

نسبت اخلاق و حقوق بشر در اندیشه ریچارد رورتی

محمدتقی قزل‌سلفی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۱/۲۵

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۵/۱۷

چکیده

به طور کلی در فلسفه‌های اخلاق مدرن تا این اواخر دو نگره یا مکتب حاکم بوده است. مکتب اخلاق «وظیفه‌گرا» که در آن بر ماهیت کنش تأکید می‌شود. این مکتب ابتدا از سوی ایمانوئل کانت مورد توجه قرار گرفت. بر این اساس، انجام یا خواست هر عمل باید به گونه‌ای باشد که به یک قانون اخلاقی جهانشمول تبدیل شود. در مقابل مکتب اخلاقی دیگری از سوی جرمی بنتهام و جان استوارت میل با عنوان «اخلاق فایده‌گرا» مطرح شد. در اینجا ما آن کنش‌های اخلاقی را در اولویت قرار می‌دهیم که بتواند بیشترین خوشبختی را برای بیشترین مردم به همراه آورد. سه چهارم دهه اخیر و همزمان با چرخش زبانی و معرفتی که تحت عنوان گذار از اثبات‌گرایی به فرااثبات‌گرایی مشهور شده، چالش دیگری در بحث فلسفه اخلاق از جانب ریچارد رورتی، مطرح شده که به ادعای وی مبتنی بر استلزامات جهان متکثر کنونی است. این دعوی می‌تواند نسبت جدیدی میان اخلاق و حقوق بشر ایجاد کند. از این رو مفروضه اصلی مقاله حاضر این است که رورتی این ادعا را با ترکیب نظریه پراگماتیسم و اصل رخدادی بودن معرفت و اخلاق پسامدرن مطرح کرده است. به منظور اثبات فرضیه، مقاله در دو بخش تنظیم شده است؛ در بخش نخست به منظور آشنایی با اندیشه آیین‌شکن رورتی، بنیادهای فلسفه اخلاق به بحث گذاشته می‌شود. در بخش دوم و ذیل بحث اخلاق مبتنی بر حقوق انسانی، برخی ویژگی‌های آن مورد واکاوی قرار خواهد گرفت. مقاله حاضر به روش توصیفی و با تحلیل محتوایی آثار مختلف رورتی به نگارش درآمده است. پشتوانه نظری مقاله رهیافت انتقادی - هنجاری است.

واژگان کلیدی: اخلاق، حقوق بشر، حقوق انسانی، کانت، بنتهام، رورتی، پراگماتیسم، پست مدرنیسم

مقدمه

به زبان ساده، اخلاق یا فلسفه اخلاقی همانا کوشش منظم برای فهم مفاهیم اخلاقی و به همین نهج توجیه اصول و نظریه‌های اخلاقی است. با لحاظ چنین تغییر اولیه‌ای است

1. Email: t.ghezel@gmail.com

که مفاهیمی چون «درست»، «نادرست»، «جایز»، «خیر» و «شر» معنا پیدا می‌کنند. بر این اساس نظریه‌های اخلاقی برآند تا اصول رفتار درستی را که راهنمای کنش افراد و گروه‌هایند بیان کنند یا تثبیت کنند. شاید که این مهم بتواند امکانی برای دستیابی به خیرهای بنیادین زندگی بهینه باشد. همسو با همین فرض، حقوق بشر نیز بیانگر حقوقی است جهان‌نود^۱، چنانکه کانت می‌گفت یا می‌خواست که طبق آن تعریف، فارغ از انسان بی‌رنگ، بی‌زبان، بی‌آیین و بی‌تبار، بهزیستی جهانی را سروسامان دهد. تردیدی نیست، اصول و موازینی یا فرایض اخلاقی، به استناد نظریه‌پردازان گوناگون آن، وامدار خرد و تجربه بشری بوده و بر این اساس می‌تواند در خدمت دستیابی به حقوق بنیادین انسان‌ها تقویت شود. در طول تاریخ شکل‌گیری آموزه‌ها و جریان‌های فکری در فلسفه اخلاقی، پرسش‌های متعددی هم مطرح شده تا خط مشی آن را در جهت هماهنگی با زندگی خوب و حقوق انسان‌ها در نظر بگیرد؛ اینکه ماهیت اخلاق چیست و چرا به آن نیاز داریم؟ آیا اصول اخلاقی مطلق‌اند و یا صرفاً به گروه‌ها و جوامع و تصمیم‌های ایشان مربوط می‌باشند؟ رابطه اخلاق و قانون با رژیم‌های سیاسی فرضی چیست؟ اساساً مقوله تحول و پیشرفت در اخلاق به چه معناست؟ آیا در وضعیت کنونی دستیابی به اصول همگانی اخلاقی ممکن است؟

این پرسش‌ها در عصر جهانی‌شدن‌های فرهنگی و اقتصادی و ادعاهایی مبنی بر توسعه جهانی دموکراسی اهمیت دیگر یافته است. چنانکه در برابر «کل‌گرایی» مکتوم در پدیده جهانی‌شدن، وجهی از «خاص‌گرایی» سیاسی و فرهنگی به پشتوانه تئوری‌هایی که نسبت‌گرایی فرهنگی را تشویق می‌کنند، برآند در برابر آموزه‌های جهان‌گرا، و عام اخلاقی و حقوق بشری دست به مقاومت زده و طبق اصول مبتنی بر «سیاست تفاوت» مسائل اخلاق و حقوق بشر را تابع مقوله‌هایی چون فرهنگ و سیاست قرار دهند. این رویکرد انتقادی در دو یا سه دهه اخیر از جانب متفکران «اجتماع‌گرا» که دعوی لیبرالیسم اجتماعی دارند در چارچوب اخلاق کامونتارین^۲ طرح شده است. به اعتقاد ایشان امکان اتخاذ دیدگاهی فرای همه ارزش‌ها ممکن نیست. تا پیش از این دعوی چالش برانگیز، دو مکتب اخلاقی کلان در جهان مدرن مورد توجه بود. اخلاق کانتی وظیفه‌گرا و دیگری اخلاق

1. Weltbürger

2. Communitarian ethics

سودجویانه غایت‌گرا. در میانه این دو روش، متأثر از آنچه «چرخش روایی - زبانی» نامیده می‌شد وجهی از فلسفه اخلاق نئوپراگماتیستی از سوی متفکرانی چون ریچارد رورتی باب شده که توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. رورتی با تأسی از نظریه‌های انتقادی پسامدرن و بهره‌گیری از فلسفه پراگماتیسم کلاسیک، مدعی راه و روش بهتری برای پیشبرد همبستگی و اخلاق در دنیای متکثر و پیچیده کنونی شده است. چنانکه می‌تواند پاره‌ای ابهامات را از فراروی اخلاق حقوق بشری بردارد. امری که در این نوشتار در چارچوب مفروضه «گذار از حقوق بشر به حقوق انسان‌ها» به بحث گذاشته می‌شود. پیش از تبیین مفروضه فوق مناسب است به اختصار تحولات رخ داده در فلسفه‌های اخلاق را مورد توجه قرار دهیم. اهمیت این مسئله از جهت امکان مقایسه مدعاهای آن با مبانی فلسفه‌های اخلاق پیشین است.

۱- تاریخ اخلاق

در دائرة المعارف معروف تاریخ فلسفه راتلج در تعریف اخلاق آمده است: «اخلاق شاخه‌ایی از فلسفه است که به مطالعه سرشت، نظام‌های ارزش و معیارهای تشخیص خوب و بد، وظایف، ارزش و حیات نیک می‌پردازد» (Craig, 1998: 435). به بیان ساده و در تعریفی دیگر اخلاق به هر دو واژه قابل اطلاق مرس^۱ و ایتوس^۲ تعبیری راجع به اخلاقیات جوامع گوناگون یا معیارهای اخلاقی مطرح در رفتار آنان است. بر این اساس می‌توان ادعا کرد، اخلاقیات به اندازه بشریت دارای تاریخ و نیز تنوع است و درست به همین دلیل در معرض ارزیابی‌های اخلاقی و چالش‌های گوناگون قرار داشته است.

به معنای وسیع و دقیق‌تر سرچشمه‌های نظریه‌های اخلاق به دوران پیشامدرن و عصر فلسفه‌های جهان سنتی برمی‌گردد. در ذهنیت تفکر یونانی و به همین نهج در فلسفه‌های اخلاق اغلب جوامع این دوران، اخلاق عبارت بود از: «دوستداری و پیگیری حکمت در مسائل اخلاقی» (هولمز، ۱۳۸۲: ۲۲). افلاطون و ارسطو از جمله مهم‌ترین متفکرانی هستند که ضمن توجه به ماهیت اخلاق، پیوندهای موجود میان اخلاق، جامعه و سیاست را در دنیای باستان تشخیص داده بودند. برای مثال، افلاطون، در مواجهه با شکاکیت افراطی

1. Mors
2. Ethos

سوفیست‌ها، بر آن شد که نموده‌های نیکی زیرمجموعه «صورت» کلی «خیر»، نموده‌های عدالت زیرمجموعه‌های «صورت عدل» و ... قرار گیرد. و این صورت‌ها مستقل از حکومت‌ها موجودیت دارند.

ارسطو با طرح پرسش دقیق «چگونه باید نیک زندگی کنیم؟» فلسفه اخلاق را با حساسیت در امور عملی تعریف کرد. با این ملاحظه، زندگی اخلاقی زندگی فعالانه و سرشار از تمام خوبی‌هاست و معادلی برای آن چیزی است که یونانیان آن را خوشبختی و سعادت یا ائودایمونیا^۱ می‌نامیدند (نوسباوم، ۱۳۸۷: ۸۴). بر این اساس حیات خیر متضمن قائل شدن به کارکرد متمایزی برای روح آدمی، یعنی خرد، بوده و این مستلزم توسعه حکمت عملی و در نتیجه فضایل حکمت نظری است. در اواخر قرون وسطی، اخلاق ارسطو و رویکرد غایت‌گرانه آن بار دیگر در اندیشه‌های اکوئیناس، فیلسوف مسیحی سده سیزده میلادی تجلی یافت. او بر آن شد با تلقی خاص مسیحی و ترکیب آن با آرای ابن‌رشدی‌های ارسطویی، نشان دهد در اخلاق دینی او امید و شفقت به موازات فضایل بنیادین شجاعت، حزم، میانه‌روی، و عدالت مطرح می‌شود. حال والاترین شکل حیات خیر، متضمن التفات الهی بود.

در دوران مدرن فلسفه‌های اخلاقی به شدت متأثر از دو رویکرد «فایده‌باوری»^۲ بتهام و مکتب کانتی بوده‌اند. طبق اصل اپیکورگرایی یا فلسفه لذت مندرج در فایده‌باوری، جستجوی لذت و خوشی و فرار از آلام تنها خیر ممکن است. از این رو کسی که سودمندی را اصل قرار می‌دهد، مسئله بنیادی اخلاقی را چنین بیان می‌کند: «من چگونه می‌توانم خوش باشم؟». پاسخ به صراحت این بود که غایت یا خیر، رسانیدن حالت روانی خوشی یا خرسندی^۳ به حد اعلاء است. فیلسوفانی چون جرمی بنتهام (۱۸۳۲-۱۸۴۸) و جان استوارت‌میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) از مهم‌ترین شارحان این مکتب می‌باشند.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) تحت تأثیر تأکید رواقیون قدیم و برخی آرای ارسطو، بر توانایی بشریت برای روی‌آوری به عقلانیت و نیز تأکید آنان بر حقانیت امور عقلانی، به این نتیجه رسید که حقانیت ربطی به پیامدهای اعمال ندارد. تنها آن اعمال برحق‌اند که بن‌مایه‌ها را بتوان به نحوی مطلوب بر یک قانون عام بدل کرد، یعنی به قانونی که بتوان آن را به صورتی

1. Eudaimonia
2. Contentment
3. Utilitarianism

عام و جهانشمول به اجراء گذاشت (اتفیلد، ۱۳۸۲: ۵۵). کانت طبق اصل وظیفه‌گرایی خویش بر آن بود برخی کنش‌ها ذاتاً خوب و درست هستند. مثل دستورات کتاب‌های مقدس و قوانین اخلاقی طبیعی، اما تکلیف‌های مطلق که انسان به آن بر اساس فرض عام و جهانی رسیده است، نیز وجود دارند؛ مثلاً «تنها چنان عمل کن که تصور کنی که عمل تو می‌تواند به یک قانون کلی تبدیل گردد» (پویمان، ۱۳۸۲: ۳۸). بر این اساس عمل درست را به خاطر درست‌بودن آن انجام می‌دهیم نه به خاطر چیزی دیگر.

البته این مطلق‌نگری کانتی به داشتن نگرش متکی به یک صورت‌گرایی^۱ بی‌محتوا متهم شده است، اما این اتهام در مورد صورت‌بندی بدیل کانت صدق نمی‌کند، رویکردی که به عاملان (سوژه‌ها) مجال می‌دهد تا با انسانیت به عنوان یک هدف و نه صرفاً به عنوان یک وسیله برخورد کنند. مقوله‌ای که در سده بیستم مورد توجه‌های بسیار واقع شد.

تا پیش از طرح و بسط آموزه‌های نسبی‌نگری اخلاقی در اواخر سده بیستم، پاره‌ای مکاتب اخلاقی نوظهور چون «اخلاق مبتنی بر وضعیت» یا «اگزستانسیالیستی» و «اخلاق زمینه‌گرا و عمل‌نگر» با طرح پاره‌ای مسائل جدید و در بازتاب وضعیت جدید زندگی چالش‌هایی در برابر دو نحله فایده‌گرا و تکلیف‌گرا مطرح کردند، اما چنانکه پیش‌تر اشاره شد نظریه اجتماع‌گرایی (کمونتاریان) مهم‌ترین چالشی است که به ویژه در وضعیت پسامدرن اهمیت یافته است. اهمیت این رویکرد از جهت تأثیرات آن در موقعیت رخدادی بودن معرفت و نفی بنیان‌گرایی در شناخت آرای ریچارد رورتی است.

کتاب *در پی فضیلت* (۱۹۸۰) مک اینتایر، نماینده مهم‌ترین موضع‌گیری جماعت‌گرایان در نظریه سیاسی و اخلاق است. به عقیده وی ما در دنیای اعتقادات و نظام‌های ارزشی پاره‌پاره‌ایی به سر می‌بریم که به «ویرانه‌ایی به جامانده از فاجعه‌ای طبیعی یا انسانی آفریده می‌ماند، واقعه‌ایی که تنها تکه‌پاره‌هایی را برای ما بر جا گذاشته است تا علم، فن‌آوری، و کل فرهنگ از دست‌رفته تمدن غرب را با استفاده از آن‌ها بازسازی کنیم. به لحاظ اخلاقی، آن فاجعه به واسطه از دست‌رفتن آن ارزش‌های ارگانیکی - ارزش‌هایی حافظ حس مقصود و مشارکت جمعی - پدید آمده است که زمانی فیلسوفی چون ارسطو را قادر می‌ساخت تا میان فضائل خصوصی و عمومی یا میان سلوک یک حیات فردی غنی و رضایت‌بخش و سلوک

امور فردی در حوزه گسترده‌تر، پیوندی برقرار کند. از این رو، تاریخ اندیشه اخلاقی مابعدیونانی، تاریخ تنزل مدید - و در واقع دوران‌ساز - به صورت‌های گوناگونی از دوالیسم یا دوانگاری اخلاقاً ناتوان بوده است» (نوریس، ۱۳۸۲: ۶۰).

مک اینتایر با نوستالژی جامعه ساده و اخلاقی عصر باستان و مقوله سعادت ارسطویی، بر آن است که در جهان معاصر، آدمی به دوران حوزه‌های ارزشی - اخلاقی پاره‌پاره پا گذاشته‌است، دورانی که به ایجاد شقاق کاذبی منجر می‌شود، شقاقی میان آنچه برای ما به عنوان افراد مستقلی در طلب رضایت شخصی، خیر محسوب می‌شود و آنچه برای جامعه یا عموم به عنوان اعمال‌کننده نظارت اخلاقی خیر است (MacIntyre, 1985: 23-33). هدف مک اینتایر این است که نشان دهد ما قادر هستیم دریابیم که در دنیای واقعی که در آن زندگی می‌کنیم، زبان اخلاق در وضعیت نابسامان مشابهی قرار دارد، چون آنچه دارنده آن هستیم ... پاره‌ای پراکنده مجموعه‌ای از مفاهیمی است که بخش‌هایی از آن اینک فاقد زمینه‌هایی است که منشاء اهمیت آنها بوده‌اند. بر اساس این فرضیه، مدعای مک اینتایر این است که هیچ‌یک از رهیافت‌های اخلاقی و فلسفی عمده قادر به تشخیص چنین نابسامانی نیستند چه رسد به درمان آن (بهشتی، ۱۳۸۰: ۶۰). این وجه از داوری و پردازش نظری سبب می‌شود نظریه مک اینتایر، آن چنان نومیدانه باشد که وضعیت کنونی ما را از حیث اخلاقی چنان حاد شده به تصویر در می‌آورد که گویی دیگر امکان‌های علاجی وجود ندارد. ناگفته نماند این مواضع نظری در میان همه کموتارین‌ها یکی نیست چنانکه افراد دیگری چون مایکل والزر، از نگرش کثرت‌گرایانه اخلاقی و فرهنگی تصویر مثبتی ارائه می‌کنند. برای مثال والزر در کتاب معروف *حوزه‌های عدالت*، عمده فضیلت شیوه زندگی در دموکراسی کنونی را در این می‌بیند که دموکراسی‌های مدرن قادر هستند تا طیف گسترده‌ای از مرام‌ها، ایدئولوژی‌ها و سبک‌های گوناگون زندگی را بدون ایجاد تعارضات بنیادینی که به هم گسیختن جامعه منجر شود، مورد تأیید قرار دهند.

اتفاقاً اهمیت بحث رورتنی در مبانی معرفت‌شناسی و نظریه اخلاق او از همین جا آشکار می‌شود. به این ترتیب که از آنجا که جامعه کنونی به عرصه متکثری از نظریه‌ها و سبک‌های زندگی و سلیقه‌ها تبدیل شده است؛ بنابراین هر گونه داوری میان آنها تنها می‌تواند موضوعی مربوط به گرایش شخصی یا همبستگی گروهی یا «هم‌اندیشی میان ما» تلقی شود، به اساس بحث رورتنی نزدیک می‌گردد. چنانکه در ادامه خواهد آمد رورتنی با ایجاد قرابتی گزینشی میان

اخلاق کموتارین و برخی گرایش‌های تفکر پسامدرن به ویژه در خصوص ضدیت مشترک با دعوی حقیقت‌محوری و ضد کلان روایت، اقدام به طرح‌ریزی مدلی از تفکر نوپراگماتیستی می‌کند که پیامدها و استلزامات خاصی برای فلسفه اخلاق و نظریه سیاسی او دارد. در بخش بعدی ابتدا مبانی نظری رورتی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و پس از آن رویکرد به اخلاق او را توضیح خواهیم داد.

۲- مبانی فکری؛ تلقی‌های پسامدرن

چنانکه اشاره شد، به منظور دریافت دقیق‌تر رویکرد رورتی به فلسفه اخلاق و دلائلی که او برای ضرورت گذار از «حقوق بشر» به «حقوق انسان‌ها» مطرح کرده نیازمند دریافت مبانی فکری او هستیم. تردیدی نیست که استقبال رورتی از نظریه کثرت‌گرایی، نفی مبانی کلی شناخت، حمله به نظریه معرفتی «بازنمایی» و حقیقت‌فرا تاریخی او را در کنار اندیشمندان منتقدی چون نیچه، فروید، هایدگر و در دوران متأخر متفکران پسامدرنی چون فوکو و دریدا قرار می‌دهد.

تقریباً همه کسانی که به بحث درباره «پست‌مدرنیسم»^۱، می‌پردازند به دشواری یا ناممکن بودن تعریف آن اعتقاد دارند، چرا که اساساً این پدیده برای آن است که تعریف و مفهوم ثابتی از چیزی ارائه نشود و اگر هم تعریفی ارائه شود، نمی‌توان همه را به توافق با آن جلب کرد. از این روست که گلن وارد در کتاب *پست‌مدرنیسم می‌گوید*: «بهترین کار در فهم این پدیده آن است که پست‌مدرنیسم را به عنوان مجموعه‌ای از دیدگاه‌های متعدد در مورد اوضاع و شرایط فعلی در نظر بگیریم نه یک چیزی خاص» (وارد، ۱۳۸۴: ۱۵). امری که به نظر می‌رسد رورتی نیز خود با آن تلویحاً موافق است.

پست‌مدرنیسم، به معنایی فلسفی، واکنشی است انتقادی و رادیکال بر مبانی شکل‌دهنده تجدد، مثل سوژه^۲ خود بنیاد. در اغلب آثار پسانوگرایان مثل فرانسوا لئوتار، ژان بودریار و میشل فوکو^۳ ما شاهد حملاتی بر مفهوم سوژه دکارتی - کانتی هستیم. چنانکه می‌دانیم شاخصه اصلی فلسفه مدرن سوژه‌کنیوخته است که با ذهنی اندیشنده وارد فلسفه مدرن شد. اما در سده بیستم و با تمرکززدایی از سوژه و جایگزینی زبان،

1. Postmodernism
2. Subject
3. Michell Foucault

رویکرد انکار حقیقت جایگزین آن شد. بر این اساس پست‌مدرنیسم نظریه مطابقت حقیقت را انکار می‌کند و بر آن است، حقیقت مخلوق زبانی است که بیانگر احساسات و عواطف و ارزشی و آداب و رسوم یک جامعه زبانی است.

اتکای فلسفه سنتی، بر حقیقت عینی در چارچوب نظریه معرفتی «بازنمایی» است. بر این اساس فلاسفه حقیقت را مطابقت با واقعیت آن طور که فی‌نفسه هست می‌دانند و طبق آن حقیقت را مفهومی مطلق ارزیابی می‌کنند. رورتی با تصریح بر اینکه «نسبی‌گرایان پست‌مدرن به یک توصیف حقیقی از شیوه وجود واقعی جهان اعتقاد ندارند و به این معنا من هم یک نسبی‌گرای پست‌مدرن هستم» (رورتی، ۱۳۸۸: ۲۴). جستجوی حقیقت در فلسفه سنتی را مرتبط با اعتقاد به تمایز بین نمود و واقعیت دانسته و طبق آن اصل بازنمایی ماهیت فضیلت را مطابقت با واقعیت می‌داند. رورتی اما واژه حقیقی را غیرقابل تعریف دانسته بر آن است هیچ نظریه‌ای در مورد فضیلت ممکن نیست. فقط امر نسبی است که می‌توانیم درباره آن سخن بگوییم.

رورتی در مقام یک فیلسوف پساتحلیلی^۱ و متأثر از آرای کواپن و فیرابند که بدیل‌های نسبی‌گرایانه‌ای در فلسفه علم وارد کردند، با کاهش نقش کلاسیک فلسفه سنتی بر آن است، آنچه اکنون باید منظور نظر قرار گیرد، ایده «گفتگوی فرهنگی» مستمری است که در جریان آن فلسفه - یا گفتمانی که هنوز به هر روی حامل این عنوان بوده - از دعویات خود فریبنده قدیمی خویش (مثل دعویات شناخت‌شناسانه یا اخلاقی‌اش) دست برمی‌دارد. رورتی در پیش درآمد آخرین کتاب خود فلسفه به مثابه سیاست فرهنگی آشکارا اذعان کرد که تمامی کارهایش کوششی بوده است در راستای درآمیختن رهیافت ویتگنشتاینی به زبان با این تزِ هگل که «فلسفه همان زمانه خویش است که به اندیشه درآمد به‌اشد». پدیدارشناسی روح هگل به او آموخته بود که به جای تلاش در راه جاودانگی، فقط فرزند زمان خود باشد (رورتی، ۱۳۹۰: ۷). «فلسفه به عنوان طرح بنیان‌گذار برای همیشه مرده است. فلسفه دیگر شکلی از صحبت بیش نیست که هیچ رابطه ممتازی با حقیقت ندارد و بنابراین آزاد است که هر جا دلش می‌خواهد برود» (رورتی، ۱۳۸۴: ۳۶۶).

در این صورت، فلسفه با حرکت به سمت حوزه خصوصی، می‌تواند استعاره‌ها، دایره‌های واژگانی، «روایت‌های تازه گوناگون یا شیوه‌های خودتوصیف‌گری - مبدعانه‌ایی را مطرح کند که

همچون هدفی تهذیب‌کننده (و نه ساخت‌دهنده یا مسئله‌گشا) عمل کرده، در برابر محدودشدن آزادی خصوصی اندیشه‌ورزی ما مقاومت کند» (نوریس، ۱۳۸۲: ۴۴۸).

۳- مبانی فکری؛ تلقی‌های پراگماتیستی

گفته می‌شود در فلسفه رورتی پست‌مدرنیسم و پراگماتیسم^۱ با هم جمع می‌شوند. هر چند اندیشه رورتی تنها به این دو حوزه محدود نمی‌شود. نیک می‌دانیم پراگماتیسم به طور مشخص فلسفه آمریکاست. اصطلاح مذکور را - چارلز سندرس پیرس^۲ در سال ۱۸۷۸ وارد فلسفه کرد و ویلیام جیمز^۳ به آن عمق و محتوا بخشید و سرانجام جان دیویی^۴ آن را با فلسفه آموزش و پرورش و عرصه‌های سیاسی و اجتماعی عجین ساخت (اصغری، ۱۳۸۸: ۴۳)؛ (رورتی، ۱۳۹۰). اصالت طبیعت^۵ و ابزارنگاری^۶ در نظریه از اصول عمل‌گرایی (پراگماتیسم) به شمار می‌رود. در اصالت طبیعت اولویت با طبیعت است نه چیزی غیرطبیعی. بر این اساس به اصالت طبیعت بر شناخت رو به رشد حاصل از مشاهده علمی تأکید می‌کند. جان دیویی در دفاع از این اصل بر آن بود هیچ نوع الوهیت و غایتی در طبیعت نیست. بر همین اساس نیز تمایزهای ذهن و جسم، فرد و جامعه، داده و ارزش را ساخته و پرداخته متافیزیک عقل می‌دانست که در عمل کارایی ندارند و بهتر است از چنین ثنویتی عبور کنیم.

ابزارنگاری نیز طبق اصل ضدرنالیستی درباره نظریه‌ها بر آن است کل تئوری‌ها به منزله دستگاه‌ها و ابزارهایی برای سهولت حرکت از مجموعه‌ای معین از مشاهدات به مجموعه‌ای مشاهدات پیش‌بینی شده است. در رویکرد مذکور، مبانی نظریه‌ها به واقعیت و موفقیت ارجاع ندارند و در نتیجه فاقد مفهومی هستی‌شناختی هستند (Audi, 1999, p.438). جان دیویی در چارچوب «اصل ابزارنگاری» با تلقی کارکردی از مفاهیم علمی نتیجه می‌گیرد، هر تصویری و هر دکترینی در صورتی حقیقت دارد یا به درد ما می‌خورد که شرایطی را برای حل مشکل زندگی برآورده کند.

1. Pragmatism
2. Charles Sanders Peirce
3. William James.
4. Joun Dewey
5. Naturalism
6. Instrumentalism

ریچارد رورتی نیز به تاسی از اهداف پراگماتیست‌های آمریکایی و تأثیرپذیری از مقولهٔ رخدادی بودن معرفت در پسامدرن، بر آن است که باید مفهوم حقیقت را به کلی رها کرد. او به صراحت می‌گوید: «یک پراگماتیست نظریه‌ای در باب حقیقت ارائه نمی‌کند» (Rorty, 1991: 24-26). پراگماتیسم رورتی مبین این امر است که گزاره‌های درست آن دسته از گزاره‌هاییند که اعتقاد داشتن بدان‌ها «خوب» باشد. این گزاره‌ها ما را در تطابق با محیط پیرامون مان و به ویژه کسانی که این محیط را می‌سازند، یاری می‌رسانند و امکان تفاهم ذهنی و هم‌زیستی و همکاری علمی با آن‌ها را فراهم می‌آورند. بر مبنای این نگرش، رورتی حقیقت داشتن (یا صدق) را به معنای توجیه‌پذیری^۱ می‌گیرد و آن را بر همبستگی^۲ یا جامعه‌ای که ما بدان احساس تعلق می‌کنیم می‌سازد. از نظر او آنچه به کار بستن صفت حقیقت را در مورد یک گزاره مجاز می‌دارد یک واقعیت بیرونی نیست، بلکه مخاطبان آن گزاره است (Craig, 1998: 25-26).

رورتی با تلقی دیوبی از کاهش نقش فلسفهٔ سنتی و تأیید تصدیق‌پذیری موجه تصریح می‌کند، شناخت به مثابهٔ آنچه باورش برای ما موجه است دفاع می‌کند. پس هدف فلسفه این است که بشر را از اسارت آنچه که نیچه «طولانی‌ترین دروغ‌ها» نامیده رهایی بخشد، یعنی بشر را از این اندیشه برهاند که چیزی ورای نموده‌ها و اتفاقات روزمره‌مان، یک جهان واقعی بنیادین و محکم، یعنی نوعی واقعیت ابدی وجود دارد که تکیه‌گاه ماست و ما می‌توانیم تا اندازه‌ای به آن دسترسی پیدا کنیم و آن را درست بشناسیم و آن را به‌وضوح درک کنیم.

از دیدگاه رورتی، چون آزمونی به جز آزمون موفقیت برای بررسی صحت بازنمایی وجود ندارد، تنها چاره آن است که ببینیم آیا یک گزاره در عمل موفقیت‌آمیز است یا خیر. منظور از موفقیت در علوم طبیعی امکان‌پذیری کنترل و پیش‌بینی است، اما در علوم انسانی، ادبیات و جامعه‌شناسی چنین نیست. در چنین دانش‌هایی، موفقیت همانا عبارت است از سازگاری با واقعیات، اعم از محیط بیرونی یا رفتار سایر مردم. بدین ترتیب رورتی به عقلانیت یا دانش به عنوان رفتارهای تطابق‌جویانه‌ای که به طور فزاینده پیچیده‌تر می‌شوند می‌نگرد. رفتارهایی که هدف از آن‌ها تأمین نیازها و شادکامی انسان است. بر این اساس عقلانیت «عبارت است از توانایی تطبیق یافتن با محیط پیرامون از طریق تطابق و کنش‌های فرد با محرک‌های محیطی

1. Justification
2. Solidarity

به شیوه‌ای پیچیده و ظریف، مقوله‌ای که از آن با عنوان عقل تکنیکی یا مهارت در بقاء یاد می‌شود» (Rorty, 1998: 186). به همین ترتیب وظیفه فلسفه آینده همانا روشن‌سازی اندیشه‌های انسان در باب تعارضات اجتماعی و اخلاقی روزگار خویش است. هدف عقل فلسفی این است که در حد طاقت بشری امکانی برای اندیشیدن به چنین تعارضات و تنازعاتی باشد (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۳۹۵).

۴- اخلاق همبستگی

رورتی در فلسفه سیاسی و اجتماعی خود و به همین نهج نظریه اخلاق، با کسانی از حیث نظریه‌پردازی^۱ احساس هم‌نوایی می‌کند که به اعتقاد او فاقد جدی بودن کوشش‌های سنتی، افلاطونی و کانتی برای مشخص کردن مؤلفه‌های اساسی نفس انسان می‌باشند. برخی از این متفکران «در تلاش برای بناکردن معرفتی حول محور نیازهای ملموس یک جامعه دموکراتیک و خاطر نشان کردن نواقص این جامعه بوده‌اند» (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۳۴).

از این رو او نیز در ادامه دیدگاه چنین افرادی به ویژه ضدذات‌باوری^۲ پراگماتیستی امثال دیویی بر آن می‌شود در برابر مفاهیم جوهری همچون حقیقت و تحولات مشابهی که به شیوه فلسفی تئوریزه شده‌اند، مقاومت کند. او معتقد است بر اساس تلقی‌های فلسفه کلاسیک گفته شده بود، آدمی دارای سرشت ذاتی است، چیزی که تغییرناپذیر بوده و آدمی خوانده می‌شود. در حالی که در دوران مابعد داروینی، متفکرانی چون فروید نشان دادند که هیچ اساسی، به نام عقل وجود ندارد. «روان‌شناسی اخلاقی فرویدی واژگانی برای توصیف خود^۳، در اختیار ما می‌گذارد که اساساً متفاوت از واژگان افلاطون و حتی افلاطون‌گرایی وارونه است» (رورتی، ۱۳۸۵: ۸۲).

فروید تمنیات اخلاق‌گرایی و رمانتیسم را به یکسان ارج می‌نهد، اما از برتر دانستن یکی در قبال دیگری یا تلاش برای ارائه هم‌نهادی از این دو سر باز می‌زد. او خط تفارق قاطعی بین اخلاق خصوصی خودآفرینی و اخلاق عمومی یا هم‌سازی رسم کرد. او ما را متقاعد می‌کند که هیچ‌گونه اعتقادات و امیال مشترک عام و جهانشمول وجود ندارد که بین این دو پلی بزند - اعتقادات و امیالی که به ما در مقام انسان تعلق داشته و ما را یا هم‌نوعانمان صرفاً به عنوان انسان متحد می‌کند.

۱. فروید، نیچه، فوکو، هابرماس، هایدگر، ویتگنشتاین، جان دیویی، راولز و آیزیا برلین.

2. Anti-essentialism

3. Self- description

در پی چنین فرضی او با اشاره به این بینش جان استوارت میل که «بهتر است دولت‌ها تلاش خود را صرف ایجاد بهترین توازن بین واگذاری زندگی خصوصی مردم بر خود آن‌ها و تلاش برای جلوگیری از درد و رنج آنان کنند» (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۳۴)، به انتقاد شدید از فلسفه اخلاقی کانتی می‌پردازد. به‌زعم رورتی، زمانی که فروید را می‌خوانیم دیگر آن وظیفه‌شناس کانت که وظایفی عام و کلی انجام می‌دهد، برای ما معنای خود را از دست می‌دهد. رورتی در مقاله «همبستگی» که به تفضیل نظریه اخلاق خود را در آن بسط داده به این مسئله اشاره می‌کند که کانت، با الهام از بزرگترین انگیزه‌های ممکن، فلسفه اخلاق را در جهت سوق داد که درک اهمیت چنان توصیفات تجربی مشروحو برای پیشرفت اخلاق را برای فیلسوفان اخلاق دشوار کرد. کانت می‌خواست انواع پیشرفت‌هایی را که در واقع تا دوران او میسر شده بود، بهبود بخشد، اما این کار را نه با تأکیدگذاری بر شفقت نسبت به درد و رنج و تأسف از قساوت (رنج‌رسانی به دیگران یا بی‌اعتنایی به رنج انسان‌ها) بلکه متأسفانه با تأکیدگذاری بر عقلانیت و تکلیف - به ویژه تکالیف اخلاقی انجام‌پذیر می‌دانست. مشکل کانت این بود که «اخلاقیات را چیزی سوای قابلیت اعتنا به رنج و تحقیر، و هم‌ذات‌پنداری با افرادی که در معرض آن گرفته‌اند، مبدل کرد» (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۷۰).

رورتی با تأیید این بینش مایکل اوکشات که می‌گفت: «اخلاق صدای خود ما به عنوان اعضای یک جامعه است» و همسویی با نظریه کمونتارین‌ها که بر آنند این جامعه است که شکل‌دهنده خویشتن اخلاقی اعضای خود است، کانت را خطاب قرار داده می‌گوید: «این دید یعنی ایده وجود یک مؤلفه انسانی جامع و جهان‌گرا و محوری به نام خرد و استعدادی که منشاء تکالیف اخلاقی ما باشد. هر چند در گذشته بسیار مؤثر بوده، اما اکنون می‌تواند همچون نردبانی کنار گذاشته شود». پس اگر قرار باشد نگاه عقلانی به اخلاق را کناری بگذاریم و به این نگاه دلخوش کنیم که «دانش اخلاقی» در پیشرفت اخلاق مؤثر نبوده و بلکه این حس همدردی است که می‌تواند به حقوق بشر یا درست‌تر بگوییم حقوق آدمیان یاری برساند، باید که بر شباهت‌های خود و دیگر انسان‌ها انگشت بگذاریم و با مفروض گرفتن اینکه این شباهت‌ها بیانگر یک طبیعت بنیادین نیستند، آن‌ها را بر تفاوت‌هایمان برتری دهیم. اینجاست که به جای توصیه به مطالعه آثار فیلسوفان اخلاق بهتر است برای ایجاد حس شفقت و همدردی ما را به سمت ادبیات و هنر سوق می‌دهد.

به عقیده او اخلاق در جمله ی «همیشه حقیقت را بگو» خلاصه نمی شود، چرا که اخلاق نه نظامی از اصول کلی و نه مجموعه ای از قواعد، بلکه یک زبان بومی است. اصول کلی و حتی قواعدی را می توان از آن استخراج کرد، اما نکته مهم این است که درک کنیم، زبان ساخته دستوردانان نیست، ساخته سخن گویان است. رورتی می گوید: «اگر مطالبات یک نگرش اخلاقی مطالبات یک زبان [که امری تاریخی است] باشد ... پس پایداری تزلزل ناپذیر یک شخص بر عقاید اخلاقی خود نتیجه احساس تعلق کردن بدین اتفاق است» (رورتی، ۱۳۸۵: ۷۰-۷۵). البته رورتی خود آگاه بر این مسئله است که ما به درجات گوناگونی نسبت به جوامعی گوناگون احساس تعلق می کنیم. برخی از این جوامع با یکدیگر هم پوشانی دارند و برخی دیگر با هم در تعارض اند، که در این صورت ما با قواعد متعارض برای کاوش عقلانی و مسئولیت اخلاقی مواجه می شویم که ممکن است برای ما بن بست ها یا معماهای اخلاقی به وجود آورد.

به هر حال چنانکه نویسنده ای به درستی آشکار کرده است، فلسفه اخلاق رورتی در نهایت به نوعی «قوم محوری» منتهی می شود. قوم محوری بازتاب این اصل معرفتی است که «حقیقتی بیرون از انسان نیست و ما تنها با کاوشگرانی از نهج خود روبرویم که قواعد کاوش و قیود هم سخنی را بر ما تحمیل می کنند. اینان اعضای همان جامعه ای هستند که ما خود را متعلق بدان می پنداریم. قوم محوری نه تنها مسئولیت اخلاقی ما را مشخص می کند، بلکه مهم تر آنکه در تعیین محدوده جامعه اخلاقی ما، یعنی جامعه ای که ما در برابر اعضای آن خود را مسئول می دانیم، نیز نقش ایفاء می کند. اصولاً ما نسبت به کسانی احساس مسئولیت اخلاقی می کنیم که یکی از «ما» تلقی می شوند. به عبارت دیگر، قوم محوری اصلی ترین مفهومی است که احساس مسئولیت اخلاقی ما را در جهان چندلایه و متکثر امروزی توضیح می دهد. اما نکته مهم این است که مسئولیت امری محلی است و نه جهانی یا جهانشمول. حس همبستگی اخلاقی، زمانی شدیدتر است که کسانی که ما نسبت بدان ها احساس همبستگی می کنیم یکی از «ما» دانسته شوند، و منظور از ما در اینجا جمعی کوچک تر و محلی تر از آن چیزی است که در فلسفه اخلاق کانتی نوع بشر نامیده می شد رورتی برای توضیح اینکه در این شرایط معنای گذار از حقوق بشر به حقوق انسان ها چه معنایی دارد می گوید: «بزرگ ترین گروهی که ما خود را متعلق به آن می دانیم «بشریت» یا همه موجودات عاقل نیستند من مدعی ام که هیچ کس نمی تواند چنین احساس تعلق داشته باشد.

بهتر است در پایان این بخش دو مسئله مهم دیگر را روشن کنیم. یکی نحوه پیشرفت و تغییر در معیارهای همبستگی و اخلاق و دیگری نشان دادن این موضوع که چه عوامل یا کسانی می‌توانند در پیشرفت معیارهای اخلاقی مؤثر باشند. درخصوص نکته اول باید گفت، اگر که اخلاق عبارت باشد از «صدای خود ما» و نفی طبیعت بشری جهانشمول مسأله مهم این است که تلاش کنیم درک خود از «ما» را به افرادی بسط دهیم که بیش از این، برای ما «دیگران/اغیار» محسوب می‌شده‌اند (Craig, 1998: 24-25). اما این ما باید همانا «ما در نسخه‌های بهتر» و به استناد مفاهیمی مثل «مفیدترین توصیف به جهت اهداف ما» صورت گیرد (رورتی، ۱۳۸۸: ۱۱۶). در این صورت پیشرفت اخلاق عبارت است از هر چه گسترده‌تر کردن محدوده «ما» تا سر حد در برگیری تمامی موجودات دو پای بدن بال‌وپر و کارآمدترین شیوه پیشرفت اخلاقی آموزش احساسی و بازی کردن با احساسات یا تخیل افراد است. از طریق افزایش توان تخیل خود برای یکسان تصور کردن غریبه‌ها با آشنایان و نه از طریق کاوش انتزاعی و عقلانی، پیشرفت اخلاقی ممکن می‌شود. این پیشرفت از طریق تفکر و کشف به دست نمی‌آید، بلکه ایجاد می‌شود. با افزودن بر حساسیت خودمان نسبت به جزئیات درد و تحقیر دیگران و کسانی که نمی‌شناسیمشان، پیشرفت اخلاقی محقق می‌شود (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۷۴).

اما پرسش دوم یا مسئله مهم دیگر این بود که چه عواملی یا کسانی می‌توانند در پیشرفت مبانی اخلاقی جامعه کنونی مؤثر باشند؟ در پرسش قبلی اشاره کردیم که بسط و اثربخشی به قصه‌ها و مسایل تلخ و احساسی گام مهمی در پیشرفت همبستگی است. در ادامه همین موضع گیری رورتی با تأسی به عقل ارتباطی - گفتمانی^۱ هابرماس که جایگزین عقل سوژه محور^۲ شده است می‌نویسد: «هابرماس بر آن است برای نهادهای دموکراتیک چنان بسترسازی کند که کانت آرزو داشت. اما بهتر از کانت در این کار موفق می‌شود، چرا که با استناد به ارتباط آزاد از سلطه و مطرح کردن احترام به عزت انسانی، به عنوان پشتوانه جامعه مدرن سخن می‌گوید. چه کسانی به این درک و احساس همبستگی کمک می‌کنند؟ رورتی در ادامه می‌نویسد: «نه مبشران یکپارچگی و جهانگرایی، یعنی فلاسفه، بلکه پیام‌آوران تکثر، مردم‌شناسان تاریخ‌دانان، رمان‌نویس‌ها و اصحاب رسانه‌هایند که می‌توانند چنین احساسی را تقویت کنند یا می‌توانند دایره «ما» را وسعت ببخشند (رورتی، ۱۳۹۰: ۲۱).

1. Communicative reason
2. Subject center reason

رورتی با تصریح بر این مهم که تفکر از زمان رنسانس مراحل فلسفی، دینی و ادبیات را طی کرده، اکنون فرهنگ ادبی^۱ را به مثابه جایگزین جدیدی تلقی می‌کند که در افزایش احساس و تخیل و همبستگی انسان‌ها تلاش بیشتری انجام می‌دهد. اهمیت فرهنگ ادبی آن است که در آن ما به دنبال رستگاری یا سعادت از نوع فلسفی نیستیم و فرار از زمان و مکان هم در آن مطرح نمی‌شود. به همین دلیل است که می‌گوید: «امروزه جوانان کتابخوان در جستجوی رستگاری، نخست به سراغ رمان‌ها، نمایشنامه‌ها و شعرها می‌روند. آن نوکتاب‌هایی که اندیشه قرن نوزدهمی به حاشیه رانده بود حالا به مرکز آمده‌اند» (اصغری، ۱۳۸۸: ۲۲).

از نظر او رمان‌نویسان، شاعران، اصحاب رسانه‌ها یک بازی‌باز محسوب می‌شوند که برآند «هیچ چیزی سرشتی ذاتی و ماهیتی واقعی ندارد» (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۵۴). اکنون این دسته افراد به عنوان منتقدان ادبی، نقش مشاور اخلاقی را ایفا می‌کنند «آنان مشاوران اخلاقی‌اند، اما نه به این خاطر که دسترسی خاصی به حقیقت اخلاقی دارند بلکه به این دلیل که پرسه‌گرد بوده‌اند. آنان کتاب‌های بیشتری خوانده‌اند و از این رو توان بیشتری برای احتراز از افتادن به دام واژگان فقط یک کتاب واحد دارند» (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۶۵). از جمله کسانی که رورتی از آن‌ها و آثارشان نام می‌برد می‌توان به کسانی چون داستایوفسکی، ولادیمیر ناباکف، جرج اورول، چارلز دیکنز اشاره کرد. به تعبیر وی آثار ایشان به ما یاری می‌دهد تا اثر نهادها بر دیگران را درک کنیم. به ما یاری می‌کنند تا اثرات خود بر دیگران را دریابیم، خوب است این مهم را در نظر داشته باشیم یکی از راه‌های گسترش اخلاق هنگام مطالعه کتاب این است که ابتدا از خود بپرسیم: «این کتاب برای کمک به کدام اهداف مان خدمت می‌کند» (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۶۷).

در این چشم‌انداز چنانکه ملاحظه می‌شود، نگاه به اخلاق همراه با تقویت شور، احساس و همدلی است که با افزایش قدرت تخیل و همذات‌پنداری جای مفهوم مهم «اراده نیک» کانتی را می‌گیرد. بر این اساس است که رورتی به ما می‌گوید اگر قرار است نگاه عقلانی - انتزاعی به اخلاق را کنار بگذاریم و بر آن شویم که حس همدردی است که می‌تواند به حقوق آدمیان به جای «حقوق بشر» یاری برساند، باید که بر شباهت خود و دیگر انسان‌ها تأکید کنیم و با مفروض گرفتن اینکه این شباهت‌ها بیانگر یک طبیعت بنیادین نیستند، آن‌ها را بر تفاوت‌هایمان برتری داده و از این رهیافت میان خود و دیگران همبستگی ایجاد کنیم (Rorty, 1993: 98). البته رورتی می‌پذیرد که فرهنگ حقوق بشر مثابه یک روایت کلان تجربه شده، اخلاقاً بر

فرهنگ‌های دیگر برتری دارد و باید که در توسعه آن کوشید؛ اما این را دلیلی نمی‌بیند بر اینکه بگوید این فرهنگ مؤید وجود یک طبیعت جهانشمول بوده است (رورتی، ۱۳۸۶: ۱۱۶).

به واقع، رورتی بر آن است که اگر قرار باشد ما به دنبال بنیادهایی عقلانی برای اخلاق باشیم و به طور مثال به جای تلاش در ایجاد حس همبستگی میان آدمیان، به این سؤال بی‌فایده بپردازیم که «آیا این همبستگی واقعی است؟» بر این اساس باید خود را آماده این کنایه‌نیچه نیز بسازیم که با تأکید بر اخلاق سرورانه، پایان مذهب و متافیزیک را به معنای پایان اخلاقی بودن می‌دانست (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۷۴).

۵- دموکراسی همچون اخلاق

به اعتقاد بسیاری، مضمون اصلی فلسفه رورتی، مضمون اخلاقی و اجتماعی است که به ویژه آنجا که درباره بایسته‌های دموکراسی سخن می‌گوید، وام‌دار نظریه جان دیویی است، و بیش از آنکه تمایلی داشته باشد تا در مباحثات ناتمام مدل‌های دموکراسی شرکت کند، بر آن است «دموکراسی شکلی از حکومت نیست، بلکه شیوه‌ای از زندگی مشترک انسان‌ها است که در آن تعاون و تشریک مساعی حرف اول را می‌زند» (اصغری، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

رورتی نه نقد دقیقی از مسائلی که گریبانگیر دموکراسی‌های امروزی است به دست می‌دهد و نه برای فائق آمدن بر آن‌ها راهکار ارائه می‌کند. امید او به تحول در اخلاق دموکراسی مبتنی بر پراگماتیسم و سنت است. از این رو، در اندیشه او دموکراسی به دلیل ماهیت تعلیم و تربیتی آن، چنانکه دیویی می‌گفت یا می‌خواست، با اخلاق نسبت نزدیکی پیدا می‌کند. چرا که ارزش اخلاقی ارتباطی نزدیک با عمل بر طبق آداب اجتماعی دارند و آنگاه که این آداب ناکارآمدی‌شان مشخص شد، یعنی موقعیتی بغرنج پیش آمد، در پی ارزش‌سازی جدید برمی‌آیند. در این موارد عمل اخلاقی عنوان با آن حالت آرمانی شکل می‌گیرد. این آرمان در فلسفه دیویی عبارت است از رشد همه‌جانبه انسان و لذا عملی اخلاقی است که در راه رشد انسان صورت می‌گیرد.

رورتی با یادآوری تجربه دموکراسی در کتاب کشور شدن کشور، با استناد به تعبیر معروف دیویی که می‌گفت: «دموکراسی نه صورتی از حکومت نه مصلحتی اجتماعی، بلکه متافیزیک رابطه انسان و تجربه او در طبیعت است» (رورتی، ۱۳۸۳: ۲۵). اخلاق دموکراسی را همانا رشد همه‌جانبه انسان در حیطه‌های علم، اخلاق و سیاست می‌داند. به اعتقاد ما باید دموکراسی را به

وجهی ببینیم که در آن بتوانیم درد و رنج انسان‌ها را به حداقل برسانیم و احساس مشترک و همبستگی آدمیان هم آنقدر گسترش پیدا کند که بساط رنج و ظلم برچیده شود. رورتی تصریح می‌کند از آنجا که اخلاق دموکراسی او چنانکه دیویی گفته بود، بر بنیان فلسفی یا طبیعت بشری قرار نگرفته بلکه بر «سنت تجربه و فرهنگ همگانی» که سرمایه مشترک اندیشه‌ها و اصول پذیرفته شده است، به نظریه دموکراسی مورد نظر جان راولز نیز نزدیک می‌شود: «آنچه برداشتی از عدالت را توجیه می‌کند درست بودن آن برای سامانی مقدم و محول به ما نیست. بلکه سازگاری آن با درک عمیق‌تر ما از خویشتن و خواهش‌های خود و رسیدن به این درک است که با توجه به تاریخ ما و سنت‌های منسجم در حیات عمومی ما، این موجه‌ترین آموزه برای ما می‌تواند باشد (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۲۶).

بحث رورتی به اینجا که می‌رسد به نقش و اهمیت روشنفکران در پیشبرد امر اخلاق دموکراسی هم اشاراتی می‌کند. رورتی با رد مفهوم کلاسیک حقیقت‌رستگاری‌بخش، که در کتب پیشرو روشنفکران بود، بر آن است با گذار از نقش مهم آن‌ها در عبور از موانع تحول و امید، به روشنفکران امروزی توصیه می‌کند با اتخاذ فلسفه امید، به جای مبدل شدن به یک «ناظر دلزده و استهزاءگر جامعه» (رورتی، ۱۳۸۳: ۴۱)، در جهت تعمیق نهادهای دموکراسی و گسترش افکار عمومی و به همین نهج در مسیر کاهش از درد رنج تلاش کنند. روشنفکران باید کسانی چون مارتین لوتر کینگ و اچ.جی. ولز^۱ باشند که به جای تأکید بر ذاتیات و معرفت جهان‌شمول بر عمل و امید تأکید می‌کردند (ولتن، ۱۳۸۶: ۱۷۴).

نتیجه‌گیری

مفروضه اصلی مقاله حاضر آن بود که ریچارد رورتی نئوپراگماتیست و پسامدرن، با طرح و بسط نظریه ضدبنیان‌گرا و به همین ترتیب صورت خاصی از فلسفه اخلاق، چالش جدی در برابر فلسفه‌های اخلاق تکلیف‌گرای کانتی و سودگرایانه بنتهامی ایجاد کرده چنانکه مدعی می‌شود این رویکرد برای وضعیت متکثر جهان کنونی راهکار مناسب‌تری است. بر این اساس رهاکردن مفهوم «حقیقت» و نفی نظریه معرفتی «بازنمایی»، خود به خود کلان روایتی چون حقوق بشر را به دلیل انتزاعی بودنش کنار زده و جا برای مفاهیم ملموس‌تری چون حقوق انسان‌ها باز

1. H.G.Wells.

می‌کند. با این تغییر رورتی مدعی است امکان گسترش فضای «دیگرفهمی» و رنج و درد انسان اهمیت بیشتری پیدا می‌کند.

به زعم نگارنده چنین رویکرد واجد امتیازاتی است. از جمله اینکه می‌تواند حصار تنگ روایت خاص از حقوق بشر آن هم تنها با روایت انسان سفید غربی کم‌رنگ کند و از مستمسک قرار گرفتن آن برای تحلیل برخی خواسته‌ها و سیاست‌ها جلوگیری کند. از سوی دیگر، با اهمیت دادن به محلی بودن همبستگی می‌توان امیدوار شد، انگیزه‌های محلی دیگری که بر موازین انسانی و اخلاق و فهم رنج دیگران اهمیت می‌دهند، بالنده شده و مورد توجه وسیع قرار گیرند.

با این همه و به‌رغم آنچه در این مختصر دربارهٔ ویژگی‌ها و اهمیت نظریهٔ اخلاق رورتی آمد، مشکلاتی هم در نظریهٔ اخلاق همبستگی او به چشم می‌خورد که خود او به مثابهٔ رند لیبرال تمایلی به برطرف کردن آن‌ها نداشته است. به نظر می‌رسد او به سادگی و گاه با شیطنت از کنار این واقعیت می‌گذرد که «حس عضویت در نوع بشر»، مقوله‌ای کهن بوده و از سرچشمه‌های فرهنگی و فکری گوناگون سیراب شده است. پس تضاد میان توأم بودن حس هم‌نوایی محلی و جهان‌گرایانه نیست و هر یک در جای خود دارای آثار مطلوبی است.

رورتی مدام گوشزد می‌کند که برای تقویت و توسعه اخلاق همبستگی بهتر است به داستان‌های احساسی، فیلم و رمان رجوع کنیم. نیک می‌دانیم این مسئله و این شیوه در شرایطی که ما شاهد تولید انواع صداها، ارزش‌ها، تصویرها و حتی مجازای شدن واقعیت از سوی رسانه‌ها هستیم خود، می‌تواند به عکس اثر منفی گذاشته و افکار عمومی را در جهت بهره‌برداری از احساسات انسان‌ها دستکاری کند. در حالی که دقت در آثار و گفتار رورتی نشان می‌دهد او با خوشبینی لیبرالی و فرض قوم محورانهٔ اندیشهٔ خود از کنار چنین موضوع مهمی به سادگی می‌گذرد.

بدیهی است که ما را نمی‌رسد که در این مقدار به تأیید یا رد فلسفهٔ اخلاق رورتی را مورد تحلیل قرار دهیم، اما مهم این است که باید واژگان رورتی و طرح نظریه‌ای شالوده‌شکن او، تلاشی مغتنم برای مواظبت از بیماری‌هایی است که شاید عامل ایجاد آن‌ها و سواس شکنجه‌آور فلسفی به «بنیان‌گذاری» است. اما باید مراقب بود که در غلتیدن به سمت نسبی‌گرایی حاصل از این بنیان‌برافکنی، سبب بی‌اعتباری اندیشه، استدلال و در کل اساساً عقلانیت نشویم.

منابع

الف- فارسی

۱. اصغری، محمد؛ *نگاهی به فلسفه رورتی*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.
۲. رورتی، ریچارد؛ *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
۳. _____؛ *پیشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵.
۴. _____؛ *اولویت دموکراسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
۵. _____؛ *کشورشدن کشور*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳.
۶. _____؛ *حقیقت نیست مدرن*، ترجمه محمد اصغری، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۸۸.
۷. ریچارد رورتی؛ *فلسفه و آینه طبیعت*، ترجمه مرتضی نوری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۰.
۸. سجویک، پیتر؛ *از دکارت تا دریدا*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸.
۹. دولامپانی، کریستیان؛ *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام، نشر آگه، ۱۳۸۰.
۱۰. معینی علمداری، جهانگیر؛ «بنیان‌های اندیشه رورتی» در جاوید علیرضا، نقد ساختار اندیشه، تهران، آشیان، ۱۳۸۸.
۱۱. ولتن، کترین؛ «رورتی و دفاع پراگماتیستی از دموکراسی» در کارتر، اپریل و استوکس، جفری، *دموکراسی لیبرال و منتقدان آن*، ترجمه حمیدرضا رحمانی‌زاده، تهران، نشر دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۶.
۱۲. قزلسلی، محمدتقی؛ *فلسفه فلسفه سیاسی*، تهران، انتشارات امید صبا، ۱۳۸۹.
۱۳. نوسباوم، مارتا؛ *ارسطو*، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.
۱۴. نوریس، کریستوفر؛ «اخلاق همگان‌نگر» در پین، مایکل، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۱۵. _____؛ «فلسفه پساتحلیلی» در پین، مایکل، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۱۶. اتفیلد، رابرت؛ «اخلاق» در پین، مایکل، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۱۷. وارد، گلن؛ *پست‌مدرنیسم*، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۴.
۱۸. کاپلستون، فردریک؛ *تاریخ فلسفه از بنام تا راسل*، جلد ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
۱۹. پویمان، لویی؛ *اخلاق زیست‌محیطی*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، نشر توسعه، ۱۳۸۲.
۲۰. هولمز، رابرت‌ال؛ *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۸۲.

ب- لاتین

21. Audi, Robert; 1997, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University press.
22. Craig, Edward; 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London:Routledge.Vol. 3.
23. Rorty, Richard; 1982, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minesota Press.
24. Rorty, Richard; 1993, *Human Right, Rationality and Sentimentality on Human Rights*, New York: Basic Book.
25. Rorty, Richard; 1991, "Solidarity or Objectivity" in Objectivity, Relativism and Truth: *Philosophical papers*, vol.4, Cambridge: Cambridge University press.
26. Rorty, Richard; 1990, "**Rationalism and Cultural Difference**", Truth and Progress: Philosophical papers, vol.