکی را حتی به زمان‌هایی که می‌دانیم فرزندان یا والدین ما جرم کثیفی [در قبال دیگرها] را مرتکب شده‌اند، نیز بسط می‌دهیم. خیلی از ما علاقه‌مند هستیم تا سوگند دروغ هم بخوریم تا چنان فرزندان و والدینی را هنگام فراری شدن، حمایت کنیم. اگر فرد بی‌گناهی در نتیجه سوگند دروغ ما محکوم شود، بیشتر ما با تزامم بین عدالت و وفاداری گرفتار خواهیم شد» (رورتنی، ۱۳۹۰: ۱۷۲). در حقیقت ما با

تزام وفاداری‌ها روبه‌رو هستیم. از این‌رو ما بین وفاداری به یک گروه کوچک و وفاداری به گروه بزرگ‌تر مانده‌ایم و مجبوریم یکی را به خاطر دیگری فدا کنیم. بنابراین در اینجا رورتی، کانت و کانتی‌ها را نقد می‌کند؛ زیرا این گروه بر این باورند که وفاداری از عاطفه و عدالت از عقل سرچشمه می‌گیرد. چنان‌که خود رورتی نیز می‌گوید، بن‌مایهٔ عدالت، اخلاقی است و نه عقلانی مدنظر کانت و کانتی‌ها (Rorty, 2007: 45).

از دیدگاه ریچارد رورتی، مهم‌ترین مفهوم در سیاست و نظم سیاسی و اجتماعی، همانا عدالت اجتماعی است. از دید او، عدالت اجتماعی، آرمان سیاسی چپ‌گرایان است و این آرمان با امید اجتماعی پیش می‌رود. امید اجتماعی باید در همهٔ سطوح جامعه گسترش یابد و محفل‌های دانشگاهی، پژوهشگاهی، روشن‌فکری، ادبی و هنری را به تجمع‌های کارگری و دیگر تشکل‌های مردمی در بخش‌های دیگر جامعه پیوند زند، تا «امید» به «تغییر» بینجامد و «تغییر» به برقراری عدالت یا عدالت بیشتر منتهی شود (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۴۸-۵۱). رورتی، فلسفه را در آنجایی سودمند می‌داند که به کمک تحکیم اخلاقی بیاید و با توانایی‌هایش به تقویت برابری اجتماعی یاری برساند و از ادبیات الهام بگیرد که چگونه بی‌عدالتی اجتماعی را در دادگاه وجدان بشر برملا و رسوا کرده است (همان، ۱۳۸۶: ۵۸).

رورتی می‌کوشد جریان عملی عدالت‌خواهی را از طریق اتحادیه‌ها و جنبش‌های کارگری دنبال نماید کند. به زعم وی، جنبش اتحادیهٔ کارگری، به الهام‌بخش‌ترین تجسم فضایل مسیحی ایثارگری و مهرورزی برادرانه و عدالت‌طلبانه تبدیل شده است. پیدایش اتحادیه‌های کارگری، نویدبخش‌ترین پیشرفت در دوران جدید است که شاهد ناب‌ترین و از خودگذشته‌ترین قهرمانی‌ها بوده است. هرچند شمار بسیاری از اتحادیه‌ها، فاسد و بسیاری دیگر متحجر شده‌اند، منزلت معنوی اتحادیه‌ها، برتر از کلیساها و صنف‌ها، حکومت‌ها و دانشگاه‌هاست؛ زیرا اتحادیه‌ها را مردان و زنانی پایه‌ریزی کردند که باید بسیاری از چیزها را از دست می‌دادند. آنها خطر از دست دادن کار را به طور کلی و خطری که امکان نان‌آوری برای خانواده‌شان را تهدید می‌کرد، به جان خریدند. آنها این خطر را برای آیندهٔ بهتر بشر به جان خریدند. ما عمیقاً وام‌دار آنها هستیم. سازمان‌هایی را که آنها بنیان نهادند، با قربانی‌های آنها تقدیس شده است (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۸۸). رورتی بر این اعتقاد است که چپ‌گرایانی آمریکایی همچون او تمایل دارند که دربارهٔ مارکس،

به عنوان کسی که بهتر از هر کس دیگری بی‌عدالتی ناشی از سرمایه‌داری سده نوزدهم را توصیف کرده است، بیندیشد. اما افسوس می‌خوریم که او تحلیل‌های تیزبینانه اقتصادی و سیاسی را با مقدار زیادی هگل‌گرایی درآمیخته است (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

رورتی با یک سمپاتی مهرورزانه نسبت به «دیگرهای» آفریقایی و غیر آفریقایی و به طور کلی غیریت‌ها، مسئله عدالت اجتماعی را به عنوان لازمه استمرار سامان سیاسی و اجتماعی و برون‌رفت از بحران‌ها و تعارضات می‌نگرد. او به طور خاص با نگاه به جامعه آمریکا به عنوان تجسم عینی چندپاره اجتماعی و هویتی، معتقد است که درک عدالت اجتماعی در آمریکا بسی بیشتر از ورقه‌های رأی‌گیری، مرهون نافرمانی مدنی است. دانش‌آموزان نیاز دارند که بدانند عمیق‌ترین و رنج‌بارترین بی‌عدالتی، مانند تحقیر پایان‌ناپذیر آمریکاییان آفریقایی‌تبار (به عنوان مهم‌ترین دیگری تشکیل‌دهنده جمعیت آمریکا) و دستمزدهای ناچیزی که به کارگران سازمان‌نیافته پرداخت شده، همیشه از سوی احزاب سیاسی و مطبوعات، ناچیز جلوه داده شده‌اند. آنها باید دریابند که تاریخ صد سال گذشته کشور آمریکا، شاهد نبردی بی‌رحمانه میان شرکت‌ها و کارگران بوده است که این نبرد هنوز در جریان است و اینکه شرکت‌ها در حال پیروز شدن هستند. لازم است بدانند که نامزدهای مقام‌های سیاسی معمولاً ژرف‌ترین مشکلات اجتماعی را نگفته می‌گذارند؛ زیرا معمولاً به نفع ثروتمندان نیست که درباره این مشکلات آشکارا بحث کنند (همان: ۳۴۷-۳۴۸).

رورتی صرفاً از موضع ملی و مرتبط با جامعه آمریکا به عدالت اجتماعی در قبال «دیگرها» نمی‌نگرد، بلکه در سطح گسترده‌تر، در قالب شکاف شمال-جنوب با نقد و چالش جدی استثمار جنوب توسعه‌نیافته یا در حال توسعه «دیگر تحت سلطه» توسط شمال صنعتی و نقد تقسیم کار نابرابر بین‌الملل و مبادله‌های نابرابر و غیر عادلانه به موضوع توجه می‌کند. رورتی بر این باور است که بیمی که دل همه ما مردم آزادی‌خواه شمالی را آزرده می‌کند این است که هیچ ابتکاری برای نجات دادن نیم‌کره جنوبی انجام ندادیم (همان: ۳۱۲).

از دید وی، لازمه صلح و هم‌زیستی و دموکراسی در نظم سیاسی و اجتماعی مدرن آن است که «دیگرها» به «مای فراگیر» بر اساس فرصت‌های برابر و عدالت توزیعی در

قلمروهای گوناگون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تبدیل شوند و بی‌عدالتی‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که آنها را از متن جامعه و سیاست به حاشیه رانده یا آنها را به جزیره‌های منزوی بدل کرده است، جلوگیری شود. باید «مای فراگیر با حضور عادلانه و برابر همه غیر یا دیگرها» در سپهر سیاسی، اجتماعی، حکمرانی و تصمیم‌گیری برای تعیین سرنوشت «مای» جمعی شکل گیرد. رورتنی در ارتباط با مصادیق عدالت در عرصه سیاسی و حکمرانی به کلیات می‌پردازد؛ اما طرح پیش‌فرض‌های معقول و منطقی و نیز عمل‌گرایانه در ارتباط با نظم سیاسی و اجتماعی، دست ما را برای بسط دیدگاه ایشان درباره مسئولیت‌ها در قبال «دیگرها» در حوزه‌های سلامت، آموزش، رفاه، اشتغال، حق رأی، تجمعات و تشکل‌های سیاسی، مدنی و صنفی باز می‌گذارد. تمام این مؤلفه‌ها در ارتباط با نظم سیاسی و اجتماعی طرح می‌شوند، اما نظم و برون‌رفت از تعارض در جامعه با حضور «دیگرها» در سطوح گوناگون قومی-زبانی، مذهبی، سیاسی، هویتی و از این دست، نیازمند عدالت، فرصت‌های برابر، تعهدات اخلاقی و دموکراتیک، نظارت‌پذیری سیاسی و اجتماعی و مسئولیت‌پذیری در قبال غیرها یا دیگرهاست. هرچند او بر این باور است که دموکراسی نسخه واحدی ندارد، اما می‌گوید باید کوشید با گفت‌وگو و تحمل دیگری، راهی را برای کاهش آلام بشری و افزایش برابری میان انسان‌ها پیدا کرد. به زعم او، لیبرالیسم تنها فلسفه سیاسی است که هم‌زیستی تنگاتنگ تمامی افراد اجتماع با نگرش‌های گوناگون را ممکن می‌سازد. لیبرالیسم با این اقدام در پی یافتن توازنی میان آزادی، ثروت، عدالت و صلح است (رورتنی، ۱۳۸۳: ۱۶۱ و ۱۶۵).

نسبت و ارتباط مفهوم آبرونی با دیگری

آبرونی برگرفته از واژه یونانی *eironeia* به معنای تظاهر به نادانی است. گفته شده این اصطلاح نخستین‌بار در جمهور افلاطون آمده است که گویای تلاش پایان‌ناپذیر سقراط، مثالی برای تحقق گفتاری آبرونیک است که بر مبنای آن، نادانی طرف مقابل آشکار گردد. در نگرش سقراطی، آبرونی به انسان هوشمندی اشاره دارد که با تظاهر به نادانی و با بهره‌مندی از شوخ‌طبعی بر افراد و جامعه متظاهر پیروز می‌شود (جعفری رستگار و حسین‌نیا کلور، ۱۳۹۴: ۳۴). در تفکر بزرگانی چون سیسرون، آبرونیا بار منفی واژه

یونانی را ندارد. یعنی یا صنعت بلاغی است، یا تجاهل‌العارف سقراطی که پسندیده است و یک شیوه گفت‌وگوی اقناعی است (کالین موکه، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۶).

رورتی نیز از استعاره تجاهل‌الاقناعی سقراط برای تبیین مفهوم آبرونی استفاده می‌کند. او به طور مداوم درباره فرجام مفاهیمی که از آنها استفاده می‌کند، شک می‌کند و می‌داند که با وجود شک‌ها، نمی‌توان کسی را به طور مطلق متقاعد و راضی کرد. او فکر نمی‌کند که دایره لغاتش نسبت به سایرین، نزدیک‌ترین مفاهیم به واقعیت هستند (Murray coombs, 2013: 315-316). بر این اساس رورتی معتقد است که آبرونیست، هنرمند ادیبی است که همچنان که ارسطو از واژه پوئیسس مراد می‌کند، بعد فردی و اجتماعی خود را در منشی شاعرانه وانمود می‌کند و با بهره‌گیری از تخیل، دنیاهای جدید و واژگان مفیدتر را تجربه می‌کند و اینگونه دامنه بیشتری از خود و پیرامونش را می‌شناسد (جعفری رستگار و حسین‌نیا کلور، ۱۳۹۴: ۳۶).

رورتی ذیل مفهوم آبرونی به صورت خواسته یا ناخواسته، صورتی از نظریهٔ دموکراسی را تمهید می‌کند که البته با نظریهٔ عمل‌گرایی (پراگماتیسم) وی تکمیل می‌شود. رورتی برای نیل به این مهم ابتدا صورت‌های مبتنی بر حقیقت محض و مطلق و معرفت بشری را به چالش می‌کشد و اینگونه بیان می‌کند که تلاش فلاسفه برای رسیدن به امر مطلق و یکتا در حوزهٔ حقیقت همواره با دشواری‌های بسیار روبه‌رو بوده است و مسبب منازعات فلسفی بین آنها شده است. این منازعات تا بدانجا پیش رفته که تعریف حقیقت به مثابه یک امر مطلق را غیر ممکن ساخته است (Rorty, 1998: 3).

مهم‌ترین رسالت رورتی برای نهادینه کردن نظریهٔ آبرونی برای دموکراسی آن است که به طور مداوم درباره فرجام مفاهیمی که از آنها در دل اندیشهٔ غرب استفاده شده، شک کند. رورتی برای تحقق این رسالت در وهله اول خود را وام‌دار اندیشهٔ پروتاگوراس سوفسطایی می‌داند که معتقد بود چون انسان معیار همه‌چیز است و چون انسان‌ها با یکدیگر اختلاف نظر دارند، بنابراین یک حقیقت عینی مطلق وجود ندارد که مطابق آن، نظر یکی صحیح و نظر دیگری سقیم باشد. رورتی اشاره می‌کند که پروتاگوراس در مناظرهٔ خود اعلام کرد که هیچ‌گاه نخواسته است «دیگر» را نسبت به حق و باطل چیزی متقاعد کند. به بیان دیگر، او در پی اثبات خوب فی‌نفسه نبوده است، بلکه او می‌خواسته

دیگری را نسبت به امری بهتر و سودمندتر متقاعد کند. بدین ترتیب رورتی، پروتاگوراس و اندیشه وی را نخستین خاستگاه پراگماتیسم در تاریخ فلسفه می‌داند و معتقد است که نمی‌توان دیگران را به حقیقت یا کذب مسئله‌ای معتقد کرد؛ بلکه می‌توان دیگری را به امر یا چیزی که برایش سودمندتر و بهتر است، رهنمون ساخت (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۳۸-۳۹).

در همین جا پیوند آیرونی با دموکراسی و همبستگی در نظریه رورتی با تأسی از آموزه‌های پروتاگوراسی جلوه‌گر می‌شود؛ زیرا تغافل آیرونیک از حقیقت امر سیاسی و توافق مستمر بر نظریه همبستگی مبتنی بر سودمندی متقابل، خود با نظریه دموکراسی در پیوند قرار می‌گیرد.

اما رورتی به خوبی می‌داند که سنت سقراطی و سنت‌های پس از پروتاگوراس در پی کشف حقیقت امر سیاسی بوده‌اند که با آیرونی رورتی در جهت تحقق دموکراسی همخوانی ندارد. در اینجا است که رورتی به شروط دیگر تحقق آیرونی روی می‌آورد. او درصدد است تا نشان دهد که میزان توافق‌پذیری بر معرفت و حقیقت فلسفی یا سیاسی تا چه حد با چالش‌های بنیادین و اساسی روبه‌رو است. رورتی خود در گام اول، خویشتن را متعهد به این اصول می‌کند تا مفروضات نظریه دموکراسی خود را از آن بیرون بکشد. اولین مفروض دموکراسی وی آن است که از هر نوع جزم‌گرایی فلسفی و معرفتی در دستگاه فکری خود دست بکشد یا اصول ثابت معرفتی شکل‌گرفته درباره بنیان‌های نظری دموکراسی در فلسفه سیاسی غرب را به نقد بکشد. در حقیقت نبود تغافل و روادمداری و جزم‌گرایی به «دیگرها» منجر به قطبی شدن و تخصم‌های سیاسی و اجتماعی می‌شود که نظم سیاسی و اجتماعی را با چالش و بحران مواجه می‌سازد.

شاید با چنین نگرشی بتوان گفت که فلسفه با چنین مبانی اخلاقی و سیاسی-اجتماعی می‌تواند مشوق گسترش نهادهای مردم‌سالار و نظم سیاسی دموکراتیک وضعیت‌مند شود و پشتوانه‌های نظری و فکری آنها را تقویت کند و این نهادها را با پشتوانه‌های همبستگی همراه سازد. تحقق خودآفرینی در قلمرو فردی میسرتر است. پل میان این دو قلمرو و موازنه میان آنها، صلح و آرامش را به زندگی بشر بازمی‌گرداند (آذرنگ، ۱۳۸۶: ۵۸). به عبارت دیگر با چنین نگرشی برای رفتن به سمت صورت دیگری از زندگی می‌توانیم توانایی عملی به دست آوریم. بنابراین می‌توانیم توانایی گسترش

اعمال مردم سالارانه به فرهنگ‌های دیگر را داشته باشیم. البته ممکن است دیگران با اختلاف مدارا نکنند و در این باب پیشرفتی به بار نیاید؛ اما اگر محدوده‌ای از مدارا در جامعه دیگر هست، پس نوعی درک متقابل نیز می‌تواند باشد (کروکشنک، ۱۳۸۵: ۳۵). رورتی برخلاف دیدگاه مدرن، پیشرفت اخلاقی در جامعه را نه در افزایش عقلانیت اخلاقی، بلکه در افزایش حساسیت‌ها و توان پاسخگویی به نیازهای مجموعه بیشتر و بیشتری از مردم و دیگرهای هویتی، قومی، مذهبی و سیاسی-اجتماعی می‌داند. او پیشرفت اخلاقی را با پیشرفت علمی مقایسه می‌کند و می‌گوید همچنان که پیشرفت علمی به معنای افزایش توانایی ما در پاسخگویی به نیازهای مردم است و نه کشف حقیقت پنهان شده در پس نمادهای ظاهری واقعیت، در پیشرفت اخلاقی نیز وظیفه ما توضیح دادن تکالیف اخلاقی بی‌قید و شرط نیست. به سخن دیگر، در اخلاق دنبال کشف چیزی عمیق و حقیقی نیستیم. بنابراین رورتی می‌خواهد با نگرش پراگماتیستی خود از شر اخلاق تکلیف‌گرای کانتی که مبتنی بر اصول و قواعد کلی عقلانی و مطلق است، رهایی یابد (اصغری، ۱۳۸۹: ۲).

از نظر رورتی، آبرونیست^۱ از آن بیم دارند که اگر فقط مردم دور و بر خودشان را بشناسند، گرفتار واژگانی شوند که با آن بار آمده‌اند، پس می‌کوشند با مردم بیگانه، خانواده‌های بیگانه و جامعه‌های بیگانه آشنا شوند (آذرنک، ۱۳۹۰: ۹۹). به نظر رورتی، برای حذف خشونت لازم است انسان‌ها، مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری نسبت به دیدگاه‌های خود را کنار بگذارند. آنچه به نظر وی، خشونت را دامن می‌زند، این تصور است که گروهی از انسان‌ها، قوم‌گرایی اجتناب‌ناپذیر خود را نادیده بگیرند و گمان کنند که اعتقادهای آنها با واقعیت‌های خارجی مطابقت دارد و از صدق کامل برخوردار است. بنابراین دیدگاه‌های دیگر باطل، مسخره و بی‌ارزش است. این امر همراه با تحقیر آنها، طبق تعریف رورتی، منشأ خشونت است. رورتی مواجهه با دیدگاه‌های دیگر را بر اساس نگرش عمل‌گرایانه خود اینگونه در نظر می‌گیرد که دیدگاه‌ها در اصل، برحسب صدق و کذب به معنای مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت‌های خارجی، قابل تقسیم نیستند، بلکه همچون راه‌حلهایی عملی برای مواجهه با مشکلات زندگی آدمی است (باقری، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۹).

1. Irony

جایگاه مفهوم دیگری در تلقی رورتی از دموکراسی و مشارکت سیاسی-اجتماعی

مهم‌ترین آموزه پست‌مدرنیسم، ساختارشکنی در ارتباط با کلان‌روایت‌ها و تمرکز بر خرده‌روایت‌ها با محوریت توجه به تفاوت‌ها، دیگرها یا غیریت‌هاست. چنین مکتبی، بسترهای اخلاقی و نظری-فلسفی برای طرح ایده «دموکراسی رادیکال» با تمرکز بر مشارکت عام همراه با فرصت‌های برابر و عادلانه برای درگیرسازی یا مشارکت مدنی و سیاسی «دیگرها یا غیریت‌های» سیاسی، اجتماعی، قومی و مذهبی طردشده یا به حاشیه رانده شده پیشین را فراهم کرد. «دیگرها» نباید مانند گذشته محکوم به حاشیه و طردشده‌گی از پویای‌های سیاسی-اجتماعی و تصمیم‌گیری در قرائت‌های محدود و تنگ‌نظرانه دموکراتیک باشند، بلکه باید به متن سیاست و تصمیم‌گیری بیایند و به عنوان عضو واقعی اجتماعی و مای فراگیر، در تعیین سرنوشت خویش سهیم باشند تا از این رهگذر، نظم سیاسی و اجتماعی عادلانه و دموکراتیک حاصل گردد. دفاع از «دیگری» و حق سخن گفتن به دیگری، به معنای حمایت از فضای چندصدایی است. پست‌مدرنیست‌ها، حاکم شدن فقط یک صدا و نادیده گرفتن دیگری را مسبب تمامیت‌خواهی و اقتدارگرایی می‌دانند. کیرنی^۱، واسازی یا ساختارشکنی^۲ را گشایش نسبت به دیگری تعریف کرده است (معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۴۴-۱۴۵).

رورتی نیز همانند سایر پست‌مدرن‌ها با مبانی فلسفی ضدیت با کلان‌روایت‌ها و مبانی اخلاقی عدالت‌محورانه و اجتماع‌بنیاد به دموکراسی و مشارکت در یک ظرف اجتماعی به نام مای فراگیر با حضور «دیگرها» می‌نگرد. او با مبانی فلسفی-اخلاقی یادشده معتقد است که هیچ مجموعه‌ای از اصول اخلاقی واحد که به درستی ما را در نظم سیاسی و اجتماعی در قالب حکمرانی دموکراتیک جهانی هدایت کند، وجود ندارد. جست‌وجوی مجموعه‌ای از معیارها یا اصول، بر این پیش‌فرض مبتنی است که پاسخ‌های صحیحی به پرسش‌های اخلاقی وجود دارد که همه افراد عاقل در یک اجتماع بر اساس مشترکات مجبورند آنها را بپذیرند.

1. Kearney

2. Deconstruction.

بنابراین اگر بخواهیم گام به ساحت دموکراسی بگذاریم، می‌توان گفت حکمرانی و کنش دموکراتیک به یک نظریهٔ عام و فرااجتماعی دربارهٔ حقیقت نیاز ندارد، بلکه به مجموعه‌ای از رفتارها و اقدامات مبتنی بر مصالح عملی نیازمند است که هدفشان ترغیب مردم به گسترش دامنهٔ تعهدشان در برابر «دیگران» و ساختن جامعه‌ای پذیرا تر به سمت مخالف و غیریت‌ها یا تفاوت‌ها در پویای سیاسی و مبارزاتی در نظم سیاسی و اجتماعی است. در واقع موضوع اصلی، یافتن استدلال‌هایی برای توجیه عقلانیت یا شمول عام دموکراسی لیبرال نیست. از اصول دموکراتیک لیبرال تنها می‌توان در بافت یک وضعیت خاص که سازندهٔ شکل زندگی ماست دفاع کرد. برای تضمین طرفداری و هواخواهی از این اصول آنچه نیاز داریم همانا خلق یک خلق و خو و فرهنگ دموکراتیک است و این بستگی به بسیج عواطف و احساسات و افزایش آن دسته از رویه‌ها، نهادها و بازی‌های زبانی دارد که شرایط را برای آفریدن سوژه‌هایی دموکرات و خواست‌هایی دموکراتیک مهیا کند (دریدا و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۳). رورتی به دنبال دموکراسی مساوات‌طلبانه به مثابه ایدهٔ جهان‌وطنی است که تفسیر آن بر پایه سنت‌های فکری، فرهنگی و تاریخی است و البته هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۱۶-۴۲) و این همان ترجمان نظریهٔ آبرونی رورتی است.

جایگاه امر سیاسی در اندیشه رورتی

دربارهٔ رابطهٔ امر سیاسی با مفهوم دیگری، چنان‌که پیشتر نیز گفته شد، موفه و رورتی در این حوزه بسیار به هم نزدیک می‌شوند. به عبارتی نزد رورتی و موفه، رویکرد جهان‌شمول‌گرایانه هابرماسی قابل قبول نیست؛ زیرا این امر مانع بازشناسی شکاف‌های اجتماعی می‌شود و خاص‌بودگی و تفاوت را به امر خصوصی فرو می‌کاهد و فردگرایی لیبرالیستی هم به نفی امر سیاسی می‌انجامد؛ زیرا فردباوری مستلزم آن است که فرد آغاز و پایان همه‌چیز باشد. حذف رابطهٔ ما/ آنها به حذف عنصر تخصیص از امر سیاسی می‌انجامد. به بیان ساده، اگر آنها از عرصهٔ اجتماعی حذف شوند، «مایه» وجود نخواهد داشت. بر این اساس باید رابطهٔ ما/ آنها به گونه‌ای سامان یابد که دشمنی به مجادله بدل

شود. بدین ترتیب هدف سیاست دموکراتیک، تبدیل ستیزه‌گری به مجادله‌گری و به تبع آن، تبدیل شدن دشمن به مخالف و خشونت به رقابت است (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۳: ۳۸-۳۹). در یک چنین فضایی است که رورتی این شکل از القای معرفت یقینی در ساحت اندیشه سیاسی را از آن حیث خطرناک می‌داند که ممکن است شکلی از استبداد و دگماتیسم را در ساحت نظری ایجاد نماید و جلوی پیشرفت و یا ارائه نظریه‌های جدید را بگیرد. پرواضح است که این نگرش خود از موانع دموکراسی است. رورتی در اینجا به نوعی بر ضرورت پویایی امر سیاسی تأکید می‌کند که خود با آبخورهای نظریه دموکراسی و پذیرش دیگری و پلورالیسم سیاسی در ارتباط است.

از نظر رورتی، سیاست عرصه برقراری نظم سیاسی-اجتماعی میان دیدگاه‌های معرفتی متفاوت است. بدین معنا امر سیاسی نه تنها مستلزم پذیرش دیگری متفاوت، بلکه مستلزم گفت‌وگوی دائمی و باز بر مبنای تجربه زبانی و وضعیت معرفتی دیدگاه‌های متفاوت است. به تعبیر دیگر این گفت‌وگو میان واژگان نهایی هر کدام از طرف‌های گفت‌وگو است و برخلاف نظر هابرماس نمی‌توان از آن انتظار دستیابی به اجماع اخلاقی-عقلانی بر اساس استدلال برتر و وضعیت آرمانی گفت‌وگو (بر اساس پیش‌شرط‌های صدق، راستی و درستی) را داشت. بر این اساس ساده‌ترین تعریف از امر سیاسی در اندیشه رورتی را می‌توان چنین بیان نمود: کنش اجتماعی مبتنی بر همبستگی سیاسی-اجتماعی که بیشترین سودمندی را در بردارد یا به تعبیر دیگر بیشترین خواسته‌های اجتماعی شهروندان را مرتفع می‌سازد.

حال پرسش این است که جایگاه دیگری در این تعریف از سیاست و امر سیاسی چیست؟ به تعبیر دقیق‌تر، دیگری چه کمکی به برقراری نظم سیاسی-اجتماعی و کنش همبستگی‌آفرین سودآور می‌نماید؟ به نظر می‌رسد که رورتی نه تنها تفاوت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را به عنوان واقعیت پایه‌ای جامعه انسانی در نظر می‌گیرد بلکه بر این فرض است که برقراری همبستگی سیاسی-اجتماعی میان بنیان‌های معرفتی متفاوت بیشترین سودمندی را در بردارد. بدین معنا که همراه نمودن دیگری متفاوت، حاوی دو سودمندی برای نظم اجتماعی-سیاسی دموکراتیک است: نخست اینکه شمولیت نظم سیاسی-اجتماعی را افزایش می‌دهد که خود منجر به نزدیکی تجربه زبانی و در نتیجه حرکت به سوی شیوه زیست مشترک (یا لافل با اشتراکات بیشتر) می‌شود؛ دوم اینکه

نظم اجتماعی - سیاسی به جای بنیان یافتن بر یک معرفت یا حقیقت واحد، از چندین دیدگاه معرفتی متفاوت تشکیل می‌شود که نه تنها تحول و پویایی اجتماعی را بیشتر برمی‌تابد، بلکه از پشتوانهٔ حداکثری نیز بهره می‌برد و نهایت اینکه خشونت را کنترل می‌نماید.

به تعبیر دقیق‌تر، تعریف ضد بنیادگرایانه و ضدجوهرگرایانه رورتنی از امر سیاسی، نظم اجتماعی - سیاسی می‌آفریند که برتری یک روایت کلان یا یک تعریف ذاتی از دموکراسی یا هر گونه نظام سیاسی آرمانی را با مجموعه‌ای از خرده‌روایت‌های مختلف جایگزین می‌کند که در عمل همبستگی آنان برای سودمندی بیشتر، شکل و شیوهٔ دموکراسی را تعریف و بازتعریف می‌کند. چنین فرایندی از پیش، شهروندان و گروه‌های متفاوت را مجبور به پذیرش نظم سیاسی - اجتماعی آرمانی (بر مبنای خیر یا آرمان مشترک) نمی‌نماید، بلکه نظم اجتماعی را بر ساخته‌ای تاریخی می‌داند که به تدریج و بر اساس تجربه آزموده‌شدهٔ دیدگاه‌های معرفتی متفاوت شکل می‌گیرد و دوباره بازمفصل‌بندی می‌شود.

مهم‌ترین عناصر انسجام‌بخش این نظم، عمل دموکراتیک (و نه نظریه دموکراتیک) و سودمندی همبستگی در رفع خواست‌های گروه‌های متفاوت است (این خواسته‌ها می‌تواند اجتماعی، فرهنگی - هویتی، یا سیاسی و... باشد). بدین معنا در تعریف رورتنی، نظم سیاسی نه همانند رالز می‌بایست توسط شرایط پیشین قرارداد اجتماعی در پس پرده تغافل شکل بگیرد و نه همانند هابرماس مستلزم شرایط پیشینی وضعیت آرمانی گفت‌وگوست و نه همانند موفه مستلزم مجادله دائمی میان گروه‌های مخالف بر برقراری هژمونی موقت است؛ بلکه مستلزم کنش عملی تاریخی میان گروه‌هایی است که بر مبنای دیدگاه‌های متفاوت خود، شیوهٔ زیست مشترکی می‌یابند (که نه تنها بنیان و جوهر ثابتی ندارد، بلکه حاصل همبستگی عملی تاریخی است که قابل تحول و بازمفصل‌بندی است) و می‌تواند بیشترین سودمندی را برای آنان در برداشته باشد.

نتیجه‌گیری

در چند دهه اخیر به دلایلی همچون وجود کاستی‌ها و تناقضات جدی در دموکراسی‌های امروزی، بی‌توجهی و طرد گروه‌های اقلیت سیاسی - اجتماعی، قومی و

مذهبی، بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌ها، نژادگرایی رادیکال غیریت‌ستیز در غرب و انحراف دموکراسی‌ها از اصول جوهری و اصیل دموکراسی سبب شده‌اند که رویکردهای نهادگرا و روشی به دموکراسی، وجاهت و اهمیت خود را از دست دهد و در عوض، بستر برای تلقی هستی‌شناختی و کثرت‌گرایی رادیکال و عدالت‌طلبانه با ضرورت به رسمیت شناختن تفاوت‌ها، غیریت‌ها و گروه‌های طردشده پیشین در نظم سیاسی و اجتماعی از اهمیت و اعتبار برخوردار شوند.

مکتب پست‌مدرنیسم با نظریه‌پردازان برجسته‌ای همچون لیوتار، دریدا، لاکلاو، موفه و ریچارد رورتی، بستر ساز مهم فکری و فلسفی برای تلقی کثرت‌گرایی رادیکال از دموکراسی، به چالش طلبیدن رویکرد کلان‌نگر مدرنیسم یا بنیادگرایان و ضرورت مشارکت فراگیر با حضور دیگرهای طردشده در فرایندهای سیاسی و تصمیم‌گیری بود. در همین ارتباط می‌توان به جنبش‌های اجتماعی به مثابه مهم‌ترین کارگزار بسیج‌کننده برای غیریت‌ها یا دیگرها در سپهر مبارزات سیاسی و اجتماعی اشاره کرد.

در این نوشتار بر ویژگی‌های مهم و بارز اخلاق پست‌مدرنیستی همچون نفی فراروایت‌ها و توجه به حاشیه‌نشینان تأکید شد. مکتب پست‌مدرنیسم، تفاوت‌ها و دیگرها را لازمه گریزناپذیر نظم سیاسی و اجتماعی و عامل دگرگون‌ساز برای سیاست‌های دموکراتیک و چالشگر مهم مدرنیسم بنیادگرای بی‌توجه به گروه‌های طردشده و غیریت‌ها می‌داند. انحراف مدرنیسم از اصول عدالت‌طلبانه و جوهری دموکراسی سبب شد که اندیشمندان منتقدی همچون ریچارد رورتی تلاش کنند تا مبانی فکری، فلسفی، اخلاقی و سیاسی برای نقد و اصلاح دموکراسی‌ها و لیبرال دموکراسی‌های امروزی از منظر رسمیت شناختن تفاوت‌ها و دیگرها و سوق دادن دموکراسی‌ها به مشارکت فراگیر و عادلانه بیابند.

ریچارد رورتی با نگاه ساختارشکنانه تلاش می‌کند تا با ترکیب امر اخلاقی و سیاسی، جای پا برای حضور جدی دیگرها، یعنی گروه‌های اجتماعی طردشده در نظم سیاسی و اجتماعی بیابد. رورتی به عنوان یک فیلسوف عمل‌گرا و پراگماتیست، تنها از منظر نظری و فکری به ضرورت حضور دیگری در دموکراسی‌ها نمی‌پردازد، بلکه تلاش می‌کند از منظر عمل‌گرایانه، فایده‌مندی اجتماعی برای مبانی فکری و فلسفی معطوف یا مرتبط با خود آن

اجتماع خاص، بحران‌ها و ویژگی‌های اجتماعی اخلاقی و سیاسی آن بیابد و بین ما و دیگران درون یک اجتماع، یک هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و دموکراتیک برقرار کند. در مجموع رورتی با ترکیب امر اخلاقی و سیاسی بر لزوم ایجاد همبستگی در اجتماع در شکل مای اجتماعی بدون طرد دیگرها، لزوم مسئولیت اخلاقی و سیاسی- اجتماعی اجتماع و حکومت در قبال غیریت‌ها یا دیگرها، لزوم برقراری عدالت و رفع تبعیض‌ها در اشکال گوناگون و برقراری یک دموکراسی لیبرال اخلاق‌گرا، روادار، فراگیر و عدالت‌طلبانه در قبال گروه‌های طردشده سیاسی- اجتماعی پیشین تأکید می‌کند، که در این نوشتار به تفصیل بیان شد.

نویسندگان بر این باور هستند که افکار ریچارد رورتی و دیگران که ناظر بر ترکیب امر اخلاقی و سیاسی با نگاهی فایده‌مندانه به اجتماع هستند، می‌تواند راهگشای مهمی برای اصلاح سیاست‌ها و پویاها در دموکراسی‌ها و ایجاد نظم سیاسی و اجتماعی پویا با تبدیل خصومت‌ها به فضای هم‌زیستی و گفت‌وگویی بین ما و دیگران شود.



منابع

- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۸۶) «صلح و آرامش رورتی با پلی میان قلمرو خصوصی و عمومی»، کتاب ماه و فلسفه، شماره ۶، اسفند، صص ۵۳-۵۸.
- (۱۳۹۰) باب آشنایی با ریچارد رورتی، تهران، جهان کتاب.
- اصغری، محمد (۱۳۸۷) «تلاقی پراگماتیسم و پست مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی»، معرفت فلسفی، شماره ۲، زمستان، صص ۱۶۵-۱۹۴.
- (۱۳۸۸) «جایگاه هایدگر در اندیشه نوپراگماتیستی ریچارد رورتی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲، زمستان، صص ۲۲۵-۲۴۰.
- (۱۳۸۹) «پیام اخلاقی فلسفه ریچارد رورتی»، غرب‌شناسی بنیادی، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۱-۱۴.
- اصغری، محمد و نبی‌الله سلیمانی (۱۳۸۸) «رویکرد نوپراگماتیستی ریچارد رورتی نسبت به مفهوم حقیقت»، شناخت بهار و تابستان، شماره ۶۰، صص ۲۷-۵۲.
- باقری، خسرو (۱۳۸۶) «تأثیر ریچارد رورتی بر نوع‌گرایی»، کتاب ماه و فلسفه، شماره ۶۰، صص ۳۵-۵۲.
- باقری، خسرو و منصور خوش‌خویی (۱۳۸۱) «انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتی)»، مجله علوم انسانی، دانشگاه الزهراء، شماره ۴۲، صص ۱۳-۳۴.
- تقوی، سید محمدعلی (۱۳۸۵) «ریچارد رورتی و لیبرالیسم بدون بنیان»، پژوهش‌های حقوق عمومی، شماره ۲۰، بهار و تابستان، صص ۹۹-۱۱۶.
- (۱۳۸۷) «ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳، زمستان، صص ۸۵-۱۰۸.
- توانا، محمدعلی و فرزاد آذرکمند (۱۳۹۳) «مقایسه امر سیاسی و جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه»، جستارهای سیاسی معاصر، سال پنجم، شماره ۴، زمستان، صص ۲۷-۵۰.
- جعفری رستگار، سیده اعظم و مجتبی حسین‌نیا کلور (۱۳۹۴) «چارچوبی برای تحلیل آبرونی از نگاه ریچارد رورتی در اثر نمایشی با نگاهی بر نمایشنامه زمستان ۶۶ محمد یعقوبی»، فصلنامه تئاتر، شماره ۶۱، تابستان، صص ۲۷-۴۸.
- دریدا، ژاک و دیگران (۱۳۸۹) دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه شیوا رویگردان، تهران، گام نو.
- دیویس، کالین (۱۳۸۶) درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۳) «دموکراسی نسخه واحدی ندارد»، ترجمه مسعود خیرخواه، ناقد، خرداد و

مرداد ۱۳۸۳، شماره ۳، ۱۶۶-۱۵۹.

----- (۱۳۸۴) فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نی.

----- (۱۳۸۵) اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

----- (۱۳۹۰) «عدالت به مثابه وفاداری وسیع‌تر»، ترجمه مهدی ناظمی قره‌باغ، سوره اندیشه،

شماره ۵۲ و ۵۳، مهر و آبان، صص ۱۷۱-۱۷۹.

سلیمانی، نبی‌الله (۱۳۹۲) «مفهوم همبستگی در اندیشه ریچارد رورتی»، تأملات فلسفی، شماره ۹،

بهار، صص ۱۱۹-۱۴۲.

عباس‌زاده، محسن (۱۳۹۵) «پسامدرنیته و بازتعریف دموکراسی کثرت‌گرا»، فصلنامه سیاست، دوره

چهل و ششم، شماره ۲، تابستان، صص ۳۲۳-۳۴۲.

فستن استین، ماثیو (۱۳۸۶) «ریچارد رورتی؛ پراگماتیسم، آیرونی و لیبرالیسم»، ترجمه عبدالحسین

آذرنگ، کتاب ماه و فلسفه، شماره ۶، اسفند، صص ۹۰-۱۰۰.

قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۳) «نسبت اخلاق و حقوق بشر در اندیشه ریچارد رورتی»، حقوق بشر،

شماره ۱ و ۲، زمستان، صص ۷۱-۹۰.

کالین موکه، داگلاس (۱۳۸۹) آیرونی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

کروکشنگ، جاستین (۱۳۸۵) «نظر ریچارد رورتی درباره پراگماتیسم، لیبرالیسم و خود»، ترجمه

عبدالحسین آذرنگ، زیباشناخت، شماره ۱۴، صص ۳۳-۴۲.

گریپ، ادوارد (۱۳۹۲) «پرونده ریچارد رورتی؛ مروری بر زندگی و آثار»، ترجمه مصطفی امیری، کتاب

ماه فلسفه، شماره ۶۷، فروردین، ۸۳-۹۰.

محمدپور، احمد، محمدپور، کاوان (۱۳۹۳) «ریچارد رورتی و بحران در فلسفه کلاسیک غرب»،

پژوهش هنر، شماره ۸، پاییز و زمستان، صص ۲۷-۴۲.

محمودی، محسن (۱۳۹۳) «بررسی برخی پیامدهای معرفتی و سیاسی آموزه‌های رورتی و گادامر در

باب حقیقت»، نشریه فلسفه، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۹۱-۱۰۶.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست؛ اثبات‌گرایی و

فرااثبات‌گرایی، تهران، دانشگاه تهران.

موفه، شانتال (۱۳۹۶) درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخداد نو.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۰) پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، تهران، نقش جهان.

نوذری، حسینعلی و عبدالله ایزدی‌فر (۱۳۹۲) «تأثیر نئوپراگماتیسم ریچارد رورتی بر دموکراسی

مساوات‌طلبانه در نظریه سیاسی معاصر»، مجله علوم سیاسی، دانشگاه آزاد کرج، شماره ۲۲، بهار،

صص ۷-۴۶.

- Attridge, Derek. (2007) 'The Art of the Impossible?' In Mcquillan, Martin (ed), The Politics of Deconstruction, Jacques Derrida and the Other of Philosophy. London.
- Gold Khol, Goran. (2004) Meaning of Pragmatism, Ways to conduct information systems research, Linköping University Sweden, pp 1-15.
- Leiviska, Anniina (2019) The Issue of Radical Otherness in Contemporary Theories of Democracy Citizenship Education, Journal of Philosophy of Education, Vol 52.
- Liotard. Jean-Francois (1984) The Postmodern Condition, A Report on Knowledge, University of Minnesota Press.
- Mara, Gerald M. (2003) Democratic Self- Criticism of the other in Classical Political Theory. The Journal of Politics, Vol 65, No 3, 739-758.
- Murray Coombs, Wehan. (2013) Contingency, Irony and Morality, A Critical Review of Rorty's Notion of the Liberal Utopia. Humanities 2013, 2, 313-327.
- Rorty, Richard (1991) Objectivity, relativism and truth, Philosophical papers, volume1, Cambridge University.
- (1998) Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2007) Philosophy as Cultural Politics, Philosophical Papers, Vol 2, Cambridge, Cambridge University Press.

