



Analyzing and Examining the Epistemological Foundations of Ethics in Richard Rorty's Philosophy

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Soleymani N.*

Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Hesamifar A.

Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Fath Taheri F.

Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Peek Herfe Sh.

Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

How to cite this article

Soleymani N, Hesamifar A, Fath Taheri F, Peek Herfe Sh. Analyzing and Examining the Epistemological Foundations of Ethics in Richard Rorty's Philosophy. *Philosophical Thought*. 2022;2(2):61-79.

*Correspondence

Address: Imam Khomeini International University, Persian Gulf Ave, Qazvin, Iran. Postal Code: 3414916818

Phone: -

Fax: -

n.soleymani2015@gmail.com

Article History

Received: February 20, 2021

Accepted: April 27, 2022

ePublished: May 20, 2022

ABSTRACT

Criticizing the history of philosophy and epistemology definitely requires great courage, because the effects and consequences of this can lead to dangerous results. When we ignore any metaphysical and superhuman beings and generally explain any epistemological issues in the explanation of our knowledge strategy, then the result can lead to nihilism, absurdism, disorder and anarchism. It can be dangerous and toxic both for the individual and for the society. While we expect to encounter such nihilistic thought in Rorty's thought, on the contrary, the philosopher in question claims that his thought will not be led to what was mentioned. Rather, it seeks pleasure, happiness and happiness for humans, because although there is no longer talk of truth and goodness, but by expanding the solidarity between human "us" as much as possible, it seeks to change this road and move towards a human utopia. Our purpose of writing this article is to investigate and analyze the position of the epistemological foundations of ethics in Rorty's thought.

Keywords Meta-Human; Epistemology; Richard Rorty; Solidarity

CITATION LINKS

[Asghari M; 2019] The priority of literature to philosophy in Richard Rorty [Audi R; 1991] The Cambridge dictionary of philosophy [Cahoone LE; 2002] From Modernism to post-modernism [Caputo JD; 1999] Perspectives in continental philosophy series [Critchley S, Derrida J, Laclau E, Rorty R, Mouffe C; 1996] Deconstruction and pragmatism [Derong P, Liangjian L; 2005] Contingency and the philosophy of Richard Rorty [Diprose R, Ferrell R, editors; 1991] Cartographies: poststructuralism and the mapping of bodies and spaces [Dombrowski DA; 2007] Rorty versus Hartshorne, or, poetry versus metaphysics [Fischer A, Fuchs Marko J; 2014] Solidarity at the time of the fall: Adorno and Rorty on Moral Realism [Forster PD; 1998] Pragmatism, relativism and the critique of philosophy [Gibson A; 1999] Postmodernity, ethics and the novel from Levinas to Levinas [Guignon C, Hilley DR; 2003] Richard Rorty [Huang Y; 2010] Rorty, pragmatism, and confucianism: With responses by Richard Rorty (SUNY series in Chinese Philosophy and Culture) [Hutchinson AC; 1989] The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically [James T; 2007] Routledge philosophy guidebook to Rorty and the mirror of nature [James W; 1956] The will to believe and other essays in popular philosophy, and human immortality [Kokab S; 2007] Pragmatism, relativism, and opposition to rationalism [Kwiek M; 2003] Agents, spectators, and social hope Richard Rorty and American intellectuals [Langsdorf L, Smith AR; 1995] Recovering pragmatism's voice: The classical tradition, Rorty, and the philosophy of communication [Lawler PA; 1997] Democratic therapy and the end of community [Leiter B; 2007] Science and morality: Pragmatic reflection on Rorty's pragmatism [Malone JC; 2004] Pragmatism and radical behaviorism: A response to Leigland [McCumber J; 1990] Review: reconnecting Rorty: The situation of discourse in Richard Rorty's contingency, irony, and solidarity [McDermid D; 2006] The varieties of pragmatism [Miller A; 1998] Philosophy of language [Noori M; 2016] Criticism of collectivism on liberalism and its evaluation from Richard Rorty's point of view [Perry MJ; 1997] Are human rights universal?: The relativist challenge and related matters [Richard R; 2001] The decline of redemptive truth and the rise of a literary culture: the way the western intellectuals went [Rorty R; 1982] Consequences of pragmatism [Rorty R; 1990] Objectivity, relativism and truth: Philosophical papers [Rorty R; 1991] Essays on Heidegger and others: Philosophical papers [Rorty R; 1998] Truth and progress: Philosophical papers [Rorty R; 2000] Philosophy and social hope [Rorty R; 2005] Philosophy and social hope [Rorty R; 2006] Contingency, irony, and solidarity [Rorty R; 2007] A rejoinder to Béla Gyied [Seglow J; 1996] Richard Rorty and the problem of the person [Shook JR, Ghirdelli P; 2007] Contemporary pragmatism [Sweet W; 1996] Human rights as a foundation of solidarity: The contribution of Jacques Maritain [Tajik MR; 2007] Divine details in Rorty's thought [Turner SP, Roth PA; 2003] The Blackwell guide to the philosophy of the social sciences [Voparil C; 2011a] Rortyan cultural politics and the problem of speaking for others [Voparil CJ; 2011b] Reading Rorty politically [Waller BN; 2003] The sad truth: Optimism, pessimism, and pragmatism [Ward I; 2008] Bricolage and low cunning: Rorty on pragmatism, politics and poetic justice [Wellen R; 2001] The politics of intellectual integrity [Wilshire B; 2000] The primal roots of American philosophy: pragmatism, phenomenology, and native American thought

تحلیل و بررسی مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در فلسفه ریچارد رورتی

نبی‌الله سلیمانی*

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(۱)، قزوین، ایران

عبدالرزاق حسامی‌فر

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(۲)، قزوین، ایران

علی فتح طاهری

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(۳)، قزوین، ایران

شیرزاد پیک‌حرفه

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(۴)، قزوین، ایران

چکیده

نقد تاریخ فلسفه و معرفت‌شناختی قطعا جسارتی بزرگ می‌خواهد، چرا که آثار و تبعات آن می‌تواند خطرناک باشد. زمانی که از هرگونه موجود متافیزیکی و فرا انسانی و به طور کل، تبیین هرگونه مبنا معرفت‌شناختی در تشریح راهبرد دانشی خود چشم‌پوشی کنیم، آنگاه نتیجه کار می‌تواند به سمت نیهیلیسم و پوچ‌گرایی و بی‌نظمی و آناشسیسم سوق پیدا کند که می‌تواند برای فرد و جامعه خطرناک و سمی باشد. در حالی که انتظار داریم در فلسفه رورتی با چنین اندیشه پوچ‌گرایانه‌ای روبه‌رو شویم. وی مدعی است که چنین نتیجه‌ای حاصل نخواهد شد و درصدد لذت، شادکامی و خوشبختی برای انسان هست؛ زیرا اگر چه دیگر صحبت از حقیقت و خیر مطرح نیست ولی با گسترده‌تر کردن هرچه بیشتر همبستگی بین "ما"های انسانی درصدد تغییر این جاده و سوق به سمت اتوپئی انسانی است. هدف ما از نگارش این مقاله بررسی و تحلیل جایگاه مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه رورتی است.

کلیدواژه‌گان: فرا انسانی، معرفت‌شناختی، رورتی، همبستگی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰

*نویسنده مسئول: n.soleimani2015@gmail.com

آدرس مکاتبه: قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(۵)

تلفن: - فکس: -

مقدمه

در نگاه اول برای کسی که با دیدگاه رورتی کم و بیش آشنایی داشته باشد انتخاب این عنوان برای مقاله شاید نوعی مسامحه و شاید نوعی تمسخر قلمداد گردد؛ چرا که برای رورتی به عنوان یک فیلسوف پست مدرن ساختارشکن، صحبت از دیدگاه اخلاقی تا حدی سخت و دشوار است. با این حال ما تلاش خواهیم کرد در لابه‌لا منظومه ساختارشکن رورتی در خصوص فلسفه سنتی، نگاهی به رویکرد اخلاقی وی بیفکنیم. رورتی اگرچه شاید فیلسوفی قوی به معنای کلاسیک کلمه نباشد، اما می‌تواند نقادی قوی به حساب آید.

طبق خوانش رورتی از فلسفه سنتی، نوعی ارتباط و نزدیکی بین اخلاق با مفهوم حقیقت و صدق وجود دارد و رورتی تمام تلاش خود را بکار می‌بندد تا میان این دو جدایی افکند. در حقیقت او به دنبال این هست تا با کنار گذاشتن مفهوم حقیقت با مفهوم سنتی اخلاق نیز وداع کند و در عوض با تکیه بر هم نوع، رویکردی جدیدی از اخلاق را برای ما به تصویر کشد.

براساس خوانش رورتی از تاریخ فلسفه، مساله‌ی حقیقت، به عنوان محور و ژانر اصلی تاریخ فلسفه، به مثابه مطابقت میان باورها در اذهان‌مان و امور واقع در آن بیرون تعبیر شده است به تبع این رویکرد، شاکله اخلاق سنتی نیز مشخص می‌شود. بنابراین هدف رورتی از تقابل با فلسفه سنتی، به چالش کشیدن فلسفه‌ای است که از زمان افلاطون معرفت حقیقی و رسوخ به پس نموده‌ها و دست یافتن به واقعیت نهایی را هدف خود قرار می‌دهد یعنی "نظریه مطابقت صدق یا حقیقت". در برداشت رورتی از دیدگاه سنتی، حقیقت کشف کردنی بود نه

ساختنی. در برابر این طرز تفکر سنتی، رورتی بر این باور است که حقیقت و اتوپییای اخلاقی، حلقه گمشده پشت نمودها و توصیفات ما نیست؛ بلکه توافقی است در میان "ما" های مختلف، و لذا می‌توان گفت که اخلاق و «حقیقت ساختنی است نه یافتنی» [Rorty, 2006: 38]. رورتی معتقد است حقایق همان توصیفات و باورهای ماست که محصول مصلحت اندیشی و نگاه ابزاری ما به واژگان‌ها است. رورتی از این رویکرد جدید به اخلاق تعبیر به همبستگی یا قوم مداری می‌کند. مطابق این دیدگاه، انسان‌ها دیگر دنبال عینیت که امری فرا انسانی است، نیستند بلکه به همبستگی که امری انسانی است، می‌اندیشند. این تعبیر جدید، به عقیده رورتی، مستلزم کاستن از درد و رنج انسان و ایجاد همبستگی میان انسان‌ها است.

رورتی تفاوت میان دیدگاه سنتی و تفسیر جدیدی که ارائه می‌دهد را در این می‌داند که «اولی درصدد فراهم آوردن پایه‌های معرفت‌شناسی برای اجتماع است و این کار را از طریق تاسیس اعمال اجتماعی در چیزی انجام می‌دهد که خودش امری اجتماعی نیست و از آن به حقیقت، عقلانیت یا شالوده‌نهایی تعبیر می‌شود، درحالی که تعبیر همبستگی تنها به دنبال فراهم ساختن پایه‌های اخلاقی برای پژوهش مشترک است، یعنی آن در صدد پاسخ‌گویی به چیزی است که آن چیز بیش از آرا اعضای جامعه شخص نیست و این نیازی به پیش‌فرض‌های متافیزیکی نخواهد داشت [Guignon & Hilley, 2003: 24]. رورتی معتقد است «قوم مداری تزی است که نیازی به متافیزیک یا معرفت‌شناسی ندارد» [Forster, 1998: 61]. درواقع، رورتی از آنجایی که داروینی فکر می‌کند، آدمی و همه اوصاف و صفات او را دنباله‌رو سیر تطور موجود زنده از آمیب تا انسان می‌داند. بنابراین، او به جای اخلاق از سنخ کانتی که منشا عقلی دارد، دوران‌دیشی و محاسبه و سازگاری با هم‌نوعان را می‌پذیرد. به عبارت دیگر، ما باید گفتگو خود را درباره مسئولیت‌مان در قبال حقیقت، با گفتگو درباره مسئولیت مان با هم‌نوعان جایگزین کنیم. به عقیده رورتی اساساً، هیچ‌گونه همبستگی ذاتی در کار نیست که به عنوان مرجعی اخلاقی به کار رود، بلکه همه آنچه که انسان‌ها دارند آن چیزهایی است که از راه اجتماعی شدن کسب کرده‌اند و هیچ امری برتر از اجماع دموکراتیک وجود ندارد یعنی همان توافق بین‌الذهانی بین شهروندان. این ادعای رورتی که حقیقتی وجود ندارد تفکر پست مدرنیستی او را عیان می‌کند.

حال شاید چنین به نظر رسد که «رورتی از طریق انکار وجود یک واقعیت اخلاقی مرکب از امور واقع اخلاقی و از طریق انکار این امکان که گزاره‌های اخلاقی ما، چنین امور واقعی را بازنمایی می‌کنند یا مطابق با چنین اموری هستند، ما را در یک جهان نهیلیستی، سرگردان نگه می‌دارد. یکی از پیامدهای دیدگاه رورتی نهیلیسم است، زیرا منکر این است که می‌توانیم ادعا کنیم که ارزش‌های سیاسی ما به نحو عقلانی موجه هستند یا اظهاراتی که در تایید این ارزش‌ها بیان، صادق است» [Kokab, 2007: 257]. اما رورتی نظر دیگری دارد. آرمان شهر وی از حیث سرشت انسان و ارزش‌های فطری به حقیقت نزدیکتر نیست و به تبع، آرمان شهر او از حیث سرشت انسان از استبداد فاشیستی حقیقی‌تر نیست؛ بلکه به عقیده رورتی این برتری و رجحان از این نظر است که در اتوپیا او بسیار محتمل است که شادکامی بزرگتری را برای اعضای جامعه به بار آورد. اینجاست که رورتی درصدد است که فلسفه را با سیاست فرهنگی تعریف کند. وی بر آن است که مفاهیم سنتی فلسفه مانند "حقیقت محض"، "طبیعت انسان"، یا "طبیعت جهان" ساختگی هستند. به نظر او این تمایل به ساختارشکنی نباید نشانه عدم مسئولیت اخلاقی تلقی شود دغدغه رورتی حفظ فرهنگ لیبرالی حقوق بشر و مدارا است. اما آیا لیبرال‌ها می‌توانند یک آلترناتیو اخلاقی و فلسفی قابل قبول و کافی جهت جایگزینی مبانی دینی را ارائه نمایند؟ در اینجا به تشریح مواضع رورتی در خصوص جایگاه اخلاق و تبیین و بررسی و تحلیل این ادعا می‌هستیم.

اتخاذ اخلاق استتیک یا ادبی

رورتنی پیشنهاد می‌کند بجای ایمان به علم‌گرایی، فلسفه باید امید به ادبی نمودن فرهنگ را مدنظر قرار دهد از این رو خواهان ادبی و استتیک نمودن فلسفه در چارچوب مکتب لیبرالیسم است. مشکل رورتنی در خصوص علم قداست دادن بدان است. به عقیده او «در خصوص علم، چیزی خطا نیست خطا زمانی است که تلاش می‌شود آن را آسمانی کنید یعنی همان تلاش که ویژگی فلسفه رئالیستی است» [Rorty, 1982: 34]. در حالی که پراگماتیسم به عنوان یک اندیشه آنتی رئالیستی در جهت اهداف عملی و تکیه انسان‌ها به یکدیگر عمل می‌کند. در کتاب امکان، آیرونی و همبستگی «پراگماتیسم به ژانر فلسفه متعلق نیست، بلکه به نقادی ادبی متعلق است که تنها صورت گفتمانی است که استلزام اخلاقی را در فرهنگ پسافلسفی ما ممکن می‌سازد» [Critchley et al., 1996: 23]. در این فضا جدید اندیشیدن رورتنی مدعی است «تخیل برای افزایش همبستگی اخلاقی محوری و ضروری است» [Shook & Ghirdelli, 2007: 54]. بنای همبستگی بر احساس و عاطفه است نه عقلانیت. به عقیده رورتنی ما ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها را عاطفی می‌پذیریم نه براساس مبانی عقلانی. او از درست یا نادرست صحبت نمی‌کند بلکه آنچه ترجیح می‌دهد این هست که کمتر در مورد درستی صحبت کنیم و بیشتر در مورد خلاقیت صحبت کنیم.

رورتنی همچون ویتگنشتاین می‌گوید که فلسفه باید از تصورات جنون‌آمیز خود درباره حقیقت و شناخت ذات اشیا دست بردارد و به جای جست و جوی حقایق عینی، باید در انسان‌ها احساس همدردی برای رنج هم‌نوع را بوجود آورد لذا «رورتنی تمایل دارد همبستگی را در قالب درد و علیه بی‌رحمی بپذیرد». در نظر او فلسفه می‌تواند فقط صدایی باشد سر میزگرد بشریت، که باغریبه‌ها وارد بحث گردد، او چنین فلسفه‌ای را فلسفه آموزشی می‌داند و آن را قطب مخالف فلسفه سیستماتیک بشمار می‌آورد. از این لحاظ «رورتنی از ما می‌خواهد که تفاوت‌هایی که انسان‌ها از نظر جنس، رقابت جنسی، تفاوت‌های مذهبی و غیره با هم دارند به لحاظ اخلاقی کاملاً بی‌ربطاند و بایستی نادیده گرفته شود و در عوض بایستی شاهد شباهت‌های بین خودمان و مردمان دیگر باشیم» [Huang, 2010: 181]. رورتنی معتقد است که سنت‌گرایان خود را به شبه موضوعات و مسایل شبه مسایل سرگرم کرده‌اند که غیرقابل ترجمه، غیرواقعی و همگی پیش‌بینی‌پذیر هستند، در حالی که ما پراگماتیست‌ها، زبان‌مان، و انجمن‌های سیاسی‌مان، همه محصول زمان و احتمالات و اتفاقات غیرقابل طرح شده هستند. به دلیل همین خصیصه امکانی بودن و اتفاقی بودن زبان و واژگان بایستی بپذیریم که هیچ زبان و واژه‌نهایی برای بحث وجود ندارد و به این دلیل نمی‌توانند پایه‌گذار یک اخلاق‌نهایی لحاظ گردد. ال‌ن‌مالاچوسکی فیلسوف و پژوهشگر در مرکز اخلاق کاربردی می‌گوید که «رورتنی معتقد است در هر چیزی در زندگی ما یک مساله تصادفی (موضوع شانس) وجود دارد و این چیز خوبی است» [Ward, 2008: 299]. به عقیده رورتنی، ما محصول فرهنگی هستیم که در آن بار آمده‌ایم، و تمام وجدان، دانش و نیازهای مان، محصول زمان ما و احتمالات غیرحساب شده اطرافمان هستند، و فکر و عمل انسان در بستر احتمالات و اتفاقات جهان زندگی، محصور هستند و مواضع ما از نظر تاریخی و فرهنگی مشروط می‌باشند، و زبان بدلیل احتمال و اتفاقی بودنش نمی‌تواند رسانه‌ای برای شناخت واقعی باشد، و نمی‌تواند واقعیت را به طور عینی تصویر کند. کسیکه به چیزی به نام "طبیعت بشر" معتقد نیست نمی‌تواند از پیشرفت اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی ثابت و مطلق دم بزند بلکه فقط می‌تواند از تحول یا تطور اخلاقی سخن گوید.

رورتنی خواهان فلسفه‌ای است که آینه انعکاس واقعیات نباشد و اشاره می‌کند که نه شناخت و نه دانش باید در مرکز توجه فیلسوف قرار گیرند، بلکه آموزش انسان برای آشنایی او با فرهنگ‌های دیگر مهم است. رورتنی مدعی

است فراروی از اجتماع رویه فلسفه سنتی است در حالی که «انسان‌ها نباید درصدد چیزی عمیق تر و مهمتر از خودشان باشند از اینرو پیشرفت‌های اخلاقی را در ادبیات جستجو می‌کنند و نه در فلسفه» [Asghari, 2019: 8]. که درصدد جستجو واقعیت نهایی و چیزی عمیق است. به عقیده رورتی «وظیفه فلسفه شکستن پوسته سنت‌گرایی است» [Rorty, 1991: 17]. به نظر رورتی، اخلاق لیبرال شاید نیازمند «بیان روشن فلسفی» باشد اما لزوماً نیازمند «پشتوانه فلسفی» نیست. یک فیلسوف اخلاقی لیبرال می‌تواند نظریه‌ای در باب «خویش‌تن انسانی» بپرواند که مطابق با ارزش‌ها، نهادها و رسوم دموکراتیک باشد که بیش از همه عزیزشان می‌دارد و تحسین‌شان می‌کند [Noori, 2016: 431].

به عقیده رورتی، دریند بودن فیلسوفان زیر لوای نظریه مطابقت صدق از آنجا ناشی می‌شود که «تصویر یک ماهیت مشترک انسانی متمایل به مطابقت با واقعیت ما را با این اندیشه تسلی می‌دهد که حتی اگر تمدن ما از بین رفت حتی اگر تمام اعضای اندیشمندان یا سیاستمداران ما یا جامعه هنری از بین رفت، نسل قادر است برای باز پس‌گیری فضایل و بصیرت‌ها و دستاوردها تلاش کند» [Rorty, 1991: 40]. در حالی که رورتی چنین رویکردی را قبول ندارد. او درصدد است با کنار گذاشتن فلسفه، از زیر سلطه مفاهیم و تنگناهای فلسفی نیز رهایی یابد و فلسفه به سمت انگیزه، کتابها، رسانه‌ها سوق پیدا می‌کند. البته در این برتری ادبیات و شعر بر فلسفه و عقل نکته مهم اینکه «این به این معنی نیست که شعر در برخی طرق درست است و فلسفه اشتباه می‌کند بلکه فلسفه بیشتر از این به ما کمک نمی‌کند در حالیکه شعر می‌تواند کمک کند» [Ward, 2008: 285]. به عقیده رورتی، ادبیات اکنون شامل هر کتابی می‌شود که با اخلاق به نوعی مرتبط باشد یعنی هر کتابی که برای مثال، درک فرد از امکانات او را گسترش دهد و نباید چنین تلقی شود که کاربرد ادبیات منحصر به همان ویژگی‌های ادبی معمول است.

رورتی رسانه‌های ادراکی را اشکال ادیبانه‌ای از روایت می‌شمارد که به وسیله داستان‌های احساسی و غمناک خود می‌توانند بر انسجام و همبستگی تاثیرگذار باشند. برای مثال، در کتاب «هایدگر، کوندرا و دیکنر» این انگیزه است تا دیدگاه فلسفی که در جهت تلاش برای آزادی و برابری بیشتر، اثرگذار است» [Voparil, 2011a: 66-68]. طبق دیدگاه رورتی «فیلسوفان و نظریه‌پردازان اجتماعی نیازمندند که نهادینه سازند و بپذیرند آنچه را که روشنفکران ژورنالیستی و ادبی با آن موافقت، یعنی اینکه حقیقت بهتر است به مثابه ابزار خوشبختی دیده شود» [Wellen, 2001: 41]. او امیدوار است که با کمک رسانه و از راه «ارتباط با هزاران کودک کوچک...» به یاد آوردن هزاران تشابه کوچک بتوانیم گروه‌های انسانی که در فرهنگ‌های اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی متفاوت و با عقاید مختلفی رشد کرده‌اند را گرد هم آوریم. این اتوپیا که پیشرفت اخلاقی را به معنای حساسیت و قدرت پذیرش فزاینده نسبت به نیازهای انبوه رو به رشد انسان‌ها و اشیا می‌داند را می‌توان مستقیماً در پیوند با شیوه فراهنگی ارتباط دانست که ویژه جوامع مجازی دنیای اینترنت است. بنابراین به عقیده رورتی اینترنت ما را قادر می‌سازد تا مثل یک گروه بیندیشیم و به گفتگو برسر راه‌حل‌های فوری برای مسایل پیچیده پردازیم که با آن مواجه می‌شویم. این جوامع در بیشتر حوزه‌ها از افرادی تشکیل خواهند شد که به لحاظ جغرافیایی از هم جدا هستند و بنابراین نه در مکانی مشترک بلکه دارای علایق مشترک خواهند بود. فرد زندگی شادمانه‌تری خواهد داشت چرا که انسان‌هایی که با وی در تعاملند بیشتر به خاطر اشتراک در اهداف و علایق انتخاب شده اند نه به خاطر مجاورت اتفاقی.

رورتی بر این باور است که در فرهنگ پسافلسفی، فلسفه نباید خود را مافوق علم، هنر، و دین قرار دهد، چون آن، بخشی از روابط عمومی بحث زبانی است و فلسفه باید در خدمت اجتماعات دموکراتیک باشد که نیازی به

جستجوی حقیقت و شناخت ماهیت اشیا، نداشته باشد. فلسفه اخلاق‌گرا نمی‌تواند سیستماتیک باشد چون فلسفه سیستماتیک دنبال دلیل است ولی فلسفه آموزشی، با کمک طنز و جملات قصار، مورد استفاده انسان قرار می‌گیرد. فیلسوفان سیستماتیک مانند دانشمندان، برای ابدیت نظر می‌دهند ولی فیلسوف آموزشگر در خدمت هم نسل‌های خود است. رورتی معتقد است که پیشرفت‌های اخلاقی به پیشرفت تخیل و ارتقا عواطف در بین افراد وابسته است و این شاعران هستند و نه فیلسوفان که در پیشرفت تخیل و ارتقا عواطف در بین مردمان تاثیرگذارند لذا ادبیات باعث می‌شود که تخیل اخلاقی و امکان حساسیت بیشتر و همدردی بیشتر برای درک رنج دیگران را در دنیا فراهم نماییم لذا تخیل و عواطف جنبه‌های پیشرفت فلسفه اخلاقی رورتی هستند. او نیز به مانند برخی دیگر فیلسوفان این جبهه فکری «به مانند مکانتیر و ناسبوم به قدرت اخلاقی تخیل معتقدند» [Gibson, 1999: 7]. این قدرت اخلاقی تخیل موجب می‌شود «پیشرفت اخلاقی از طریق عواطف و نه عقل-توجه به شعر و داستان برای جلب توجه مردم نسبت به دردها و انسانیت شکل گیرد. داستان‌ها و اشعار مستقیماً در ارتباط با عواطف و همدردی هستند» [Huang, 2010: 4-5]. لذا «به این دلیل رورتی می‌گوید ما نیازی به مدل معرفتی دیداری نداریم آنچه او تمجید می‌کند تخیل است. او می‌گوید ما پیشرفت‌های اخلاقی و عقلانی را نه به مثابه موضوعاتی که ما را به درستی یا خوبی یا راستی نزدیک می‌کند بلکه افزایشی است در قدرت تخیل می‌بینیم. آنچه فلسفه می‌تواند انجام دهد رها ساختن تخیل ماست، رها ساختن تخیل حاضر که اعمال ساختنی آینده متفاوت از اعمال گذشته است» [Derong & Liangjian, 2005: 6]. تخیل، هم سرچشمه تصویرهای علمی جدید از عالم مادی است و هم برداشت‌های تازه از جوامع ممکن. از این رو رورتی دین و علم را به نفع وجودشناختی بشر دوستانه که برحسب «ادبیات تخیلی» شکل می‌گیرد کنار می‌گذارد [Malone, 2004: 315].

در مبارزه بین این دو جبهه فکری سنت‌گرای افلاطونی و نوپراگماتیسم رورتی سوالی مطرح می‌کند: آیا لیبرال‌هایی همچون او می‌توانند یک الترناتیو اخلاقی و فلسفی قابل قبول و کافی جهت جایگزینی مبانی فلسفی و دینی ارائه دهند؟ سنت عقلانی و فلسفه همچوت مبانی دینی مایلند که ما را به یقین برسانند -سنتی که افلاطون را با اسپینوزا و کانت محصور می‌کند. در حالیکه «رورتی استدال می‌کند علیه سنت فلسفی از افلاطون تا کانت که یک دوگانگی بین عقل (کلپت، کهنگی، و خوددیدی) و عواطف (مشخص، تازه و خودتکذیبی) ایجاد می‌کند» [Huang, 2010: 2] و این موضوعی چالش برانگیز است. به زعم رورتی، افلاطون فلسفه اخلاقی را که امکان خطا داشته باشد را تبری می‌کند. او فیلسوفان اخلاقی را هدایت می‌کند که بر شکل خاصی از جامعه ستیزی تمرکز کنند، شخصی که نگران کسی جز خودش نیست. فلسفه اخلاقی به نحوسیستماتیکی از عرف عام غفلت می‌کند: شخصی که رفتارش حیطة کوچکی از حیوان دویا بی‌پروبال است که به لحاظ اخلاقی بی‌عیب و نقص است، کسی که نسبت به رنج کسانی که بیرون از این حیطة قرار دارند بی تفاوت است، کسانی که او به آنها به عنوان شبه بشر فکر می‌کند [Perry, 1997: 187].

به عقیده رورتی اگر ما نگرش انتقادی سقراطی نسبت به باورهای سنتی را بازیابی کنیم امید افلاطونی برای حصول یقین با فرار از امکانات زمانی و دیدن اشیا تحت جاودانگی حاصل می‌شود. برعکس، ما دیدگاه تاریخی و ادبیات تخیلی را اتخاذ می‌کنیم تا فلسفی که به ما کمک می‌کند تا به دست آوریم آنچه آگید (Egyed) نامیده "دیدگاه کم و بیش زنده‌ای از جهان". مطالعه پیشرفت‌های تاریخی مثل آنچه که اتفاق می‌افتد زمانیکه شما سیاست را سکولاریزه می‌کنید یا به زبان قدرت می‌دهید یا از امتیاز انحصاری جهت بازتوضیح ثروت استفاده

می‌کنید-سبب می‌شود تا تلاش جهت کشف راهنمایی که خارج از تاریخ باشد را کنار بگذاریم: [Rorty, 2007: 2].

اخلاق بدون اصول

رورتی در کتاب فلسفه و امید اجتماعی تمایزهای کانتی بین عقل و اخلاق بدون اصول و احساس یا پیشینی و پسینی را رد می‌کند و همانند هیوم پایه و مبنای اخلاق را احساس می‌داند و به شدت منتقد حکومت عقل و قواعد کلی عقل‌گرایانه در اخلاق است. در واقع رویکرد اخلاق سنتی و اخلاق هیومی تقابل بین عقل و عاطفه است. در فلسفه سنتی، اخلاق براساس عقل کلی شکل می‌گیرد تا حس عاطفی. رورتی به سنت اخلاقی دیوید هیوم تمایل دارد که عاطفه برای آگاهی امری محوری است. او اخلاق را به طور کلی عرصه مصلحت می‌داند و معتقد است که اصول عینی و ثابتی برای آن نمی‌توان جستجو کرد. او بر آن است آنچه اصول اخلاقی نامیده می‌شود خلاصه‌ای از ترجیحاتی است که در جامعه‌ای در زمان معین در فعالیت‌ها و اعمال لحاظ می‌شود. بخش دیگر رویکرد رورتی به اخلاق متأثر از لویناس است. رورتی بر این باور است که اخلاق سنتی در پس هرگونه شهود اخلاقی، قاعده‌ای کلی را نهفته می‌داند. او این قواعد کلی را که بیشتر میراث دوره روشنگری است، نقد می‌کند. وقتی رورتی وظیفه اخلاقی ما را این می‌داند که به درد و رنج دیگران حساس باشیم و با آنان همدلی کنیم، او نیز مانند لویناس موضوع اخلاق را نه خود بلکه دیگری (Other) می‌داند. به نظر وی، وقتی گفته می‌شود که ما در مقابل حقیقت مسئولیم حقیقت مسئولیت نه درک و شناخت صحیح اشیا بلکه احساس مسئولیت در مقابل سایر هم‌نوعانمان است. رورتی بر این باور است که این حقیقت جز با گفت‌وگو و توافق بدست آمده در صحبت‌های دوستانه بدست نمی‌آید. نکته دیگر اینکه رورتی بین قوه شناختی و فضیلت اخلاقی تفکیک قابل می‌شود [Turner & Roth, 2003: 259]. این دیدگاه وی به دلیل مسدود کردن مسیر برای تفکرات محض نظری فیلسوفان و تأکید بر کارکردهای عملی است. به عقیده او مفهوم معرفت‌شناسی عقلانیت مستلزم رابطه با چیزی غیرانسانی است در حالی که مفهوم اخلاقی مستلزم رابطه ما با هم‌نوعانمان است [Rorty, 1998: 74]. به عقیده رورتی، حقیقت گزاره‌ها به طور کل و ادعاهای اخلاقی به طور خاص تنها به وسیله اعمال و چهارچوب‌های انسانی ثابت می‌شود. پراگماتیست‌ها نگرشی را در باب حقیقت می‌پذیرند که توافق با یک جامعه است تا رابطه با یک واقعیت غیرانسانی [Miller, 1998: 36-37]. رورتی این رابطه با هم نوع را از آثار تفکر پراگماتیستی می‌داند که برخلاف دیدگاه سنتی بر انسان‌های دیگر تکیه می‌کند تا حقیقتی فرا انسانی. از این رو «رورتی مدعی است که یک جامعه ایده‌آل در ذهن پراگماتیست از شخص بردبار، پلورالیست و دموکراتیک ساخته می‌شود. این هدف نهایی است که اهداف شخصی را تا جایی که ممکن است، به منظور اینکه خوشبختی را برای انسان‌ها افزایش دهد می‌فهمد» [Rorty, 2007: 8].

انتقاد از اخلاق جهان‌شمول

رورتی از جمله متفکران پست‌مدرنی است که از امکان اخلاق جهانی انتقاد می‌کند [Ward, 2008: 286]. در نظر وی آدم‌ها به طور طبیعی و نه به دلیل یک امر اخلاقی و نه به حکم یک نظام هستی بلکه مثل هر موجود

دیگر می‌خواهند با هم سازگارانه زندگی کنند. انسان‌ها جویای همبستگی هستند و اخلاق در این مبحث تابع یک اصول پیشینی نیست بلکه نوعی حساسیت است. اخلاق نوعی هضم و احتیاط است.

اگر به تاریخ فلسفه، نظری بیافکنیم زمانی که اندیشه افلاطون را مورد تحلیل قرار می‌دهیم به عقیده او آن‌طور که آگاهی دقیق از جهان ممکن است پس درک امر اخلاقی نیز ممکن است. آرا و نظرات پوزیتویسم‌های قرن ۱۹ نیز بر همین امر استوار بود. اندیشه‌ای که به امکان درک ما از جهان پیرامونی و هستی به قطعیت رای داد. در مقابل این نوع از تفکر، اندیشه ارسطویی و کانت وجود دارد که می‌گوید ما آگاهی دقیق از عالم نداریم بلکه نوعی آگاهی ضمنی از هستی داریم. گرچه بتوان آن را آزمون و خطا کرد اما درون آن مفاهیمی کثرت‌گرایانه خواهیم داشت.

اما رورتی هیچ کدام اینها را نمی‌گوید. او می‌گوید ما همواره آگاهی روشنی از جهان هستی و اطراف خود داریم اما این آگاهی بر حقیقتی استوار نیست. این آگاهی نه معنای یونانی دارد و نه جدید. این آگاهی ارتباطی با جهان خارج ندارد. این آگاهی صادق نیست بلکه موجه است و ما همواره آگاهی موجه داریم نه آگاهی صادق. رورتی اعتقاد دارد انسان در پروسه تاریخی مانند حساسیت‌ها نوعی تکامل می‌یابد. اینکه مادر به کودک خود شیر می‌دهد نوعی عمل به‌غریزه است و در واقع این امر واقع نوعی پاسخ به حساسیت است. شاید رورتی می‌خواهد بگوید که امر اخلاقی و اجتماعی نوعی حساسیت عمومی است. شاید تنها این مورد بتواند تشابه زیادی به اندیشه و نظریه‌های فلسفی هیوم داشته باشد. در نظر او سیاست نیز همین معنا را دارد. تنها فرقی با مادری که به فرزندش شیر می‌دهد این است که سیاست امر عمومی است و شیر دادن امر خصوصی.

نکته دیگر در اندیشه رورتی این است که از نظر او طرق گوناگونی برای معنابخشیدن به زندگی انسان وجود دارد. ما نیازی به یک تئوری جامع برای معنای زندگی نداریم، مردم باید آزاد باشند تا به هر شکل می‌خواهند به زندگی خود معنا بدهند. رورتی مخالف هرگونه تفکر جهان‌شول، چهارچوب‌مند و سیستماتیک است. به عقیده او اخلاق نقطه مقابل سیستماتیک بودن است یعنی بازتوصیف مدام و همیشگی و در یک کلام اخلاق یعنی خودآفرینی. رورتی در فمینیسم و پراگماتیسم می‌گوید «اگر شما خودتان را یک برده‌ای یافتید که توصیفات خواجه یا صاحبان را در باب واقعیت نپذیرید. آنگاه سعی می‌کنید واقعیتی از خودتان را خلق کنید که به تفکر در خصوص زندگی ارزشمند متوجه می‌کند» [Rorty, 1998: 16]. به عقیده رورتی «تقویت اخلاق و تهذیب هدف تفکر است نه معرفت. و جستجوی حقیقت تنها یک شیوه است در میان شیوه‌های دیگر که ما ممکن است رشد یابیم. تهذیب پروژه خودآفرینی است؛ فهم شیوه‌های جالب و جدید بازتوصیف خودمان، دیگران، جهان پیرامونمان. این پروژه فاقد نقطه نهایی است» [James, 2007: 59-60]. جیمز نیز با اتکا به اندیشه پراگماتیستی خود بر این باور است که فلسفه اخلاق جزمی، که از قبل ساخته شده باشد، وجود ندارد [James, 1956: 184]. پس، جیمز اصالت امر پیشینی را در اخلاق رد می‌کند و می‌گوید: در اخلاق، نقطه نهایی نمی‌تواند وجود داشته باشد و هرچه وجود دارد در طبیعت است [James, 1956: 184]. با اشاره به همین ماهیت امکانی و سیال تفکر بشری می‌توان گفت «همبستگی چیزی است که به نحو امکانی تعیین شده است و لذا توجیه نظری مطلق یا نهایی را نمی‌پذیرد» [Sweet, 1996: 9].

رورتی از اصطلاح تهذیب اخلاق یا تعلیم برای تأکید بر پروژه فهم علاقه‌های بیشتر، بهتر، جدید، شیوه‌های مفیدتر صحبت استفاده می‌کند. گفتگو، یک شیوه همواره در جریان است چرا که واژگان نهایی وجود ندارد. طریق خاص و مشخصی وجود ندارد که ما معنای زندگی انسان را کسب می‌کنیم. این ارتباطی به کشف حقایق ضروری یا درک ذوات غیر قابل تغییر ندارد، بلکه آمادگی جهت گوش دادن و یادگیری از دیگران است. ریچارد

برنشتاین اینرا رویکرد کثرت‌گرایی می‌نامد نه کثرت‌گرایی شل و ول، جایی که ما به سادگی تنوعی از رویکردها، واژگان، پارادایم‌ها، بازی‌های زبانی را می‌پذیریم، که هرکدام وضعیت یکسانی دارند، نه یک کثرت‌گرایی شبه‌نظامی که گروه‌های ناهمسان در چهارچوب‌های ایزوله واقع شده‌اند و ارتباطی بین آنها نیست، بلکه یک کثرت‌گرایی درگیر شده جایی که ما جایز الخطا بودن خودمان را تصدیق می‌کنیم و تلاش می‌کنیم به ادعاهای دیگران واکنش نشان بدهیم. چیزی که با اهمیت هست این است که ما درخواست یقین، هوس مطلق‌گرایی، زبان‌نهایی، ایده‌تمامیت که در صد آشتی دادن همه تفاوت‌ها است را کنار بگذاریم [Perry, 1997: 187]. در چنین تصویری مرز قاطعی میان علوم طبیعی و اجتماعی، علوم اجتماعی و سیاست، میان فلسفه و سیاست و ادبیات نیست و همه حوزه‌های فرهنگ اجزا کوششی یگانه برای بهتر ساختن زندگی هستند.

اخلاق به مثابه تلاشی در جهت همبستگی انسان‌ها

رورتی هدفش پیشنهاد وداع با این ایده فلسفه است - همانطور که به وسیله نیچه بیان شده از دست رفتن "واقعیت". در واقع، «او آرزوی تقلیل عینیت به همبستگی را دارد» [Forster, 1998: 61]. رورتی خواهان این است که، فرهنگ "پسامتافیزیکی" عملاً اتفاق بیفتد. این فرهنگ مخالف جدایی فلسفه از واقعیت زندگی و پیشنهاد وداع و خداحافظی با تصورات حقایق جاودانه عقل و ورود به حقایق زمانمند واقعیت را دارد. لذا رورتی استدلال می‌کند علیه آن «باوری که بیرون از جهان است، ذات واقعی که وظیفه ما این است که کشف کنیم و چهره آن را از نقاب بیرون آوریم» [Rorty, 1998: 75]. به عقیده وی، این بی‌معنی است که به دنبال کشف ذات هر چیزی باشیم، چون واقعیت‌مان و ماهیت‌مان مدام تغییر می‌کند. در حوزه اخلاق نیز چنین است. چرا که به عقیده رورتی «استدلال در اخلاق تفاوتی با استدلال علم ندارد [Leiter, 2007: 9]. لذا تمایز افلاطونی بین سپهرها دیگر در دسترس نخواهد بود. و اخلاق به مثابه اخلاق دیگر معنی ندارد. اخلاق بایستی به مثابه یک عمل اجتماعی که بر تغییر همیشگی دلالت دارد فهمیده شود.

نکته مهم و با اهمیت اینکه اگر چه رورتی به نحو آشکاری اصول متافیزیکی فلسفه را به چالش می‌کشد او همچنین طرفدار یک اصل است، که مستقیماً به حوزه‌ای از اخلاق منطبق است: همبستگی. عوض ارزش‌های کلی و جاودان، همبستگی با اعضای گروه‌های اخلاقی گره می‌خورد و بایستی به عنوان راهنمایی برای آنچه که به عنوان رفتار خوب تلقی می‌شود به کار رود. بدین وسیله گفتگوهای جدید جایگزین ارزش‌های اخلاقی کلی و گستاخ زمینه‌های متافیزیکی اخلاقی می‌شود [Fischer & Fuchs, 2014: 551]. به تبع این، به عقیده رورتی، عقلانیت چیزی نیست مگر بیان همبستگی با جامعه‌ای که ما خودمان را متعلق به آن می‌دانیم. علاوه بر این حیطه احساسات مسئولیت اخلاقی ما محدود به جامعه اخلاقی ماست. اگر چه ما به جوامع بسیاری احساس تعلق داریم و بن‌بست‌ها یا معماها اخلاقی هم محصول تعارض میان همین جامعه هاست.

اگر به دنبال این باشیم که بدانیم زخم دیدگاه سنتی از کجا سرباز کرد می‌توان گفت سرچشمه‌های نقد این نوع اندیشه در زمان نیچه شکل می‌گیرد. بنابراین چالش نظریه رئالیسم اخلاقی از زمان نیچه است جایی که او درصدد است وضعیتی را نشان دهد که وجود ارزش‌های اخلاقی کلی و جاودان مستقل از صلاح دید و رای عامل اخلاقی است. دیدگاه رئالیسم اخلاقی به عنوان علم بنیادی، کلی، غیرقابل تغییر و ضروری فهمیده می‌شود. و این نوع تفکر نظری برای اندیشمندان عصر جدید پست مدرن که از نیچه به عنوان نیای آن نام می‌برند قابل

قبول نیست. رورتی نیز که برخی از وی به عنوان افراطی‌ترین اندیشمند پست مدرن یاد می‌کنند در همین جاده عملی قدم بر می‌دارد. می‌توان گفت «برداشت رورتی از ارزش تحقیق اشتراکی انسان صرفاً یک مبنا اخلاقی دارد این تصور می‌گوید چیزی که به عنوان معرفت در نظر گرفته می‌شود بایستی با مزایای عملی در نظر گرفته شود.

به همین منظور رورتی درصدد گذر از فلسفه و معرفت‌شناسی محض نظری و قدم به حوزه‌ای از اندیشه هست که مدعی آشتی انسان و زندگی در این وادی است و از آن تعبیر به اندیشه "پسامتافیزیکی" یا "پسافلسفی" می‌کند. لذا هدف رورتی جایگزین کردن فرهنگ پسامتافیزیکی است و تاکید بر جایگزین کردن ارزش‌های بی‌زمان به نفع زندگی شخصی و ایجاد ویتالیسم نسبی به جای رئالیسم اخلاقی. اعتراض رورتی علیه انفکاک فلسفه از واقعیت زندگی است؛ فرار از امکانات زندگی. به عقیده رورتی، در نگاه سنتی تلاش ما کشف ماهیات واقعی زندگی با مفاهیم و توجیه موجودات خارج از جهان است. در حالی که رورتی استدلال می‌کند علیه باورهایی که خارج از جهان است، ذوات واقعی که وظیفه فلسفه کشف آنهاست. به عقیده او، این بی‌معنی است که درصدد ذات هر چیزی باشید که شامل اخلاق نیز می‌شود. رورتی بر این باور است که مجبوریم به یک معنای پراگماتیکی بر اعمال اجتماعی تاکید کنیم چون چیزی عمیق‌تر از خود ما وجود ندارد جز آنچه که ما خودمان قرار می‌دهیم. هیچ ملاکی که ما در بستر خلق یک عمل خلق کنیم وجود ندارد، هیچ ملاک عقلانی از این دست در کار نیست هیچ استدلال دینی نیست که از معاهدات ما اطاعت نپذیرد. به عقیده او اخلاق به عنوان نتیجه اعمال اجتماعی فهمیده می‌شود که بر تغییر مدام و مستمر به لحاظ متنی دلالت دارد «اگر ما مایل به تفلسف باشیم، می‌خواهیم واژگانی را ارایه دهیم که به وسیله دیویی، هایدگرو دیویدسن و دریدا، با ساختنشان بنحو مخاطره آمیزی علیه متافیزیک استفاده می‌شد تا ادامه آنچه دکارت، هیوم و کانت است. اگر ما از این واژگان استفاده کنیم قادر خواهیم بود پیشرفت‌های اخلاقی را به مثابه تاریخ ساختن ببینیم تا کشف... نه آشکار شدن تدریجی، از طریق عقل، اصول، حقوق یا ارزش‌ها» [Rorty, 1991: 188-189]. اصطلاح همبستگی می‌تواند به مثابه مثالی از چگونگی فهم رورتی از اصول اخلاقی در مسیر خاصی از زندگی بکار رود. رورتی می‌گوید «... پنج قرن اخیر زندگی غربی ممکن است به نحو مفیدی به مثابه نخست پیشرفت از دین به فلسفه و سپس از فلسفه به ادبیات اندیشیده شود. من این را پیشرفت می‌نامم چرا که فلسفه را به مثابه مرحله عبور در یک فرآیند افزایش تدریجی از خودباوری می‌بینم. ویژگی بزرگ فرهنگ ادبی جدید این است که به روشنفکران جوان می‌گوید که تنها منبع رستگاری بخش تخیل انسانی است و اینکه باید به این واقعیت فخر کنید تا دچار نومیدی نشوید» [Malone, 2004: 325]. مقصود رورتی از تخیل آن چیزی است که موضوعاتی تازه برایمان فراهم می‌کند (برعکس عقل) تا درباره آنها به صحبت بپردازیم و در حقیقت مرزهای گفت و گو و پرسشگری را وسعت می‌بخشد. رورتی مدعی است که تخیل می‌تواند به تمامی حوزه‌های فرهنگ نفوذ کند و به پویایی آن تداوم بخشد.

رورتی مدعی است رئالیست‌ها بایستی اتاقی متافیزیکی جهت رابطه خاص بین باورها و ابروها که باورهای درست را از نادرست تفکیک می‌کند بسازند. آنها همچنین بایستی استدلال کنند که شیوه توجیه باورها طبیعی است و نه صرفاً منطقی. بنابراین آنها بایستی معرفت‌شناسی را راه اندازی کنند که نشان دهند نوعی از توجیه را که صرفاً اجتماعی نیست بلکه طبیعی است، از خود طبیعت انسانی نشات می‌گیرد، و ارتباط بین بخشی از طبیعت و بقیه طبیعت را ممکن سازد [Rorty, 1991: 22]. به عقیده رورتی این فرضیات ضروری نمی‌تواند بطور متقاعدکننده‌ای طراحی شود. لذا او تصور می‌کند که بر بستر زندگی انضمامی و واقعی که همبستگی را نشان می‌دهد تمرکز کنیم. این به مقولاتی بستگی دارد که حسی از همبستگی را گسترش می‌دهد. رورتی

معتقد است که این مخالف مفهوم اصول کلی اخلاق است [Fischer & Fuchs, 2014: 555]. می‌توان گفت پراگماتیسم رورتی محدودیتهای ادعاهای عقل را به ما یادآور می‌شود چرا که تاکید بر عمل و مواجهه با مسایل واقعی است که باعث پیشرفت دموکراتیک شهروندان می‌شود [Sweet, 1996: 6].

نکته مهم دیگر اینکه به عقیده رورتی ما دلیلی بر همبستگی براساس برخی ویژگی‌ها خاص دیگران نداریم. این به نظر می‌رسد بیشتر اصول اخلاقی ما به وسیله احساسات ما ایجاد می‌شود تا افزایش معرفت. پیشنهاد پراگماتیست این است که یک بنیاد اخلاقی "محض" را جایگزین کنیم و به اجتماع طوری فکر کنیم که بنیادی جز امید مشترک و اعتمادی که به وسیله چنین اشتراکی حاصل می‌شود نیست و براساس زمینه‌های عملی است [Rorty, 1991: 33]. به عقیده رورتی، همبستگی یک عمل است. شخصی که فعالانه در یک عمل شرکت می‌کند یک نظمی را بدست می‌آورد لذا نه تنها همبستگی مستلزم تجربه با افراد است بلکه مستلزم تجربه تمایل به وسیله این افراد است که علایقی که آنها در آن سهیم‌اند را ارتقا دهند و مستلزم طریقی است که بیانگر شناخت چنین علاقه و اشخاصی است [Fischer & Fuchs, 2014: 559].

رورتی با پانتم موافق است که ما فقط می‌توانیم یک دیدگاه صرفا اخلاقی کسب کنیم عوض یک وضعیت فراتاریخی آن طور که رئالیست اخلاقی انجام می‌دهد «ما این را با یک فرمول ساده برای تشخیص ارزش‌های اخلاقی‌مان ثابت می‌کنیم: باورهای، "درست" هستند که شخص می‌فهمد خوب است که باور داشته باشد» [Rorty, 1991: 24]. یک رئالیست تمایل دارد که این نوع از نگاه را به عنوان نظریه مثبت دیگری در باب ماهیت حقیقت تفسیر کند اما ما پراگماتیست‌ها نظریه‌ای در خصوص حقیقت نداریم. به عنوان هواخواه همبستگی برداشتمان از ارزش تحقیق انسانی مشترک صرفا یک تبیین اخلاقی است نه معرفت‌شناسی یا متافیزیکی. بحث نسبی‌گرایی هم اصلا مطرح نیست [Rorty, 1991: 24]. رورتی می‌گوید اگر ما بپذیریم که استعاره‌های جدید موجبات دگرگونی باورها هستند و در واقع، پیشرفت را ممکن می‌سازد آنگاه اصطلاحات اعتبار نسبی و فرض مخمضه نسبی نگر نیز محلی از اعراب نخواهد داشت؛ زیرا هیچ راهی برای فرا رفتن از زبان، فرهنگ‌ها و نهادها و رویه‌هایی که اختیار کرده‌ایم و هم‌ارز گرفتن این همه با هم دیگر زمینه‌ها وجود نخواهد داشت «درست همان طور که برای کسی که فکر می‌کند خدا وجود ندارد چیزی چون کفر مطرح نخواهد شد زیرا هیچ موضوع اعلائی وجود ندارد که ما مسئول دفاع از آن و مراتب نقض احکام آن باشیم» [Rorty, 2006: 113-114]. اتهام نسبی‌گرایی می‌تواند به عنوان یک پروژه رئالیستی باشد. از این رو رورتی معتقد است «نسبی‌گرایی در خصوص صدق شاید همواره نشانه‌ای از ابتلا به ویروس معرفت‌شناسی باشد» [Rorty, 2005: 94]. البته «رورتی نهایتا یک نسبی‌گرایی اخلاقی و متا اخلاقی را ارایه می‌دهد. ما مجبوریم از جایی که هستیم شروع کنیم و این همان تز نسبیت است» [Miller, 1998: 36].

اخلاق همبستگی‌محور و گسست از پشتوانه‌های متافیزیکی

رورتی با مایکل سندل (Michael J. Sandel) موافق است که عقل‌گرایی روشنگری تصویری از "خویشتر" انسانی را پیش‌فرض می‌گرفت که در بطن آن «یک هسته طبیعی غیرتاریخی، محملی برای کرامت انسانی قرار داشت که پیرامونش را حاشیه‌های عارضی و غیرذاتی در بر گرفته بود» [Rorty, 1991: 176]. تقابلهایی چون "اخلاق/مال‌اندیشی" یا "عقل/احساس" بر پایه فرض چنین هسته مشترک و غیرتاریخی‌ای بنا شده بود که

با حقیقت اخلاقی پیوند می‌زد. قوه عقل یعنی ذات غیرتاریخی نفس انسان که درصدد تضمین کسب" یگانه پاسخ درست" برای پرسش‌های اخلاقی است.

همبستگی به عقیده رورتی در یک جامعه لیبرال دموکرات شکل می‌گیرد. در این رویکرد جدید رورتی تلاش می‌کند کسب شادکامی و خوشبختی را با کسب حقیقت جایگزین نماید. در این بستر فکری کار عقلانی بسته به گروهی تعریف می‌شود که ما بر خود لازم می‌دانیم کارهایمان را برایشان توجیه کنیم بسته به مجموعه باورهای مشترکی که مرجع کلمه «ما» را تعیین می‌کنند. همذات‌پنداری کانتی با یک خود مرکزی فرا فرهنگی و غیرتاریخی بدین طریق جای خود را به همذات‌پنداری شبه‌هنگلی با اجتماع خویش می‌دهد. در این بین هیچ اهمیتی ندارد که این همذات‌پنداری با اعضا "ما" باوری صادق هست یا خیر چرا که «برای نظریه‌های اجتماعی پراگماتیست، سوال کاملاً بی‌ربطی است این که آیا توجیه‌پذیری یک باور برای جوامعی که خود را با آن یکی می‌دانیم برابر با صدق آن باور است یا نه. از این رو رورتی از نوعی "لیبرالیسم بورژوازی پست مدرن" سخن می‌گوید تا لیبرالیسم خود را از لیبرالیسم فلسفی کانتی متمایز کرده و آن را به تاریخ‌گرایی نزدیک‌تر کرده باشد. البته شاید در نگاه اول به رورتی ایراد گرفته شود در فضای پست مدرن صحبت از خوشبختی و فراهم آوردن شادکامی برای مردمان چیز ناممکنی است. او در پاسخ خواهد گفت «شاید حق با [آنان] باشد که امید سیاسی در یک فضای فکری پست مدرن نمی‌تواند بپاید. اما شاید هم بتواند. این را تنها تجربه می‌تواند به ما بگوید. اما اگر هم معلوم شد که نمی‌تواند، باید گفت "بدا به حال فلسفه پست مدرن" نه اینکه "بدا به حال پروژه سیاسی روشنگری". فلسفه مستخدم خوبی برای لیبرالیسم سیاسی است اما ارباب بدی برای آن خواهد بود [Rorty, 2000: 34]. این سخن به این معنا خواهد بود که سیاست و در راس آن لیبرال دموکراسی به مثابه اتوپیای زندگی آدمیان نیازی به آن نخواهد داشت که مبانی و پشتوانه‌های فکری خود را از فلسفه و متافیزیک کسب نماید. از این رو «رورتی فکر می‌کند که ما «بهتر است بدون متافیزیک باشیم [Dombrowski, 2007: 90]. از این رو «برای نوپراگماتیسم رورتی، امید مقدم بر معرفت است. آینده مقدم بر دیروز و نهایتاً دموکراسی مقدم بر فلسفه است» [Kwiek, 2003: 8].

رورتی برای تایید این دیدگاه از حقوقدان آمریکایی راولز کمک می‌گیرد. راولز لیبرالیسم خود را نه یک لیبرالیسم فلسفی بلکه یک لیبرالیسم سیاسی می‌داند که پیش از هرچیز کثرت و تنوع چاره‌ناپذیر نظام‌های فلسفی، اخلاقی، دینی را می‌پذیرد و می‌کوشد برای پرهیز از جانبداری و تبعیض، که مقتضای نظریه عدالت است، نقطه آغاز خود را کثرت‌گرایی معقول در جهان مدرن قرار دهد نه نظریه‌ای فلسفی در باب نظام اخلاقی جهان یا ماهیت بشر. رورتی به مانند راولز، معتقد است «عدالت نخستین فضیلت یا شاید همه فضیلت جامعه باشد» [Lawler, 1997: 31]. به زعم رورتی، راولز معتقد است «فلسفه به مثابه جست و جو حقیقت درباره یک نظم مستقل متافیزیکی و اخلاقی... نمی‌تواند مبنایی مشترک و کارآمد برای برداشت سیاسی از عدالت در جامعه‌ای دموکراتیک باشد» از این رو پیشنهاد می‌کند که خود را به گردآوری «اعتقادات جاافتاده‌ای چون باور به مدارای مذهبی و رد «بردگی» محدود کنیم و سپس «بکوشیم اصول و ایده‌های شهودی پایه‌ای خود را، که در این اعتقادات مضمّن است، در قالب برداشت منسجمی از عدالت سازماندهی کنیم [Rorty, 1991: 180]. از این رو به نظر رورتی، اخلاق لیبرال شاید نیازمند «بیان روشن فلسفی» باشد، اما لزوماً نیازمند «پشتوانه فلسفی» نیست.

همبستگی به مثابه توجیه‌پذیری و مدارا

اینکه ما در این قضیه نباید اولویت برای مفاهیم فلسفی در مقایسه با مفاهیم سیاسی قایل باشیم به آن معنی نخواهد بود که مفاهیم حقیقت و صدق و کذب را هم بایستی به کنار نهیم و این بدان معنی نیست که ما دیگر نباید از درستی یا نادرستی قضا سخن بگوییم یا اینکه همه قضایا را یکسان قبول کنیم. می‌توان از درستی یا نادرستی قضا سخن گفت اما نه به معنای بازنمایی صادق یا کاذب. معیاری که رورتی مطرح می‌کند این است که «معیاری که "ما" تعیین می‌کنیم [Rorty, 1998: 53-54]. جمله درست یعنی جمله توجیه پذیر. مهمترین مفهوم در عقلانیت مبتنی بر همبستگی، قوم محوری است یعنی توجیه‌پذیری برای جامعه‌ای که ما بدان احساس تعلق می‌کنیم. ما برای کشف صحت و سقم قضایا در جستجوی این هستیم که آیا این قضایا با اعتقادات دیگران همسانی دارد یا خیر. قضیه‌ای صحیح است که بتوان در آن به اجماع وسیع‌تری دست یافت [Rorty, 1991: 24]. لذا صحت یا توجیه‌پذیری مفهومی اخلاقی است یعنی هرچه گسترده‌تر کردن اجماع در مورد قضیه‌ای. معیار صحت و سقم همبستگی است؛ همبستگی با جامعه‌ای که ما خود را بدان متعلق می‌دانیم [Rorty, 1991: 177].

در این مسیر دیگر هدف جستجوی اشیا بما هو اشیا نیست بلکه هدف بیان قضیه‌ای اخلاقی یا علمی است که برای جامعه ما قابل توجیه باشد یعنی در اندیشه رورتی در یک کلام شاهد «نگرش عمیقاً اخلاقی بدون تمایل به عقل کلی» هستیم. در این رویکرد نوپراگماتیستی، عقلانیت به معنای داشتن روش تحقیقی نیست که بر معیار پیشینی مستقل از دنیای انسان‌ها مبتنی باشد بلکه به معنای عقلایی بودن یا عاقلانه رفتار کردن است [Rorty, 1991: 37]. لذا رفتار عاقلانه یعنی رفتار سازگاری جویانه با رفتار همسو با رفتار سایر اعضای جامعه. و عدم عقلانیت، چه در حوزه علم فیزیک و چه در حوزه اخلاق، نوعی رفتار است که سبب می‌شود فرد عضویت در جامعه را رها کند یا از عضویت در آن جامعه محروم یا اخراج شود [Rorty, 1991: 199] و قوم‌محوری یعنی معیار برای پذیرش قضیه‌ای که مجموعه باورهای جامعه "ما" می‌شود. می‌توان گفت به عقیده رورتی قوم محوری یعنی ممتاز شمردن فرهنگ خود و تقسیم بشریت به دو گروه: ۱. گروهی که شما می‌خواهید عقایدتان برای آنها توجیه پذیر باشد که شامل کسانی است که اعتقاداتشان تا به آن حد با شما مشترک است که شما می‌توانید با آنها مصاحبت و گفتگوی مفیدی داشته باشید [Rorty, 1991: 30]. ۲. سایرین. نکته مهم دیگر اینکه توجیه‌پذیری به واسطه گفتگو کسب می‌شود یعنی معیار و ابزار کسب رسیدن به هرچه گسترده‌تر کردن "ما" و فهم دیگران همان گفتگو است. بنابراین «گفتگو برای رورتی بهترین چیزی است که ما موجودات زبانی از آن بهره‌مندیم و بهترین چیزی است که پایان‌بخش بی‌رحمی و بهترین طریقی است که از خرسندی محض سدهای متمایزمان، به همان خوبی صدای دیگران لذت بریم [Shook & Ghirdelli, 2007: 36-37]. در شعاعی گسترده‌تر از جانب ما کوششی برای تفاهم با سایرتمدن‌ها، فرهنگ‌ها و زبان‌ها صورت می‌گیرد. تنها در این گفتگوهاست که مشترکاتی حاصل خواهد شد و زمینه‌های همبستگی‌های عمومی پدید خواهد آمد و آنگاه هست که می‌توان از "جهان ما" سخن گفت. رورتی معتقد است قوم محوری شامل «کسی می‌شود که در این دیدگاه که گفتگوی ثمربخش و ممکن را ایجاد می‌کند سهمیم است» [Voparil, 2011b: 2]. قوم محوری به این معنی دیگر ممکن نیست ادعا کنید «که یک واژگان اخلاقی واحد و یک مجموعه واحد از باورهای اخلاقی، مناسب برای همه جوامع انسانی باشد» [Voparil, 2011b: 19]. در اتوپییای رورتی «آیرونیست لیبرال از ارتقا حقوق انسانی علیه رژیم بی‌رحمی حمایت می‌کند، نه به خاطر هر فلسفه اخلاقی یا باور دینی بلکه موضوع همبستگی است».

این گفتگوها در صورتی قابل قبول است که فاقد پشتوانه‌های فلسفی و معرفتی باشد. از دید رورتی «فیلسوفان هرگز قادر نخواهند بود چیزها را تحت جنبه یقین مشاهده نمایند عوض آن بایستی درصدد گفتگو با خودشان باشند که پیشرفت این گفتگوها منجر به اعمال اجتماعی جدید و تغییرات در واژگان بکار رفته در مناسبات سیاسی و اخلاقی می‌شود» [Rorty, 2007: 10]. به عقیده رورتی «فضایل و سنی چون آزادی‌های آکادمیک، صداقت، درستی و نگرانی دیگران از آن جهت خوبند که همزیستی موفقیت‌آمیز انسان‌ها را در پی داشته باشد» [Rorty, 1991: 184] و دلیلی بیش از این برای اثبات آن ضرورت ندارد مثلاً برای دفاع از دانشگاه‌ها لازم نیست که فراتر از فایده‌های آنها برای نهادهای لیبرال دموکراتیک برویم [Rorty, 1998: 69]. برای رهایی از چنگ ایده‌های بد نیاز داریم که فکر کنیم به عقل نه به مثابه قوه حقیقت یاب بلکه به مثابه یک عمل اجتماعی عمل اجرا هنجارهای اجتماعی با استفاده از علائم و صداها که به موجب این باعث می‌شود کلمات را بکار بریم تا اینکه به عنوان شیوه رسیدن به اشیا به آنها نگاه کنیم. عقلانیت انطباقی با آن هنجارهاست [Rorty, 2007: 120].

همبستگی و اتوپیای اخلاقی

در رویکرد رورتی، ارزش پرسش و تحقیق مشترک بشر نه بر معرفت‌شناسی و متافیزیک و نه بر دوش فیلسوفان، بلکه به اخلاق و بر دوش غیرفیلسوفان است. به یک تعبیر، دیدگاه سنتی غوطه‌ور شدن در تفکرات فلسفی و متافیزیکی و دیدگاه رورتی رها کردن فلسفه و متافیزیک و تمایل به سمت سیاست و دموکراسی است. از این رو می‌توان گفت «نتیجه سیاسی این مسیر پراگماتیکی افزایش انتقاد رورتی از لیبرالیسم فلسفی و ستایش از لیبرال دموکراسی است. اولی درصدد جستجوی مفاهیم عدالت در قالب مفاهیم متافیزیکی نظیر عقل و ماهیت انسانی است» [Wilshire, 2000: 24]. مطابق دیدگاه رورتی از طریق رشد اقتصادی و نوع درست «تربیت احساسات»، اجماع گسترده‌ای می‌تواند حول نهادی لیبرال بوجود بیاید [Critchley et al., 1996: 47]. او تحقق چنین امری را در یک بستر دموکراتیک ممکن می‌داند که با رشد اقتصادی و توسعه نگرش‌های مدارانه جویانه‌تر نهایتاً می‌توان به هماهنگی پایدار میان ارزش‌ها دست یافت.

رورتی معتقد است توصیف و تشریح شخصی ما باید حول ارتباط با یک اجتماع ویژه انسانی ساخته و پرداخته شود و نه حول ارتباط با سرشت بشر. به عقیده او اساس توافق و همبستگی در امیدهای مشترک و به تبع آن زبان مشترک میان گروه هاست. این امید مشترک یا توافق محصول ارایه دلایل موجه یا دلایل داده شده موفقیت‌آمیز بوده است. در واقع «آنچه مهم است وفاداری ما نسبت به انسان‌های دیگر است که هر چه بیشتر بهم علیه تاریکی نزدیک شویم، نه اینکه امیدوار که به چیزهای درست دست یابیم. رورتی چنین وظیفه‌ای را نه بر عهده نظریه‌پردازی‌های فیلسوفان بلکه برعهده انواع نوشتاری چون متون مردم‌شناسی، گزارش‌های روزنامه نگاران، داستان‌های مصور، نمایش‌های مستند و به ویژه رمان‌ها می‌داند. از همین روست که رمان‌ها، فیلم‌ها، و برنامه‌های تلویزیونی، به تدریج، اما به طور مستمر، جایگزین موعظه‌گری‌ها و رساله‌نویسی‌ها به عنوان محل های تحول و ترقی اخلاقی شده‌اند [Tajik, 2007: 29]. او معتقد است که ما با تخیل و نه استدلال به همبستگی دست می‌یابیم، قوه مخیله‌ای که بیگانگان را مورد همدرد ما نشان می‌دهد.

به عقیده رورتی، صحت یا توجیه‌پذیری مفهومی اخلاقی است یعنی هر چه گسترده کردن اجماع در مورد قضیه‌ای. معیار صحت و سقم، همبستگی است؛ همبستگی با جامعه‌ای که ما به آن متعلق می‌دانیم. رورتی معتقد است که «ملاک حقیقت، توجیه (Justification) است و توجیه نسبی است» [Rorty, 1998: 3]. رورتی می‌گوید ما فقط امیدواریم واژگانی پیدا کنیم که دایره توافقات میان گروه‌های مختلف فرهنگی را بیش از

پیش‌گسترش دهیم و از این طریق در راه عدالت‌ورزی و لذت بیشتر و رنج کمتر گام برداریم. در حقیقت، رویکرد جدید رورتی به عقلانیت، همدلی، احترام به آرا دیگران، اشتیاق به گوش‌دادن و قدرت اقناع تا اجبار است [Rorty, 1998: 37]. این بیانگر تفسیری از یک لیبرالیسم معنوی و عاطفی است. چنین تفسیری از وضعیت جامعه برحسب یک اتوپیا اخلاقی و سیاسی قابل تفسیر است و نه فلسفی. به عقیده رورتی «دیدن موضوعات در اصطلاحات سیاسی و اخلاقی تا معرفت‌شناسی و فلسفی باعث می‌شود آنچه در خطر است روشن‌تر و نمایان‌تر شود. خطر همان «شناخت جامعه‌مان» است» [Voparil, 2011a: 965].

رورتی که در تفسیر اتوپیا خود دست رد به سینه فلسفه و عقلانیت متافیزیکی می‌زند از ادبیات و تخیل سر در می‌آورد. لذا «تاثیر همبستگی از طریق داستان‌های عاطفی و غمگین» که گفته می‌شود، حاصل می‌شود» [Waller, 2003: 196]. چرا که همبستگی یک آموزش عاطفی یا احساساتی است. به همین منظور «رورتی از ما می‌خواهد که "آموزش عاطفی" را به منظور گسترش احساس همبستگی پیگیری نماییم [Sweet, 1996: 9]. از این رو در اتوپیای رورتی با همدلی و همدردی و عاطفه است که می‌توان به همبستگی با دیگر گروه‌ها دست یافت. برای رورتی، «از طریق عواطف و همدردی، نه عقلانیت و بحث‌های کل‌گرای اخلاقی است که پیشرفت‌های دموکراتیک شکل می‌گیرد» [Critchley et al., 1996: 5]. این برخلاف سنت فلسفی بود که عقل به مثابه موتور محرکه اتوپیای فلسفی پیش می‌رفت. لذا در سنت فلسفی پیشرفت اجتماع از طریق پیشرفت در سیستم‌های عقلانی و منطقی بدست می‌آمد. از این رو «در سنت فلسفی اخلاق براساس عقل کلی شکل می‌گیرد تا حس عاطفی. رورتی به سنت اخلاقی دیوید هیوم تمایل دارد که عاطفه برای آگاهی امری محوری است» [Huang, 2010: 76]. به عقیده رورتی، تجهیز فیلسوفان به سلاح عقل و به تبع باورهای فرا تاریخی آنها منجر به دور افتادگی فلسفه از قلمرو فرهنگ شده است. در حالی که «فلسفه قطعه دور افتاده از فرهنگ نیست بلکه نوعی نوشتار ادبی یا "ژانر ادبی" است که می‌تواند به پیشرفت اخلاق کمک کند. پیشرفت‌های اخلاقی به تقویت تخیل و عواطف بین انسان‌ها بستگی دارد و این شاعران هستند و نه فیلسوفان که در این پیشرفت تخیل و عواطف تاثیرگذارند. بنابراین ادبیات سبب امکان حساسیت بیشتر و همدردی بیشتر برای درک رنج دیگران و در نهایت همبستگی بین اعضا می‌شود» [Asghari, 2019: 8].

همین ورود عاطفه و احساس به اندیشه مصادف می‌شود با نمود هنر در تفکر. از این رو می‌توان گفت «یکی از نتایج رد مبانی متافیزیکی برای رورتی بازیابی زندگی به مثابه یک اثر هنری است» [Caputo, 1999: 24]. رورتی بر اهمیت ادبیات و نقادی ادبی - که مخالف فلسفه سنتی است - جهت آماده نمودن شهروندان جامعه لیبرال برای حساسیت نسبت به نیازها و ارزش‌های دیگران تاکید می‌کند [Audi, 1991: 831].

رورتی معتقد است هنگامی که گفته می‌شود انسان‌ها قوم‌گرا هستند به این معناست که آنها دوست دارند بر حسب واژگان خودشان درباره آنها سخن گفته شود، نه اینکه از منظری بیرونی نسبت به آنها داوری شود. اساسا کل زندگی اجتماعی امکانی است. آزادی شناخت امکان است و چنین شناختی فضیلت اصلی اعضا یک جامعه لیبرالی است. به عقیده رورتی «چون هیچ هسته مرکزی وجود ندارد، هیچ لایه فرعی پشت آثار خاص نیست، هیچ تمایلی به انسانیت به مثابه چیزی فرافرهنگی، ویژگی فراتاریخی که اشخاص در جای عوضی هستند وجود ندارد [Rorty, 1991: 217]. برعکس همبستگی یک موضوع وفاداری محلی است. یک شخص به سادگی باورهایی دارد و باورهای مشترکی که همبستگی را خلق می‌کند. از آنجا که هر آنچه به عنوان انسانی شمرده می‌شود موضوع شرایط تاریخی است لذا آنچه نیز به همبستگی مشروعیت می‌بخشد همین است. این دل‌بستگی محلی همبستگی را افزایش می‌دهد و هیچ محدودیتی ندارد که در قبال شباهت‌هایمان سکوت کنیم به عنوان

مثال هم میلانی‌ها یا عضوی از یک اتحادیه مشترک یا بازیکن هم‌فوتبالی یا والدین یک بچه کوچک [Seglow, 1996: 39]. از این رو رورتی معتقد است "کسی قوم مدار است که مشغول مناقشات واقعی است". به عقیده رورتی، پراگماتیست یا قوم محوری همان توجه به معیارهای انسانی است از این رو جایی برای ملامت کسی در این خصوص وجود ندارد. رورتی همبستگی، قوم محوری یا قوم گرایی را چنین تعریف می‌کند «افراد می‌خواهند که برحسب اصطلاحات خودشان درباره آنها سخن گفته شود؛ یعنی به طور جد، آنها را چنان که هستند و چنان که سخن می‌گویند، در نظر بگیرند» [Rorty, 2006: 113]. رورتی استدلال می‌کند چون حقیقت صرفاً یک توافق بین‌الذهانی بین اعضای یک جامعه است شخص باید بپذیرد آن باورهایی که همبستگی آن جامعه تصدیق می‌کند.

به عقیده رورتی خواست همبستگی بر خلاف خواست عینیت، ذاتاً یک نوع خواست سیاسی و اجتماعی و از همه مهمتر اخلاقی است. وی می‌گوید: «رئالیست‌ها میل به اجتماع را به "رویای یک اجتماع غایی" تبدیل می‌کنند از این رو می‌کوشند تا ارزش‌های اجتماعی تساهل، احترام متقابل و حتی عشق - را بر حسب اجتماع متعالی یعنی بیان طبیعت انسانی فراتاریخی تبیین می‌کنند» [Langsdorf & Smith, 1995: 195]. اما همبستگی «پروژه فلسفه سیاسی سنتی است و باید بدانیم که همبستگی در طول تاریخ ساخته می‌شود نه این که به عنوان یک فکت غیرتاریخی یافته می‌شود و این ساخته شدن همبستگی خصلت تاریخی و زمانی و مکانی بودن آن را نشان می‌دهد» [Langsdorf & Smith, 1995: 195]. رورتی بیان می‌کند که «اگر ما بحث همبستگی و عینیت را در چارچوب اصطلاحات اخلاقی و سیاسی مطرح کنیم و نه در قالب شناختی آن، آنگاه مساله این خواهد شد که جامعه ما چه تصویری از خود خواهد داشت و نه این که چگونه اصطلاحاتی نظیر حقیقت، عقلانیت یا فلسفه تعریف می‌شوند» [Cahoone, 2002: 599].

رورتی لیبرالیسم خود را نه یک لیبرالیسم فلسفی بلکه یک لیبرالیسم سیاسی می‌داند که پیش از هر چیز کثرت و تنوع چاره‌ناپذیر نظام‌های فلسفی، اخلاقی، دینی را می‌پذیرد و می‌کوشد برای پرهیز از جانبداری و تبعیض، که مقتضای نظریه عدالت است، نقطه آغاز خود را کثرت گرایی معقول در جهان مدرن قرار دهد نه نظریه‌ای فلسفی در باب نظام اخلاقی جهان یا ماهیت بشر.

همبستگی و عقلانیت

باید توجه داشته باشیم که رورتی سه معنا از عقلانیت را مورد توجه قرار می‌دهد [Rorty, 1982: 186]:
 ۱. عقلانیت اسم یک قابلیت است: یعنی توانایی یا قابلیت کپی برداری از محیط از طریق سازگاری و انطباق واکنش‌های شخصی با محرک‌های محیط اطراف با شیوه‌های پیچیده و ظریف ۲. عقلانیت اسم یک جز سازنده اضافی (عقل) است که آدمیان دارند و حیوانات ندارند. وجود این جز سازنده در ما دلیلی برای توصیف خودمان در الفاظی است که موجودات زنده غیرانسانی را توصیف می‌کنم ۳. عقلانیت تقریباً مترادف با تساهل است مترادف با توانایی اینکه به واسطه تفاوت‌های ناشی از خود ناراحت نشویم و پرخاشگرانه به چنین تفاوت‌های پاسخ ندهیم. این توانایی با اراده تغییر عادات خود شخص همراه است نه اینکه فقط چیزی پیش از آنچه که قبلاً می‌خواهد بدست آورد بلکه برای شکل‌دهی دوباره به خویشتن برای تبدیل به نوع دیگری از شخص تلاش می‌کند، شخصی که چیزهایی غیر از چیزهای قبلی می‌خواهد. آن با تکیه بر اقناع و نه زور همراه است یعنی تمایل برای صحبت کردن درباره چیزها نه نزاع درباره آنها. آن فضیلتی است که افراد و جوامع را قادر می‌سازد تا به طور صلح‌آمیزی با سایر افراد جوامع زندگی کنند و اجازه دهند دیگران نیز زندگی کنند. عقلانیت به این معنا گاهی آنطور که شکل گرفته مترادف با آزادی است [Rorty, 1998: 186]. عقلانیت در معنا اولی گاهی

عقلانیت فنی یا تکنیکی و مهارت برای بقا نامیده می‌شود. عقلانیت در معنای دوم به معنای داشتن قوه‌ای اضافی در آدمیان در میان حیوانات اشاره دارد. رورتی این مدل را که مستلزم ماهیت باوری است رد می‌کند. زیرا معتقد است از آنجایی که فراتر از تاریخ و زمان و مکان است در قالب تکامل داروینیستی که در تاریخ روی می‌دهد قابل دفاع نیست. اما جنبه سوم از عقلانیت که بیشتر جنبه سیاسی و اخلاقی دارد، بیشتر مورد توجه رورتی است. رورتی می‌گوید گاهی این سه معنا از عقلانیت در سنت فکری مغرب زمین با هم به کار رفته‌اند. پس نتیجه می‌گیریم که عقلانیت محصول رابطه میان ذهن و واقعیت نیست بلکه «آن چیزی است که در یک مواجهه آزاد و باز بدست می‌آید یا آن چیزی است که شما می‌توانید علیه آیندگان دفاع کنید» [Rorty, 1998: 176]. لذا «رویکرد جدید رورتی به عقلانیت: همدلی، احترام به آرا دیگران، اشتیاق به گوش دادن و قدرت اقناع کنندگی تا اجبار است. در حقیقت، این مطلب بار دیگر گزارش دو رویکرد سنتی و رویکرد نوپراگماتیستی رورتی به موضوع است یعنی «دو معنا از عقلانیت: یکی عقلانیت مترادف با حقیقت عینی یا نظم است که ملاک معرفی می‌کند و نهایتاً سر از متافیزیک درمی‌آورد. اما نوع دیگر که موافق پراگماتیسم است، عقلانی (مستدل) یا مجموعه مشخصی از فضایل اخلاقی، بردباری، احترام با آرا دیگران، استعداد گوش دادن، تکیه به اقناع تا زور است. عقلانیت به این معنا ادبیات است» [Derong & Liangjian, 2005: 12]. برحسب خوانش رورتی در نگاه سنتی «براساس دیدگاه کانتی از شخصیت، ما به دیگران احترام می‌گذاریم چون خودمختاری و عقلانیت اصولی‌شان را شناخته‌ایم این ماهیت کلی انسانی اساسی برای حقوق مشترک و الزام‌آور در جامعه پلورالیسم می‌شود جایی که بسیاری از مردم ممکن است کمتر با هم اشتراک داشته باشند. اما برای رورتی که بنیادگرایی ماهیت انسانی را رد می‌کند تنها منبع الزام‌آور اخلاقی حس ما از همبستگی با دیگران واقعی است. به همین خاطر ما بایستی تلاش کنیم که حس "ما" بودن را تا جایی که می‌توانیم گسترش دهیم» [Derong & Liangjian, 2005: 36]. به عقیده رورتی «چنین وسعتی از احساس تنها ریشه در فرهنگ لیبرالی دارد که مفاهیم انتزاعی لیبرالیسم کنار گذاشته شود» [Rorty, 1990: 449]. در این فرهنگ است که «رویای اتوپیا نهایی توسعه تدریجی جامعه لیبرال که شامل افزایش تنوع مردمان است اتفاق می‌افتد. هم بزرگتر شود و هم متنوع‌تر» [Rorty, 1990: 459]. رورتی می‌گوید «ما بایستی مراقب مردمان در حاشیه باشیم- مردمانی که ما هنوز به عنوان "آنها" نگاه می‌کنیم تا "ما". ما بایستی درصدد این باشیم که به شباهت‌هایمان توجه کنیم. از اینرو رورتی از ما می‌خواهد که تفاوت‌هایی که انسان‌ها با هم دارند از نظر جنس، رقابت جنسی، تفاوت‌های مذهبی و غیره به لحاظ اخلاقی کاملاً بی‌ربط و بایستی نادیده گرفته شود و در عوض بایستی شباهت‌های بین خودمان و مردمان دیگر را ببینیم [Seglow, 1996: 39].

همبستگی و تکلیف

رورتی برای تبیین و تشریح دیدگاه قوم مدارانه ی خود از سلارز کمک می‌گیرد. سلارز «تکلیف» را با «اعتبار امری در بین افراد» یکی می‌گیرد. یعنی تکلیف به معنای اعتبار نزد همه اهالی آن، یا نیویورکی‌ها، یا مردان سفید پوست و یا هر اجتماع دیگری نظیر اینها. سلارز می‌گوید ما می‌توانیم با اتکا به حس همبستگی خود با هر کدام از این گروه‌ها تکلیف خاصی برای خود تعیین کنیم [Rorty, 2006: 372]. مطابق این دیدگاه، برای مثال، اینکه در جنگ جهانی دانمارکی‌ها و ایتالیایی‌ها بر خلاف بلژیکی‌ها به یهودی‌ها کمک کردند این نه از آن لحاظ بود که آنها را نیز همچون خودشان انسان می‌دانستند بلکه از این نظر بود که توصیفاتی که آنها از همذات‌پنداری داشتند، یهودی‌ها را نیز در بر می‌گرفت و آنها را «یکی از ما» می‌دانستند. اما توصیفاتی که بلژیکی‌ها از همذات‌پنداری داشتند، به تعبیر دیگر آن چیزهایی که به خاطر آنها بلژیکی‌ها بر سر آن توافق کرده بودند،

یهودی‌ها را در بر نمی‌گرفت [Rorty, 2006: 363]. در نگاه رورتی، در قلمرو دیدگاه همبستگی وی «این به ما کمکی نمی‌کند که استدلالی متافیزیکی در باب ماهیت انسانی داشته باشیم که مردم را متقاعد کند نسبت به این دیدگاه که این برای صرب‌ها غیرانسانی است که مسلمانان را می‌کشند یا هواپیماهای صلیبی مزاحم کافران می‌شوند یا نازی‌ها یهودیان را منقرض می‌کنند یا سفیدپوستان برای بردگی‌شان یا مردان به حقوق زنان دست اندازی می‌کنند یا بزرگسالان از کودکان سواستفاده می‌کنند. چنین مردمانی ممکن است با نظریه ماهیت انسانی توافقی نداشته باشد. هنوز آنها استدلال می‌کنند که مسلمانان یا کافران یا بردگان یا زنان یا بچه‌ها فاقد چنین ماهیت انسانی هستند یا تنها یک ماهیت کامل نشده دارند. آنها از این پیشنهاد رنج می‌برند که به آنها به عنوان انسان همچنان که انسانند فکر نمی‌کنند» [Huang, 2010: 518-519]. بنابراین چیزی به مثابه پیشرفت اخلاقی در میان است و این پیشرفت در راستا افزایش همبستگی انسانی است. این همبستگی نه به منزله یک ماهیت درونی که در بطن یکایک انسان‌ها وجود دارد، بلکه به مثابه قابلیت برای هر چه بی‌اهمیت قلمداد کردن تفاوت‌های سنتی (تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای، مذهبی، نژادی، عرفی و نظیر اینها) در مواجهه با شباهت‌های موجود در رابطه با رنج و تحقیر است. با پذیرش این دیدگاه جدید ما درصدد این خواهیم بود که افراد به شدت متفاوت با خود را همچون افراد داخل در طیف «ما» در نظر بگیریم (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۶۹). چرا که فقط کسی معتقد خواهد شد که هیچ راهی برای گسستن از فرهنگ خودی وجود ندارد که با این ایده منطقی اثبات‌گرایان شریک باشد که همه ما درگیر چیزهایی به نام قواعد بازی هستیم که تعیین می‌کند چه چیزی را در چه زمانی بگوییم [McCumber, 1990: 3].

تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی

انوپیا اخلاقی رورتی، قهرمان او نه یک فیلسوف، بلکه یک شاعر (به معنای ساختن یا آفریدن) است که در حوزه شخصی یا خصوصی خود همواره نسبت به واژگان‌های خود متناسب با موقعیتی که در آن قرار دارد تجدید نظر می‌کند اما در حوزه اجتماعی به همبستگی می‌اندیشد. لذا رورتی با ایجاد یک دوگانگی یعنی خط فراقی بین حوزه خصوصی (یا شخصی) و حوزه عمومی (یا سیاست یا اجتماع) درصدد است به جنگ تمام دوگانه انگاری‌های سنتی برود. به عقیده او، ما باید خیال دستیابی به نظریه‌ای که در سایه آن، حوزه خصوصی و عمومی وحدت می‌یابند را از سر بیرون کنیم و بپذیریم که خواست خودآفرینی و خواست همبستگی از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند. اساسا تکامل و رشد و کمال بیشتر که امری شخصی محسوب می‌شود با عدالت در تعاملات اجتماعی فرد ارتباطی ندارد.

واکاوی اندیشه رورتی در خصوص اخلاق

اولین نکته قابل مناقشه اینکه «رورتی بر تقسیم بین زندگی خصوصی و عمومی‌مان پافشاری می‌کند علیرغم این مدعی است که پیشرفت اخلاقی (که به نظر می‌رسد امری عمومی باشد) اساسا به وسیله تخیل شاعر و فیلسوف بزرگ (که در قالب پروژه خصوصی است) شکل می‌گیرد. لذا یک کشمکش بین تخیل خصوصی و توجیه اخلاقی عمومی شکل می‌گیرد» [Shook & Ghirdelli, 2007: 50]. اعمال و باورهای فرد عمومی است اگر بر دیگران تاثیرگذار باشد و اگر آنها تنها دغدغه فرد باشد خصوصی است. در فلسفه اخلاقی نتیجه این تمایز این می‌شود که امیدها و جذابیت‌های فردی از مسئولیت‌های مان در قبال دیگران جداست. اسم رورتی برای پیوستگی‌های اخلاقی عمومی «همبستگی» است در حالی که «آیرونی» اسم آن برای اختلاف عقاید اخلاقی

خصوصی است. به عقیده توماس الکساندر پراگماتیست معاصر، چکیده حوزه عمومی رورتی «آموزش تخیلی است که به شخص اجازه می‌دهد کانتکس‌های متفاوت را درک کند و به نقطه نظر دیگران ورود پیدا کند» [Shook & Ghirdelli, 2007: 54]. الکساندر نتیجه می‌گیرد که برای رورتی «هیچ راهی برای تبیین تخیل اخلاقی وجود ندارد، اینکه چگونه استنتاج می‌شود یا چگونه کار می‌کند خلاقیت برای او امری رازآمیز است... به لحاظ آبرونیک، پست مدرنیسم رورتی بیانگر دیدگاهی بسیار مفهومی است که به وسیله مدرنیسم معرفی شده است» [Shook & Ghirdelli, 2007: 282-283]. به نظر می‌رسد رورتی به عنوان یک پست مدرن درصدد یک تمایز مدرنیستی بین تخیل و عقل است (یا تخیل و معرفت) و نکته با اهمیت شهناک، نهایتاً بنیاد اخلاق بر تخیل! می‌توان گفت «این یک اخلاق مشکوک است. به این صورت که مبانی در خودشیفتگی است، موجب می‌شود که زنده ماندن دیگران وابسته به تواناییشان در شبیه شدن با ما باشد. به همین صورت این یک علامت آسیب‌شناسی روانشناسی امپریالیسم است [Diprose & Ferrell, 1991: 7]. از این رو "رورتی نوعی از لیبرالیسم تراژیک و اصیل را تصدیق می‌کند و چیزی را برای مردم ارائه می‌دهد که به آن باور نداشته باشند" [Wilshire, 2000: 12].

همچنین «در دیدگاه رورتی نوعی تنش وجود دارد: از یک طرف فلسفه و شعر به حوزه خصوصی انتقال داده می‌شود و از طرف دیگر پیشرفت عمومی به وسیله تخیل شکل می‌گیرد چرا که تخیل نتیجه و محصول شاعران و فیلسوفان است یعنی آبرونیست‌ها رومانیک» [Wilshire, 2000: 54]. پس این تمایز مطلق برای چیست که رورتی بر آن تاکید دارد. پراگماتیسمی که او ارائه می‌دهد بر سه منظر و دیدگاه است: حقیقت بدون مطابقت، جهان بدون ذات، و اخلاق بدون اصول. رورتی در این دیدگاه پراگماتیسم را به عنوان صورتی از رومانتیسم به تصویر می‌کشد «ما پراگماتیست‌ها تخیل را به مثابه لبه برش تکامل فرهنگی می‌بینیم، قوه‌ای که- صلح و خوشبختی می‌دهد- مدام باعث می‌شود که آینده بشر غنی‌تر از گذشته او باشد» [Rorty, 1998: 87]. رورتی می‌گوید «من درصدم که پراگماتیسم را با رومانتیسم منطبق کنم، او درصدد مقایسه پراگماتیسم با کل‌گرایی رومانتیسم است» [McDermid, 2006: 129]. در این بستر «تخیل ابزار اصلی پیشرفت اخلاقی است» [Shook & Ghirdelli, 2007: 58].

یک موازنه‌ای در اندیشه رورتی شکل می‌گیرد: تمایز عقل و تخیل از یک طرف و عمومی و خصوصی از طرف دیگر. در این موازنه اگر چه استدلال برای پروژه‌های همکاری اجتماعی ضروری است رستگاری یک موضوع خصوصی و شخصی است. نتیجه این دیدگاه رورتی این می‌شود که تمایز عمومی و خصوصی ممکن است فرامغولی باشد چرا که ممکن است آنچه عمومی است از یک متن ممکن است خصوصی باشد در دیگری (مقایسه کنید دیدگاه فیمینی در برابر کاپیتالیست) [Shook & Ghirdelli, 2007: 63].

نکته دیگر اینکه علیرغم مدعای رورتی مبنی بر محدود کردن مفهوم همبستگی در دایره حس و عاطفه، اما او «نمی‌تواند بگوید همبستگی صرفاً یک احساس یا حس است چرا که همبستگی رابطه‌ای است در بین افراد و مستلزم شناختی از دیگران به عنوان اشخاص است [Sweet, 1996: 13].

اتخاذ موضع پراگماتیکی و ضدمتافیزیکی و تاکید بر همبستگی به مثابه تقاضایی از مردم است که اخلاق زنده را از ادعاهای رئالیسم اخلاقی که به دنبال حوزه برتری از ارزش‌ها به لحاظ اخلاقی بی‌زمان است رها سازند، حوزه‌ای که از زندگی واقعی مردم مجزاست. نظریه‌ای که رورتی علیه ایده‌های متافیزیکی اتخاذ می‌کند خارج از تماس با جهان واقعی است، برحسب نظر آدرنو، چیزی نیست جز یک ساختار هیولا (غول پیکر) از سرکوبی خودش [Fischer & Fuchs, 2014: 33].

رورتنی معتقد است دیدگاه جهان‌شمول اخلاق فرض می‌گیرد که همه موجودات انسانی باید بخشی از جامعه اخلاقی مشترک باشند. رورتنی تصریح می‌کند این مساله با تعیین اولویت برای بیماران حاد شباهت دارد. درست مثل زمانی که پزشکان و پرستاران ناگزیرند تصمیم بگیرند کدام قربانیان به کمک نیاز دارند و کدام قربانان به کمک نیاز ندارند. ما که در کشورهای صنعتی زندگی می‌کنیم باید بدانیم قادر به کمک به همه افراد بی‌بضاعت در کشورهای توسعه نیافته نیستیم. اگر این مساله مورد بحث باشد آنها نمی‌توانند بخشی از این جامعه اخلاقی باشند؛ درست نظیر پزشکانی که در موقعیت‌های حاد نمی‌توانند همه را جزو جامعه اخلاقی خود قلمداد کنند. اگر همه افراد جزو جامعه اخلاقی ما نباشند در این صورت اخلاق جهان‌شمولی هم وجود ندارد. اگر بخواهیم نتیجه رورتنی را با طبیع‌گرایی اخلاقی جمع و جور کنیم می‌توانیم بگوییم که اگر تمایلی در خود برای نیازهای افراد مختلف جهان حس نکنیم نمی‌توان اخلاق جهان‌شمول را از نیازهایی عام نتیجه گرفت. به عنوان نتیجه می‌توان گفت «رورتنی بیشتر لیبرال است تا دموکرات. اگر چه او خرسند است از اینکه فلسفه بایستی بیشتر دموکراتیک باشد اما نهایتاً نتیجه می‌گیرد که دموکراسی بایستی در خدمت لیبرالیسم باقی بماند» [Hutchinson, 1989: 555].

همانطور که پیشتر اشاره شد «رورتنی توجیه می‌کند که ما "آموزش عاطفی" را به منظور گسترش احساس همبستگی پیگیری کنیم [Sweet, 1996: 9]. به عقیده رورتنی براساس برخی ویژگی‌های خاص دیگران ما دلیلی برای همبستگی نداریم «به نظر می‌رسد که بیشتر اصول اخلاقی ما به وسیله احساسات ما ایجاد می‌شود تا افزایش معرفت» [Sweet, 1996: 9]. رورتنی مدعی است که در بحث حقوق انسانی ما نمی‌توانیم باورهای اخلاقی را توجیه کنیم. با این حال، در همان مقایسه می‌گوید که برخی اعمال شیر و بدجنس هستند. علاوه بر این، چون او از ما می‌خواهد که از ابزارهای غیرعقلانی استفاده کنیم که عواطف و رفتارهای مردم را تغییر دهدیم که آنها با حقوق انسانی سازگار شوند، او باید بپذیرد که اینها حقوق انسانی هستند. مگر اینکه او بتواند بفهمد که کسی هست که باورهای موجهی در هر دو صورت دارد. چگونه می‌تواند درخواست کند که باورها و اعمال را به هر وسیله‌ای تغییر دهد؟ اما می‌توان او را برای هر عمل یا تغییری بدون داشتن باورهای موجه که بنیادی است برای آنچه او می‌نامد توجیه کرد [Richard, 2001: 2]. به نظر می‌رسد اگرچه رورتنی لیبرالیسم را براساس کاهش بی‌رحمی تعریف می‌کند، او تلاش نمی‌کند به این سوال پاسخ دهد که «چرا بی‌رحمی یک چیز بد است؟ او معتقد است پاسخ غیردوری به این یا دیگر سوالات این چنینی اخلاقی وجود ندارد [Guignon & Hilley, 2003: 26].

آخرین نقد بر می‌گردد به مکتب جماعت‌گرایی (communitarianism) که یکی از منتقدان اصلی نظریه اخلاقی سیاسی لیبرالیسم به شمار می‌آید. طبق نظر بنیانگذاران این مکتب، لیبرالیسم تصویری از هویت انسان را پیشفرض می‌گیرد که حق پیوندهای جمعی در آن ادا نمی‌شود. لیبرالیسم با تاکید نادرست بر اولویت عدالت از منظری فردگرایانه، تکالیف دگرخواهانه و تعهدات جمعی به ارث رسیده از سنت و تاریخ را، که نقشی قوام بخش در هویت فرد ایفا می‌کنند، نادیده می‌گیرد و به غلبه شخصیت‌هایی میان مایه، خودخواه، و بیگانه با ارزش‌های جمعی دامن می‌زند [Noori, 2016: 409].

نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم نگاهی به رویکرد اخلاقی دستگاه فکری رورتنی داشته باشیم باید بگوییم که دیدگاه اخلاقی رورتنی مبتنی بر نقد دیدگاه سنتی و ارایه دیدگاه بدیلی در قالب اخلاق نوپراگماتیستی و پسامدرنی است که بر اساس

همزیستی گروه‌های مختلف که خود نتیجه گفتگو و درک همدردی آنها است شکل می‌گیرد. آنچه در این بدیل اندیشه به چشم می‌خورد ارایه دیدگاهی اخلاقی مبتنی بر تمایز بین حوزه خصوصی و عمومی است. اما سوالات و شبهات مهمی با رویکرد اخلاقی در نگاه اول خود را نمایان می‌کند: هدف رورتی از تفکیک این دو حوزه چیست؟

همبستگی نه تنها مستلزم توانایی شناخت درد دیگران است بلکه دیدن دیگران است که با ما علایق مشترکی دارند. حال آنکه همانطور که پیشتر اشاره شد، رورتی فرض هرگونه شناخت و معرفت را در فرآیند همبستگی ناضوری می‌داند. سوالی که قابل طرح هست اینکه آیا اصلاً استلزام اخلاقی در مفهوم همبستگی وجود دارد؟ یا نه سروکار ما با تصویر یک جامعه آشفته، بی‌نظم و فاقد هرگونه هدف هست که پیش از هر چیز پوچ‌گرایی و نیپیلیسم را به به ذهن ما متبادر می‌کند؟ اگر چه رورتی چنین تصویر پوچ‌گرایی را رد می‌کند اما جاییکه استلزامی جز فایده و سود به خاطر منافع مشترک در بین نباشد غایت کار غیر از این چه می‌تواند باشد؟

نکته دیگر اینکه، رورتی برای سوالاتی مانند چرا نباید ظلم کرد، چرا باید به دیگران کمک کرد، هرگونه پاسخی را نمی‌کند. او در رد دیدگاه‌های نظری و دیدگاه‌های اخلاقی می‌گوید: آنهایی که فکر می‌کنند برای سوالاتی نظیر سوالات بالا پاسخ‌هایی با زمینه‌های قوی نظری وجود دارد و یا راه‌حلهایی برای حل این نوع مسائل اخلاقی می‌توان ارایه کرد در واقع طرفداران الهیات و متافیزیک هستند که به قوانین و قواعد ورای زمان و تحول باور دارند. سوال اینجاست اگر دیدگاه الهی و متافیزیکی از ارزش‌های عام انسانی و از بنیادهای انسانیت سخن به میان می‌آورد به معنای فرار از زمان است؟ آیا بدون مراجعه به نظرات و معارف همه دیدگاه‌های الهی و متافیزیکی می‌توان اتهام فرار از تحول و زمان را به همه آنها تعمیم داد؟ سوال دیگر اینکه آیا زمان معیار مطلق و عام سنجش و ارزیابی است یا زمان و تحولات با معیارهای بنیادین انسانی مورد ارزیابی قرار می‌گیرند؟

همچنین طبق ادعای رورتی، همبستگی یک آموزش عاطفی یا احساساتی است. نکته مهم این دعوت این هست که زمانی که رورتی همه را به حس همبستگی دعوت می‌کند این مفهوم از حالت حس بودن خارج می‌شود و رنگ و بوی عقلانی می‌گیرد از اینرو رورتی نمی‌تواند بگوید همبستگی صرفاً یک احساس یا حس است! آیا استلزام اخلاقی در مفهوم همبستگی وجود دارد؟ زمانیکه رورتی وجود هرگونه مبنای عقلانی را در تبیین دستگاه فکریش رد می‌کند این بدان معناست که مفهوم همبستگی ارایه شده از طرف رورتی یعنی یک «نگرش عمیقاً اخلاقی بدون تمایل به عقل کلی» است اما سوالی که مطرح می‌شود «چه نوع از رنج بردن؟ چه چیزی علت این رنج است؟ برای رورتی رنج بردن و حس همبستگی فقط به زبان مربوط می‌شود و علت این رنج بردن مطرح نیست! آیا مهم است یا اینکه صرفاً با زبان و از طریق گفتگو و همدردی با دیگران این کار شدنی است اساساً این همدلی بدون توجه به زیرساخت‌های اقتصادی و.. چگونه امکان پذیر است؟

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تأییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: نبی‌الله سلیمانی (نویسنده اول)، نگارنده مقاله/پژوهشگر اصلی (۴۰٪)؛ عبدالرزاق حسامی‌فر (نویسنده دوم)، پژوهشگر کمکی (۲۰٪)؛ علی فتح طاهری (نویسنده سوم)، پژوهشگر کمکی (۲۰٪)؛ شیرزاد پیک‌حرفه (نویسنده چهارم)، پژوهشگر کمکی (۲۰٪)

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Asghari M (2019). The priority of literature to philosophy in Richard Rorty. *Journal of Philosophical Investigations*.13(28):207-219. [Persian]
- Audi R (1991). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cahoone LE (2002). *From Modernism to post-modernism*. Group of Translators, translators. Tehran: Nashr-e Ney.
- Caputo JD (1999). *Perspectives in continental philosophy series*. New York: Fordham University Press.
- Critchley S, Derrida J, Laclau E, Rorty R, Mouffe C (1996). *Deconstruction and pragmatism*. London: Routledge.
- Derong P, Liangjian L (2005). Contingency and the philosophy of Richard Rorty. *Journal of Chinese Philosophy*. 32(4):633-640.
- Diprose R, Ferrell R, editors (1991). *Cartographies: poststructuralism and the mapping of bodies and spaces*. Sydney: Allen & Unwin. pp. 3-12.
- Dombrowski DA (2007). Rorty versus Hartshorne, or, poetry versus metaphysics. *Metaphilosophy*. 38(1):88-110.
- Fischer A, Fuchs Marko J (2014). Solidarity at the time of the fall': Adorno and Rorty on Moral Realism. *Ethics & Politics*. 2:550-559.
- Forster PD (1998). Pragmatism, relativism and the critique of philosophy. *Metaphilosophy*. 29(2):58-78.
- Gibson A (1999). *Postmodernity, ethics and the novel from Leavis to Levinas*. London: Routledge.
- Guignon C, Hiley DR (2003). *Richard Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huang Y (2010). *Rorty, pragmatism, and confucianism: With responses by Richard Rorty (SUNY series in Chinese Philosophy and Culture)*. New York: State University of New York Press.
- Hutchinson AC (1989). The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically. *Harvard Law Review*. 103(2):555-585.
- James T (2007). *Routledge philosophy guidebook to Rorty and the mirror of nature*. London: Routledge.
- James W (1956). *The will to believe and other essays in popular philosophy, and human immortality*. New York: Dover Publications.
- Kokab S (2007). Pragmatism, relativism, and opposition to rationalism: translation of Richard Rorty paper. *Ketab Mahe Falsafe*. 6:69-82. [Persian]
- Kwiek M (2003). Agents, spectators, and social hope Richard Rorty and American intellectuals. *Journal of Social and Political Theory*. (101):25-49.
- Langsdorf L, Smith AR (1995). Recovering pragmatism's voice: The classical tradition, Rorty, and the philosophy of communication. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 31(4):931-936.
- Lawler PA (1997). Democratic therapy and the end of community. *The Intercollegiate Review*. 32(2):27
- Leiter B (2007). Science and morality: Pragmatic reflection on Rorty's pragmatism. *University of Chicago Law Review*. 74:929.
- Malone JC (2004). Pragmatism and radical behaviorism: A response to Leigland. *Behavior and Philosophy*. 32(2):313-315.
- McCumber J (1990). Review: reconnecting Rorty: The situation of discourse in Richard Rorty's contingency, irony, and solidarity. *Diacritics*. 20(2):2-19.
- McDermid D (2006). *The varieties of pragmatism*. Now York: Continuum International Publishing.
- Miller A (1998). *Philosophy of language*. Montreal: McGill Press.
- Noori M (2016). Criticism of collectivism on liberalism and its evaluation from Richard Rorty's point of view. *Philosophical Research*. 10(19):409-444. [Persian]
- Perry MJ (1997). Are human rights universal?: The relativist challenge and related matters. *Human Rights Quarterly*. 19(3):461-509.
- Richard R (2001). The decline of redemptive truth and the rise of a literary culture: the way the western intellectuals went. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai-Studia Europaea*. 46(1):19-36.
- Rorty R (1982). *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty R (1990). *Objectivity, relativism and truth: Philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty R (1991). *Essays on Heidegger and others: Philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rorty R (1998). Truth and progress: Philosophical papers. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty R (2000). Philosophy and social hope. London: Penguin Books.
- Rorty R (2005). Philosophy and social hope. Azarang A, Naderi N, translators. Tehran: Nashr-e Ney. [Persian]
- Rorty R (2006). Contingency, irony, and solidarity. Yazdanjoo P, translator. Tehran: Nashr-e Markaz. [Persian]
- Rorty R (2007). A rejoinder to Béla Egyed. Bratislava: Kritika & Kontext.
- Seglow J (1996). Richard Rorty and the problem of the person. Politics. 16(1):39-45.
- Shook JR, Ghiraldelli P (2007). Contemporary pragmatism (Volume 4). Amsterdam: Rodopi.
- Sweet W (1996). Human rights as a foundation of solidarity: The contribution of Jacques Maritain. Available from: https://nanopdf.com/download/human-rights-as-a-foundation-of-solidarity_pdf
- Tajik MR (2007). Divine details in Rorty's thought. Ketab Mahe Falsafe. 6:23-34. [Persian]
- Turner SP, Roth PA (2003). The Blackwell guide to the philosophy of the social sciences. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc.
- Voparil C (2011a). Rortyan cultural politics and the problem of speaking for others. Contemporary Pragmatism. 8(1):115-131.
- Voparil CJ (2011b). Reading Rorty politically. Cincinnati: Humanities & Society, Union Institute & University.
- Waller BN (2003). The sad truth: Optimism, pessimism, and pragmatism. Ratio. 16(2):189-197.
- Ward I (2008). Bricolage and low cunning: Rorty on pragmatism, politics and poetic justice. Legal Studies. 28(2):281-305.
- Wellen R (2001). The politics of intellectual integrity. Max Weber Studies. 2(1):81-101.
- Wilshire B (2000). The primal roots of American philosophy: pragmatism, phenomenology, and native American thought. Philadelphia: Penn State University Press.

