

A Reflection on Rorty's Claim about Religion: religion as a conversation stopper

Nabiollah Soleimani 

Ph.D. of Philosophy, Imam Khomeini International University, Iran. E-mail: n.soleimani2015@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 6 October 2022

Received in revised form 25
August 2023

Accepted 15 September 2023

Published online 22 November
2023

Keywords:

private sphere, public sphere,
dualism, stopping the
conversation

ABSTRACT

Rorty claims that metaphysicians and religious scholars agree with the separation of the public sphere (politics) from the private sphere (religion). While metaphysicians try to find this goal by discovering the nature of public and private, theorists try to do this by prioritizing public instead of private or vice versa. But Rorty, by creating a dividing line between the private sphere and the public sphere, claims that the political sphere does not need to obtain its foundations from the individual criteria of the private sphere, to which religion also belongs. He removes the centrality of truth from the stage of thought with an epistemological and religious approach and replaces it with dialogue (correlation with different "us") in which no member is more fundamental than another and no member is allowed to Judgment is not about other competence. According to Rorty, religious arguments are viewed as limited knowledge, which is non-negotiable and acts as a dialogue stopper. This is where religion not only becomes a way to reject the authority of the rest of the world, but also acts as a way to block the will of agreement between people. Our assumption is that Rorty's view of religion, which is based on the theory of the primacy of politics over religion, is contradictory to her ideal of a society for which both religious pluralism elites are important and maintaining political solidarity.

Cite this article: Soleimani, N. (2023). A Reflection on Rorty's Claim about Religion: religion as a conversation stopper. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 330-353. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.53693.3377>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.53693.3377>

Extended Abstract

Introduction

How can the relationship between religion and politics be explained? Divine religions have emphasized the interaction and connection between religion and politics, which has shed light on all aspects of human life, and its main goal has been to establish justice and secure human freedoms. On the other hand, in recent centuries, have proposed this hypothesis that religion is separate from politics and the field of religion is limited only to religious affairs. Richard Rorty, the American neopragmatist philosopher, by separating the private sphere, to which metaphysical knowledge such as religion and philosophy belongs, from the public sphere or politics, tries to pave the way for the creation of his ideal society, i.e., liberal democracy, which is free from the sting of concepts and criticisms. Metaphysics be safe. Our attempt in this article, while describing Rorty's point of view, is to examine doubts like this: What role can institutional religion play in Rorty's point of view? Can religion - despite Rorty's denial - lead to the opening of dialogue in the public arena or does it stand as an obstacle on its way? Won't we have a way out of the duality of private and public in general and the separation of religion/politics in particular that Rorty pursues? Rorty's concern is to preserve the liberal culture of human rights and tolerance. But can liberals provide an acceptable and sufficient moral and philosophical alternative to replace religious foundations?

The Link Between Man and Life in The Context of Literary Post-Metaphysical Thought

Rorty searches for the origin of the error approach in this traditional view that in the traditional view of any field of knowledge, it gains its validity from a ratio that is in the idea of reaching "Truth" "He thinks. Therefore, he considers his philosophy to be the best of human sciences. This is where philosophy finds the same position that religion had earlier in the Middle Ages, and the emphasis on the common approach of the two is due to one thing: fundamentalism. Instead, he wants a thought plan that takes into account the hope of literaryizing culture by setting temporal, spatial and local goals around pragmatic goals, which he interprets as "post-metaphysical" or "post-philosophical" thought.

Analysis and Analysis of Rorty's Point of View

The first point is that Rorty's point of view on the priority of politics over religion is contradictory to his point of view on a society for which both religious pluralism elites are important and maintaining political solidarity. The main point of such criticisms is summarized in Nancy Fraser's comment that "the final vocabulary is not easily divided into public and private parts, and actions are not easily divided into public and private" (Huang, 1994, 530). Rorty is forced to accept the concept of self-duality or split personality. Bernstein states that Rorty is an ascetic absolutist because his "we" is nothing more than a label for an "I with a plan." Therefore, when Rorty says to expand "we", Bernstein argues that Rorty is not just saying "I am responsible" (I am entitled) but also saying "I hope you are also responsible here". Be in my position. Also, Putnam also believes that Rorty is a cultural imperialist. Bernstein also states that Rorty's position on the argument is not

only a failure to defend democracy, but also a smooth road to the justification of an Orwellian tyranny (totalitarianism) (Rosenow, 1998, 43).

The problem is that at the same time, one cannot be ethnocentric and believe in the possibility of fruitful dialogue between cultures that live in different knowledge islands and are alien to each other.

Opponents of Rorty's intellectual apparatus believe that the image of rationalism presented by Rorty is like a caricature, which is not meant to judge it, but to create a scarecrow that Rorty can easily attack and turn it into ashes. Therefore, they believe that, contrary to Rorty's view, it is the rationalists who tend to continue these conversations (Maqsood, 2001, 3).

Rorty rightly says that we can have different beliefs just as we can define ourselves with different societies and communities (a family, a religious or religious denomination, a moral group, a professional or specialized community). and just as well as a liberal society (however, he ignores the fact that we cannot simultaneously hold beliefs and define ourselves by communities that seem clearly irreconcilable). For example, a person cannot be a pious Jew and a loyal Nazi at the same time.

Conclusion

The idea of the priority of politics over Rorty's religion is typical of political liberalism. But our basic question from Rorty still remains: Are religious beliefs not part of the network of political beliefs because religious beliefs are connected with society and include social actions and include them? The fact that Rorty separates religion from politics instead of reconciling them together is the fact that he fears that if a person's political agreements are obtained in words consistent with religious beliefs and with the political agreements of citizens, only one universal religious view with an ideal It corresponds politically. In this case, the view of religious pluralism does not exist in the society of political solidarity. The perspective of reflective balance is the best method that helps Rorty to be both an expert on religious pluralism and a guardian of political solidarity. Finally, Rorty's post-metaphysical thought has moved in the direction of a political thought, and laying the groundwork for the establishment of a liberal democratic society has become the main motive of his thoughts.

تأملی بر مدعای رورتی در خصوص دین: دین به مثابه توقف‌کننده گفتگو

نبی‌الله سلیمانی

دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، ایران. رایانامه: soleimani2015@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>رورتی مدعی است متافیزیک‌دانان و عالمان دین با تفکیک حوزه عمومی (سیاست) از حوزه خصوصی (دین) هم‌رأی و متفق‌القول‌اند. درحالی‌که متافیزیک‌دانان درصددند این هدف را با کشف ذات عمومی و خصوصی دریابند، نظریه‌پردازان تلاش می‌کنند این کار را با اولویت‌دهی عمومی به جای خصوصی و یا برعکس انجام دهند؛ اما رورتی با ایجاد خط انشقاقی بین حوزه خصوصی و حوزه عمومی مدعی است حوزه سیاست نیازی ندارد مبانی خود را از معیارهای فردی حوزه خصوصی که دین نیز بدان تعلق دارد کسب نماید. وی محوریت حقیقت با مشی معرفتی و دینی را از صحنه اندیشه برمی‌دارد و به جای آن گفتگو (همبستگی با «ما»های مختلف) را می‌نشانند که در آن هیچ عضوی بنیادی‌تر از دیگری نیست و هیچ عضوی مجاز به قضاوت در خصوص صلاحیت دیگری نیست. به زعم رورتی استدلال‌های دینی به مثابه شناختی محدود، نگریسته می‌شود که غیرقابل مذاکره است و به مثابه یک متوقف‌کننده گفتگو عمل می‌کند. اینجاست که دین نه تنها طریقی برای رد مرجعیت بقیه جهان می‌شود بلکه همچون طریقی جهت انسداد اراده توافق بین انسان‌ها عمل می‌کند. فرض ما این است دیدگاه رورتی در مورد دین که مبتنی بر نظریه تقدم سیاست بر دین است با ایده‌آلش در باب جامعه‌ای که هم نخبگان کثرت‌گرایی دینی برایش اهمیت دارد و هم حفظ همبستگی سیاسی، متناقض است.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۶/۰۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۴</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: حوزه خصوصی، حوزه عمومی، دوگانه‌انگاری، توقف‌کننده گفتگو</p>

استناد: سلیمانی، نبی‌الله. (۱۴۰۲). تأملی بر مدعای رورتی در خصوص دین: دین به مثابه توقف‌کننده گفتگو، پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)، ۳۳۰-۳۵۴.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.53693.3377>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

هرچند حضور دین در طول تاریخ جوامع با فراز و نشیب‌های جدی مواجه بوده است، تا جایی که در بعضی موارد دین را عامل انحطاط جامعه پنداشته‌اند؛ اما علیرغم این، کمتر جامعه و انسانی می‌توان یافت که بر بی‌دینی خود بی‌بالد. از این رو، دین همواره در زندگی اجتماعی و خصوصی انسان‌ها، به صورت غیرهمسان و با شدت و ضعف‌های قابل توجه، حضور داشته است. بی‌شک، یکی از مسائل مهم حوزه اندیشه سیاسی در عرصه عمومی، رابطه نهاد دین و حوزه عمومی است. در جامعه کنونی، در خود و برای خود زیستن دیگر معنایی ندارد و بایستی به چگونگی امکان همزیستی هماهنگ سنت‌های دینی در حوزه عمومی اندیشید. در پاسخ به این پرسش اساسی که نسبت میان دین و سیاست چگونه قابل تبیین است، ادیان الهی از دیرباز بر تعامل و پیوستگی میان دین و سیاست، تأکید داشته‌اند. در نگاه متافیزیک‌دانان، دین برنامه فراگیری است که بر تمامی ابعاد زندگی بشر پرتو افکنده و هدف اساسی آن برقراری عدالت و تأمین آزادی‌های بشر بوده است. بر اساس این رهیافت، دین صرفاً یک سلسله تعلیمات اخلاقی و پند و اندرز نیست، بلکه امری غیرقابل تفکیک از سیاست است.

در مقابل، در سده‌های اخیر این فرضیه را مطرح کرده‌اند که دین از سیاست جداست و ساحت دین تنها در شئون عبادی خلاصه می‌شود. لذا دین در سیر تکاملی زندگی انسان، فراز و نشیب‌های محسوسی را تجربه می‌کند. چنانکه می‌بینیم مسیحیت با ظهور رنسانس، نتوانست حضور و مدیریت خود را در جامعه غربی حفظ کند. اینجاست که ایده خصوصی‌شدن دین مطرح گردید. فرایند مدرن شدن جامعه سنتی، دین را با چالش‌های جدیدی مواجه ساخت، به گونه‌ای که برای حذف و انزوای دین از جامعه، راهبرد تطبیق دین در ساختار زندگی اجتماعی که مبتنی بر تقدم قوانین موضوعه بشری - اجتماعی بر آموزه‌های دینی است طرح شد. سپس دیدگاه کثرت‌گرایی دینی مطرح شد. اساس نظریه تکثرت‌گرایی در ادیان، کاستن تفاوت‌ها و افزودن تفاهم‌ها میان ادیان مختلف است. بر اساس این نظریه، امتیازات میان ادیان ذاتی و ماهوی نیست، بلکه تفاوت درجات و مراتب است که بیشتر مدیون مرزها، جغرافیا و فکر و فرهنگ‌های متفاوت است که آن را در درون خود پرورش داده‌اند. ریچارد رورتی فیلسوف نوپراگماتیست آمریکایی با تفکیک قلمرو خصوصی، که دانش‌های متافیزیکی از جمله دین و فلسفه بدان تعلق دارد، از قلمرو عمومی یا سیاست، در صدد بسترسازی و هموارساختن راه برای ایجاد جامعه ایدئال خود یعنی لیبرال دموکراسی است که از گزند مفاهیم و انتقادات متافیزیکی در امان باشد. تلاش ما در این مقاله ضمن توصیفی از دیدگاه رورتی، بررسی شبهاتی از این قبیل است: دین نهادینه در دیدگاه رورتی چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ آیا دین می‌تواند -علیرغم انکار رورتی- موجب گشایش باب گفت‌وگو در عرصه عمومی گردد یا اینکه اصلاً به مثابه مانعی بر سر راه آن قرار می‌گیرد؟ آیا ما راه برون‌رفتی از محذور دوگانه خصوصی و عمومی به نحو کل و تفکیک دین / سیاست به طور خاص که رورتی پیگیری می‌کند نخواهیم داشت؟ 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 ارائه دهند؟

۱. توصیف رورتی از سیر تاریخ اندیشه مغرب زمین

رورتی از سه فرهنگ نام می‌برد که نقش رستگاری داشته‌اند. یکی فرهنگ دینی است که رستگاری در آن را متکلمان و روحانیان در دوره قرون وسطی دنبال می‌کردند و به رستگاری از جانب خدا امیدوار بوده‌اند. دیگری فرهنگ فلسفی است که تا کانت تداوم داشته است و به رستگاری از جانب فلسفه امیدوار بوده‌اند و سومین فرهنگ، فرهنگ ادبی است که از زمان کانت به بعد آغاز شده و شاعران و ادیبان این نقش را بر عهده گرفته‌اند و اکنون امید آنها به رستگاری از جانب ادبیات است. رورتی معتقد است که اختلاف بین فرهنگ ادبی و فرهنگ‌های دینی و فلسفی در این است که این فرهنگ در تلاش است با بنیادهای انسانی ملاقات کند، نه تصدیق قدرت یک موجود فراانسانی. او می‌گوید:

وقتی من از اصطلاحات «ادبیات» و «فرهنگ ادبی» استفاده می‌کنم، مرادم فرهنگی است که ادبیات را جایگزین دین و فلسفه کرده و رستگاری را نه در یک رابطه غیرشناختی 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 (رورتی، ۲۰۰۲، ۹).

رسیدن به شناخت حقیقی در فرهنگ افلاطونی و دکارتی و کانتی و نیز در فرهنگ مسیحیت، گریز از عالم محسوسات و رفتن به عالم روحانی تعبیر شده است؛ اما در فرهنگ ادبی، دیگر هدف غایی در آن بالا نیست، بلکه در خود اجتماع انسان ساخته می‌شود و آن از طریق تخیل بشری امکان‌پذیر است. از این‌رو رورتی معتقد است که این تخیل و نه عقلانیت است که خصوصیت انسان‌ها به عنوان خالق تاریخشان است (ولمر، ۲۰۰۸، ۷).

۱-۱. پیوند انسان با زندگی در بستر اندیشه پسانتافیزیکی ادبی

ذکر این نکته قابل تامل است که به عقیده رورتی، علم، دین و فلسفه در طول تاریخ تفکر بشری گویی در یک خط سیر فکری مشترک حرکت کرده‌اند. از این‌رو می‌توان گفت که منشا آثار و نتایج رئالیسم علمی و مبنای دینی یکسان است (فایلا، ۲۰۰۸، ۱۴۲). به این دلیل رورتی می‌گوید:

فکر می‌کنم مشکل من با مردمان دیندار و دانشمند این است که آنها فکر می‌کنند مهم رسیدن و کشف چیزهای درست است، نه خلق چیزهای درست. مایلم شاکله نهایی اندیشه وایتهد را کنار بگذارم؛ نه تنها نظریه ابژه‌های جاودان بلکه نظریه مطابقت صدق نیز و همچنین این ایده که ما نیازمند علم برتری که متافیزیک نامیده می‌شود (دامبروسکی، ۲۰۰۷، ۱۰۵-۱۰۳).

به زعم او علم در پیش‌بینی و کنترل زیست‌بوم شبیه دین است لذا منشا رئالیسم علمی و مبنای دینی یکسان است؛ رسیدن به چیزهای درست (دامبروسکی، ۲۰۰۷، ۱۰۵-۱۰۳). رورتی، همانطور که اشاره خواهد شد، با دلایل پراگماتیستی منشا دانش‌های بنیادگرایی

مثل متافیزیک را به سیاست پیوند می‌زند و مدعی است که رد متافیزیک در طول تاریخ بشر نیازمند دلایل سیاسی است و حتی اگر متافیزیک خدایپرستانه ارزشمند باشد تنها در طریق پراگماتیکی پذیرفتنی است «نه چون به چیزهای درست دست می‌یابد». در جایی دیگر می‌گوید:

این موضوع که عقیده سکولاریزه شدن فرهنگ است خطایی است که درصدد است دانشمندان طبیعی را به نوع جدیدی از کشیشان تبدیل کند، ارتباطی بین انسان و غیرانسان... لذا این دیدگاه علمی که دانشمندان روش خاصی دارند که بواسطه آن درصدد ارزش‌گذاری نهایی امورند به ما همان اطمینانی می‌دهد که کشیشان و اخلاقیون در مورد اهداف اخلاقی می‌دهند (زابالا، ۲۰۰۵، ۸۵).

رورتنی منشا این رویکرد خطا را در این دیدگاه سستی جستجو می‌کند که در تلقی سستی هر حوزه‌ای از دانش، اعتبار خود را از نسبتی کسب می‌کند که در پندار وصول به «حقیقت» می‌انگارد. از آنجاییکه حقیقت، برترین ارزش شمرده می‌شود و فلسفه ادعای در اختیار داشتن ابزار دستیابی به این ارزش را دارد لذا فلسفه خود را برترین علوم بشری می‌داند. اینجاست که فلسفه همان جایگاهی را می‌یابد که دین پیشتر در قرون وسطی کسب کرده بود و رورتنی مشترک بودن رویکرد این دو تأکید دارد:

[رورتنی] به نحو اساسی بر یک واژه تأکید می‌کند، مبنای فیلسوفان خودشان را وقف جستجوی اصول نهایی کرده‌اند. آنها دانش را تمجید می‌کنند چرا که دانش را کوششی در جهت مبنای قلمداد می‌کنند. آنها خودشان را از حوزه فرهنگ جدا می‌دانند و این دور نگه داشتن تخلف است. فیلسوفان دوباره دوران کشیش‌ها را سر می‌دهند یعنی همان جمعیت بنیادگراها (مک‌کامبر، ۱۹۹۰، ۹).

بنابراین رورتنی با دانشی که درصدد ادعاهای فرازبانی و فرازمانی است مخالف است چراکه معتقد است همین خصیصه، باطل بودن آن را نشان می‌دهد. لذا او فکر می‌کند که انحطاط فلسفه خود-جاودانگی است (جیمز، ۲۰۰۲، ۳). در عوض، رورتنی خواهان طرح اندیشه‌ای است که با طرح اهداف زمانی و مکانی و محلی حول اهداف پراگماتیکی، امید به ادبی نمودن فرهنگ را مدنظر قرار دهد، و خواهان ادبی و استتیک نمودن فلسفه است. این تمایل وی نتیجه رویکرد غیرفنی و تخصصی فلسفه است. به همین منظور، رورتنی درصدد گذر از دانش‌های متافیزیکی مانند دین، فلسفه و معرفت‌شناسی محض نظری و قدم به حوزه‌ای از اندیشه هست که مدعی آشتی انسان و زندگی در این وادی است که از آن تعبیر به اندیشه «پسامتافیزیکی» یا «پسافلسفی» می‌کند؛ حوزه‌ای که تأکید بر جایگزین کردن ارزش‌های بی‌زمان به نفع زندگی شخصی و ایجاد حیات‌گرایی نسبی^۱ به جای رئالیسم اخلاقی را دارد. رورتنی به تبع نیچه، عوض ارزش‌های کلی جاودان که از پیش‌زمینه‌های متافیزیکی اخلاقی بهره می‌برد، با تأکید بر همبستگی^۲ با اعضای گروه‌های اخلاقی (به مثابه راهنمایی برای آنچه که رفتار خوب نامیده می‌شود) درصدد برتری و حاکمیت تفکر پراگماتیستی است. بنابراین اعتراض رورتنی علیه انفکاک اندیشه از واقعیت زندگی است؛ فرار از امکانات زندگی. به عقیده رورتنی، در نگاه سستی تلاش ما کشف ماهیات واقعی زندگی با مفاهیم و توجیه

^۱ relative vitalism

^۲ solidarity

موجودات خارج از جهان است. در حالی که رورتی علیه باورهایی که خارج از جهان است استدلال می‌کند، ذوات واقعی که وظیفه دانش، کشف آنهاست. به عقیده او، این بی‌معنی است که درصدد کشف ذات هر چیزی باشیم. رورتی بر این باور است که چیزی عمیق‌تر از خود ما وجود ندارد. هیچ استدلال دینی یا اخلاقی که از قراردادهای ما مستثنی پذیرد وجود ندارد. به عقیده او اخلاق به مثابه نتیجه اعمال اجتماعی‌ایی فهمیده می‌شود که بر تغییر مدام و مستمر به لحاظ متنی دلالت دارد.

چنانچه مایل به تفلسف باشیم، درصددیم واژگانی را که بوسیله دیویی، هایدگر و دیویدسن و دریدا، با ساختشان بنحو مخاطره‌آمیزی علیه متافیزیک استفاده می‌شد ارائه دهیم تا ادامه آنچه که در دکارت، هیوم و کانت است. اگر ما از این واژگان استفاده کنیم قادر خواهیم بود پیشرفت‌های اخلاقی را به مثابه تاریخ ساختن بینیم تا کشف تدریجی، از طریق عقل، اصول، حقوق یا ارزش‌ها (رورتی، ۱۹۹۱، ۱۸۹-۱۸۸).

۲-۱. سیاست فرهنگی زمینه‌ساز اندیشه پسا‌متافیزیکی ادبی

رورتی از تز فلسفه به مثابه سیاست فرهنگی اسم می‌برد. هدف این پارادایم، گسترش گفتمان بین گروه‌هاست. او می‌گوید: من سیاست فرهنگی را بیشتر از متافیزیک به عنوان متنی که در سازگاری است قبول دارم (دامبروسکی، ۲۰۰۷، ۳۵).

فلسفه چنانچه با سیاست‌های فرهنگی مرتبط باشد مفیدتر خواهد بود (دامبروسکی، ۲۰۰۷، ۹۶۸).

رورتی دیدگاه همبستگی یا قوم‌محوری^۲ یا توافق میان انسان‌ها را به مثابه مفهومی پراگماتیکی به جای حقیقت و عینیت به مثابه مفهوم فراتاریخی و متافیزیکی مطرح می‌کند. او در مورد مفهوم همبستگی یا قوم‌محوری می‌گوید: «قوم‌محوری به این معنی نیست که ادعا کنید: «یک واژگان اخلاقی واحد و یک مجموعه واحد از باورهای اخلاقی، مناسب برای همه جوامع انسانی وجود دارد» (وپاریل، ۲۰۱۱، ۱۱۶).

وی درباره تفاوت میان دیدگاه سنتی و دیدگاه جدیدی که ارائه می‌دهد، می‌گوید:

اولی درصدد فراهم‌آوردن بنیادهای معرفت‌شناسی برای اجتماع است و این کار را از طریق ایجاد اعمالی انجام می‌دهد که خودش امری اجتماعی نیست و از آن به حقیقت، عقلانیت یا شالوده‌نهایی تعبیر می‌شود، درحالی که تعبیر همبستگی وی تنها به دنبال مهیا ساختن بستر اخلاقی برای پژوهش مشترک است، یعنی درصدد پاسخ‌گویی به چیزی است که بیش از آراء اعضاء جامعهء شخص نیست و این نیازی به پیش‌فرض‌های متافیزیکی نخواهد داشت (گایگنون و هایللی، ۲۰۰۳، ۲۴).

¹ cultural politics

² ethnocentrism

در کتاب *امکان، آبرونی و همبستگی* پراگماتیسم به موضوع فلسفه ارتباطی ندارد، بلکه به نقادی ادبی تعلق دارد که تنها صورت گفتمانی است که الزامات اخلاقی را در فرهنگ پسا فلسفی ممکن می‌سازد (موفی، ۱۹۹۶، ۲۳). در این فضای جدید، رورتی مدعی است که تخیل برای افزایش همبستگی اخلاقی، محوری و ضروری است (شوک و گیرادلی، ۲۰۰۷، ۵۴) و بنای همبستگی بر احساس و عاطفه است نه عقلانیت. به عقیده او ما ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها را عاطفی می‌پذیریم نه براساس مبانی عقلانی^۱.

رورتی از درست یا نادرست صحبت نمی‌کند بلکه ترجیح می‌دهد کمتر در مورد درستی صحبت کند و بیشتر در مورد خلاقیت صحبت کند. اصطلاح همبستگی می‌تواند به مثابه مثالی از چگونگی فهم رورتی از اصول اخلاقی در مسیر خاصی از زندگی بکار رود. او می‌گوید:

...پنج قرن اخیر زندگی غربی ممکن است به نحو مفیدی نخست به مثابه 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 از یک فرآیند رشد تدریجی از خودباوری می‌بینم. ویژگی فرهنگ ادبی این است که به روشنفکران جوان می‌گوید: تنها منبع رستگاری بخش، تخیل انسانی است و اینکه باید به این واقعیت افتخار کنید تا دچار نومیدی نشوید (مالونی، ۲۰۰۴، ۳۲۵).

فرهنگ ادبی می‌گوید تنها منبع رستگاری بخش تخیل انسانی است و این امیدواربخش است نه ناامیدکننده (در واقع) ارزش مطالعه نوشته‌های فلسفی یا ادبی - که با یکدیگر مرتبطاند - این هست که محرک تولیدات تخیلی و دستاوردهای هنری است (سنفورد، ۲۰۰۱، ۳).

مقصود رورتی از تخیل چیزی است که مسبب طرح موضوعات تازه می‌شود تا درباره آنها وادار به صحبت شویم و بدینوسیله مرزهای گفت‌وگو و پرسش‌گری را وسعت می‌بخشد. رورتی مدعی است تخیل می‌تواند به تمامی حوزه‌های فرهنگ نفوذ کند و به پویایی آن تداوم بخشد. او 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 هر چیز بر تنوع اجتناب‌ناپذیر نظام‌های فلسفی، اخلاقی، دینی تاکید دارد و برای پرهیز از جانبداری و تبعیض، که مقتضای نظریه عدالت است، نقطه‌آغاز خود را کثرت‌گرایی معقول در جهان مدرن قرار دهد نه نظریه‌ای فلسفی در باب نظام اخلاقی جهان یا ماهیت بشر. به عقیده رورتی هدف، کاستن رنج انسان‌ها با توسل به همبستگی و گسترش دایره توافقات بین آنهاست.

آبرونیست لیبرال از تقویت و گسترش حقوق انسانی در برابر رژیم بی‌رحمی حمایت می‌کند، البته نه به خاطر دیدگاه‌های اخلاقی یا دینی بلکه موضوع، همبستگی است (لامبروز، ۱۹۹۹، ۲۹).

از این‌رو شعار محوری همبستگی یک چیز خواهد بود: بی‌رحم نباش. این بخشی از پازل جبهه فکری است که گادامر نیز در آن شریک است.

¹ "Richard Rorty and Postmodern Theory", S. Best & D. Kellner. <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/Kellner/essays/richardrortypostmoderntheory.pdf>

فکر می‌کنم نگرش هرمنوتیکی یا گادامری به جهان روشنفکری (عقلانی) همان دموکراسی است. در جهان سیاسی، این دو (گادامر و رورتی) می‌توانند به مثابه ذخایر بدیل پیام مسیحی که «عشق تنها قانون است» دیده شوند (زابالا، ۲۰۰۵، ۸۷).

اینجاست که مهمترین وظیفه ما امروزه متوجه شهروندان است:

پرداختن به حس مسئولیت‌مان، این حس مسئولیت تمدنی ممکن است همیشگی باشد اگر شما عشق یا ایمان دینی را هرگز نشنیده‌اید. مسئولیت تمدنی یا فرهنگی در آن، قبل از اینکه افلاطون آن چیزی را که ما عقل می‌نامیم اختراع کند، وجود داشته است (زابالا، ۲۰۰۵، ۸۵).

این همان اتوپییای پسامتافیزیکی است که بر ارزش‌های انسانی، در برابر ارزش‌های فراانسانی، تاکید دارد. رورتی در خصوص فرهنگ شاعرانه یا پسامتافیزیکی می‌گوید:

فرهنگ شاعرانه یا پسامتافیزیکی آن چیزی است که در برابر آمرانه که مشترک بین دین و متافیزیک است می‌باشد- کشف یک قالب یا چارچوب فراتاریخی که ماورایی فکر می‌کند و همه چیز مستقل از زمان و مکان می‌تواند مناسب باشد. این (فرهنگ شاعرانه) فرهنگی است که به انسان‌ها به مثابه آفرینندگان زیست‌جهانشان می‌اندیشند تا پاسخگو و مسئول در برابر خدا یا ماهیت واقعیت که به آنها بگوید از چه نوعی است (رورتی، ۲۰۰۲، ۱۱۹).

این فرهنگ شاعرانه بخشی از پروژه روشنگری است:

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 کره‌خاکی خلق کند: جهانی بدون کم و کاست و بدون طبقه و ظلم. دیگری قصد داشت یک جهان‌بینی تازه جامع بیابد که طبیعت و عقل را جایگزین خدا کند (بیکر و ریل، ۲۰۰۱، ۷۲).

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 امروزه جوانان کتاب‌خوان در جستجوی رستگاری، نخست به سراغ انگیزه، 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^۱ 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 تکیه کردن به یک دیگر نداریم و این چنین است رستگارتی می‌شویم (رورتی، ۲۰۰۲، ۱۳). به عقیده رورتی این عقیده که باورهای حقیقی وجود دارد چیزی شبیه این است که آیا فکر می‌کنید یک پایان نهایی برای تحقیق وجود داشته باشد، راهی که اشیاء واقعا هستند:

برای من که به پست مدرنیسم متهم شده‌ام فکر نمی‌کنم چنین پایانی وجود داشته باشد من فکر می‌کنم که تحقیق تنها راهی برای حل مسئله هست و ما نمی‌توانیم تحقیقی را تصور کنیم که مشخص کند چگونه انسان‌ها بایستی زندگی کنند (رورتی، ۲۰۰۲، ۳۴).

تنوع، بستری است که در فرهنگ ادبی رورتی همواره رویش دارد:

اگر در آینده یک صبح بیدار شویم که همگی به یک کلیسای مسیحی می‌رویم و یک رساله متافیزیکی یکسان می‌خوانیم و از کتاب شعر روماتیک یکسانی لذت می‌بریم و ضرورتاً جین پسرانه یکسانی بپوشیم و همبرگر مک‌دونالد یکسانی می‌خوریم و ماشین‌های فورد یکسانی رانندگی کنیم چنین همگرایی برای جامعه جهانی رورتی ضروری نیست. برای رورتی، تلاش رسیدن به توافق مورد نظر بصورت دوسویه و ناهمسان می‌باشد و نه توافقی از جواهر یکسان که تحت یک هدف مشترک باشند (هوانگ، ۱۹۹۴، ۵۱۱).

به خاطر همین بستر تکثرگرایی و امکانی فرهنگ ادبی است که رورتی معتقد است:

عوض رفتن به کلیساهای مختلف به تئاترهای مختلف یا موزه‌های مختلف و بالاتر آن کتاب‌های مختلف بخوانید. شخصی که در فرهنگ ادبی زندگی می‌کند کتاب می‌خواند برای اینکه این کتاب‌ها به مثابه تلاش‌های انسانی تلقی می‌شود که درصدد رفع نیازهای بشر است و نه اینکه به عنوان شناخت یا تصدیق قدرت موجودی است که مجزا از چنین نیازهایی است. خدا و حقیقت، به نحو نسبی، نام‌های دینی و فلسفی برای چنین موجودی هستند (هوانگ، ۱۹۹۴، ۲۵).

به نظر رورتی، داستان‌نویسان، شاعران و روزنامه‌نگاران بهتر از فیلسوفان و عالمان می‌توانند راه‌های درست و کارآمد را به انسان نشان دهند چراکه آن‌ها برکثرت و تنوع تأکید دارند نه بر حقیقت واحد و یگانه. زندگی در ادبیات و هنر، طیف وسیع و رنگارنگی از اندیشه‌ها، خواسته‌ها، سبک‌ها، سلیقه‌ها، راه و روش‌ها و بینش‌ها و منش‌های متفاوت را در برمی‌گیرد.

¹ Harold Bloom

رورتی از آنچه پلورالیسم فلسفی نامیده می‌شود حمایت می‌کند... این شیوه‌ها نمی‌توانند براساس حد و اندازه فضیلت طبقه‌بندی شوند بلکه براساس میزان ترغیب به سمت خوشبختی انسان‌ها و جامعه‌ای که این انسانها بدان متعلق‌اند مطرح هستند. لذا براساس دیدگاه رورتی تنوعی از شیوه‌های زندگی قابل قبول به لحاظ اخلاقی وجود دارد که ما نباید برای هرکدام از آنها استدلال کنیم و بالاچار در مورد آن دخالت کنیم (میلی، ۲۰۰۲، ۷۶-۷۵).

نکته قابل تامل اینکه، رورتی دین شخصی و ادبیات را شبیه به هم می‌داند. او کی‌یرکگارد را در بیان این موضوع برحق می‌داند که ایده فلسفه به مثابه دین زمانی طرح شد که سقراط پذیرفت خودآگاهی ما شناختی از خداست؛ از این‌رو نیازی به کمک سایر انسان‌ها نداریم، چراکه حقیقت پیشاپیش نزد ما حاضر است؛ اما ادبیات زمانی به عنوان رقیب فلسفه قدعلم کرد که افرادی همچون شکسپیر و سروانتس در اینکه انسان در بوسه‌هایش حقیقت واحدی را وانمود می‌کند مشکوک شد (رورتی، ۲۰۰۲، ۱۰). رورتی در مقام بیان تفاوت نگاه ادبی با فلسفی و دینی می‌گوید که پرسش «آیا به حقیقت باور داری؟» را در صورتی می‌توان با معنی کرد که آن را بدین صورت بازسازی کنیم: آیا فکر می‌کنید مجموعه واحدی از باورها وجود دارد که بتواند نقش رستگاری‌بخشی 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 مجموعه‌ای از باورها هست که توجیه عقلانی دارند و بر سایر باورهای افراد ارجحیت دارد. مقدمه فلسفه این است که شیوه‌ای برای شناخت واقعی اشیا وجود دارد. شناخت این شیوه رستگاری‌بخش است و این می‌تواند جایگزین دین شود. از این‌رو تلاش برای حقیقت می‌تواند جایگزین خدا شود. در فرهنگ ادبی عوض تلاش در رسیدن به طبیعت انسانی مشترک، بر تفاوت میان انسان‌ها تأکید می‌شود، زیرا رستگاری از طریق محدودیت‌های کنونی تخیل انسانی به دست می‌آید. لذا فرهنگ ادبی همواره خواهان انگیزه است. فلسفه، دنیا را تلاشی ناکافی معرفی می‌کند و فرهنگ ادبی، دین و فلسفه را ناکافی و ابتدایی معرفی می‌کند. این ناکافی دانستن فلسفه همچون دین به این موضوع اشاره دارد که اگرچه فلسفه نسبت به دین انسانی‌تر فکر می‌کند با این حال فلسفه نیز با ادعاهای فراعملی و فرازمانی بار دیگر در مسیر دین قدم می‌گذارد.

انتقال از دین به فلسفه با احیاء و تقویت افلاطون‌گرایی در رنسانس شروع می‌شود، دوره‌ای که اومانیزم‌ها سوالاتی را در مورد عرفان مسیحی شبیه همان سوالاتی که سقراط در مورد معبد یا زیارتگاه ذهن (شبیه ذهن) پرسیده بود تقاضا کردند. سقراط به اتوفرون پیشنهاد داده بود که سوالات واقعی، اعمالی که بایستی خویشاوند خداوند باشد نیست بلکه بیشتر این خدایان‌اند که دیدگاه‌های صحیحی را در مورد آن اعمالی که بایستی انجام دهیم مقرر می‌کنند. زمانی که پرسش دوم مطرح می‌شود بطور جدی به سمت نتایج کانتی که حتی کتاب مقدس نیز بایستی در نور آگاهی یا شناخت شخص داوری شود حرکت می‌کنیم (رورتی، ۲۰۰۲، ۴۱).

با این حال رورتی این انتقال از دین به فلسفه را پیشرفت می‌داند زیرا فلسفه را به مثابه مرحله انتقال در یک فرآیندی که به تدریج اعتماد به نفس را افزایش می‌دهد تلقی می‌کند؛ اما این خودآفرینی نتیجه کدام دیدگاه است؟

خط اندیشه معمول در بلامنبرگ، نیچه و دیویدسن این است ما تلاش کنیم به این نکته برسیم که چیزی را دیگر پرستش نکنیم، جایی که اعتقاد داریم هیچ چیز شبه‌خدایی نباشد. جایی که باور کنیم هر چیزی -زبانمان، آگاهی‌مان، جامعه‌مان- محصول زمان و شانس است. برای رسیدن به این نکته، در کلمات فروید شانس یا اتفاق، سرنوشت ما را تعیین می‌کند. رورتی موفقیت ساختارشکنی اولوهیت را در کنار گذاشتن این موضوعات می‌داند-خدا، روح، بازنمایی، حقیقت و غیره- که ممکن است سعی کنیم خودمان را بواسطه آنها ارزشمند نماییم. فرضیه‌ای که مطرح است این است آنچه سبب ساختارشکنی الوهیت به نحو سنتی می‌شود این هست که انسان و اشیاء، بزرگیشان را از چیز دیگری غیر از خود دریافت می‌کنند و آن چیز دیگر، چیزهای مهمی هستند که بزرگی‌اش بصورت جاودان، بی‌زمان و کلی پیشاپیش حاضر است. رورتی به تبع دیویی پیشنهاد می‌کند که چگونه ممکن است دوباره جهان را مسحور کنیم و به آنچه دین برای ما به ارمغان آورده برگردیم. بایستی به واقعیات، جزئیات روزمره، به شرایط خاص برگردیم. به عقیده دیویی ما امروزه ضعیف هستیم. زمانیکه فلسفه با نیروی رخدادها سازگار شد و معنای جزئیات روزمره منسجم شد، علم و عاطفه در هم نفوذ می‌کنند و عمل و تخیل را در بر می‌گیرند. الوهیت‌زدایی به دنبال تصدیق زندگی روزمره است؛ گذر از یک جهان که خدا خلق کرده و معنایش همواره فرعی و با درنگ و تعلل است به یک محدودیت مطلق که در آن به انسان‌ها به مثابه سازندگان و صاحبان طبیعت و کسانیکه ساکن آن هستند نگریسته می‌شود (برنشتاین، ۱۹۹۲، ۶۸۸).

۳-۱. تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی

رورتی با ایجاد خط فارقی بین حوزه خصوصی و حوزه عمومی مدعی است ما در حوزه خصوصی هر طور که بخواهیم دیگران را بازتعریف می‌کنیم، ولی در حوزه عمومی مراقب خواهیم بود از هرگونه تعرض نسبت به آراء دیگران خودداری نماییم. زیرا نظریه‌پردازی ذاتاً برنامه‌ای عمومی است لذا باید مراقب باشیم به چیزی که نتواند نزد بقیه ما توجیه شود عقیده نداشته باشیم. رورتی می‌خواهد فضای عمومی را از تجاوز متافیزیک مصون دارد و نقش بالقوه فلسفه و دین خصوصی را مشروط به رخدادهای زبانی نماید. به نوعی رورتی درصدد است تمایز حوزه فردی و سیاست را جایگزین تمام تمایزات سنتی نماید از این‌رو به زعم ما رورتی تفاوت‌های نظری^۱ را جایگزین تفاوت بین عمومی و خصوصی می‌کند (فرل، ۲۰۰۳، ۱۱).

رورتی طرفدار شخصی کردن دین است و همین شخصی کردن دین است که از آن به مثابه متوقف‌کننده گفتگو یاد می‌شود: «فیلسوفان لیبرال معاصر فکر می‌کنند ما قادر نخواهیم بود جامعه سیاسی دموکراتیک را حفظ کنیم مگر اینکه معتقدان دینی مایل باشند که آزادی

^۱ theoretical

دین را شخصی کنند» (تونر و رت، ۲۰۰۳، ۲۶۲). به عقیده وی دینی که مدعی اتکا به قدرتهای فرانسائی است بهتر است در خوشبینانه‌ترین حالت در حوزه فردی قرار گیرد:

رورتی اضافه می‌کند که ضدکشیشانی چون او بر این باورند که دین رسمی باید برچیده شود آنها فکر می‌کنند دنیای دیگر خطرناک است زیرا همانطور که دیویی گفته است انسان از قوایی جز آنهایی که برای زندگی خوب است استفاده نمی‌کند، قوایی که منتظر برخی قدرتهای خارجی است بیاید و کارهای او را انجام دهد- آنچه خود مسئول انجام دادن آن است (ولترستوف، ۲۰۰۳، ۳۱).

از این رو به زعم رورتی در نظامی که دموکراسی از دین آرامش می‌گیرد بهتر است دین خصوصی شود. به عقیده او اگر دین به نزاع‌های سیاست عمومی ورود پیدا کند زمانیکه در نزاع‌ها مردم دیندار شرکت می‌کنند این اطمینان‌بخش نیست و مانع ادامه گفتگوها می‌شود. به همین دلیل دین بایستی خصوصی بماند. دین تمهیدی برای آزادی جامعه لیبرال است. بنابراین مخالفت رورتی با جامعه دینی این است که معتقد است آن به مثابه یک توقف‌کننده در برابر آزادی جامعه لیبرال عمل می‌کند. از این رو «او مخالف کلیساست چرا که معتقد است برای یک جامعه دموکراتیک خطرناک است» (شوگ و گیرادلی، ۲۰۰۷، ۴۶).

همچنین او دین و فلسفه را از این نظر که در پروسه بازتوصیف و نقادی مستمر فعال نمی‌بیند به باد انتقاد می‌گیرد و معتقد است اگر فلسفه در بازتعریف و بازسازی خود به عنوان نقادی فرهنگی ناکام است این ربطی به به دغدغه‌های فرهنگی ما ندارد. 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 خواست خودآفرینی (دانش‌های متافیزیکی) و خواست همبستگی از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند. اساسا تکامل و رشد و کمال بیشتر که امری شخصی محسوب می‌شود با عدالت در تعاملات اجتماعی ارتباطی ندارد. لذا باید بپذیریم واژگانی که ما برای خودآفرینی استفاده می‌کنیم قابل تبادل و بحث و گفتگو با دیگران نیست؛ بلکه مستلزم نادیده گرفتن دیگران است. از طرف دیگر، واژگان مربوط به عرصه عمومی ناظر به روابط با دیگران است و در حیطه نهادهای اجتماعی و بحث و گفتگو با دیگران شکل می‌گیرد.

تمایز بین حوزه خودآفرینی و حوزه سیاسی به منظور افزایش آزادی برای قهرمان رورتی است. به عقیده او زمانی که فیلسوفان سعی دارند این تمایز را -یک معمای تحقیرآمیز- ترکیب کنند، فلسفه و متافیزیک به اشتباه می‌روند (برنشتاین، ۱۹۹۲، ۶۷۱).

بستر رویایی این تمایز تنها در یک جامعه لیبرال دموکراسی محقق می‌شود. به عقیده رورتی، در چنین جامعه‌ای، دموکراسی و سیاست، دیگر نیازی بدان نخواهند داشت مبانی خود را از دانش‌های متافیزیکی کسب نمایند، زیرا سیاست به مثابه حوزه‌ای کاملا مستقل تصور می‌شود که پیشینه آن نه مبانی فلسفی و معرفتی، بلکه زمینه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی خواهد بود. از این رو به عقیده او «تلاش در جهت این تصور که استدلال‌های سیاسی ما با چنگ زدن به واقعیات فلسفی یا دینی حاصل می‌شود کاملا بی‌معنی است» (هوانگ، ۲۰۱۰، ۹۰). چرا که توجیه امری جامعه‌شناختی است که بوسیله بحث و تبادل گفتگو با همسالان تعیین می‌شود (جانسن، ۱۹۹۹، ۱۳۳).

به عقیده رورتنی تفاوت کسانی که فرهنگ ادبی را خوب می‌بینند و آنهایی که بد می‌بینند به تفاوت در مورد نوعی از فرهنگ برتر که شرایطی از تحمل را به بهترین شکل ممکن در جوامع دموکراتیک خلق می‌کند، بر می‌گردد. رورتنی معتقد است همانطور که رشد دینی به تمایز بین نیازهای اجتماعی و نیازهای فردی بستگی دارد و گفتن اینکه دین برای اولی ضرورتی ندارد فرهنگ ادبی از ما می‌خواهد مسائل سیاسی را از پروژه‌های رستگاری بخش سستی منفک کنیم. این بدان معنی است که امیدهای شخصی برای استقلال و خودمحوری در خانه باید کنار گذاشته شود زمانیکه که شهروندان جامعه دموکراتیک در مورد آنچه که انجام داده‌اند مشورت می‌کنند. به عقیده رورتنی اگرچه استدلال برای پروژه‌های همکاری اجتماعی اساسی است، اما رستگاری بخش بودن یک موضوع شخصی و خصوصی است. هدف رورتنی از ایجاد این حیطه‌بندی، به زعم خود او «توصیف چگونگی اهداف مشترک جامعه دموکراتیک است؛ طوری که آزادی هر یک از اشخاص به منظور حصول و کسب یک زندگی خوب پرورش یابد» (راهبر، ۲۰۰۰، ۶۱)؛ یعنی عدم انفکاک فرد از تاریخ و زیست بوم. می‌توان تعبیر دیگر این تمایز را چنین بیان کرد: تفکیک بین حوزه اخلاقی زندگی مان و سواالتمان در مورد معنای زندگی. رورتنی می‌گوید

بر اساس دیدگاه ما، دین بی‌عیب است تا زمانی که شخصی باشد - تا زمانی که نهادهای کلیسایی تلاشی برای ایمان پشت پیشنهادها سیاسی نداشته باشند و تا زمانی که توافق باورکنندگان و باور ناکنندگان، پیروی از سیاست زندگی و اجازه‌دادن به زندگی باشد. او به عنوان یک پراگماتیست در صدد تحقق نتایج اجتماعی باور دینی است. آنچه او بدان معترض است استفاده از دین جهت مسدود کردن درخواست برای عدالت لیبرالی است و معتقد است چنین ممانعتی زمانی اتفاق می‌افتد که پای نهادهای کلیسایی در میان باشد (کارتیس، ۲۰۱۲، ۱۴).

بنابراین حرف اصلی رورتنی این است که افراد در حوزه خصوصی آزادند تا جایی که آسیبی به آزادی دیگران نرسانند و در حوزه سیاست بر سر منافع پراگماتیکی خود به همبستگی با گروه‌های «ما» می‌اندیشند. خلاقیت و بازتوصیف باید به حوزه خصوصی محدود بماند و عمل اجتماعی را در پی نیاورد تا منجر به تحقیر و رنج دیگران نشوند، زیرا بازتوصیف سبب رنج و تحقیر دیگران می‌شود چون شما به آنها می‌گویید که نگرششان قدیمی و منفی است به عقیده رورتنی ما می‌توانیم به حقیقت و عقلانیت بشری دست یابیم به شرطی که وارد عرصه عمومی نشود؛ چرا که هر انسانی حق دارد هرگونه که دوست دارد بیندیشد و مختار است هر واژگانی که می‌خواهد برای خود برگزیند. متافیزیک باور می‌تواند متافیزیک باور بماند شعر را مهمل بداند، در پی ذات امور باشد، برای خود مسائل بغرنج و پیچیده طرح کند و... اما مشکل زمانی پیش می‌آید که حقیقت و عقلانیت منبای همبستگی در عرصه عمومی شود، یا در واقع چنین تصور بشود. زمانی که فلسفه بر سیاست اولویت پیدا کند، به عبارت دیگر از آنجایی که توافق بر سر چنین اموری، نظیر حقیقت و عقلانیت، ممکن نیست لذا دو راه در عرصه عمومی بیشتر باقی نمی‌ماند یا اینکه فلسفه به ناتوانی خود اعتراف کند و به عرصه خصوصی برود یا اینکه در صدد تحمیل واژگان خود بر دیگران برآید. راه حل دوم آشکارا مخالف اصول دموکراسی و لیبرالیسم است چرا که وظیفه دموکراسی ارائه تعریفی از حقیقت (چه عملی، چه فلسفی و چه دینی) نیست و نمی‌تواند باشد. پس تنها یک راه باقی می‌ماند. رورتنی در مقاله «اولویت دموکراسی بر فلسفه» (کرایگ، ۲۰۰۵، ۷۵۱۳) با بیان ادعای جفرسون در مورد اینکه «اگر همسایه من بگوید که بیست خدا هست یا

خدایی نیست آزاری به من نمی‌رساند» مدعی می‌شود می‌توانیم سیاست را از اعتقاداتمان درباره چیزهای بسیار مهم جدا کنیم؛ یعنی اینکه اعتقادات مشترک میان شهروندان درباره چنین چیزهای مهمی-مثل دین و حقیقت- برای داشتن جامعه‌ای دموکراتیک ضروری و اساسی نیست. لذا این کثرت و تعدد اعتقادات اگر جدا از سیاست باقی بماند مشکل‌آفرین نیست. از طرفی «همانطور که سیاست لیبرالی درصدد ایجاد روابط بین امیال مختلف است، امیدوار است در جهان نقش ایفا کند» (کرایگ، ۲۰۰۵، ۷۵۱۳).

به عقیده رورتنی، متافیزیک سنتی و الهیات مسیحی، عمومی و خصوصی را با ارائه یک دیدگاه واحد از جهان ترکیب می‌کنند. برحسب نظر آنها کمال خصوصی فرد صرفاً از طریق خدمت به دیگران فهمیده می‌شود. این دیدگاه نهایتاً کثرت‌گرایی را به اسم هماهنگی رد می‌کند؛ اما رویکرد رورتنی هم تنوع دینی را در بر می‌گیرد و هم حفظ همبستگی سیاسی را. او مطرح می‌کند که چگونه یک جامعه جهان‌وطنی به لحاظ سیاسی به کثرت‌گرایی اجازه دهد و چگونه یک کثرت‌گرایی دینی می‌تواند حافظ همبستگی سیاسی باشد در آن واحد.

به زعم رورتنی، ادعای وی نه یک ادعای سیاسی و نه یک ادعای فلسفی، بلکه توصیفی از تجربه انسان در تاریخ است که در شرایط جامعه لیبرال دموکراسی قابل تحقق است. به گفته او، 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. این، از آنروست که رورتنی ریشه‌های تحولات فکری را عمدتاً در تحولات تاریخی-تجربی هر اجتماعی می‌بیند. وی معتقد است مهمترین رخدادهای تاریخی در تمدن غرب، در پانصد سال گذشته عبارتند از انقلاب‌های فرانسه و آمریکا در آستانه قرن هجدهم میلادی و طرح نظریه داروین از تاریخ طبیعی بشر. اگر قبل از سال ۱۸۰۰ بحث عمده حوزه‌های اجتماعی-فلسفی در دفاع از «حقیقت» بین ایمان و خرد دور می‌زد، انقلاب فرانسه و نوآوری‌های علم این مناقشه فکری را به نفع خود تمام کرد. زیرا بعد از ۱۸۰۰ بحث به مناقشه فکری دیگری تبدیل شد و آن مناقشه بین ضرورت داشتن اصلاح یا انقلاب به عنوان پایه اصلی «خوشبختی» انسان بود. بنابراین، قبل از ۱۸۰۰ بحث اصلی متفکران جهان غرب، حول مسئله «حقیقت» دور می‌زد و بعد از ۱۸۰۰ به مسئله خوشبختی تبدیل شد. به عقیده رورتنی نشان دادن مسئله «خوشبختی انسان» به جای «حقیقت»-در شکل دینی یا فلسفی، دیگر پاسخگوی سوال‌های مطرح در باب خوشبختی نیست چرا که در دنیای مدرن یک جواب یا تعریف واحد برای خوشبختی نمی‌توان قائل شد. لذا او بحث خوشبختی را در یک فضای سیاسی-اجتماعی قابل تبیین می‌داند و حوزه سیاست را از این نظر بر دیگر حوزه‌ها برتری می‌دهد. می‌توان گفت طرح رورتنی ابتدا بیشتر سیاسی است و سپس فلسفی. سیاستش در اینجا یک استراتژی واقعی از خودانتقادی و اصلاح جامع غربی است برای اینکه بیشتر نسبت به رنج و بی‌عدالتی هم در خانه و هم در بیرون حساس باشند.

جامعه‌مان باید قدرتمند باشد و متخصصان تنوع دینی و نگرهبانان توافق سیاسی تربیت نماید: اولی تاکید می‌کند که مردمانی اینجا هستند که جامعه در آگاه ساختن آنها ناکام است. دومی مطمئن است این مردمان قبول دارند که شهروندان آنها بوسیله متخصصان تنوع‌گرایی دقیقاً شبیه بقیه ما رفتار می‌کنند (واپاریل، ۲۰۱۱، ۵۱۸).

طبق دیدگاه رورتی، از آنجایی که تصور سیاسی ما از عدالت مشتق از چارچوب‌های غیرمشروط نیست بلکه مندرج در سنت‌ها و اجتماعات خاص است، نباید درصدد معیارهای نهایی جهت تمیز ادیان عقلانی از آنهایی که غیرعقلانی‌اند باشیم. به همین صورت چون تصور کلی دینی ما از زندگی خوب، دانش مستقلی از منابع مستقل نیست بلکه خلاصه‌ای از دیدگاه‌های انضمامی ماست (سیاست را نیز در برمی‌گیرد)، این منجر به ارائه یک ملاک لغزش‌ناپذیر برای تعیین عدالت به مثابه فضیلت از عدالت به مثابه رذیلت نمی‌شود. به همین خاطر، رورتی یکی از مشکلات موضوعات متافیزیکی را مقایسه با یک امر غیرمشروط می‌داند. از دیدگاه رورتی، باور به اینکه اعمال اجتماعی بدیل می‌تواند براساس نزدیکی یا فاصله از نامشروطی تعالی یابد فرضی اشتباه است، درست همانطور که معتقد باشیم که ۴ و ۳ می‌تواند صرفاً بوسیله نزدیکی‌شان با «نامحدودیت» مقایسه شود. ما می‌دانیم که ۴ از ۳ بزرگتر است اما نمی‌توانیم درصدد مقایسه آن به خاطر فاصله‌شان با نامحدودیت باشیم. به همین صورت ما می‌توانیم مشخص سازیم یک عمل اجتماعی بهتر از دیگری است با مقایسه آنها با یکدیگر، اما نمی‌توانیم درصدد مقایسه آن با «دیگری» غیرمشروط باشیم. لذا رورتی استدلال می‌کند: «چگونه رسیدن به یک اطمینان بزرگتر و بالاتر را قادرم پیگیری نمایم اما اینکه چگونه به حقیقت غیرمشروط می‌رسم نمی‌دانم» (هوانگ، ۱۹۹۴، ۵۱۶). یک عمل اجتماعی خوب است نه چون به نامشروط نزدیک‌تر است بلکه دربردارنده کم‌عدالتی و ناعدالتی و خشونت کمتر است.

۴-۱. قوم‌مداری یا همبستگی دیدگاهی علیه مبانی پیشینی شناخت

همانطور که اشاره شد، طبق دیدگاه رورتی کثرت‌گرایی دینی و همبستگی سیاسی باید با هم وجود داشته باشد؛ اما سیاست‌های همبستگی اگر براساس فهم دینی یا شبه‌دینی سهیم شده باشد سوالاتی از قبیل آیا خدا وجود دارد و یا آیا زن زیردست مرد است؟ مطرح می‌شود که درصدد طلب چیزی از موضع بی‌طرف است؛ اصول سیاسی بی‌طرف یا باورهای شبه‌دینی یا دینی قبل از گفتمان عمومی بین سیاست و دین وجود دارد. رورتی علیه هر تفکری که به سمت متافیزیک و فرازمان سوق پیدا کند موضع‌گیری می‌کند. او گاهی از لیبرالیسم انتقاد می‌کند گاهی از کمونیسم و گاهی هم از روشنفکران مدرن. علیه لیبرالیسم استدلال می‌کند که عقاید سیاسی ما برگرفته از یک چارچوب بی‌طرف نیستند بلکه در شبکه‌ای از باورها وجود دارند و علیه کمونیست‌ها استدلال می‌کند که باورهای دینی یا شبه‌دینی ما از ماهیت انسان، بخشی از شناخت مستقل از برخی منابع مستقل نیست، بلکه خلاصه ایده‌های سیاسی انضمامی و واقعی است.

در واقع، رورتی درصدد ارائه یک پیشنهاد روشنتر برای جامعه است که هم سیاست‌های همبستگی و ادیان کثرت‌گرا اجازه یابند به همپوشانی برسند و هم وفاق اجتماعی ادیان کثرت‌گرا در بحث‌های عمومی شکل گیرد. در اولین سناریو از شکل‌گیری یا بازشکل‌گیری توافقات سیاسی، ما نیازمند شکل‌گیری یا بازشکل‌گیری دیگر شبکه باورها هستیم و این دین را نیز در برمی‌گیرد. بدبختانه این دقیقاً آن چیزی نیست که خود رورتی می‌گوید بلکه انتقادگرایی روشن‌بخش او از لیبرالیسم و کمونیسم با یک تفکیک مسئله‌انگیز سیاست، جاییکه توافقات بایستی دنبال شود، از دین، جایی که تنوع تحمل می‌شود همراه است؛ یعنی در شکلی که ما هم همبستگی سیاسی و هم کثرت‌گرایی دینی را بدون سازگاری با یکدیگر داشته باشیم. لیبرال‌های سیاسی اساساً ضدکثرت‌گرایی دین نیستند آنها درصدد یک عقلانیت سیاسی را بفهمند که تنوع دینی و مذهبی را می‌پذیرد؛ جایی که باورهای دینی، فردی است و عقلانیت سیاسی غیرفردی و کلی است. متفکران روشنفکر مدرن درصدد فرهنگ دینی را سکولاریزه کنند. آنها در مورد جامعه لیبرال مطمئن هستند چرا که باور دارند این

تصویر منطبق است با ابدیت و این برای برجسته کردن ماهیت انسان (یا حقوق انسانی) از آن تصویر دینی بهتر است. رورتنی چنین عقلانیت روشنگری را رد می‌کند نه به این خاطر که او فهمیده آنچه را که ماهیت‌زدایی واقعیت است، خارجی است و بنابراین بایستی جایگزین درونی گردد و نه اینکه کشف کرده که چنین واقعیت یا ماهیتی در درون وجود ندارد بلکه شک رورتنی در مورد معرفت متافیزیکی است. نه اینکه چنین شناختی وجود ندارد بلکه او فهمیده که اینها می‌تواند رفتار ما را تغییر دهد لذا نتیجه می‌گیرد که شاید چنین معرفتی وجود ندارد و اینکه احتمالاً چنین ماهیتی وجود ندارد بلکه با انتخاب‌های اخلاقی ما نسبت دارد. بنابراین به عقیده رورتنی ارائه یک تصویر سیاسی انضمامی و واقعی از قبل و پیشاپیش که متافیزیکی است وجود ندارد. رورتنی مدعی است تبیین مطلوب چنین تصویری در کنار سخن گفتن از جهان یا اظهار ماهیت انسانی چیزی شبیه این است که چرا تریاک باعث می‌شود شما به خواب روید یا اینکه در مورد خود نیروی خوابی‌روندگی اش صحبت کنید. رورتنی می‌گوید:

این کمکی به ما نمی‌کند که در باب ماهیت انسان استدلالی متافیزیکی داشته باشیم مثلاً مردم را نسبت به این دیدگاه‌ها متقاعد کنیم که برای صرب‌ها، غیرانسانی است که مسلمانان را می‌کشند یا هواپیماهای صلیبی، مزاحم غیردینداران می‌شوند یا نازی‌ها، یهودیان را منقرض می‌کنند یا سفیدپوستان، برای بردگی‌شان یا تجاوز مردان به حقوق زنان یا سوءاستفاده بزرگسالان از کودکان می‌شود. چنین مردمانی ممکن است با نظریه ماهیت انسانی توافقی نداشته باشد. هنوز هم 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 عنوان انسان همچنان که انسانند فکر نمی‌کنند (هوانگ، ۱۹۹۴، ۵۱۹-۵۱۸).

نکته قابل تأمل در خصوص همبستگی یا قوم‌مداری رورتنی این است که برای رورتنی ملاک قوم‌مداری اجتناب ناپذیر است. قوم‌داری یک خط افق انتخابی پیشنهادی نیست که ما بتوانیم یا باید با آن کار کنیم بلکه توصیف‌گر یک شرط اجتناب‌ناپذیر است که تحت آن ما همواره کار می‌کنیم و مجبوریم برای کار کردن، آگاهانه یا ناآگاهانه ادامه دهیم. لذا قوم‌مداری یک چیز اجتناب‌ناپذیر است چرا که نمی‌توانیم به خارج از پوسته دموکراتیک اجتماع برویم زمانی که با فرهنگ‌های دیگر مواجه می‌شویم. قوم‌مداری تابع سنت نیست بلکه ضدسنت است. این قوم‌مداری است تا متافیزیک که به اذهان ما اجازه می‌دهد به تدریج رشد یابیم و با انتخاب‌های جدید قوی‌تر شویم و با تقاضای جدید برای باورها و اعتقادات در قالب واژگان جدید، جالب‌تر شویم. به این دلیل است که ما می‌توانیم بصورت مستدل شرایطی را که در حال حاضر داریم توجیه کنیم و به آن اعتقاد داشته باشیم؛ یعنی براساس برخی حقایق لغزش‌ناپذیر و مصون از خطا نیست بلکه به باورها و موضوعات دیگرمان که مورد ارزیابی و بازبینی مجدد قرار می‌گیرد بستگی دارد.

۲. تحلیل و واکاوی دیدگاه رورتنی

تحلیل و نقادی رورتنی پیرامون دین رابطه‌ای مستقیم با تفکیک دو حوزه فردی از سیاست دارد. بنابراین چنانچه ما ثابت کنیم که چنین تفکیک و تقسیمی نمی‌تواند صحیح باشد مدعای خود را ثابت کرده‌ایم. اولین نکته اینکه دیدگاه رورتنی در مورد تقدم سیاست بر دین با

دیدگاه وی در باب جامعه‌ای که هم نخبگان کثرت‌گرایی دین برایش اهمیت دارد و هم حفظ همبستگی سیاسی، متناقض است. تفکیک رورتنی مخالفان زیادی دارد مخصوصاً از ناحیه فمینیست‌ها. نکته اصلی چنین انتقاداتی در اظهار نظر نانس فراسر خلاصه شده که «واژگان نهایی به سادگی به بخش‌های عمومی و خصوصی تقسیم نمی‌شود و اعمال به سادگی به عمومی و خصوصی تقسیم نمی‌شود» (هوانگ، ۱۹۹۴، ۵۳۰).

فردی، زمانی است که مشترک نباشد و عمومی، زمانی که مشترک باشد. معنای دیگر اینکه خصوصی، زمانی است که بر مردم تأثیری ندارد و عمومی، زمانی است که دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد. من برای مثال آزادم که انتخاب نمایم برای حمایت اخلاقی به کلیسا بروم یا به کتابخانه؛ اما آزاد نیستم (به عنوان یک شخص دینی) کافران را شکنجه نمایم یا (به عنوان یک کافر) مردمان دینی را شکنجه نمایم. باورهای غیرمشترک با زندگی عمومی و سیاسی سروکار ندارد و باورهای مشترک با زندگی خصوصی سروکار ندارد. این است که معاهدات سیاسی شبیه باورهای عمومی با دیگر باورها در یک شبکه‌ای از باورها تنیده می‌شود. رورتنی مجبور به قبول مفهوم دوگانگی - خود یا شکاف شخصیت می‌شود زمانیکه معتقد است باورهای دینی فرد را به مثابه فردی از توافقات سیاسی به مثابه اجتماعی یا عمومی جدا کند. به نظر می‌رسد این مفهوم باید تناقض-شهودی داشته باشد. رورتنی بیان می‌کند که چنین دوگانگی-خود یا شکاف شخصیت می‌تواند در زندگی ترکیب شود اما نه در یک نظریه (هوانگ، ۱۹۹۴، ۵۳۱). برای رورتنی که خود، چیزی نیست جز شبکه باورها و بازسازی این شبکه باورها، این تمایز بین زندگی و تئوری نمی‌تواند به نحو قانونی و مشروع ایجاد شود. برنشتاین بیان می‌کند رورتنی یک مطلق‌گرای زاهد است زیرا «ما»ی او چیزی نیست جز برجسی برای «یک من با برنامه». لذا زمانی که رورتنی می‌گوید که «ما» را گسترش دهید برنشتاین استدلال می‌کند رورتنی صرفاً نمی‌گوید «من عهده‌دار هستم» (من بر حقم) بلکه همچنین می‌گوید که «من امیدوارم شما نیز همچنین اینجا عهده‌دار باشید (در موقعیت من باشید). همچنین، پاتنم نیز معتقد است که رورتنی یک امپریالیست فرهنگی است چون تنها چیزی که رورتنی می‌تواند بگوید این است که حقیقت- شبیه هر چیز دیگری- صرفاً مفهوم حقیقی که من، فهمیدم است که بوسیله هنجارهای فرهنگ من تعریف شده است (بعدها، او می‌تواند اضافه کند که کدام هنجارها بایستی بدان استناد کنم؟ هنجارهای شخصی از فرهنگ دیگری؟)» (هوانگ، ۱۹۹۴، ۵۱۲-۵۰۷). ریچارد برنشتاین شگفت‌زده است چرا رورتنی، کسی که فکر می‌کند هیچ توافق و اجماعی بیشتری در مورد اشکال مختلف زندگی خوب وجود ندارد، فکر می‌کند که توافق و اجماع بیشتری در باب اشکال عدالت یا دموکراسی لیبرال وجود دارد! چرا در زندگی خصوصی و اعتقادی توافق و اشتراک نیست یا نباید باشد ولی در حوزه سیاست باید باشد؟ رورتنی تأکید می‌کند که باید جامعه قدرتمند باشد و متخصصان کثرت دینی و نگهبانان توافق سیاسی بکارگیری نماید؛ اولی بر این امر تأکید می‌کند که مردمانی اینجا هستند که جامعه در آگاه‌ساختن آنها ناکام است. دومی که حافظان و حامیان توافق است، مطمئن است که این مردمان می‌پذیرند شهروند هستند و بوسیله متخصصان کثرت‌گرایی پیشرفت می‌کنند آنهم درست شبیه بقیه ما رفتار می‌کنند!

نکته بعدی در خصوص تقدم سیاست بر دین که معمول لیبرالیسم سیاسی است. سوالی که مطرح می‌شود اینکه: آیا باورهای دینی بخشی از شبکه باورهای سیاسی نیستند؟ چرا باورهای دینی با اجتماع در ارتباط می‌شود و شامل اعمال اجتماعی می‌گردد و آنها را در بر می‌گیرد؟ رورتنی پاسخ مستقیمی به این سوالات نمی‌دهد او به ما برخی سرنخ‌ها می‌دهد که چرا او فکر می‌کند ضروری است که دین را درحوزه خصوصی محدود کنیم و دین را تابع سیاست قرار می‌دهد (حتی اگر این دومی به نحو اتوماتیکی تقدم نداشته باشد). در مصاحبه

فرهنگ ناباوری ال کارتر، رورتی می‌گوید دلیل اصلی که دین نیازمند است خصوصی باشد این است که در گفتمان سیاسی با بیگانگان، جوامع دینی نقش یک توقف‌کننده گفتگو را بازی می‌کنند. زیرا باورهای دینی به عنوان بخشی از توافقات سیاسی مان دیده نشده بلکه به عنوان معرفت محدود و پایان‌پذیر برخی واقعیات نهایی تلقی می‌شود. مردم دیندار برای یک ساختار سیاسی خاصی که به سادگی می‌گوید این چیزی است که به اراده خداوند نیازمند است استدلال می‌کنند و لذا آن را غیرقابل مذاکره می‌کند. در پایان گفتگوی مستقیم کارتر، رورتی می‌گوید که دین یا الهیات یک منبع اخلاقی مستقل می‌باشد که از اراده خدا ناشی می‌شود- یعنی کسی که در ذهن انسان جاودان است و کسی که اراده‌اش را به اذهان دیگری، از طریق رابطه و داده‌های دیگر مرتبط می‌کند. به این معنا، دین نه تنها طریقی برای رد مرجعیت بقیه جهان می‌شود بلکه همچنین موجب می‌شود که اراده من با اراده تو به توافق نرسد (هوانگ، ۱۹۹۴، ۵۲۳-۵۲۱).

خصوصی‌سازی حقیقت، جزئی از یک فرآیند عقلانی است که بواسطه محروم ساختن حقیقت از قلمرو عمومی انجام می‌گیرد. آن درصدد تخریب چیزی است که در باورهای دینی به مثابه اصول ساختاری نهایی که منشا کل زندگی انسان است تلقی می‌شود. بنابراین اعتقاد لیبرال این است که ما یک قلمرو عمومی بی‌طرفی داشته باشیم که مردم بتوانند مزایای حوزه فردی‌شان را پیگیری نمایند یعنی چیزی که در رسیدن به آن ناکام مانده‌اند. آنها دیگر باورهای دینی نیستند، به زودی شروع می‌کنند به عبثی، بی‌معنایی یا بدتر (چون صرفاً خصوصی هستند (برنشتاین، ۱۹۹۲، ۶۷۳).

در مورد زندگی خصوصی ما بحثی نداریم. مسئله ما سیاست عمومی است. ما به موضوعاتی که دغدغه ما نیستند کاری نداریم و نمی‌خواهیم خودمان را اذیت کنیم. اینکه چون در شناخت خدای خارج ناکامیم یک نظریه دینی را نمی‌فهمیم یا یک نظریه فلسفی را نمی‌فهمیم چون در انعکاس واقعیت متافیزیکی ناکامیم. در هر دو حالت ما نمی‌توانیم آنها را با باورهای دیگرمان پیوند دهیم لذا نمی‌تواند قابل قبول باشد. رورتی ممکن است موافق باشد که دین شبیه فلسفه می‌تواند برخی دلالت‌های سیاسی داشته باشد و برخی اعمال سیاسی را شامل شود با این حال او تأکید می‌کند که دین در هر صورت بایستی خصوصی باشد. برخی از باورهای دینی ممکن است مقدمه‌ای برای توافقات سیاسی باشد و بقیه ممکن است کاملاً متفاوت و مقدمه بی‌تناسبی باشد با این حال رورتی استدلال می‌کند واقعیت این است یکی از ما که مفروضاتش را از کلیسا می‌گیرد و دیگری از ادبیات، نباید انتظار داشته باشد که از جانب شنوندگان حوزه اجتماع مورد تأیید قرار گیرد. به عقیده رورتی گفتمان‌های سیاسی از جنس حقایق فلسفی یا واقعیت‌های علمی یا ساخته‌های شاعرانه نیست که با فرض قبلی و پیشینی در زبان خاصی هدایت شود و بیرون از متن تاریخی خاصی واقع گردد (برنشتاین، ۱۹۹۲، ۶۷۳).

نکته دیگر اینکه، دیدگاه قوم مدارانه‌ای که از آن به همبستگی تعبیر می‌شود، به زعم رورتی، حاصل گفتگوی بین «ما» است. در حالیکه به عقیده رورتی، دین فاقد چنین ویژگی است چرا که به مثابه امری شخصی و فردی است که راه به قلمرو عمومی ندارد و از این رو خود را بی‌نیاز از گفتگو می‌داند اینجاست که رورتی دین را متوقف‌کننده گفتگو معرفی می‌کند؛ اما این همه تأکید و اصرار رورتی بر گفتگو عملاً چنین نتیجه‌ای از آن عاید نمی‌شود بلکه حتی می‌توان رورتی را به دلیل کم ارج نهادن به ارزش گفتگو مورد بازخواست قرار

داد. با وجود منزلت ظاهرا برجسته گفتگو و گفتمان در اندیشه رورتی، زمانی که اندیشه وی را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم با چنین ویژگی روبرو نیستیم و حتی می‌توان وی را فردی تلقی کرد که در جهت مخالف گفتگو حرکت می‌کند. قوم‌مداری نسبی‌گرایانه‌ی رورتی از آن جهت که مطلق‌اندیشی و جزم‌گرایی را که به استبداد فکری و توتالیتاریسم سیاسی منجر می‌شود، به چالش می‌کشد، قابل تأمل است و شاید باعث نوعی تسامح و مدارا در جامعه شود، اما از آن جهت که معتقد است ملاک مشترک در قضاوت و زبان مشترک وجود ندارد (چون حقیقت عینی و ذهنی وجود ندارد) مضر اجماع است به ویژه برای جامعه‌ای که دچار تنبلی عقلانی است، چون باعث حاکمیت آنارشیسم معرفتی و در نتیجه راه را بر گفت‌وگو و مفاهمه میان افراد و فرهنگ‌ها می‌بندد و وقتی باب گفت‌وگو و تبادل اندیشه‌ها مسدود شد، باب زور و اختلافاتِ خشونت‌آمیز و فریبکاری گشوده می‌شود و وقتی چنین شد، آزادی معقول انسان‌ها به خطر می‌افتد. برنشتاین بیان می‌کند که وضعیت رورتی در باب استدلال نه تنها شکست در قبال دفاع از دموکراسی است بلکه صاف کردن جاده به سمت توجیه یک استبداد (توتالیتاریسم) اورولی است (روزنو، ۱۹۹۸، ۴۳). می‌توان این اتهام را به رورتی زد که وی برای بسیاری از امپریالیست‌ها فریاد می‌زند چرا که به وضوح از اصطلاحات شبیه «گسترش ما» و «شامل شدن آنها در ما» استفاده می‌کند. پانتم استدلال می‌کند مفهوم رورتی از یک برنامه، چیزی است که منجر به رفتار یکسانی در همه اعضای جامعه صحبت‌کننده می‌شود. این بیانگر امپریالیسم فرهنگی رورتی است؛ عدم توانایی‌اش نسبت به انتقادهای جدی نو و پسامارکسیستی به مثابه صحبت از یک ضد-فرهنگ مخالف، و تمایل به سمت وفق با فرهنگ‌های دیگر که یک فرهنگ اجتماعی و سیاسی لیبرالیسم بشود که از آن به سیستم جهان وطنی بدون آزادی تعبیر می‌شود (پیترز، ۱۹۹۵، ۴).

رورتی شناخت را باور موجه، و توجیه را مستلزم گفتگو یعنی فعالیت اجتماعی می‌داند. وقتی رورتی حقیقت به مثابه مطابقت با واقعیت را کنار می‌گذارد و ملاک مشترک عقلانیت را انکار می‌کند، گفتگو را یگانه چارچوبی می‌داند که در آن شناخت، معنا پیدا می‌کند. گرچه رورتی به قوم‌مداری تن می‌دهد، از طرف دیگر گفتگوی بین فرهنگ‌ها را ممکن می‌داند. او در بحث قوم‌مداری تأکید می‌کند که نمی‌توانیم از قلمرو دیدگاه خود بیرون برویم و مبنایی بی‌طرف و خنثی را که فقط با نور طبیعی عقل روشن شده باشد انتخاب نماییم. از نظر او ما همواره قوم‌مدارانه عمل می‌کنیم و امتیاز خاصی برای گروه خود قائل هستیم. او قوم هر فرد را شامل اشخاصی می‌داند که «عقاید مشترک با آنها به اندازه‌ای است که گفتگویی مفید ممکن می‌گردد» (رورتی، ۱۹۹۶، ۳۰). چنین مدعایی دلالت بر این دارد که گفتگوی بین فرهنگ‌ها امکانپذیر نیست؛ اما از طرف دیگر رورتی برخلاف ادعای خود درباره‌ی قوم‌مداری، گفتگوی بین فرهنگ‌ها را ممکن می‌داند، اما سازوکاری برای آن بیان می‌کند که نشانگر این است که چنین گفتگویی ممنوع است.

اگر بخواهیم عقاید ارائه شده به وسیله فرهنگی دیگر را محک بزینم باید تلاش کنیم آن را در درون تافته

عقاید فعلی خودمان جای دهیم و آن را مجدداً بیافیم (رورتی، ۱۹۹۶، ۲۶).

چنین سازوکاری بیانگر این است که ما هیچ راهی برای فهم آراء موجود در فرهنگ دیگر نداریم فقط می‌توانیم آراء دیگران را در قالب فرهنگ خودمان درآوریم، که در این صورت دیگر گفتگو معنا ندارد و راه بر نقد و نقدپذیری بسته خواهد شد و در نهایت اندیشه اصلاح‌گری و تصحیح خطا منتفی خواهد شد. نظریه‌ی رورتی، به اعتقاد برخی از منتقدانش منجر به «حفظ وضع موجود یا حتی تبدیل

به خطابه‌ای در جهت خدمت به قدرت می‌شود» (تامپسون، ۲۰۰۱، ۳۷). انکار حقیقت از سوی رورتی در نهایت همانطور که پوپر هم به خوبی به آن اشاره کرده است، منتهی به «حاکم شدن قانون زورمندان به جای قانون حقیقت می‌گردد» (پوپر، ۱۳۶۹، ۱۱).

سنت متافیزیکی نه تنها غیرواقعی است (چون باورها و زبان امکانی است) بلکه همچنین خطرناک است چرا که ایده‌هایی شبیه «ماهیت انسانی» یا «آگاهی کلی» به معنای بکارگیری قدرت و مرجعیت در یک نهاد یا وجود واحد است. حقایق نهایی می‌توانند به راحتی منبع توجیه ایدولوژی‌ها شوند. لذا ریسک خشونت بالاست چون شخص می‌تواند هر چیزی را به اسم حقایق نهایی یا بی‌چون و چرا انجام دهد (پاسکال، ۲۰۰۴، ۹).

از طرفی «رد مفهوم پیشرفت‌های اجتماعی و اخلاقی وابسته به فهم بنیاد متافیزیکی وجود انسانی است» (هاتچینسون، ۱۹۸۹، ۵۶۷). آنچه رورتی توجیه می‌کند افزایش تمایل به جامعه پست‌مدرن قبیله‌ای است. باومن اشاره می‌کند که «سیاست‌های قبیله‌ای»، وابستگی به مجادلات عقلانی یا استدلالی افکار یا ایده‌ها ندارد، بلکه نیازشان رقابت برای منابع اندک توجه عمومی به عنوان منبع اصلی (شاید تنها منبع) بقا است (باومن، ۱۹۹۲، ۱۹۹).

مشکل اینجاست که در عین حال نمی‌توان هم قوم‌مدار بود و هم به امکان گفتگوی ثمربخش میان فرهنگ‌ها که در جزایر مختلف معرفتی و بیگانه از یکدیگر زیست می‌کنند، باور داشت. از طرف دیگر اصلاح‌گری اجتماعی، نقادی و تصحیح خطا نیز منتفی است. نتیجه این رویکرد این خواهد شد که گفتمان سیاسی صرفاً به موضوع خطایی کاهش یابد. به جای این که زبان سیاست، وسیله‌ی بیان عقل و تعیین حقیقت باشد، به خطابه‌ای در جهت خدمت به قدرت تبدیل می‌شود. رورتی به جای این که خود سیاست را عمل مربوط به خرد جمعی بداند، آن را به چیزی کاهش می‌دهد که صرفاً مبارزه برای کسب قدرت است. براساس تبیین رورتی، قرارداد یا ملاک مفروضی که حقیقت یا عدالت را در یک جامعه‌ی خاص تعیین می‌کند، فقط به این دلیل حاکم شده است که طرفداران آن، این قدرت را داشته‌اند که آن ملاک یا قرارداد را در آن موقعیت وضع کنند.

البته رورتی نظر دیگری دارد. به نظر او خردگرایان نه فقط با طلب سرسختانه برای نیل به شناخت معقول، گم گشته‌اند بلکه انسان‌های ارتجاعی، رنجور و کسل کننده هستند. آنها از ترس اختلاف، ابداع و وابستگی، راحت به توافق می‌رسند و به ایجاد امنیت مقررات تثبیت شده می‌اندیشند. این گروه صبر و تحمل بحث و جدل را ندارند. آنها در آرزوی این هستند که از طریق فرآیندهای مکانیکی، درست مثل یک ماشین منظم به باورهای حقیقی نائل آیند. این در حالی است که اندیشمندان مخالف دیدگاه رورتی، همچون چامسکی، معتقدند «فلسوفانی شبیه رورتی امکان عقلانیت را رد می‌کنند و مدعی هستند که همه استدلال‌ها ذهنی هستند و اینکه عقلانیت تنها ویژگی فرهنگ محلی‌مان است» (اسمیت، ۱۹۹۹، ۱۹۲).

مخالفان دستگاه فکری رورتی معتقدند که تصویر عقل‌گرایی که رورتی ارائه می‌دهد مثل یک کاریکاتور است که نه برای قضاوت کردن درباره آن، بلکه برای خلق مترسکی است که رورتی بتواند به آسانی به آن حمله برد و آن را به خاکستر تبدیل نماید. از این رو آنها معتقدند که برعکس دیدگاه رورتی، اتفاقاً این خردگرایان هستند که تمایل دارند این گفتگوها ادامه یابد (ماکسود، ۲۰۰۱، ۳). نکته حائز اهمیت بعدی اینکه، به نظر می‌رسد رورتی سفسطه را به معنای شرکت در گفتمانی که هدفش قانع کردن دیگران به لحاظ عقلانی نیست

تشویق نمی‌کند، بلکه استفاده از واژگانی در نظر می‌گیرد که از این طریق رفتار شریکش را نسبت به گفتمان به نحو خرابکارانه‌ای وارونه می‌کند یا تغییر می‌دهد (بامیکول، ۲۰۰۸، ۱۷).

برداشتیم این است که دوالیسم خصوصی/عمومی مبهم است و به لحاظ ایدئولوژیکی بنا نهاده شده است. من خودم شگفت زده هستم که می‌بینم رورتی، دشمن دوالیسم، چنین چیزی را بنا می‌نهد. آیا نقش دین در جنبش‌های حقوق تمدن امریکا فراموش شده است نقش مهمش در انقلاب افریقای جنوبی، لهستان، رومانی و المان شرقی (والتراستورف، ۲۰۰۳، ۳).

رورتی راست می‌گوید که ما می‌توانیم باورهای متفاوتی داشته باشیم درست همانطور که می‌توانیم خودمان را با جوامع و اجتماعات مختلفی تعریف کنیم (یک خانواده، یک عنوان مذهبی یا دینی، یک گروه اخلاقی، یک اجتماع حرفه‌ای یا تخصصی و به همان خوبی یک جامعه لیبرالی) با این حال، او از این واقعیت غفلت می‌کند که ما نمی‌توانیم همزمان باورهایی داشته باشیم و خودمان را با اجتماعاتی تعریف کنیم که به نظر می‌رسد به نحو واضحی آشتی‌ناپذیر است (برای مثال، شخص همزمان نمی‌تواند یک یهودی پرهیزگار و نازی وفادار باشد). ما می‌توانیم باورهای مختلفی داشته باشیم تنها چون می‌توانیم آنها را به نحو منسجمی با یکدیگر از نو ببافیم. ما می‌توانیم خودمان را با اجتماعات مختلف تعریف کنیم چون می‌توانیم علائق متفاوت را با یکدیگر به هارمونی و سازگاری برسانیم.

نکته مهم دیگر اینکه، به نظر می‌رسد رورتی به جای «چرایی شناخت» از «چگونگی شناخت» صحبت می‌کند و بر مهارت‌های زیباشناختی و نه استدلال عقلانی تاکید می‌کند (بامیکول، ۲۰۰۸، ۱۷).

گفتمان آبرونیک رورتی ممکن است به احساسات پایان ندهد آنطور که خود او پیش‌بینی می‌کند اما در واقع به نحو فزاینده‌ای درصد بی‌احساس کردن شرکت‌کنندگان به پرپار بودن آن است. برخلاف دیدگاه رورتی، ما براین باوریم که شهروندان قلمرو فردی نسبت به شرکت کردن فعالانه در قلمرو اجتماعی از طریق چالش و انتقادگرایی عقلانی نقشی قوی می‌توانند ایفا کنند.

نتیجه

همانطور که گفته شد ایده تقدم سیاست بر دین رورتی معمول لیبرالیسم سیاسی است؛ اما سوال اساسی ما از رورتی هنوز باقی است: آیا باورهای دینی بخشی از شبکه باورهای سیاسی نیستند چرا که باورهای دینی با اجتماع پیوند می‌خورد و شامل اعمال اجتماعی می‌گردند و آنها را در بر می‌گیرند؟ اینکه رورتی دین را از سیاست جدا می‌کند به جای اینکه آنها را با هم سازش دهد واقعیت این است او می‌ترسد اگر توافقات سیاسی شخص در واژگان منسجمی با باورهای دینی و با توافقات سیاسی شهروندی بدست آید تنها یک دیدگاه دینی جهانی با ایدئال سیاسی مطابقت می‌کند. در این صورت دیگر دیدگاه کثرت‌گرایی دینی در جامعه همبستگی سیاسی وجود ندارد. دیدگاه موازنه انعکاسی بهترین روشی است که به رورتی کمک می‌کند که هم متخصص کثرت‌گرایی دینی داشته باشد و هم نگهبان همبستگی سیاسی داشته باشد. نهایتاً اینکه اندیشه پسامتافیزیکی رورتی پیش از هر چیز در راستای یک اندیشه سیاسی حرکت نموده است و زمینه‌سازی برای برقراری یک جامعه لیبرال دموکراسی مسبب و انگیزه اصلی اندیشه‌های وی شده است.

References

- Baker, K. M. & hanns R. P. (ed) (2001). *What's left Enlightenment? a postmodern question*, Stanford University Press.
- Bamikole, L. O. (2008). *Knowledge/Wisdom Distinction: Implications for Development Oriented Education*. The University of the West Indies at Mona.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*, Routledge.
- Bernstein, R. J. (1992). *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. MIT Press.
- Craig, E. (2005). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge.
- Curtis, W. M. (2012). *Rorty, Religion, and Pragmatic Liberalism*, WPSA Annual Conference.
- Dombrowski, D. A. (2007). Rorty Versus Hartshorne, or Poetry Versus Metaphysics, *Journal Compilation Metaphilosophy LLC and Blackwell Publishing Ltd*. <http://www.blackwellpublishing.com>
- Ferrell, R. (1991). Richard Rorty and the Poet's Utopia. In R. Diprose & R. Ferrell (Eds.), *Cartographies: poststructuralism and the mapping of bodies and spaces*, pp. 3-12, Allen & Unwin.
- Fiala, A. (2008). Militant atheism, pragmatism, and the God-shaped hole, *International Journal for Philosophy of Religion*, 65(3), 139-151. <https://www.jstor.org/stable/40270253>
- Guignon, C. & Hilley, D. R. (2003). *Richard Rorty*, Cambridge University Press.
- Huang, Y. (1994). Political Solidarity and Religious Plurality: a Rortian Alternative to Liberalism and Communitarianism, *Journal of Law and Religion*, 11(2), 499-534, Cambridge University Press. <https://www.jstor.org/stable/1051378>
- Huang, Y. (2010). Rorty, Pragmatism, and Confucianism; with Responses by Richard Rorty, *SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture*.
- Hutchinson, A. C. (1989). The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically, *Harvard Law Review*. 103(2), 555-585. http://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/scholarly_works
- James, T. (2007). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Routledge.
- Joachim, H. (1906). *The Nature of Truth*, Clarendon.
- Johnsen, B. (1999). On Richard Rorty's Culs-De-Sac, *The Philosophical Forum*, V. XXX, No. 2, Oxford Unbiversity Press.
- Lambros, N. (1999). *God, Truth, and Meaning, in the Post-modernism of Umberto Eco*, Cleveland State University.
- Malone, J. C. (2004). *Pragmatism and Radical Behaviorism: A Response to Leigland*, Cambridge Center for Behavioral Studies, University of Tennessee.
- Maqsood, Z. (2001). *What is the Importance of Discourse in Relation to Values? What are the Implications of Your Answer for Education? Education for Values Module Assessment*, Blackwell Press.
- McCumber, J. (1990). *Review: Reconnecting Rorty: The Situation of Discourse in Richard Rorty's Contingency, Irony, and Solidarity*, Johns Hopkins University Press. <https://www.jstor.org/stable/465321>
- Miller, A. (1998). *Philosophy of Language*. Mc Gill – Queens University Press.
- Mouffe, CH. (1996). *Deconstruction and Pragmatism, Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*, Routledge.

- Pascal, A. M. (2004). *The Notion of Public Sphere in Post-Totalitarian Times*, Blackwell Press.
- Peters, M. (1995). *Wittgenstein and Post-Analytic Philosophy of Education: rorty or lyotard?* University of Auckland.
- Richard, R. (2002). *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*. <http://www.Stanford.edu/~rorrt/inden.Html>
- Rohrer, P. (2000). *Self-Creation or Choosing the Self: A Critique of Richard Rorty's Idea of Democratic Education*, Teachers College, Columbia University.
- Rorty, R. (1991). *Essays on Heidegger and others: philosophical papers*, Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1996). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2007). Philosophy as Cultural Politics. *Philosophical Papers*. Cambridge University Press.
- Rosenow, E. (1998). Towards an Aesthetic Education? Rorty's Conception of Education, *Journal of Philosophy of Education*, 32(2), 253–265. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.00091>
- Sanford, J. (2001). *Stanford Report*, www.stanford.edu/dept/span-port/people/faculty/fgomez/forum0001.html
- Shook, J. R & Ghiraldelli, P. Jr. (2007). *Contemporary Pragmatism*, Rodopi Bv Editions.
- Smith, N. (1999). *Chomsky, Ideas and Ideals*, Cambridge University Press. <http://www.cambridge.org>
- Thompson, S. (2001). Richard Rorty on Truth, Justification and Justice, in *Richard Rorty: Critical Dialogues*, edited by M. Festenstein & S. Thompson, Polity Press.
- Turner, S. P. & Roth P. A. (2003). *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, Blackwell Publishing.
- Voparil, CH. J. (2011). *Reading Rorty Politically*, Humanities & Society, Union Institute & University, Cincinnati.
- Wellmer, A. (2008). Rereading Rorty, *Krisis Journal for Contemporary Philosophy*, www.krisis.eu, <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl/deed.en>
- Wolterstorff, N. (2003). An Engagement with Rorty. *Journal of Religious Ethics*. 31(1), 129–139, Oxford University Press.
- Zabala, S. (2005). *The Future of Religion Richard Rorty and Gianni Vattimo*, Columbia University Press.