



The political motives of Rorty's philosophical thought

Nabiyolah Soleimani

Ph.D. Student of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran
n.soleimani2015@gmail.com

Abstract

In the context of literary redemptive culture and by demarcating borders of the private and public domains, Rorty tries to specify the contribution and interference of philosophers in offering some theoretical and philosophical views. The realm of politics, He claims, has no need to get its foundations from the individual criteria of the private realm by which the metaphysical ambitions of philosophers are provided. To confront such way of thinking, Rorty puts away the classic concept of truth and instead put forwards the concept of solidarity and by it, he means the consent on different issues which is a result of our pragmatic view on affairs and is influenced by the norms of a certain society and our instrumental usage of words. Human beings, he thinks have the intention to increase the solidarity by creating new words which are instruments for coping with the environment and following this way, they take steps to realize a free and just society which is bereft of discrimination and suffering. It is in such society that the truth shows itself through the dynamism of that society. In this paper, it is given that the philosophical (or in a better expression post-philosophical) ideas of Rorty first of all in the direction of having a political thought and getting a Calvinist attitude. In other words, what produced his philosophical ideas was his effort to provide conditions for realization of a liberal democratic society.

Keywords: Neopragmatist, Postmodern, literary culture, redemptive culture, truth, solidarity, liberal democratic

Introduction

This paper tries to assess Rorty's claims which is challenging all foundation of the history of philosophy and some problems which will be discussed are as follow: why Rorty, who puts aside all classic dualism, still pursues the demarcating between the private and public spheres in general and the demarcation between politics and religion which is in his view related to the private domain? Do we have no way to escape from Rorty's private/public dichotomy? According to our concept of history, is it reasonable from Rorty that politics is separate from and prior to philosophy and can philosophy be non-political? In the post-philosophical contingent sphere is the ethnocentrism a free option or it is a compulsory option? And finally, given the Rorty's explanation of any attack on essentialism in human beings, the concept of human rights, how can be possible and explicable in his thought? It seems that the answer can be found behind the motives of his political thought

The concept of solidarity in is alternative to the classic concept of Truth.

Since Rorty thought is Darwinistic, he thinks that the human being and his specification and properties are a production of the evolutionary process of a living being from amoeba to human being. Therefore, instead of Kantian ethics based on reason, he accepts foresight, computing and compatibility with others. Human societies, he thinks, should apply their forces to fulfill demands of each other rather than understanding the trans-natural of the past.

The demarcation the private and public sphere

By demarcating the private and public spheres, Rorty claims that we have to leave the imaginary aim of finding an idea upon which the private and public sphere will be united, and we should accept that the will to self-creation and the will to solidarity have the same validity, thought are incompatible and have nothing in common forever.

The priority of democracy on philosophy (precedence of freedom on Truth)

According to Rorty's view, by disregarding time and history the traditionalists decided to prevail the truth and philosophy over freedom and democracy. He says that by getting seriously the time, we want to prefer freedom to Truth and by this claim he means the preference of happiness to Truth.

The redemptive literary culture as an alternative for the redemptive philosophical culture

Since the Renaissance, Rorty thinks, western thinker have passed three phases: redemptive by help of god, redemptive by help of philosophy and at the moment their hope in the redemption by help of literature. While in the Platonic and Cartesian and Kantian cultures in the Christian culture it was held that the real knowledge can by attain by having a turn from the material

world to the spiritual world, but in the literary culture the final target is not in the upward. It is in the human society and it is possible through human imagination.

References

- Pettegrew, John(ed)(2002)*A pragmatist's progress? Richard Rorty and American Intellectual History*, lanham, MD: Rowman and Littlefield publishers, Inc.
- Potrc, Matjaz and Strahovnik,Vojko (2005) *Rorty's Holism*, University of Ljubljana, Slovenia, matjaz.
- Rorty, Richard(1979)*Philosophy and mirror of Nature*,Prinston University Press.
- Rorty, Richard (1982)*Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard 1982)*Objectivity, Relativism and Truth:philosophical papers*, Minnesota Press.
- Rorty, Richard 1991)*Essays on Heidegger and others:philosophical papers*, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1998)*Truth and progress*, Cambridge University Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۰ / بهار ۱۳۹۹

انگیزه‌های سیاسی تفکر فلسفی رورتی

نبی الله سلیمانی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول)
n.soleimani2015@gmail.com

عبدالرزاق حسامی فر

استاد گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)
ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

محمد حسن حیدری

استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)
m_heidari@ikiu.ac.ir

شیرزاد پیک حرفه

استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)
shirzad.peik@gmail.com

چکیده

رورتی درصدد است در بستر «فرهنگ رستگاری بخش ادبی» و با ایجاد خط انشقاقی میان حوزه خصوصی و حوزه عمومی سهم و دخالت فیلسوفان را در ارائه دیدگاه‌های نظری و فلسفی مشخص کند و ادعا کند حوزه سیاست نیازی به آن ندارد که مبانی خود را از معیارهای فردی حوزه خصوصی کسب نماید؛ چیزی که زمینه بلندپروازی‌های متافیزیکی فیلسوفان را فراهم می‌آورد. به منظور مقابله با چنین تفکری، رورتی به جای مفهوم سنتی حقیقت (مفهوم حقیقت به مثابه محور اندیشه سنت فلسفی)، بحث همبستگی را پیش می‌کشد؛ یعنی توافق بر سر مسائل گوناگون که نتیجه نگاه پراگماتیکی ما به امور و متاثر از هنجارهای جامعه خاص و استفاده ابزاری ما از واژگان‌ها است. به عقیده رورتی، انسانها با خلق واژگان جدید که ابزارهای سازگاری با زیست‌بوم هستند درصدد ایجاد همبستگی هرچه بیشتر و به تبع در مسیر جامعه‌ای عدالت‌محور و آزاد و به دور از هر گونه تبعیض و رنج گام برمی‌دارند. در چنین جامعه‌ای است که حقیقت خود را از طریق پویایی‌های آن جامعه نشان خواهد داد. فرض ما اینست که اندیشه فلسفی (یا به تعبیر بهتر، پسافلسفی) رورتی پیش از هر چیز در راستای یک اندیشه سیاسی و اتخاذ رویکرد شووینستی اوست. به عبارت دیگر، مهیا ساختن زمینه برای برقراری یک جامعه لیبرال دموکرات باعث اندیشه‌های فلسفی وی شده است.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ رستگاری بخش ادبی، حقیقت، همبستگی، لیبرال دموکرات

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۰

مقدمه

رورتی بعنوان یک فیلسوف نئوپراگماتیست و پسامدرن در صدد است با اتخاذ دیدگاه زیست‌شناسانه داروینی و نگاه ابزاری ویتگنشتاینی به واژه‌ها و زبان و استمداد از فیلسوفانی نظیر دیویدسن، سالرز، کواین، فوکو، دریدا، گادامر، کوهن و پاتنم که هر کدام به انحاء مختلف در ارائه "تحلیل‌های فرهنگ‌گرایانه" از مسائل سهیم بوده‌اند، به مبارزه با سنت فلسفی غرب به پا خیزد. در این پارادایم اندیشه، مرزهای فلسفی میان مفاهیم برداشته می‌شود و مفاهیم از یک نگاه کل‌گرایانه (holism) که رورتی آن را "رفتارگرایی معرفتی" (Epistemological behaviorism) می‌نامد، تحلیل و بررسی می‌شود. از نگاه رورتی «رفتارگرایی معرفتی به نحو ساده همان پراگماتیسم است» (Rorty, 1979: 176). مطابق این دیدگاه، او در سودای ایجاد بنایی فرافلسفی است که بر اساس تبیین‌های طبیعی، علمی و فرهنگ‌گرایانه قابل توجیه و تبیین باشد. از اینرو «دیدگاه رورتی که "رفتارگرایی معرفتی" نامیده می‌شود بیانگر این است که ما نیازمند چیزی فراتر از مدل عرف‌عام برای تبیین توجیه معرفت نیستیم» (Guignon & Hilley, 2003: 44).

او با این دیدگاه می‌خواهد کل تاریخ فلسفه و مقولات رایج در آن مانند حقیقت، عینیت، علم، منطق، معرفت و فلسفه را به مثابه یک دستگاه معرفت‌شناختی زیر سؤال ببرد. به عقیده او "فلسفه معرفت‌شناختی محور" ویژگی کل دوره‌های تاریخ فلسفه از زمان افلاطون تا به حال بوده است. گویی انسان در این پژوهش از نردبانی بالا می‌رود که فلسفه مبتنی بر معرفت‌شناسی این امکان را برای او فراهم ساخته است. رورتی می‌گوید که فلسفه «نردبانی است که امیدوارم سرانجام آن را دور بیندازیم» (Rorty, 1991: 188). او معتقد است «فلسفه - به مثابه - معرفت‌شناسی جستجوی ساختارهای لایتغیر و ثابتی خواهد بود که باید معرفت، زندگی و فرهنگ را در آن جای داد - ساختارهایی که بازنمایی‌های ممتازی دارند و فلسفه به بررسی آنها می‌پردازد» (Rorty, 1979: 163). بنابراین نظام معرفت‌شناسی تلاشی است برای فرار از زمان و رفتن به بسوی جهان سرمدی و این یعنی در ارتباط بودن با پروژه‌های تعیین حدود معرفت، که در کل تاریخ فلسفه خود را به اشکال مختلف نشان می‌دهد و این همان تفکری است که رورتی با آن به مبارزه برمی‌خیزد.

او مدعی است در صدد یافتن جوابی دیگر به مسائل سنتی فلسفه نیست؛ بلکه معتقد است که خود سؤال اشتباه بوده است. از اینرو پراگماتیسم رورتی مشکلات و تنگناهای مسیر را با مشخص ساختن راه‌حل‌ها حل نمی‌کند بلکه آن‌ها را به سان نتایج نادرست از فلسفه کنار می‌گذارد. از اینرو رورتی خود را به عنوان یک درمانگر فلسفی (therapeutic philosopher) و در مقام یک نقاد ادبی (نه فیلسوف) معرفی می‌کند و معتقد است که ما باید در صدد حذف مسائل فلسفی باشیم تا پاسخ به آنها. او مدعی است که مسائل فلسفی همچون مسائل دیگر، محصول یک امکان تاریخی بوده است و از اینرو می‌توان آنها را کنار گذاشت.

در واقع هدف رورتی به چالش کشیدن فلسفه‌ای است که از زمان افلاطون معرفت حقیقی و رسوخ به پس - نمودها و دست یافتن به واقعیت نهایی را هدف خود قرار می‌دهد یعنی "نظریه مطابقت صدق یا حقیقت". نظریه مطابقت حقیقت (به عنوان ژانر اصلی فلسفه سنتی) بیانگر این است که در سنت فلسفی، حقیقت مطابقت با واقعیت مستقل و جدا از انسان تعبیر شده است. این تناظر می‌تواند مطابقت با امری خارجی باشد، چنانکه در فلسفه

افلاطون مشاهده می‌شود و یا مطابقت با امری درونی باشد، چنانکه در فلسفه دکارت و بعداً در فلسفه کانت به شکلی دیگر نمایان می‌شود. به اعتقاد رورتی در فلسفه‌ی تحلیلی قرن بیستم، این پروژه عظیم دکارتی - کانتی را در شکل جدید آن شاهد هستیم؛ اختلافی که میان این دو وجود دارد این است که این بار به جای ذهن، این زبان است که به مثابه یک واسطه - رسانه (media) میان فاعل شناسا و فکت‌ها عمل می‌کند و در صدد بازنمای دقیق فکت‌ها است و همین زبان است که میان ما و فکت‌ها به صورت مانع و حجاب عمل می‌کند. از اینرو می‌توان گفت که بعد از فرگه و شروع فلسفه تحلیلی «روش ممکن است تغییر کرده باشد ولی هدف یکسان است: ثابت بودن خط تعیین حدود بین ماتقدم و تجربی یا بین معنای شناختی و صرفاً توصیف آن، نمایش اینکه ما باید یا نباید در مورد حقیقت و غیره واقع‌گرا باشیم» (Guignon & Hilley, 2003:65). ایرادهای رورتی به سنت فلسفی غرب از این مطلب آغاز می‌شود که زدودن عنصر انسانی حتی از انتزاعی‌ترین نظریه‌پردازی ما ناممکن است و مقوله‌های ذهنی بدون لحاظ سودمندی‌شان برای زندگی انسان تدوین شده است. اینجاست که او بحث همبستگی را پیش می‌کشد؛ یعنی توافق بر سر مسائل گوناگون که نتیجه نگاه پراگماتیکی - زبانی که بیانگر رویکردی انسانی به مسائل است، می‌باشد.

در این مقاله به نقد و بررسی ادعاهای رورتی که به نوعی به چالش کشیدن کل میانی تاریخ فلسفه است، خواهیم پرداخت: سؤالاتی از این قبیل که چرا رورتی با وجود اینکه همه دوگانه‌نگاری‌های سنتی را کنار می‌گذارد هنوز تفکیک عمومی/خصوصی را به نحو کل و تفکیک دین/سیاست (در تلقی رورتی، دین به مثابه امری مربوط به حوزه خصوصی است) را به طور خاص پیگیری می‌کند؟ آیا ما راه برون رفتی از محذور دوگانه خصوصی و عمومی رورتی نخواهیم داشت؟ آیا برحسب خوانش ما از تاریخ، حرف رورتی منطقی است که فلسفه جدا از سیاست بوده و سیاست بر آن تقدم دارد و آیا فلسفه می‌تواند غیرسیاسی بماند؟ آیا در فضای امکانی پسافلسفی، قوم‌مداری یک انتخاب آزادانه است یا یک انتخاب اجتناب‌ناپذیر؟ و نهایتاً اینکه با فرض تبیین رورتی از حمله به هرگونه ذات‌گرایی در انسان، مفهوم حقوق بشر در اندیشه وی چگونه امکان‌پذیر و قابل تبیین است؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤالات در پس انگیزه‌های سیاسی تفکر رورتی نهفته است.

مفهوم همبستگی به مثابه بدیل مفهوم سنتی حقیقت

رورتی در برابر دیدگاه سنتی حقیقت، از همبستگی یا قوم‌محوری (Ethnocentrism) یا توافق میان آدمیان در توجیه باورها حرف می‌زند. از آنجا که وی 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 منشاء عقلی دارد، دوراندیشی و محاسبه و سازگاری با هم‌نوعان را می‌پذیرد. رورتی قوم‌محوری یا قوم‌گرایی 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» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳) و در جای دیگری می‌گوید همبستگی، دیدگاهی است که در آن چیزی درباره حقیقت یا عقلانیت نمی‌توان گفت مگر از راه و روش‌های آشنای توجیه که یک جامعه مشخص - جامعه ما - در این یا آن قلمرو از تحقیق به کار می‌برد (کهون، ۱۳۸۱، ص ۵۹۳). رورتی معتقد است که «اکنون وقت آن است که از عینیت (objectivity) دست برداریم و به سمت همبستگی (solidarity) حرکت کنیم. میل به همبستگی به معنای میل به طرح ادعاهایی درباره پاسخ‌گوبودن در برابر چیزی بیش از آراء اعضای جامعه شخص نیست. نمی‌توان ادعاها را به کمک نحوه چپستی

اشیاء توجیه کرد، یگانه راه برای توجیه آنها توجیه کردن آن برای شخص دیگری است. اما توجیه یک امر جامعه‌شناختی است، یعنی آن چیزی که برای هم‌نوعان من قابل پذیرش است یا نه. در نتیجه همبستگی (توافق با جامعه شخص) باید جایگزین عینیت شود (Lanham, 2002, p. 63). برای تبیین بهتر مفهوم همبستگی که مفهومی آنتی‌رنالیست و ضد نظریه مطابقت صدق می‌باشد، لازم است تشریح کنیم که در روند توافق، باورهای ما به مثابه گزاره‌هایی تلقی می‌شود که به وسیله اظهار گزاره‌ای دیگر که طرف صحبت من پذیرفته است توجیه می‌شود. اگر او نپذیرد گزاره دیگری را اظهار می‌کنیم تا زمانی که به توافق برسیم. از اینرو ضروری نیست که من واقعاً تجربه‌ای از فکت‌ها داشته باشم، بلکه من فقط دلایل خوبی دارم که طرف ما را توجیه و قانع می‌کند که به آن باور داشته باشم و این دلایل خوب تنها با کمک گزاره‌های دیگر امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر رورتی می‌خواهد بگوید که «پیشامد صرف یک تجربه (حسی یا مفهومی) هیچ بار توجیهی ندارد» (Guignon & Hilley 2003: 47).

رورتی می‌گوید «کسانی را که آرزوی تقلیل عینیت به همبستگی را در سر دارند، پراگماتیست می‌نامیم. آنها نه به متافیزیک نیازمندند و نه به معرفت‌شناسی. حقیقت از نظر آنها، به تعبیر ویلیام جیمز، چیزی است که باورش برای ما خوب است. از اینرو، آنها نه نیازی به توضیحی از ارتباط میان باورها و اشیاء موسوم به "انطباق" دارند و نه نیازی به توضیحی از قابلیت‌های ادراکی انسان که توانایی نوع بشر در داخل شدن در چنین ارتباطی را تضمین می‌کند» (کهون، ۱۳۸۱، ص ۵۹۲). به عقیده او ما باید اصطلاحات (حقیقت، عقل، عقلانیت و غیره) را از درون واژگان مان بیرون بیندازیم، چون اینها میراث تفکر عینیت‌گرایانه هستند که در آن مفهوم همبستگی و توافق و اجماع بشری در جامعه نادیده گرفته شده است لذا «ما باید شکاکیت روشنگری نسبت به نیروهای غیربشری را دنبال کنیم. دست کشیدن از آخرین نشانه‌های عقل‌گرایی قرن ۱۸ به لطف پراگماتیسم قرن ۲۰ برای اعتماد به نفس مان و عزت‌نفس مان مفید خواهد بود» (Baker & Reil, 2001, p. 47). رورتی در نتایج پراگماتیسم با تاسی از تعریف جیمز درباره حقیقت می‌نویسد «حرف جیمز آن بود که چیزی عمیق‌تر برای گفتن وجود ندارد. حقیقت نوعی شیء نیست که دارای ذاتی باشد. حقیقت مطابقت با واقعیت نیست. آنها می‌خواهند حقیقت ذاتی داشته باشد می‌خواهند شناخت یا عقلانیت یا پژوهش یا رابطه میان زبان و متعلق آن ذاتی داشته باشد. جیمز گمان می‌کند که این امیدها بی‌فایده هستند» (Rorty, 1982, p. 162). از اینرو به عقیده پراگماتیست‌ها نظریه تناظر صدق اصلاً مفهوم نیست و هیچ اهمیت خاصی ندارد؛ چرا که اعتقاد به نظریه تناظر صدق عملاً تغییری ایجاد نمی‌کند. رورتی می‌گوید «پراگماتیست‌ها فکر می‌کنند اگر چیزی به لحاظ عملی تفاوتی نداشته باشد، نباید تفاوتی برای فلسفه نیز داشته باشد» (Rorty, 1998, p. 19). از اینرو، پراگماتیست‌ها تمایز واقعیت - نمود را با تمایز میان بیشتر سودمند و کمتر سودمند جایگزین می‌کنند.

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. به عبارت دیگر، انسان‌ها نمی‌توانند از افق فکری و عملی خود که از ابتدای تولد در آن قرار گرفته‌اند، فراتر روند. این نگاه تاریخی به امور، حاکی از داشتن موقعیت‌های خاص است یعنی هر اجتماعی در موقعیتی خاص و ملازم با نیازها، ارزش‌ها و علایق خاص دارد. از این‌رو، جست و جوی احکام عام در مورد جوامع مختلف، بی‌مورد خواهد بود. به عقیده رورتی، تمایز میان حقیقت و همبستگی از مدلی نیست که بتوان با نوعی عقلانیت طبیعی و فرافرهنگی آن را بر طرف کرد تا بتوان از آن برای نادرست بودن برخی فرهنگ‌ها و درست خواندن برخی

فرهنگ‌های دیگر استفاده کرد؛ بلکه این شکاف را از نوع شکافی می‌بیند که میان خوب بالفعل و بهتر ممکن وجود دارد. این عقلانیت فرا فرهنگی همان دیدگاه سنتی بود که درصدد گریز از معیارهای محلی و زمانمند بود تا از آن منظر در مورد حقانیت یا عدم حقانیت فرهنگ‌ها قضاوت کند

رورتی برای تبیین و تشریح دیدگاه قوم‌مدارانه خود از سالرز کمک می‌گیرد. سالرز، «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. سالرز می‌گوید ما می‌توانیم با اتکا به حس همبستگی خود با هر کدام از این گروه‌ها تکلیف خاصی برای خود تعیین کنیم. (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۲). با توجه به این مطلب مفهوم همبستگی، یک مفهوم نسبی است به این معنا که گروه‌های مختلف علمی، فرهنگی و سیاسی، تنها در درون پارادایم‌های خود بر حسب هنجارهای آن بافت زبانی، اجتماعی، فرهنگی خاص آن را می‌آفرینند و از این رو تعمیم آن به دیگر گروه‌های «ما»، نمی‌تواند درست باشد. چنین نگاهی مستلزم این است که حقیقت، امری نسبی (در معنایی که رورتی می‌پذیرد) قلمداد گردد و عباراتی مانند «حقیقتی برای من، اما نه برای شما» و «حقیقتی در فرهنگ من، نه در فرهنگ شما»، «خوب برای این هدف، نه برای آن هدف» و «درست در این موقعیت، نه در آن موقعیت» و «موجه برای من، نه برای تو» یا «موجه در فرهنگ من، نه در فرهنگ تو» کاملاً معنادار باشد و می‌توانیم بگوییم که فقط امری نسبی است که می‌توان درباره آن سخن گفت (Rorty, 1982, p.2-4).

رورتی بر این باور است که همبستگی چیزی نیست که از راه تأمل کشف شود؛ بلکه چیزی است که خلق می‌شود، این از آن روست که او معتقد است جوامع انسانی باید آن نیرویی را که صرف پی‌بردن به خواست‌های فرانسائی در گذشته کرده بودند، برای خواست یکدیگر صرف کنند. به عبارت دیگر، ما باید گفتگوی خود را درباره مسئولیت‌مان در قبال حقیقت با گفتگو درباره مسئولیت‌مان با هم‌نوعان جایگزین کنیم. او 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 مسئله 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» (کهن، ۱۳۸۱، ص ۵۹۹). لذا همبستگی نه به منزله یک ماهیت درونی که در بطن یکایک انسان‌ها وجود دارد، بلکه به مثابه قابلیت برای هرچه 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، ص ۳۶۹). به عقیده رورتی، از آنجا که پراگماتیست یا قوم‌محوری همان توجه به معیارهای انسانی است از اینرو جایی برای ملامت کسی در این خصوص وجود ندارد. و این امر نشان دهنده کل‌گرایانه بودن تفکر پراگماتیست است و نباید آن را به روش خاصی زیر نام روش علمی، با مشخصات ثابت و معین، کاهش دهیم (باقری، ۱۳۸۶، ص ۳۸). او عدم موفقیت فلسفه را نسبت به سایر حوزه‌ها، ناشی از عدم توافق و همبستگی میان فیلسوفان در باب موضوعات گوناگون در برهه‌های مختلف تاریخی می‌داند. از این رو او معتقد است که «۲۵۰۰ سال است که فلسفه برای ارائه‌ی چیزی شبیه به یک تئوری رضایتمند ناکام است» (Guignon 2003, p. & Hilley, 53).

به عقیده رورتی خواست همبستگی بر خلاف خواست عینیت، ذاتاً یک نوع خواست سیاسی و اجتماعی و از همه مهمتر اخلاقی است. وی می‌گوید «رنالیست‌ها میل به اجتماع را به "رویای یک اجتماع غایی" تبدیل می‌کنند از اینرو می‌کوشند تا ارزش‌های اجتماعی - تساهل، احترام متقابل و حتی عشق - را بر حسب اجتماع متعالی یعنی بیان طبیعت انسانی فراتاریخی تبیین کنند» (Langsdorf&smith, 1995, p. 195).
 (195) اما همبستگی «پروژه‌ی فلسفه‌ی 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 ساخته‌شدن همبستگی خصلت تاریخی و زمانی و مکانی بودن آن را نشان می‌دهد» (Ibid, p. 195). رورتی هدف از طرح خود را چنین بیان می‌کند که «من هیچ اشتیاقی به تضعیف توان همبستگی انسانی ندارم، بلکه فقط می‌خواهم آن را از بند آنچه اغلب به عنوان "پیش‌فرض‌های فلسفی" این ایده شمرده شده برهانم» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۸).

نکته قابل اشاره و مهم دیگر در خصوص مفهوم همبستگی این است که، همبستگی محصول گفت‌وگو است و گفت‌وگو امری انسانی است، طبیعی است که فلسفه نیز آوایی در گفت‌وگوست؛ آوایی که هیچ امتیاز خاصی بر دیگر آواهای موجود در گفت‌وگو ندارد. لذا «بنیان اخلاق ریشه در گفت‌وگوی میان افراد جامعه و حاصل آن یعنی همبستگی خواهد داشت و تنها محمل و دادگاهی که بر حسب آن می‌توان از درستی اعتقادی سخن گفت هنجارهای اجتماعی است که فرد متناسب با آن‌ها در جامعه‌ی معین زندگی می‌کند» (باقری، ۱۳۸۶، ص ۴۴-۴۳). به تبع این نیز «عقلانیت محصول جامعه است و عقلانیت هر جامعه در بستر تاریخی، اقتصادی و اجتماعی متفاوتی شکل می‌گیرد و این همه تنها محصول اتفاق است» (تاجیک، ۱۳۸۶، ص ۳۱). این از آن‌روست که اگر ما بپذیریم توجیه صرفاً موضوعی مربوط به دلایل ارائه شده‌ای است که طرف مقابل ما را قانع کرده است، پس چیزی جز یک عمل اجتماعی نیست و هیچ مرجع اقتداری جز جامعه‌ای که آن را حمل می‌کند ندارد. لذا برخلاف حقیقت، که گفتگوها براساس مطابقت با یک واقعیت فرانسازی شکل می‌گیرد، توجیه بر حسب آنچه که ما قبلاً پذیرفته‌ایم (یعنی سنت، زبان و فرهنگ مان) شکل می‌گیرد. از اینرو به عقیده‌ی رورتی هیچ ایده‌ی مقدم بر قدرت و توان توجیه‌گران وجود ندارد و ایده توجیه نیز مستقل از آنچه که ما می‌گوییم هیچ معنایی ندارد. بنابراین در توجیه نیازی به خارج شدن از زبان و گفتگوهای جاری نیست.

رورتی مدعی است که سنت‌گرایان با برنامه‌های استعلایی خود در صدد ایجاد یک هدف مشترک برای بشریت بودند (کهنون، ۱۳۸۱، ص ۵۹۱) درحالی‌که چنین نیست. از دیدگاه او «هدف پژوهش در هر حوزه‌ی فرهنگی، وصول به ترکیب مناسب از توافق غیرتحمیلی با اختلاف مدارا آمیز است و وقتی به هدف پژوهش چنین نگرینسته شود، آن امر رنگ اجتماعی و سیاسی - که امری انسانی است - به خود خواهد گرفت و نه چهره‌ای غیرانسانی که دیدگاه سنتی در صدد وصول به آن بود» (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۵۶). از اینرو همبستگی را برخلاف عینیت، نوعی داده تبیین نشده توصیف می‌کند که هیچ‌کدام پیش‌فرض متافیزیکی ندارند. او مدعی است اگر از دیوبی و دیویدسن پرسیده شود که «هدف پژوهش چیست؟ هر یک به بهترین نحو می‌توانند بگویند که پژوهش اهداف مختلف زیادی دارد، هیچ یک از آنها پیش‌فرض‌های متافیزیکی ندارند - مثلاً دست یافتن به آنچه می‌خواهیم، یعنی بهبود وضعیت بشر، متقاعد کردن بسیاری از مخاطبان به نحو ممکن، حل بسیاری از مشکلات به نحو ممکن» (Rorty, 1982, p. 38). لذا نقطه پایان یا ایستگاه پایانی برای پژوهش‌های ما وجود ندارد. از اینرو «من فکر می‌کنم ما نمی‌توانیم لحظه‌ای را تصور کنیم که در آن نژاد بشر توانسته لم بدهد و بگوید حال که سرانجام به حقیقت دست یافته‌ایم می‌توانیم با خیال آسوده استراحت کنیم» (Rorty, 1991, p. 56). این به این دلیل

هست که نگاه سنتی «درصد 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 شالوده نهایی تعبیر می‌شود، درحالی که تعبیرهمبستگی تنها به دنبال فراهم ساختن پایه‌های اخلاقی برای پژوهش مشترک است، یعنی درصد پاسخ‌گویی به چیزی است که بیش از آرای اعضای جامعه شخص نیست و این نیازی به پیش‌فرض‌های متافیزیکی نخواهد داشت» (Guignon & Hilley, 2003, p. 24).

به عقیده رورتی اگر ما مطابق با خواست همبستگی پیش برویم آنگاه به پیشرفت انسان به نحوی می‌اندیشیم که امکان انجام کارهای سودمندتری به او می‌دهیم و این امکان را فراهم می‌آورد که مردمان سودمندتری شوند و نه اینکه به سوی جایی حرکت کنند که از قبل، به نوعی برای بشریت آماده شده است. لذا «طرحی که از چهره بازی باور لیبرال (ironist) ترسیم کردم نشانگر کسی بود که برای او این همبستگی به همذات‌پنداری خیالی و خلاقانه‌ی فرد با جزئیات زندگی‌های دیگران مربوط می‌شود، این ربطی به بازشناسی وجه‌اشتراکی که خود پیشاپیش در آن سهیم بوده است، ندارد» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۵-۳۶۴).

نکته پایانی اینکه خصیصه‌ی قوم‌گرایی (ethnocentrism) با خشونت افراد نسبت به یکدیگر در ارتباط است. خشونت در این معنا عبارت است از توصیف مجدد دیگری به نوعی تحقیرآمیز (باقری، ۱۳۸۶، ص ۴۸). این تبیین رورتی محصول این نگرش وی است که ما با یک فرهنگ ایده‌آل سروکار نداریم، بلکه گروه‌های مختلف برای پیشرفت کار خود بایستی همواره نسبت به واژگان و عقاید همدیگر با دیدگاه تحقیرآمیز نگاه کنند. از اینرو «احساس همبستگی بر حس خطری مشترک استوار است و نه بر مالکیت شخصی یا قدرتی مشترک» (ژیژک، ۱۳۸۴، ص ۲۹۰). لذا ما با دو نوع همبستگی سروکار داریم: یکی به عنوان همذات‌پنداری با بشریت که به اعتقاد رورتی ابداع فیلسوفان است و دیگری، تشکیک در خودی که به تدریج به ذهن ساکنان جوامع دموکراتیک رخنه کرده است؛ تردید درباره‌ی حساسیت ما به رنج و تحقیر دیگران، تردید در این باره که سامان نهادینه کنونی ما برای مقابله با این رنج و تحقیر کفایت نمی‌کند و کنجکاو‌ی درباره‌ی امکان ایجاد بدیل‌های دیگر (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۸). وی معتقد است تنها از یک جهت می‌توان پراگماتیسم را مورد انتقاد قرار داد و آن اینکه اجتماع خود را زیاده از حد جدی گرفته است چرا که «توجیه برای شنونده نسبی است و ما هرگز نمی‌توانیم مانع این امکان شویم که برخی شنوندگان بهتر وجود داشته باشد» (Rorty, 1998, p. 23). از اینرو پراگماتیسم عینیت توافق بین‌الذهانی میان آدمیان است، نه بازنمود دقیق چیزی نانسانی. مادام که انسان‌ها در برخی نیازها سهیم نباشند، ممکن است در باب آنچه عینی است، با هم اختلاف نظر داشته باشند. اما چاره چنین عدم‌توافقی، نمی‌تواند توسل به طریقی باشد که در آن واقعیت، به راستی جدا از هر گونه نیاز انسانی لحاظ شود. این راه چاره فقط می‌تواند سیاسی باشد: باید از نهادها و رویه‌های مردم‌سالارانه برای سازش‌دادن این نیازهای گوناگون استفاده کرد، و به این ترتیب قلمرو تحقیق را به چگونگی وجود اشیاء، گسترش داد (رورتی، ۱۳۸۳، ص ۴۰). مطابق دیدگاه رورتی، نامعقول نامیدن کسی در این بافت به این معنی است که بین ما و او عقاید و امیال مشترک به حدی نرسیده که بتوانیم گفت‌وگوی مفیدتری ترتیب دهیم. پس در اینجا ما باید به زور متوسل شویم و اقتناع کاری از پیش نخواهد برد (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۴۲). مسئله‌ای که رورتی مطرح می‌کند این است که چگونه می‌توان خشونت را مهار کرد در حالی که آزادی افراد خدشه دار نشود؟

تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی

رورتی با ایجاد خط فراقی بین حوزه خصوصی (privacy domain) و حوزه عمومی (public domain) مدعی است که ما در حوزه خصوصی هر طور که بخواهیم دیگران را بازتعریف می‌کنیم ولی در حوزه عمومی مراقب خواهیم بود که از هرگونه تعرض نسبت به آراء دیگران پرهیز کنیم. زیرا نظریه‌پردازی ذاتاً برنامه‌های عمومی است لذا باید مراقب باشیم به چیزی که نتواند نزد بقیه ما توجیه شود عقیده نداشته باشیم (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵-۱۸۴). طبق این دیدگاه، فیلسوفان حق نظریه‌پردازی و تعرض به حوزه عمومی یا سیاست را ندارند. در چنین جامعه‌ای، مسائل فلسفی نه چونان مبانی نهادهای سیاسی، بلکه در بدترین حالت چونان سخنان یاهو فلسفی و یا در بهترین حالت چونان اموری تلقی می‌شوند که مربوط به جستجوی کمال شخصی‌اند و هیچ ارتباطی با سیاست اجتماعی ندارند (رورتی، ۱۳۸۲، ص ۳۴-۳۳). به عقیده رورتی، 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 قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند. اساساً تکامل و رشد و کمال بیشتر که امری شخصی محسوب می‌شود با عدالت در تعاملات اجتماعی فرد ارتباطی ندارد.

ادعای رورتی مبنی بر قیاس‌ناپذیری دو حوزه از این استدلال نشات می‌گیرد که «واژگان دو حوزه به مثابه دو نوع ابزار مختلف هستند که نه قابل قیاس با هم‌اند و نه با هم ترکیب می‌شوند» (باقری، ۱۳۸۶، ص ۴۴). بستری که رورتی به ترسیم این خط انشقاق می‌پردازد در قالب بستر «فرهنگ رستگاری بخش ادبی» قابل بیان است و این متناسب با جامعه لیبرال دموکرات قابل فهم است. به عقیده او تفاوت کسانی که فرهنگ ادبی را خوب می‌بینند و آنهاییکه بد می‌بینند به تفاوت در مورد نوعی از فرهنگ برتر که شرایطی از تحمل را به بهترین شکل ممکن در جوامع دموکراتیک خلق می‌کند برمی‌گردد. وی معتقد است رشد دینی بستگی به تمایز میان نیازهای اجتماعی و نیازهای فردی دارد، دین برای نیازهای نوع اول هیچ ضرورتی ندارد. بنابراین فرهنگ ادبی از ما می‌خواهد که مسائل سیاسی را از پروژه‌های رستگاری بخش سنتی منفک کنیم. این به این معناست که امیدهای شخصی برای استقلال و خودمحوری در خانه بایستی کنار گذاشته شود زمانیکه شهروندان یک جامعه دموکراتیک جمع شده‌اند در مورد آنچه که انجام داده‌اند مشورت کنند. به عقیده رورتی اگرچه استدلال برای پروژه‌های همکاری اجتماعی اساسی است، اما رستگاری بخش بودن یک امر شخصی و خصوصی است (Rorty, 2007, p.2).

اولویت دموکراسی بر فلسفه (تقدم آزادی بر حقیقت)

بر اساس دیدگاه رورتی، در موازنه فکری سنت‌گرایان اگر حقیقت را داشته باشی آزادی خود به خود به دنبال آن می‌آید. او مدعی است که این شیوه افلاطونی است که زمان را تابع جاودانگی و امید را تابع معرفت‌گرایی قرار می‌دهد؛ این نظریه که آدمی در نهاد خود قوه حقیقت‌جویی دارد که عقل نامیده می‌شود، ابزاری که می‌تواند سرشت و باطن اشیاء را آشکار کند. همین که موانعی چون میل شدید یا گناه کنار گذاشته شود آنگاه خرد ما را به حقیقت رهنمود خواهد کرد و همراه با حقیقت، آزادی نیز از راه می‌رسد. از اینرو سنت‌گرایان با بی‌اهمیت لحاظ کردن زمان و تاریخ درصدد برتری حقیقت و فلسفه بر آزادی و دموکراسی بوده‌اند. رورتی می‌گوید ما با جدی لحاظ کردن زمان، می‌خواهیم آزادی را بر حقیقت ارج نهیم. مطابق این دیدگاه، انسان‌ها دیگر دنبال عینیت که امری فرانسوی است، نیستند بلکه به همبستگی که امری انسانی است، می‌اندیشند.

رورتی معتقد است هدف از اظهار این ادعا که آزادی بر حقیقت تقدم دارد، تنها این است که ما می‌خواهیم شادکامی بر حقیقت پیشی بگیرد. او تحقق چنین امری را در شرایط جامعه لیبرال دموکرات می‌داند؛ تنها چنین جامعه‌ای است که به شهروندان خود نویدهایی جهت شادکامی افزون‌تر ارائه می‌دهد. لذا دنبال کردن آرمان شهر سیاسی، تنها شالوده‌های فایده‌باوری و پراگماتیکی دارد و نه دینی یا فلسفی. او بحث خوشبختی را در یک فضای سیاسی-اجتماعی قابل تبیین می‌داند و حوزه سیاست را از این نظر برحوزه فلسفه دارای اولویت می‌داند. رورتی مدعی است که «افلاطون فلسفه را دقیقاً به منظور فرار از نیازهای موقتی و فائق آمدن بر علم سیاست که امری زمانی بود، ابداع کرد» (رورتی، ۱۳۸۶، ص ۸۴). در حالی که به اعتقاد ما «امروزه، سیاست پیشرو است و فلسفه از پس آن می‌آید. حال، اول در مورد یک دیدگاه سیاسی به نتیجه می‌رسیم و بعد، اگر تمایلی در خود دیده باشیم، به دنبال پشتوانه‌ای فلسفی برای آن می‌گردیم. از دید روشنفکران غربی، اعتقاد به این طرح که برنامه‌های سیاسی بازتابی از باورهای فلسفی‌اند به معنی وارونه‌دیدن دنیا است» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹). به عقیده او ما باید بنیان این اعلان جفرسون را که «همه‌انسانها حقوق سلب‌ناپذیری برای زندگی، آزادی و شادکامی دارند»، گفتاری سلیقه‌ای در بیان این نکته بدانیم که شادکامی بشر با انحلال برخی نهادها و تاسیس نهادهای دیگر به جای آنها افزایش خواهد یافت و نه بنیانی حاکی از وجود یک استعداد فطری انسانی به نام "عقل" .

از این رو رورتی رویکرد جدیدی از فرهنگ را برای ما ترسیم می‌کند و می‌گوید «حقیقت از منظر افلاطونی یعنی درک چیزی که راولز آنرا «نظمی پیشینی که به ما داده شده است» می‌خواند، امری که هیچ ارتباطی با سیاست دموکراتیک ندارد. پس فلسفه هم به عنوان توضیح رابطه‌ی چنین نظمی با طبیعت بشر، ربطی به سیاست دموکراتیک ندارد. وقتی که فلسفه و سیاست دموکراتیک در تضاد با هم قرار می‌گیرند، باید تقدم و اولویت را به دموکراسی داده شود» (رورتی، ۱۳۸۲، ص ۴۸). این رویکرد جدید به فرهنگ متضمن این دیدگاه است که انسان‌شناسی فلسفی مقدمه‌ای لازم برای سیاست نیست، مقدمه لازم برای سیاست تنها تاریخ و جامعه-شناسی است تنها چنین نیست که ما بر اساس داده‌های فلسفی پیشین بدانیم که انسانها بر حسب ذاتشان حقوقی دارند و بعد پیش برویم و بپرسیم چگونه جامعه باید از این حقوق حفاظت و حمایت کند» (رورتی، ۱۳۸۲، ص ۲۹). زیرا به عقیده او، ما دارای ذاتی مقدم بر تاریخ نیستیم که فیلسوفان درصدد توصیف ساختارهای آن باشند، بلکه هستی انسان در تاریخ و به تبع تغییرات فرهنگی مختلف شکل می‌گیرد. از این رو «ما آزادیم که خویش را بی کانون و مرکز و همچون یک احتمال تاریخی محض بدانیم» (همان، ص ۴۰).

به عقیده او پدیده‌هایی همچون آزادی، همبستگی، خردمندی و غیره ویژگی‌های ذات بشر یا پدیده‌هایی طبیعی نیستند. بلکه، انسان پدیده‌هایی همچون دموکراسی، پرهیز از خشونت، خردمندی و تحمل عقاید دیگران را در فرآیند آموزش و زندگی در جوامع دموکراتیک خلق کرده است (تاجیک، ۱۳۸۶، ص ۲۹). رورتی جامعه لیبرال را جامعه‌ای می‌داند که هر دیدگاهی را که در یک مواجهه باز و آزاد پیروز شود، حقیقی بخواند. منظور او از بحث و بررسی آزاد، بحث و بررسی آزاد ایدئولوژیک نیست؛ بلکه همان بحث و بررسی‌ای است که هنگامی صورت می‌گیرد که مطبوعات، دستگاه قضایی، انتخابات و دانشگاه‌ها آزاد باشند. در چنین جامعه‌ای باید پویایی اجتماعی چشم‌نواز و پرشتاب باشد، سواد، همگانی باشد، آموزش عالی متداول باشد و رفاه و آسایش فراغت لازم برای شنیدن گفته‌های انبوه افراد مختلف و فکر کردن درباره آن گفته‌ها را فراهم کرده باشد» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۷۰). از این رو دموکراسی مورد نظر رورتی صرفاً به معنای تلاش برای افزایش برابری فرصت‌ها در حیطه نظر نیست، بلکه می‌توان در عمل، برای مثال، از طریق آزادی بحث و مناظره بر سر مسائل و آزادی نامزد شدن برای کسب

منصب‌های سیاسی نیز می‌توان آن را ایجاد کرد. او مدعی است که آزادی که در لیبرالیسم و دموکراسی است، بهترین راه تأمین همبستگی و عدالت در جامعه است و تا آزمون دیگری نشان ندهد که بدیل دیگری هست، باید به این نظام قناعت کرد.

فرهنگ رستگاری‌بخش ادبی به مثابه بدیل فرهنگ رستگاری‌بخش فلسفی

برحسب خوانش رورتی از تاریخ، وی از تقلیل فرهنگ رستگاری‌بخش سنتی که از طریق توسل به موجودات فرانسائی (نظیر خدا، حقیقت) حاصل می‌شد، به یک فرهنگ ادبی خبرمی‌دهد. توضیح مطلب چنین است که رستگاری‌بخش بودن یکی از ویژگی‌هایی است که رورتی به سنت فلسفی نسبت می‌دهد. رورتی معتقد است که همین جستجوی واقعیت‌نهایی از طرف فلسفه در طول تاریخ فلسفه به آن یک نوع "نقش و وظیفه یا تکلیف" یعنی رستگاری‌بخشی را به آن اعطا کرده است (Hall, 1994: 170). وی درباره‌ی داستان عبور این واقعیت فرانسائی تا عصر ما که آنرا عصر فرهنگ ادبی می‌نامد، می‌گوید که متفکران غرب از رنسانس به بعد سه مرحله را پشت سر گذاشته‌اند: آنها نخست به رستگاری از جانب خدا سپس رستگاری از جانب فلسفه امیدوار بوده‌اند و اکنون امید آنها به رستگاری از جانب ادبیات است. دین توحیدی، رستگاری را از طریق واردشدن به رابطه جدید با یک شخص غیربشری فوق‌العاده قدرتمند عرضه می‌کند در حالی که در فلسفه، اعتقادات معطوف به ذات و ماهیت‌اند. رستگاری در فلسفه از طریق کسب مجموعه‌ای از اعتقاداتی حاصل می‌شود که اشیاء را آنگونه که واقعاً هستند بازنمایی می‌کنند (Rorty, 2002, p.19). وقتی رورتی از اصطلاحات «ادبیات» و «فرهنگ-ادبی» استفاده می‌کند، منظورش فرهنگی است که ادبیات را جایگزین دین و فلسفه کرده و رستگاری را نه در یک رابطه‌ی شناختی یا در ارتباط با یک شخص غیربشری و نه در رابطه‌ای شناختی با گزاره‌ها بلکه در رابطه غیرشناختی با سایر انسان‌ها و در روابط وساطت شده با مصنوعات بشری از قبیل کتاب‌ها و ساختمان و نقاشی‌ها و ترانه‌ها جستجو می‌کند (Ibid, p.9). به عقیده او در فرهنگ ادبی، رستگاری از طریق شناخت گونه‌های مختلف آدمیان عرضه می‌شود. درحالی‌که رسیدن به شناخت حقیقی در فرهنگ افلاطونی و دکارتی و کانتی و نیز در فرهنگ مسیحیت، گریزاز عالم محسوسات و رفتن به عالم روحانی تعبیر شده است. اما در فرهنگ ادبی، دیگر هدف غایی در آن بالا نیست، بلکه در خود اجتماع انسان ساخته می‌شود. و آن از طریق تخیل بشری امکانپذیر است. لذا در فرهنگ ادبی تنها منبع رستگاری‌بخش تخیل انسانی (و نه عقل) است و این یک چیز امیدبخش است نه ناامیدکننده.

رورتی می‌گوید فیلسوفان از زمان هگل به بعد ایمانشان را به اینکه فلسفه رستگاری‌بخش باشد، از دست داده‌اند. او آغاز این دوره را این حرف هگل می‌داند که «فلسفه رنگ خاکستری‌اش را زمان نقاشی می‌کند که صورتی از زندگی کهنه می‌شود» (Ibid, p.7). به عقیده رورتی، فلسفه از زمان هگل به توصیف شرایط انسانی و امکانی می‌پردازد. رورتی درباره‌ی پروژه روشنگری می‌گوید «گاهی گفته شده است که پروژه روشنگری شکست خورده است اما دو پروژه روشنگری وجود داشته است - پروژه فلسفی و پروژه سیاسی. یکی قصد داشت بهشت را روی کره خاکی خلق کند: جهانی بدون کم و کاست، طبقه و ظلم. دیگری قصد داشت یک جهان بینی تازه جامع بیاید که طبیعت و عقل را جایگزین خدا کند» (Baker & Reil, 2001: 72). به عقیده رورتی، پروژه سیاسی

خیلی آهسته و نامنظم پیش می‌رود و امروزه خود را در اشکال فلسفی مثل دموکراسی نشان می‌دهد. او درباره این پروژه می‌گوید که امروزه جوانان کتاب‌خوان در جستجوی رستگاری، نخست به سراغ رمان‌ها، نمایشنامه‌ها و شعرها می‌روند. آن نوع کتاب‌هایی که اندیشه قرن نوزدهم به حاشیه رانده بود اکنون محل توجه قرار گرفته‌اند؛ از این رو یک فرهنگ ادبی همیشه به دنبال تازگی است و همیشه مشتاق دیدن چیزی است که شلی آن را «سایه‌هایی که نسل آینده بر زمان حال می‌افکنند» نامیده، نه اینکه تلاش کند از امر زمانی به سوی امر ازلی فرار کند. روشنفکر ادبی به جای این ایده دینی که کتاب یا سنت معینی می‌تواند شما را به یک شخص غیربشری فوق‌العاده قدرتمند و فوق‌العاده دوست‌داشتنی وصل کند، این فکر بلومی (Harold Bloom) را می‌گذارد که هر چه بیشتر کتاب بخوانید، هر چه بیشتر راه‌های انسان بودن را بررسی کنید، هر چه بیشتر انسانی شوید تا کمتر دچار وسوسه خواب و خیال‌های فرار از زمان و اتفاق شوید، هر چه بیشتر متقاعد شوید که ما انسان‌ها چیزی جز تکیه‌کردن به یک دیگر نداریم و این چنین است رستگارت‌تر می‌شویم (p.13).

(Rorty, 2002). این فراروی از اجتماع رویه فلسفه سنتی است درحالی‌که به عقیده رورتی «انسانها نباید درصد چیزی عمیق‌تر و مهم‌تر از خودشان باشند از اینرو پیشرفت‌های اخلاقی را در ادبیات جستجو میکنند و نه در فلسفه» (Asghari: 2019, p.8).

رورتی دین و ادبیات را شبیه به هم می‌داند. او کی‌یرک‌گارد را در بیان این موضوع برحق می‌داند که ایده فلسفه به مثابه دین زمانی مطرح شد که سقراط می‌پذیرد که خودآگاهی ما شناختی از خداست؛ از این رو نیازی به کمک انسانهای دیگر نداریم، چراکه حقیقت پیشاپیش نزد ما حاضراست. اما ادبیات زمانی به عنوان رقیب فلسفه مطرح شد که افرادی همچون شکسپیر و سروانتس مشکوک شدند به اینکه انسان در بوسه‌هایش حقیقت واحدی را وانمود می‌کند (Ibid, p.10). رورتی در مقام بیان تفاوت نگاه ادبی و فلسفی و دینی می‌گوید که پرسش «آیا به حقیقت باور داری؟» در صورتی می‌توان با معنی کرد که آنرا بدین صورت بازسازی کنیم: آیا فکر می‌کنی مجموعه واحدی از باورها وجود دارد که بتواند نقش رستگاری‌بخشی را در زندگی همه انسانها ایفا کند و به نحو معقولی برای همه انسانها تحت شرایط مشترکی موجه باشد و اینکه پایانی برای پژوهش وجود دارد. پاسخ فلاسفه به این پرسش آری است؛ چرا که فلسفه همچون راهنمای زندگی تلقی می‌شود. این نظر با دیدگاه سقراط سازگار است که می‌گوید مجموعه‌یی از باورها هست که توجیه عقلانی دارند و بر سایر باورها ارجحیت دارد. مقدمه فلسفه این است که شیوه‌یی برای شناخت واقعی اشیا وجود دارد. شناخت این شیوه رستگاری‌بخش است و این می‌تواند جایگزین دین شود. از این رو تلاش برای حقیقت می‌تواند جایگزین خدا شود. در فرهنگ ادبی به جای تلاش درجهت نیل به طبیعت انسانی مشترک، بر تفاوت میان انسانها تأکید می‌شود. از آنجا که رستگاری از طریق محدودیت‌های کنونی تخیل انسانی به‌دست می‌آید لذا فرهنگ ادبی همواره خواهان رمان‌ها است (ibid: p.18).

رورتی تفاوت قهرمانان اتوپیای سنتی و اتوپیای خود را در این می‌بیند که شاعران با یک زبان غنی کار می‌کنند در حالی‌که فیلسوفان درصد دسترسی غیرزبانی به واقعیت هستند. او معتقد است که در این بستر جدید ما نسبت به افلاطون بهتر می‌توانیم محدودیت‌های جهان را بپذیریم؛ اینکه ما هرگز در تماس با چیزی بزرگتر از خودمان نیستیم. رورتی شاعر را در یک معنای گسترده بکار می‌برد طوری که اعتقاد دارد هر کسی که بازی‌های زبانی جدیدی را بیافریند یعنی کسانی همچون افلاطون، نیوتون، مارکس، داروین و فروید شاعرانی به خوبی می‌تون و بلک هستند. این بازیها ممکن است معادلات ریاضی، یا استدلال‌ات قیاسی یا داستانهای دراماتیک یا

نوآوریهای عروزی را دربر بگیرد. اما تمایز میان نثر و شعر در هدف فلسفی او تأییری ندارد (Rorty, 2007, p.3). نکته دیگر اینکه رورتی معتقد است در فرهنگ ادبی ما بایستی کمتر در مورد درستی و نادرستی صحبت کنیم و بیشتر در مورد خلاقیت صحبت کنیم. از اینرو نیازی به مدل معرفتی دیداری نیست آنچه قابل ستایش است، تخیل است. بدین جهت پیشرفتهای اخلاقی و عقلانی را نه به مثابه موضوعاتی که ما را به درستی یا خوبی یا راستی نزدیک می‌کنند، بلکه افزایشی در جهت قدرت تخیل می‌بینیم. به عقیده او آنچه فلسفه می‌تواند انجام دهد فراهم نمودن بستریال است. سیاست نیز به همین خوبی می‌تواند در این بسترسازی تخیل سهیم باشد، طوری که آینده متفاوت از گذشته باشد» (Panderong, 2005, p.4). این تخیل زمینه خودآفرینی انسان را فراهم می‌آورد و خودآفرینی در شعر و ادبیات نزد رورتی همان اهمیتی را دارد که حقیقت در فلسفه. چرا که هدف این است که ما درصدد خلق خود باشیم و نه کشف خود (Asghari: 2019, p.5-6). تخیل آن چیزی است که به ما اجازه می‌دهد در مورد موضوعات جدیدی صحبت کنیم در مورد مسائلی مانند دموکراسی، جاذبه، زمان و مکان. تخیل مرزهای گفتگو و تحقیق را گسترش می‌دهد. این اشتباه است که تخیل به قلمرو زیباشناسی محدود شود؛ بلکه تخیل شامل همه نواحی فرهنگ می‌شود (Livingston and Rondel, 2005, p. 4). به عقیده رورتی، تجهیز فیلسوفان به سلاح عقل و به تبع باورهای فراتاریخی آنها منجر به این دورافتادگی فلسفه از قلمرو فرهنگ شده است. در حالیکه «فلسفه قطعه دورافتاده 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 تأثیرگذارند. بنابراین ادبیات سبب امکان حساسیت بیشتر و همدردی بیشتر برای درک رنج دیگران و در نهایت همبستگی بین اعضاء می‌شود» (Asghari: 2019, p.8).

آراء رورتی در بوته نقد و بررسی

در این قسمت به تحلیل و بررسی برخی مبانی تفکر رورتی که در واقع آبخور دیدگاه‌های فلسفی اوست خواهیم پرداخت: ابتدا این موضوع که موضع رورتی در قبال تحلیل آراء و انتقاداتی که از وی می‌شود دقیقاً مشخص نیست. شاید این موضوع به ساختار تفکر او مربوط می‌شود؛ جاییکه او دیدگاهی سلبی را انتخاب می‌کند و بقول خودش به جای حل مسائل درصدد پاک کردن صورت مسئله است. با این حال اگر ما رورتی را یک فیلسوف و اندیشمند بدانیم که به نقد دیدگاه‌های فلسفی می‌پردازد، پس دیدگاه خود او نیز بایستی قابل نقد و بررسی باشد. بنابراین اولین انتقادی که مطرح می‌شود اینست که رورتی در حالیکه درصدد به چالش کشیدن کل تاریخ فلسفه با مقولاتش در قالب یک تعبیر پرزرق و برق از تخیل ادبی است، نمی‌خواهد از آراء و دیدگاه‌هایی که حمایت می‌کند هیچ نوع پرسش و انتقادی صورت گیرد. شاید او ترجیح می‌دهد که سوالات و انتقادات از وی به اصطلاح تئوری نباشد.

نکته بعدی این است که به رغم همه ادعاهای رورتی در مقام انکار هرگونه عنصر معرفت‌شناختی و متافیزیکی در تحلیل امور، به نظر می‌رسد او گریزی از بهره‌گیری از این عناصر در توصیف آرا خود ندارد. البته شاید اگر پاسخ درخور اندیشه رورتی بخواهیم بدهیم این است همانطور که خود او اذعان می‌کند، انسان همه چیز را در فرآیند آموزش خلق می‌کند لذا انسانها در مقطع کنونی بایستی آموزش‌هایی ببینند که بتوانند به این برداشت فکری برسند که بگویند ما می‌توانیم در این مقطع زمانی، فلسفه و دیگر مباحث متافیزیکی و معرفت-

شناسی را «نادیده بگیریم»؛ زیرا همه چیز در این جامعه، ساختنی و بر حسب توافق بین افراد و منافع پراگماتیکی است. لذا آنها توافق خواهند کرد که این مسائل را کنار بگذارند. شاهد ما این صحبت رورتی است که می‌گوید مشکلات سنتی مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی به هر ذهن متفکری خطور نمی‌کند بلکه تنها در موقعیت‌های اجتماعی - فرهنگی خاصی بروز می‌کنند که از راه تغییر دادن موقعیت اجتماعی - فرهنگی مان می‌توانیم آنها را برطرف کنیم (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶). لذا در گذشته ممکن است فلسفه مفید بوده باشد، اما حالا دیگر مفید نیست. ازینرو رورتی می‌گوید نیاکان ما از نردبانی بالا رفتند که ما اکنون در موقعیتی هستیم که باید آن را کنار بگذاریم. نه بدین جهت که به استراحتگاه آخر رسیده‌ایم؛ بلکه به این دلیل که مسائلی که باید حل کنیم، متفاوت از مسائلی است که نیاکان ما را سردرگم می‌کرد» (همان، ص ۲۶). نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت هست نگاه خاصی است که رورتی به موضوع زبان دارد. پرسشی که مطرح می‌شود این است آیا واقعا زبان پدیده‌ای تماما ساختنی است و ما فاقد هرگونه آگاهی پیش‌زبانی (نظیر آنچه امثال نوام چامسکی به آن اعتقاد دارند) هستیم. در پاسخ باید گفت مفهوم همبستگی که رورتی مطرح می‌کند، به‌رغم ادعاهای او، در بستر اندیشه‌ای رئالیستی و عینیت‌گرا که مفهومی غیرزبانی است به‌دست می‌آید (سلیمانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹). پرسش مهم دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا فهم رادیکالی رورتی از امکانی بودن همه چیز، یک مفهوم غیرپراگماتیستی نیست چون امکان فهم کلیت زبان را پیش‌فرض می‌گیرد؟ و نهایتا، اینکه ما بتوانیم هر چیزی را با کلمات انجام دهیم و بیان کنیم به این معنا نیست که جهان می‌تواند به زبان تقلیل یابد؟ این استفاده ابزاری و منفعت‌طلبانه رورتی از زبان در راستای تحقق دیدگاه‌های خود سبب می‌شود که جان سرل بیان کند که استعاره، تخیل و استفاده‌های ادبی از زبان در فلسفه ریچارد رورتی به عنوان فرعی ظاهر می‌شود و از "زبان معمولی" انحراف پیدا می‌کند. دیدگاه رورتی تاکید دارد بر استفاده - ارزشی از زبان شاعرانه (Ferrell, 2003, p.2).

موضوع چالش برانگیز دیگری که رورتی مطرح می‌کند نظریه اولویت دموکراسی بر فلسفه است: رورتی می‌گوید رد عقل‌گرایی، کمکی به تقویت جوامع دموکراتیک است. حال پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا این رد فلسفه است یا اثبات آن. اگر باید فلسفه را رد کنیم تا آزادی و دموکراسی حفظ شود، چگونه بگوییم که فلسفه بی‌اثر است و دموکراسی بر آن اولویت دارد؟ همچنین ما نباید فلسفه را در حدود مقتضیات دموکراسی محدود کنیم، درحالی که ظاهر مدعای رورتی مؤید این نکته است.

ایراد کار رورتی را می‌توان به صورت دیگری نیز مطرح کرد. می‌دانیم که امثال افلاطون، ارسطو، هگل، و هایدگر به ضددموکراسی‌گرا مشهورند، اما اگر از رورتی پرسش می‌کردند او در مورد هگل و هایدگر این مخالفت را به فلسفه آنها باز نمی‌گرداند. کسی که ارتباطی میان فلسفه و سیاست نمی‌شناسد، اگر یک نظریه فلسفی را در سیاست موثر بیند، باید راه این تاثیر را نشان دهد و الا تاثیر فلسفه را اثبات کرده است؟

موضوع چالش برانگیز بعدی در تفکر رورتی مفهوم حقوق بشر است: با توجه به دیدگاه ارائه شده رورتی می‌توان از او پرسید که نفی ستم و طرفداری از عدالت بر چه بنیاد و معیاری استوار است؟ آیا این دیدگاه از قبول ضمنی بنیادی عام در میان انسان‌ها حکایت نمی‌کند؟ آیا می‌شود از عدالت سخن گفت و انسان‌ها را فاقد زمینه‌های مشترک دانست؟ چگونه می‌توان از یک سو از زیبایی ستایش و زشتی را نفی کرد و از سوی دیگر ماهیت انسان را فاقد هرگونه گرایش دانست؟ لذا نفی قاطع نظریه‌های کلان و تعریف عام انسان، با این عدالت‌جویی و ستایش از زیبایی همخوانی ندارد. رورتی آنجا که ما را به رعایت حقوق بشر و ترویج تساهل در میان اعضای

جامعه توصیه می‌کند، به طور تلویحی مرکزیت خود را در همه انسان‌ها پیش‌فرض می‌گیرد و با همین پیش‌فرض نیز سخن از حقوق بشر می‌زند. سیگل بر این باور است «مفهوم حقوق بشر جز با تصور مفهوم طبیعی ذاتی در انسان‌ها به نام خود قابل فهم نیست و هر نوع نظریه درباره حقوق بشر مستلزم آنست که به همه انسانها به چشم سوژه‌های مستقل با مرکزیت خود یا نفس بنگرد. رورتی نیز به طور ناخواسته این مرکزیت خود را در بحث از مباحث حقوق بشر مسلم فرض می‌گیرد» (Siegel, 1990, p. 34).

لذا انتقاداتی جدی در این خصوص بر دیدگاه رورتی وارد است. اگر بتوانیم خود را به هر ترتیبی که دلمان می‌خواهد از راه بازتوصیف تعین ببخشیم، آنطور که رورتی معتقد است، پس تکلیف تعهدات و التزاماتمان در قبال دیگران چه می‌شود. نبود یک ذات یا گوهر بشری مشترک این نتیجه را به دنبال دارد که توجه یا احترام به نیازها و دلبستگی‌های دیگران ضرورتی ندارد. همچنین از این استدلال که اعمال‌مان از طبیعت ذاتی‌مان نشأت نمی‌گیرد این نتیجه نمی‌شود که از ارتکاب هیچ عملی منع نخواهیم شد.

برخلاف نظر رورتی پیشرفت دموکراسی هرگز شکل یک تحول آرام و پیشرونده ندارد که در آن هرچه حقوق بیشتری به رسمیت شناخته شود، لیبرالها بزرگتر شوند. از طرف دیگر دیدگاه نسبی‌گرایانه رورتی امکان گفتگو را که او بر آن تأکید می‌ورزد به چالش می‌کشد. این مشکلات بدین جهت است که رورتی مدعی است هیچ واقعیت استعلایی به لحاظ اخلاقی مرتبط وجود ندارد (Rorty, 1993, p. 116) و لذا هیچ کار مفیدی در مورد پرسش از ماهیت انسان (از قبیل ظرفیت عقلانیت بشر به مثابه زمینه‌ای برای حقوق بشری) وجود ندارد. رورتی به‌جای دفاع از حقوق بشر براساس مبانی فلسفی استدلال می‌کند که حقوق بشر بایستی به مثابه یک "فرهنگ" فهمیده شود؛ فرهنگی که شاید به نحو اجتناب‌ناپذیری لیبرالی است، لیبرالیسم به طریق امکانی، ایرونیکی و پست‌مدرنی. او استدلال می‌کند آنچه دشمن حقوق بشری است نه فقدان عقل بلکه فقدان توافق و امنیت است (Woods, 2009, p3).

به عقیده رورتی تصویر پروژه‌های بنیادین در خصوص حقوق بشر غیر ضروری و از مد افتاده است. لذا فرهنگ حقوق بشری آموزش عاطفی برای یکدلی و همراهی با دیگران را جایگزین استدلال عقلانی می‌کند (Walla, 2008, p. 2). و آنچه ما را به هم نزدیک می‌کند نه عقلانیت بشری بلکه زمینه‌های مشترک تاریخی است. به عقیده او بهترین شیوه برای ارتقای فرهنگ حقوق بشری تجارب غمگین مشترک ماست که از طریق رمان‌ها انتقال داده می‌شود. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا رورتی می‌تواند بدون برخی از انواع فرانظریه، به نحو معقولی ادعا کند که لیبرالیسم خوب است؟ براساس فهم معمول ما، حقوق بشری نه تنها به مثابه یک معیار محوری برای تعیین وضع نظام‌های سیاسی و اجتماعی کلی، معتبر و اعتبار مقولی دارد، همچنین برای جوامعی که حقوق بشری سازمانی و اخلاقی نیست، نیز قابل قبول است. لذا فورمولاسیون انسانیت بیانگر ضرورت حمایت و ارتقای عامل انسانی است و لذا این عامل انسانی برای توجیه حقوق انسانی اساسی است.

نکته چالش برانگیز بعدی در تفکر رورتی عدول او از مواضع اصلی خود است. اگرچه رورتی یک فیلسوف پراگماتیست است و بصورت عمل‌گرا به طرح آرای خود می‌پردازد ولی همین پراگماتیست بودن لوازمی دارد که فیلسوفان پراگماتیست قبل از او تقریباً به این لوازم پایبند بودند، در حالیکه رورتی در برخی موارد به این لوازم پایبند نیست. او پراگماتیست است ولی فلسفه خود را ضدافلاطونگرا می‌داند و آیا این ضدیت را می‌توان با پراگماتیسم او جمع کرد؟ رورتی در مسیر بیان اشتباهات فلاسفه، پیشفرض‌ها و مبانی آنها را مدنظر قرار می‌دهد

و آیا این کار با پراگماتیسم سازگار است؟ رورتی فردیت را در لیبرالیسم مطلق می‌بیند ولی در پراگماتیسم هیچ قاعده‌ایی مطلق نیست؟ و اگر یک چیز مطلق باشد چرا باید آن چیز متعلق به یک فرهنگ و تاریخ یک کشور باشد؟! اگر فیلسوفی به مبادی و مبانی ثابت معتقد نیست باید از صفت مدارا برخوردار باشد و با آراء هیچ قوم و مردمی مخالف نباشد اما رورتی از آمریکا و دموکراسی با لحن اهل‌سیاست و ایدئولوژی سخن می‌گوید و ابایی ندارد از اینکه خود را شوونیست بنامد. رورتی بعنوان یک پراگماتیسم می‌تواند بگوید که می‌خواهم لیبرالیسم امریکایی استمرار داشته باشد اما این حرف ربطی به فلسفه ندارد و با پراگماتیسم سازگار نیست مگر اینکه پراگماتیسم را فلسفه متناسب با لیبرالیسم و بازارآزاد سرمایه‌داری بدانیم. رورتی باوجود اینکه عقلانیت فرفرهنگی را قبول ندارد و معتقد است هیچ ملاک و مبنای فراتاریخی و خنثی وجود ندارد که به داوری نظرات پردازیم با این حال دم از گفتگوی میان اعضای یک فرهنگ و میان فرهنگها می‌زند. اگر بنا بر تعبیر رورتی تنها راه اثبات برتری عینی دموکراسی نسبت به دیکتاتوری امتیازات عملی است و راه دیگری وجود ندارد آیا در این صورت امکان توجیه و اثبات نظریات قبل از مرحله عملی شده وجود دارد آیا باب گفتگو بسته نخواهد شد؟ رورتی فیلسوفان را به این محکوم می‌کند که درباره موضوعات و حوزه‌های مختلف فرهنگی به قضاوت می‌پردازند ایرادی که بر رورتی وارد است این است که پراگماتیست این حق را از کجا آورده است؟ این رویکرد شوونیستی رورتی دیدگاه کل‌گرایی که خود وی از آن حمایت می‌کند را نیز به چالش می‌کشد؛ اینکه رویکرد کل‌گرایی که رورتی ادعای آنرا دارد، به نظر می‌رسد صرفاً یک ادعاست چرا که وی رویکرد کل‌گرایی را به معنای خاص که از آن دستاوردهای صرفاً پراگماتیکی حاصل می‌شود، می‌پذیرد و نه به معنایی که همه چیز را در بر بگیرد «(Potrc and Strahovnik, 2005, p.7). لذا آنچه که صراحت دارد این است که رورتی اتویپای خود را در جامعه سیاسی آمریکا و نظام لیبرال دموکراسی جستجو می‌کند و به آن امید دارد حال آنکه پراگماتیست نمی‌تواند به صورت انتزاعی امیدوار باشد.

آخرین موضوع مهم چالش برانگیز که در تفکر رورتی مطرح است رویکرد وی در قبال تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی است. رورتی با ایجاد یک دوگانگی جدید در قالب حوزه خصوصی و حوزه عمومی به جنگ تمام دوگانگی‌های تاریخ فلسفه می‌رود! به عقیده رورتی تلاش در جهت ترکیب کردن حوزه عمومی با حوزه خصوصی، یعنی تلاش افلاطونی برای پاسخ به این پرسش که چرا این علاقه در فرد هست که عادل باشد؟ و ادعای مسیحیت که خودفهمی کامل از طریق خدمت به دیگران بدست می‌آید. برای قبول چنین چیزی نیاز هست که ماهیت انسانی مشترک را بپذیریم در حالیکه راهی وجود ندارد که در سطح نظری خودآفرینی را با عدالت جمع ببندیم چرا که واژگان خودآفرینی شخصی است ولی واژگان عدالت عمومی و اشتراکی است؛ از این رو چیزی ذاتی ماهیت انسانی نیست که بتواند بستر اخلاقی برای چنین وحدتی باشد.

در مخالفت با دیدگاه رورتی، به عقیده ما قبول این دیدگاه مثل آنست که بگوییم من تمایلات و باورهای آنتی‌دموکراتیک که به توصیف جهان می‌پردازد داشته باشم اما آنها را برای خودم نگه دارم و سعی نکنم آنها را برای دیگران آشکار کنم جاییکه به دیگران آسیب می‌رساند (Kwak, 2004, p.1). نکته‌ای که در خصوص تفکیک دو قلمرو قابل تامل است این است که بر حسب دیدگاه رورتی مصداق این دو قلمرو تنها در جامعه لیبرال دموکرات قابل قبول است. چیزی که در وهله اول به ذهن خطور می‌کند این است که چرا فقط لیبرال - دموکرات مصداق این تفکر باید باشد؟ رورتی با تمایز میان حوزه خصوصی و عمومی، به این فکر خطا سوق پیدا می‌کند که اختلافها را می‌توان به حوزه خصوصی منتقل کرد و به یک اجماع پروفاق در قلمرو عمومی دست

یافت. نتیجه این تفکر تصور جامعه دموکراتیکی کاملاً انتظام یافته به مثابه جامعه‌ای آزاد از هر قسم تعارض و عاری از هرگونه طرد یا حذف است. به عبارت دیگر، این توهم که می‌توان "ما"یی بوجود آورد که متضمن وجود هیچ رقم "آنها" نباشد و این ادعا حتی برخلاف آرمان خود رورتی است.

اما پرسش دیگری که قابل تأمل است این است که چرا دموکراسی لیبرال رورتی تنها به ادبیات نیاز دارد و نه به فلسفه؟! آیا این اثبات همان مدعای قبلی ما نیست که ادبیات و ابزار تخیل مسیر را برای دورزدن و رویارویی منطقی با نظرات را بیشتر فراهم می‌کند؟! بدین جهت است که رورتی پیچیدگی‌های سیاست را به تمامی تصدیق نمی‌کند و هرگونه کاوش نظری برای راهیابی به ماهیت قلمرو سیاسی را نافرجام می‌داند. لذا می‌توانیم رورتی را گرفتار خودتناقضی ببینیم چرا که در هر حال مسائل سیاسی و آموزشی لاینحل باقی میمانند. ریچارد برنشتاین از اندیشمندان معاصر، رورتی را متهم می‌کند به اینکه «عرفان تاریخی داده‌شده را با عرفان معرفت‌شناسی جایگزین می‌کند» (Rosenow, 1998, p.7). محدود کردن شخص آرمانی رورتی به حوزه خصوصی امکان نقد جامعه لیبرال را منتفی می‌کند، نقدی که می‌تواند در حوزه عمومی از خشونت‌های لیبرالیسم با همه توان درصدد سرپوش نهادن بر آن است پرده بردارد. آزادی که رورتی از آن دم می‌زند یک آزادی منفی است یعنی فرد تنها مادامی آزاد است که بتواند از نهادهای اجتماعی فاصله بگیرد. این آزادی یک آزادی غیراجتماعی و البته خصوصی است. همچنین برخلاف آنچه که رورتی معتقد است بعید است این واقعیت، که ما در قلمرو خصوصی نظریه‌پردازی می‌کنیم، هیچ اثر و نتیجه‌ای در قلمرو عمومی نداشته باشد. چگونه می‌توان در قلمرو خصوصی اصول لیبرالی بردباری و بیزارگی از خشونت را علائم حاکی از حالات کینه‌توزی قلمداد کنیم اما در قلمرو عمومی به آن احترام بگذاریم. آیا این تمایزگذاری عمومی و خصوصی به روانی دو قسمتی منجر نمی‌شود که نسخه‌ای برای کلی مسلکی سیاسی بشمار می‌آید. آیا نزد فرد لیبرال که بی‌رحمی بدترین چیز ممکن است این بی‌رحمی اصل یا بنیادی عام و جهان‌روا برای التزام اخلاقی نیست؟

برخی فیلسوفان انتقاد می‌کنند از آبرونیست لیبرال رورتی به جهت پرورش دادن فقر گفتمان اجتماعی. پراگماتیست‌های اجتماعی نظیر ریچارد برنشتاین انتقاد می‌کنند که تمایل آبرونیست برای خودآفرینی شبیه افتادن در نسبیت اخلاقی و خودزیباشناسی نیهیلیستی افراطی است. به نظر می‌رسد که رورتی با تأکید بر حفظ تمایز خصوصی-عمومی مدعی است شهروند خوب شدن یک چیز است و هدایت یک زندگی خوب چیز دیگری است (kwak, 2004, p.1). همچنین آبرونیست لیبرال رورتی فردی است که می‌تواند مانع از رفتار بیش‌مانه نسبت به دیگران بشود بدون اینکه واقعاً یک شخص نجیب باشد! و ممکن است لیبرال بودن ضرورتاً انتخاب عمدی نباشد که بوسیله آبرونیست شکل گرفته باشد! آبرونیست لیبرال رورتی عاجز هست از فقدان منبع اخلاقی که او را وسوسه کند به لحاظ اجتماعی مسئولیت پذیر باشد. تصدیق نظری وفق‌ناپذیری بین خصوصی و عمومی یک چیز است اما مانع شدن تمایلاتمان به مطابقت آنها در شکل این وفق‌ناپذیری چیز دیگری است! نانسی فریزر در انتقاد از رورتی می‌گوید که حتی قلمرو شخصی، یک قلمرو مسئولیت پذیر به لحاظ سیاسی است «(Ibid:6).

نتیجه ناهمگون دیگری که از تفکیک خصوصی/عمومی بدست می‌آید این است که به نظر می‌رسد حتی زمانی که هدف اشخاص یک چیز عمومی است (شبیه همبستگی) همه آنچه او احتیاج دارد سازگاری با فردیت اشخاص است و عمل عمومی مثبت از او انتظار نمی‌رود. شاسترمن انتقاد می‌کند آنچه رورتی واژگان و تفاسیر

خصوصی می‌نامد در واقع چنین نیست چرا که اولاً به منظور کسب آنها نیازمند شروع با یک زبان مشترکی هستیم و پیشاپیش تفاسیری وجود دارد ثانیاً تفاسیر فردی ما به نحو آشکاری عکس عمومی و اشتراکی است. من شک دارم پروژه اخلاق خصوصی به طور روشنی جدا و مستقل از اخلاق عمومی باشد. خودخصوصی که رورتی توصیف می‌کند یک تخیل است. در واقعیت خارج همه چیز محصول حوزه عمومی است چراکه ما برای استفاده از افکار خصوصی‌مان نیز به ناچار ملزم به استفاده از زبانی هستیم (که اجتماعی است). نتیجه انتقاد شاسترمن این می‌شود که رورتی امتیاز خاصی به قلمرو خصوصی علیه عمومی می‌دهد (Pascal, 2003, p.15).

نتیجه

نکته مهمی که در کل تفکر رورتی گاه به صورت پنهان و گاه به صورت آشکار خود را نشان می‌دهد و به نوعی منشا و آبشخور آرای رورتی است به نظر می‌رسد نگاه شوونیستی وی به جامعه امریکا و نظام لیبرال دموکرات، به مثابه اتوییای فلسفی و سیاسی اوست. سعی ما بر این بود که با پرداختن به برخی کلیدواژه‌ها و لینک به برخی آرای وی این مدعای خود را روشن سازیم: گاهی شوکه می‌شویم از آنچه که ما در اندیشه رورتی مشاهده می‌کنیم؛ اینکه آنچه او در پی آنست تقدم دموکراسی بر فلسفه است یا لیبرال دموکراسی بر فلسفه؟! رورتی فکر می‌کند لیبرال دموکراسی برای ما برگ برنده است چون ما را مجهز می‌کند که آشننگی بین عمومی و خصوصی را کنار بگذاریم. می‌دانیم که هیچ مبنای خنثی و بیطرفی که به فلسفه آلوده نباشد در کار نیست که برپایه آن بتوان سخنی گفت حال این چگونه با دموکراسی کثرت‌گرای رورتی قابل جمع است؟

از آراء رورتی چنین استنباط می‌شود که او به نوعی ریشه مسائل سیاسی جوامع را در رویکرد فلسفی و فکری آنها جستجو می‌کند در حالیکه همین سخن نوعی تناقض می‌باشد چرا که این اثبات فلسفه و اعتبار آن است نه بی‌اهمیتی آن! بهر حال، او گویی تفکیک حکومت استکباری و حکومت دموکرات را بر حسب تقسیم بندی نگاه سنتی و رویکرد همبستگی خود تدوین می‌کند. به عقیده او مشکل سایر کشورها (غیر آمریکا) در این است که بیش از حد در راه معرفت تلاش می‌کنند و می‌کوشند تا برای این پرسش که نوع بشر چه باید باشد پاسخی بیابند در حالیکه امیدوار است آمریکاها به عنوان طلبه‌دار جوامع، نخستین دولت-ملت باشند که این شهامت را پیدا کنند که از امید توجیه شدن از بالا-از منبعی تغییرناپذیر و جاودان-دست بردارند و به یکدیگر تکیه کنند. رورتی گرایش به اقتدارستیزی را انگیزه‌ای در مخالفت با مابعدالطبیعه خدامدار افلاطونی و نظریه مطابقت صدق قلمداد می‌کند. او آمریکا را کشوری می‌داند که در آن هیچ چیز اقتدار نخواهد داشت مگر اجماع آزاد میان شهروندان تا حد ممکن متنوع.

رورتی با اتکا به همین انگیزه‌های شوونیستی گاه تاریخ کشتار مردمان مظلوم تاریخ توسط هم‌میهنان خود را توجیه می‌کند. همانطور که پیش‌تر اشاره شد، اگر توجیه این کشتارها با گفتمان و اقناع ممکن نشد باید به خشونت متوسل شد و همین جنگ ویتنام را نیز می‌تواند توجیه کند و لذا توجیه کشتار یک میلیون ویتنامی نیز از همین طریق می‌تواند قابل چشم پوشی باشد! طبق دیدگاه رورتی ما دلیلی به اینکه در جنگ ویتنام بد بودیم نداریم بکه باید به خاطر امید به آینده و باور به منافع خود همه آن خشونت‌ها و کشتار مردمان را فراموش کنیم. بنابراین از این همه خشونت باید چشم پوشی کنیم به بهانه اینکه ما بایستی صرفاً به عمل تکیه کنیم و نه به نظر! آنچه مهم و با اهمیت است منافع پراگماتیستی ماست که بوسیله گفتگو برای همه اعضاء توجیه شده است.

از اینرو تنها سود و فایده برای کشور ما مهم است و نایستی به قلمرو الهیات و گناه ورود پیدا کنیم. به آمریکای خشونت طلب نباید خیلی بدگمان باشیم. و نهایتاً اینکه دردستگاه فکری رورتی، دیگر ظالم و مظلوم جایی ندارد.

References

- Baker Keith, Michael and Hanns Reill, Pete (ed) (2001) *What is Left Enlightenment? A Postmodern question*, Stanford university press.
- Derong, Pan (2005) "Contingency and the Philosophy of Richard Rorty", professor, Department of Philosophy, East China Normal University. *Journal of Chinese Philosophy* (December 2005) 633-640, 2005 *Journal of Chinese Philosophy*.
- Guignon, Charles and Hillel, David R (2003) *Richard Rorty*, Cambridge University Press.
- Hall, David (1994) *Richard Rorty: Prophet and poet of the Newpragmatism*. Albany: State University of New York Press.
- Kwak, Duck-Joo (2004) "Reconsideration of Rorty's View of the Liberal Ironist and its Implications for Postmodern Civic Education", *Konkuk University, Educational Philosophy and Theory, Vol. 36, No. 4, 2004*, 2004 Philosophy of Education Society of Australasia, Published by Blackwell Publishing
- Langsdorf, Lenore and Smith, Andrew (1995) *Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication*. Albany: state university of New York press.
- Livingston, Alex, and Rondel, David (2005) "An Interview with Richard Rorty, This interview was prepared by: Mario Wenning", *Gnosis*, Volume VIII, Number 1.
- Pascal, Anna Maria (2003) *The Notion of Public Sphere in Post-Totalitarian Times: A Normative Account*, Ana- New York.
- Pettegrew, John (ed) (2002) *A pragmatist's progress? Richard Rorty and American Intellectual History*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield publishers, Inc.
- Potrc, Matjaz and Strahovnik, Vojko (2005) *Rorty's Holism*, University of Ljubljana, Slovenia, matjaz.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard (1998) *Truth and progress*, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2002) *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*. In <http://www.Stanford.edu/~rorrrty/inden.html>.
- Rorty, Richard (2007) "The Fire of Life", Published by *Online Journal: Features*. magazine of poetry, in <https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/articles/68949/the-fire-of-life>
- Rorty, Richard (1982) *Objectivity, Relativism and Truth: philosophical papers*, Minnesota Press.
- Rorty, Richard (1991) *Essays on Heidegger and others: philosophical papers*, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and mirror of Nature*, Princeton University Press.
- Rosenow, Eliyahu (1998) "Towards an Aesthetic Education? Rorty's Conception of Education", *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 32, No. 2, 1998, & *The Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain* 1998. Published by Blackwell Publishers.
- Siegel, Harvey (1990) *Educating Reason: Rationality, Critical Thinking, and Education*. New York: Routledge.
- Walla, Alice Pinheiro (2008) *Justifying Human Rights: A Kantian Approach*, University of Vienna

- Woods, Kerri (2009) *Suffering, Sympathy, and (Environmental) Security: Reassessing Rorty's Contribution to Human Rights Theory*, Published online: 11 April 2009