

ریچارد رُرتی

فلسفه و امید اجتماعی

ترجمه

عبدالحسین آذرنگ / نگار نادری



نشرنی

Rorty, Richard

ررتی، ریچارد، ۱۹۳۱ م -

فلسفه و امید اجتماعی / ریچارد ررتی؛ ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نگار نادری. - تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۳۸۲ ص.

ISBN 964-312-779-6

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

Philosophy and social Hope.

عنوان اصلی:

نمایه

۱. فلسفه جدید - قرن ۲۰ م. ۲. پراگماتیسم. الف. آذرنگ، عبدالحسین، ۱۳۲۵ -، مترجم. ب. نادری، نگار، مترجم. ج. عنوان.
۱۹۱ B ۹۶۵ / ۲ ف ۸
۱۳۸۲

م ۸۴-۲۰۰۲

کتابخانه ملی ایران



نشر نی

تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸، کد پستی ۱۴۱۳۷
تلفن: ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸، صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵

www.nashreny.com

دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده، شماره ۵۱۲

تلفن: ۶۴۹۸۲۹۳، فکس: ۶۴۹۸۲۹۴

کتابفروشی: خیابان کریم خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹

تلفن ۸۹۰۱۵۶۱

Richard Rorty

ریچارد ررتی

Philosophy and Social Hope

فلسفه و امید اجتماعی

Penguin Books, 1999

ترجمه عبدالحسین آذرنگ / نگار نادری

• چاپ اول ۱۳۸۴ تهران • تعداد ۱۶۵۰ نسخه • لیستوگرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-779-6

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۷۷۹-۶

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

۷	یادداشت مترجمان
۱۳	دیبچه
۱۹	درآمد. نسبی‌گرایی: یافتن و ساختن

بخش یکم. زندگینامه خودنوشت

۴۱	۱. تروتسکی و ارکیدهای وحشی (۱۹۹۲)
----	-----------------------------------

بخش دوم. امید به جای شناخت: برداشتی از پراگماتیسم

۶۷	۲. صدق بدون تناظر با واقعیت (۱۹۹۴)
۹۵	۳. جهانی بدون جوهر یا ماهیت (۱۹۹۴)
۱۲۴	۴. اخلاق بدون اصول (۱۹۹۴)

بخش سوم. کاربردهایی از پراگماتیسم

۱۴۹	۵. پیش‌پاافتادگی پراگماتیسم و لطف عدالت (۱۹۹۰)
۱۶۵	۶. پراگماتیسم و قانون: پاسخی به دیوید لاین (۱۹۹۶)

۷. آموزش به منزله اجتماعی کردن و فردیت بخشیدن (۱۹۸۹) ۱۷۸
۸. روشنفکران علوم انسانی: یازده نظر (۱۹۸۹) ۱۹۳
۹. پیشرفت پراگماتیسم: دیدگاه اومبرتو اکو درباره تأویل (۱۹۹۲) ۱۹۸
۱۰. ایمان دینی، مسئولیت فکری و ژمانس ۲۱۹
۱۱. کیش: متوقف‌کننده گفت‌وگو (۱۹۹۴) ۲۴۳
۱۲. تامس کوهن، سنگ‌ها و قوانین فیزیک (۱۹۹۷) ۲۵۱
۱۳. درباره نازیسم هیدگر (۱۹۹۰) ۲۶۹

بخش چهارم. سیاست

۱۴. پیشگویی‌های ناکامیاب، امیدهای شکوهمند (۱۹۹۸) ۲۸۱
۱۵. شبی روشنفکران را تسخیر می‌کند: دیدگاه دریدا درباره مارکس (۱۹۹۵) ۲۹۱
۱۶. عشق و پول (۱۹۹۲) ۳۰۸
۱۷. جهانی‌شدن، سیاست هویت و امید اجتماعی (۱۹۹۶) ۳۱۵

بخش پنجم. امریکای معاصر

۱۸. نگاه کردن به گذشته از سال ۲۰۹۶ (۱۹۹۶) ۳۲۹
۱۹. دانشگاه نامیهن‌دوست (۱۹۹۴) ۳۴۰
۲۰. بازگشت به سیاست طبقاتی (۱۹۹۶) ۳۴۴
- پسگفتار: پراگماتیسم، تکثرگرایی و پسامدرنیسم (۱۹۹۸) ۳۵۲
- نمایه ۳۷۱

یادداشت مترجمان^۱

ریچارد مک‌کی رُرتی^۲ در اکتبر ۱۹۳۱ (شهریور ۱۳۱۰) در خانواده‌ای روشنفکر و فعال سیاسی در نیویورک به دنیا آمد. پدرش جیمز نویسنده بود و خانه او محل تجمع و بحث و گفت‌وگوی شماری از امریکاییان چپ‌گرای طرفدار تروتسکی. ریچارد رُرتی در مقاله «ارکیده‌های وحشی و تروتسکی» در همین کتاب به فضا و محیط خانواده و کودکی خود اشاره دارد. بیش از پانزده سال از سن او نگذشته بود که وارد دانشگاه شیکاگو، و در ۱۹۴۹ از آنجا فارغ‌التحصیل شد. سپس تحصیلات خود را در رشته فلسفه در دانشگاه ییل ادامه داد و در ۱۹۵۲ کارشناسی او شد و در ۱۹۵۶ دکترای خود را از آن دانشگاه دریافت، و تدریس مباحثی از فلسفه را آغاز کرد.

در دانشگاه شیکاگو به تاریخ فلسفه علاقه‌مند شد. اندیشمندانی چون لئو اشتراوس^۳ و ریچارد مک‌کیون^۴ بر فضای فکری حاکم بر آن دانشگاه تأثیری عمیق داشتند. رُرتی از ۱۹۵۸ تا ۱۹۸۲ در دو دانشگاه ییل و پرینستون به تدریس فلسفه و پژوهش فلسفی مشغول بود و به «فلسفه تحلیلی»، با روایتی از آنکه در

۱. توضیح: همه پانوس‌ها در این کتاب از مترجمان است.

2. Richard McKay Rorty 3. Leo Strauss

4. Richard McKeon

امریکا رایج بود و فیلسوفان مهاجر آلمانی و اتریشی همچون رودلف کارنپ^۱، هانس رایشنباخ^۲ و آلفرد تارسکی^۳ تدریس و ترویج می‌کردند، گرایش داشت. کتابی که در ۱۹۶۷ با عنوان چرخش زبانی: مقاله‌های جدید در روش فلسفی^۴ تدوین و منتشر کرد، تعلق خاطر فلسفی او را در آن دوره از زندگی‌اش نشان می‌دهد، اما در دهه ۱۹۷۰ دیدگاه‌های فلسفی او عمیقاً دیگ‌گون شد و از جست‌وجوی بنیادهای معرفت و اخلاق دست برداشت. در این دهه در میان همکارانش، دیگر به داشتن گرایش‌های گسترده تاریخی و فرهنگی، که پیش از آن به او امتیازی می‌بخشید، معروف نبود، زیرا انتشار کتاب تازه‌ای از او با نام فلسفه و آیین طبیعت^۵ (۱۹۷۹) تغییر مشرب او را آشکار ساخته بود. او در این کتاب از اندیشه‌های جان دیویی، مارتین هیدگر و لودویگ ویتگنشتاین – البته نه ویتگنشتاین جوان – سخن به میان آورده و از آنان با عنوان «قهرمانان فلسفه ضد مبنی‌گرایی»^۶ یاد کرده بود، سخنی که در آن فضای فلسفی حاکم بر دانشگاه‌های آمریکا بس عجیب می‌نمود. به نظر زرتی این فیلسوفان از راه‌های مختلف در پی آن بودند که بر دگرگونی اجتماعی و تاریخی یا بر زیان تأکید ورزند، اما نه به قصد جست‌وجوی حقایق موهوم بی‌زمان. فلسفه بر اساس تعبیرهای علم تاویل (هرمنوتیک) به گونه‌ای ترکیب می‌شود که به تفسیر تاریخ، تاریخ اندیشه و فرهنگ بپردازد.

آرای جدید زرتی و تلقی تازه‌ او از فلسفه، مجادله‌های فلسفی تندی را برانگیخت، اما زرتی در عمل نشان داد هم سخنوری ماهر و هم مقاله‌نویسی چیره‌دست است و از پس پاسخگویی به ایرادها خوب برمی‌آید. در همان سال ۱۹۷۹ به ریاست شاخه‌ی خاوری انجمن فلسفه آمریکا برگزیده شد و طی یک سخنرانی نشان داد در مناقشه میان «تحلیلی مشربان» و «تکثرگرایان»، که تأثیر عمیق و دیرپایی بر فضای فلسفی آمریکا داشتند، به دنبال راهی می‌گردد که آشتی میان آرای آنان باشد.

1. Rudolf Carnap

2. Hans Reichenbach

3. Alfred Tarski

4. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*5. *Philosophy and the Mirror of Nature*

6. antifoundationalism

در ۱۹۸۲ دانشگاه پرینستون را ترک گفت و با سمت استاد علوم انسانی در دانشگاه ویرجینیا به تدریس پرداخت. در این دانشگاه بود که نام او بر سر زبان‌ها افتاد و به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان امریکا به اشتها رسید. خوانندگان او احساس کردند با فیلسوفی طرف هستند که بحث‌های فلسفی را از حصارهای دانشگاهی و از جرگه‌های تخصصی فیلسوفان و فلسفه‌پردازان خارج ساخته و به بحثی عمومی تبدیل کرده است، و در عین حال حرف‌های تازه‌ای برای گفتن دارد. در ضمن در دهه ۱۹۹۰، امواج فلسفی تازه‌ای که با آثار فیلسوفانی چون یورگن هابرماس، ژاک دریدا و ژان-فرانسوا لیوتار از اروپا به امریکا می‌رسید، واکنش‌های فکری جدیدی در محافل فکری و روشنفکری امریکا برانگیخت. مقاله‌های تحلیلی و انتقادی ژرتی درباره این فیلسوفان، نه تنها جامعه امریکا را با اندیشه‌های متفکران جدید اروپایی آشنا ساخت، بلکه موجبات شهرت او را در اروپا و ژاپن، و سپس در کشورهای دیگری از جهان فراهم آورد. زبان ساده، منطق روشن‌گر، فروتنی در گفتار، پرهیز از مدعاهای بزرگ و قلم بی‌تکلف ژرتی وسیله‌ای شد که نه تنها امریکاییان اندیشمند، چپ‌گرا و روشنفکر، بلکه بسیاری از اروپاییان نیز با مفهوم‌های تازه‌ای همچون «نظریه انتقادی»، «ساختار شکنی» و «پسامدرنیته» آشنا شوند و به آنها علاقه نشان دهند.

علت دیگر اشتها گسترده ژرتی در امریکا و خارج از امریکا، رویکردی جدید به فلسفه پراگماتیسم امریکایی است، فلسفه‌ای که در بسیاری از محافل فکری - فلسفی با نگاهی تحقیرآمیز به آن می‌نگریستند و آن را سطحی، کم‌مایه و صرفاً خاص جامعه غیرعمیق امریکا می‌پنداشتند. ژرتی، خود را آشکارا و همان‌گونه که شیوه اوست، به صراحت «پراگماتیست» خواند و از دیدگاه بی‌سابقه‌ای به دفاع از مباحثی درباره بنیادهای آن پرداخت. در باب مسائلی از حوزه فرهنگ و سیاست، و حتی جنبه‌هایی از زندگی عمومی و اجتماعی سخن گفت. از نگرش جدید پرزور و ضد مبنایابی حرکت کرد و به دفاع از آزادی فردی درآمیخته با لیبرالیسم سنتی پرداخت، به دفاع از مردم‌سالاری (دموکراسی)، که می‌تواند بدون «مبناها» وجود داشته و با خودآفرینی سازگار باشد. ژرتی بیش از پیش بدگمانی خود را به روش آن دسته از اندیشمندان و روشنفکران امریکایی نشان داد که در مباحث فلسفه سیاسی

به نظریه‌های فیلسوفان اروپایی متوسل می‌شدند و احساس هویت ملی را بی‌اهمیت می‌شمردند. از دیدگاه ژرتی، دموکراسی لیبرال، بهترین و امیدبخش‌ترین ترتیب اجتماعی است.

مفهوم‌هایی چون «حقیقت/صدق» و «معرفت» از دیدگاه ضد عینیت‌گرایی ژرتی، بر اهمیت برداشت‌های جامعه و زبانی که جامعه به کار می‌بندد، تأکید دارد. ژرتی که دربارهٔ مسائل سیاسی زیاد قلم می‌زند، کوشش می‌کند به این مسائل و به راهبردهایی که در قبال آنها پیش گرفته می‌شود، در پرتو رهیافت فکری - فلسفی‌اش نگاه کند. این رهیافت، بحث دامنه‌داری را در میان روشنفکران آمریکایی متمایل به جناح‌های راست و چپ برانگیخته است. تحلیل‌های ژرتی بر این نکته تأکید می‌ورزد که سیاست‌های جناح راست در جامعهٔ آمریکا چه پیامدهای زیانباری برای فرهنگ، آموزش و جنبه‌های مختلف زندگی عمومی مردم در آن کشور دارد.

ریچارد ژرتی با آراء و آثارش تأثیر عمیق و گسترده‌ای بر نگرش فلسفی و فرهنگی آمریکای امروز گذاشته است. فیلسوفان و استادان فلسفه در دانشگاه‌های آمریکا، حتی آنان که با تحلیل‌ها و آرای وی موافق نیستند، او را متفکری برجسته و اصیل می‌شناسند. صراحت و شجاعت گفتار او، و سادگی و صمیمیتی که در گفت‌وگو با قشرهای مختلف مردم و خطاب به آنها دارد، چیزی نیست که حتی مخالفان او بتوانند نادیده بگیرند یا منکر شوند. ژرتی به اعماقی از زندگی مردم آمریکا راه برده و دربارهٔ جنبه‌هایی به تحلیل و بحث پرداخته که پیش از او سابقه نداشته است، و یکی دیگر از دلایل توجه علاقه‌مندان به مسائل فکری در نقاط مختلف جهان به او همین است. در ضمن رویکرد او به ادبیات و اهمیت و جایگاهی که برای آن قائل است، در میان فیلسوفان بی‌سابقه است. نگاه او به ادبیات داستانی و تحلیل‌هایی که در این زمینه دارد، توجه صاحب‌نظران و پژوهشگران ادبی را برانگیخته است. ژرتی را عده‌ای بزرگ‌ترین فیلسوف پسا مدرن آمریکا، و عده‌ای دیگر یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان پسا مدرن جهان نامیده‌اند. ژرتی اما عنوان «پسا مدرن» را دوست ندارد و در همین کتاب با استدلال‌های او در این باره آشنا می‌شوید.

ریچارد ژرتی مدتی پیش از دانشگاه ویرجینیا بازنشسته شد و اکنون فقط در

دانشگاه استنفورد چند ساعتی ادبیات تطبیقی تدریس می‌کند. هیچ‌یک از آثار مهم او تاکنون (۱۳۸۳ ش.) به فارسی ترجمه یا منتشر نشده است و جز چند مطلب مختصر چیزی در تشریح یا معرفی اندیشه‌های او به این زبان انتشار نیافته است. بهترین منبع برای شناخت رُرتی، نوشته‌های خود اوست، و این کتاب که مجموعه‌ای از مقاله‌های وی در پنج بخش است، به جنبه‌هایی از زندگی او، دیدگاه‌ها و تحلیل‌هایش دربارهٔ پراگماتیسم، سیاست و امریکای معاصر می‌پردازد و شاید بتواند خوانندهٔ علاقه‌مند را با رُرتی آشنا کند و درآمدی برای ورود به قلمرو فکر این فیلسوف باشد.

از رُرتی آثار بسیاری به‌صورت کتاب، مقاله، متن سخنرانی و گفت‌وگو انتشار یافته است که جز دو اثر یادشده در ابتدای این یادداشت، از این آثار مهم‌تر می‌توان یاد کرد:

- پیامدهای پراگماتیسم، دانشگاه مینه‌سوتا، ۱۹۸۲؛
- امکان، شک و انکار، و همبستگی، دانشگاه کیمبریج، ۱۹۸۹؛
- مقالاتی دربارهٔ هیدگر و دیگران، دانشگاه کیمبریج، ۱۹۹۱؛
- عینیت، نسبی‌گرایی و صدق، دانشگاه کیمبریج، ۱۹۹۱؛
- مقاله‌های فلسفی، دانشگاه کیمبریج، ۱۹۹۱-۱۹۹۸؛
- حقیقت و پیشرفت، دانشگاه کیمبریج، ۱۹۹۸؛
- کشورشدن کشور: اندیشهٔ چپ‌گرا در امریکای سدهٔ بیستم، دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۸ [به فارسی ترجمه شده و در دست انتشار است]؛

و این کتاب (فلسفه و امید اجتماعی) که در ۱۹۹۹ از سوی انتشارات پنگوئن انتشار یافته است. از رُرتی مقاله‌ها، نقدها و بررسی‌های بسیاری دربارهٔ کتاب در نشریه‌های ادواری امریکا منتشر شده است. دارای همسر و دو دختر است و همسر فعلی او استاد دانشگاه است. رُرتی در تابستان ۱۳۸۳ سفر کوتاهی به ایران کرد و شماری از فلسفه‌دوستان از نزدیک با او آشنا شدند. در عین حال تجربهٔ این سفر برای خود رُرتی بسیار جالب توجه و فراتر از تصورات و انتظارات او دربارهٔ ایران بود. او به‌ویژه از جمعیتی که در سخنرانی‌هایش حاضر می‌شدند، به‌گرددش حلقه می‌زدند، و بالاخص از حضور پرشمار جوانان، شگفتی زده شده بود.

در پایان یادآوری این نکته بیجا نیست که ترجمه هر اثری لزوماً به معنای هم‌عقیده یا موافق بودن مترجم و ناشر با نویسنده نیست. ریچارد رُرتی فیلسوفی است با شهرت جهانی، و حق جامعه‌های مختلف بشری است که با آرای او آشنا شوند، هرچند با آن آراء موافق نباشند. آنچه رُرتی در این کتاب می‌گوید به خود او مربوط است و ترجمه دقیق گفته‌های او نه به معنای ترویج و تبلیغ اندیشه‌های اوست و نه به هیچ معنای دیگری، جز نفس آشنایی مستقیم، دست‌اول و بیشتر و بهتر با خود او. بونه نقد و نظرهاست که نشان خواهد داد واکنش هر جامعه‌ای به هر فیلسوف و اندیشمندی چگونه است.

عبدالحسین آذرنگ؛

نگار نادری

تهران، ۱۳۸۳

دیباچه

بیشتر آنچه در دهه پیش نوشته‌ام تلاش‌هایی است برای پیوند دادن امیدهای اجتماعی‌ام - امیدهایی به جامعه‌ای جهانی، جهان‌وطن، مردم‌سالار، برابری‌خواه، بی‌طبقه، بدون کاست - همراه با آشتی‌ناپذیری‌ام با افلاطون‌گرایی^۱. مشوق این تلاش‌ها این فکر بود که در پس بسیاری از نوشته‌های جان دیویی، قهرمان فلسفی اصلی من، همین امیدها و همین آشتی‌ناپذیری نهفته است.

«افلاطون‌گرایی» به آن مفهومی که من این اصطلاح را به کار می‌برم، بر اندیشه‌های (بسیار پیچیده، دگرگون‌کننده، به طرزی مشکوک همساز) نابغه‌ای که گفت‌وگوها^۲ را نوشت، دلالت ندارد. در عوض، به مجموعه‌ای از تفاوت‌های فلسفی (نمود - واقعیت، ماده - ذهن، ساخته - یافته، حسی - فکری، و دیگر) اشاره دارد: آنچه دیویی «جوجه‌ها و آشیان دوگرایی‌ها» نامیده است. این دوگرایی‌ها بر تاریخ فلسفه غرب حاکم است، و رد آن را تا قطعه‌های مختلف در آثار افلاطون می‌توان دنبال کرد. دیویی، همچون من، می‌اندیشید و ازگانی که حول این تفاوت‌های سنتی متمرکز شده، به مانعی بر سر راه امیدهای اجتماعی ما تبدیل شده است.

بیشتر مطالب این کتاب تکرار آراء و مباحثی است که پیش‌تر در سه جلد مقالات فلسفی^۱ پیش‌کشیده شده بود و انتشارات دانشگاه کیمبریج آنها را منتشر کرد. (۱) آن مجلدات شامل مقالاتی است که برای مجله‌های فلسفی، یا کنفرانس‌هایی که بیشتر استادان فلسفه در آنها شرکت داشتند، نوشته شده بود. در این کتاب، قطعاتی از دو گونه دیگر را تجدید چاپ می‌کنم: نخست، سخنرانی‌هایی که به قول معروف «مخاطب عام» را در نظر داشته است (یعنی دانشجویان و استادان کالج‌ها و دانشگاه‌ها، در مقابل گروه‌هایی‌های متخصصان فلسفه)؛ دوم، مقاله‌هایی که هرچندگاه در روزنامه‌ها و مجلات منتشر کرده‌ام، و بیشتر درباره موضوعات سیاسی یا نیمه‌سیاسی است. بیشتر این مقالات به نسبت مقالات فلسفی، پانوشته‌های کمتری دارد. امیدوارم که این مجموعه جدید از آن مجلدات، مخاطبان گسترده‌تری داشته باشد.

قسمت نخست این کتاب تکه کوچکی از زندگینامه‌ای خودنوشت است، در شرح اینکه چگونه از ابتدا، خود را در حال دورشدن از افلاطون، در سمت‌وسوی دیویی یافتیم. قسمت دوم دربرگیرنده سه سخنرانی است که در ۱۹۹۳ با عنوان «امید به عوض معرفت» در وین و پاریس ایراد و در اصل به آلمانی و فرانسوی منتشر شد. (۲) درباره بسط دادن و تجدیدنظر در آنها فکر کردم، اما در نهایت تصمیم گرفتم آنها را به انگلیسی، همان‌طور که ایراد شدند، چاپ کنم. آنها ارائه‌دهنده رئوس روایت نسبتاً ساده، گرچه شکسته بسته من از پراگماتیسم‌اند. این روایت دعوی پایبند بودن به اندیشه‌های جیمز یا دیویی (کمتر از آنها پرس^۲، که بسیار کم از او یاد کرده‌ام) ندارد، بلکه نشان‌دهنده بازگفت‌های گاه نامتعارف من از موضوعات جیمزی و دیویی‌وار است.

انتخابم از موضوع‌ها، و شیوه‌هایم برای بیان دوباره آنها، نتیجه اعتقاد راسخم به این است که دستاوردهای اصلی جیمز و دیویی سلبی بودند، که شرح می‌دهند

1. *Philosophical Papers*

۲. Charles Sanders Peirce (۱۸۳۹-۱۹۱۴)، فیلسوف آمریکایی از بنیانگذاران نشانه‌شناسی و پراگماتیسم.

چگونه از بخش زیادی از بار فکری، که از سنت افلاطونی به ما ارث رسیده بود، می‌توان خلاص شد. بنابراین، هر سه مقاله عنوانی به شکل «بدون» دارد، که در نخستین جای خالی چیزی قرار می‌گیرد که می‌خواهیم حفظش کنیم و در دومی چیزی قرار می‌گیرد که جیمز و دیویی به ما امکان داده‌اند، که اگر نه به‌طور دقیق کنارش بگذاریم، دست‌کم آن را به شیوه‌ای اساساً غیر افلاطونی بفهمیم.

عنوان «امید به عوض معرفت» راهی است برای طرح این نظر که افلاطون و ارسطو در این اندیشه بر خطا بودند که مشخص‌ترین و ستودنی‌ترین توانایی نوع بشر شناختن چیزهاست، به همان‌گونه که واقعاً هستند — و نفوذ کردن به فراسوی نمود برای شناخت واقعیت. آن مدعا، تمایز نابخت‌یار نمود — واقعیت را همراه با مابعدالطبیعه به ما تحمیل می‌کند: تمایزی و ترتیبی که پراگماتیسم به ما نشان می‌دهد بدون آن چه کنیم. می‌خواهم جست‌وجوی معرفت را از مرتبه هدف فی‌نفسه، به ابزاری دیگر برای شادکامی بزرگ‌تر بشر فروبکاهم.

انتخاب من برای برجسته‌ترین و ستودنی‌ترین توانایی بشر، توانایی ما در اعتماد کردن به سایر مردم و همکاری کردن با آنها، و به‌ویژه کار کردن با هم برای بهبود بخشیدن به آینده است. در شرایط مطلوب، استفاده ما از این توانایی به برنامه‌های سیاسی آرمانی، چون دولت آرمانی افلاطون، تلاش‌های مسیحیت برای تحقق بخشیدن به ملکوت خدا در اینجا بر زمین، و دیدگاه مارکس درباره پیروزی پرولتاریا می‌انجامد. این برنامه‌ها کمک می‌کنند نهادهایمان را چنان بهبود بخشیم تا اخلاف ما بهتر بتوانند اعتماد و همکاری کنند، و مردمان محترمت‌تری باشند تا آنچه ما توانسته‌ایم باشیم. در سده ما، پذیرفتنی‌ترین برنامه از این دست، همان بود که دیویی تلاش‌های سیاسی خود را معطوف بدان کرد: ایجاد مردم‌سالاری اجتماعی؛ یعنی جامعه‌ای بی طبقه، بدون کاست، و برابری خواه. جیمز و دیویی را این‌گونه تعبیر می‌کنم که به ما توصیه می‌کنند با دوری‌جستن از دوگرایی‌های کهن، می‌توانیم این برنامه را در زندگی فکری خود، همچنان‌که در زندگی سیاسی‌مان، محور اصلی قرار دهیم.

در قسمت سوم، گریزهای کوچکی از فلسفه به حوزه‌های مجاور فرهنگی می‌زنم: فلسفه حقوق، نقد ادبی، دین، علم و، در مقاله کوتاهی فقط برای قلف‌لک، به

هیدگر - که این نه به طور دقیق حوزه‌ای فرهنگی، بلکه، آن‌گونه که اودن^۱ درباره فروید گفته، نامی است که اکنون به کل اقلیم اندیشه داده شده است. در این قطعات، که از مناقشه‌های مختلف جاری الهام گرفته است، می‌کوشم نشان دهم که این حوزه‌ها از دید پراگماتیستی چگونه به نظر می‌آیند.

قسمت چهارم نیز بیشتر از قطعه‌هایی تشکیل شده است که از برخی مباحثه‌های جاری جانبداری می‌کند، اما در اینجا مباحثات آشکارا درباره سیاست است. چهار قطعه در این قسمت درباره امیدهای ما برای دستیابی به آرمانشهری مردم‌سالار است. بنا به دلایل گوناگون، که این قطعات به تفصیل توضیح می‌دهند، تصور می‌کنم این امیدها بسیار ضعیف باشد، اما فکر نمی‌کنم دلیلی برای تغییر هدف سیاسی مان باشد. برنامه ارزشمندتری در دست نیست؛ کاری بهتر از این برای زندگی مان نداریم. در قسمت پنجم (پایانی)، تا اندازه زیادی هر چیزی را که درباره موقعیت کنونی اجتماعی - سیاسی در ایالات متحده منتشر کرده‌ام، تا پیش از انتشار کتابم با عنوان کشورشدن کشور^۲ (انتشارات هاروارد، ۱۹۹۸)، گنجانده‌ام. این قسمت‌ها دورخیزهایی برای آن کتاب است. با گنجاندن آنها امیدوارم تأملات عمومی‌تری را درباره سیاست‌های معاصر همراه کنم که قسمت چهارم را همراه با بحثی درباره برخی مسائل عینی شکل می‌دهد.

از آنجا که همچنان از من به عنوان «نسبی‌گرای پسامدرن» یاد می‌کنند، این کتاب را با مقاله‌ای زیر عنوان «نسبی‌گرایی: یافتن و ساختن» آغاز، و با پسگفتاری زیر عنوان «پراگماتیسم، تکثرگرایی و پسامدرنیته» (تنها مطلب کتاب که پیش‌تر چاپ نشده است) پایان داده‌ام.

تصور می‌کنم که «نسبی‌گرایی» و «پسامدرنیته» کلماتی است که هیچ‌گاه معنای روشنی نداشته است، و هر دوی آنها باید از واژگان فلسفی ما حذف شود. دیدگاهی فلسفی که پیش از جنگ جهانی اول به تفصیل مطرح می‌شد، خوشبختانه «پسامدرن» نامیده نمی‌شود، حتی اگر همپوشی قابل توجهی میان آن دیدگاه و

۱. Wystan Hugh Auden (۱۹۰۷ - ۱۹۷۳)، نویسنده و شاعر انگلیسی.

اندیشمندان اروپایی پسانیچه‌ای، همچون هیدگر و دریدا، باشد. «نسبی‌گرایی» برای تشریح دیدگاه‌های همین شخصیت‌های اخیر همان قدر گمراه‌کننده است که در خصوص جیمز و دیویی. مباحثه جدی دربارهٔ هریک از این چهار فیلسوف فقط در صورتی مقدور است که فرض نکنیم فقدان تمایز نمود-واقعیت ایجاب می‌کند که هر عمل یا باوری به‌خوبی هر عمل یا باور دیگر باشد.

امیدوارم که مقالات این کتاب بتواند کمک کند تا مردم متقاعد شوند که نسبیت‌گرایی مترسک است، و پرسش واقعی دربارهٔ فایده‌مندی دوگرایی‌های کهن افلاطونی این است که آیا صف‌آرایی آنها برداشت ما را از همبستگی بشر تضعیف می‌کند یا نه. آثار دیویی می‌گوید که کنار گذاشتن این دوگرایی‌ها، به یگانه‌شدن ما از طریق توانا ساختن ما به درک کردن این نکته کمک خواهد کرد که اعتماد، همکاری اجتماعی و امید اجتماعی نقطهٔ آغاز و پایان انسانیت ماست.

یادداشت‌ها

۱. کتاب من به نام:

Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers and Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers.

هر دو چاپ دانشگاه کیمبریج، ۱۹۹۱.

Truth and Progress: Philosophical Papers.

منتشر شده در ۱۹۹۸.

2. *Hoffnung statt Erkenntniss* (Vienna: Passagen Verlag, 1994); *Despoir au lieu de savoir* (Paris: Albin Michel, 1995).

درآمد:

نسبی‌گرایی: یافتن و ساختن

صفت «نسبی‌گرا» به فیلسوفانی اطلاق می‌شود که با نیچه هم‌عقیده‌اند که «حقیقت» ارادهٔ حاکم‌شدن بر تکثر احساس‌هاست». نیز به کسانی اطلاق می‌شود که با ویلیام جیمز متفق‌القول‌اند که «حقیقی» همانا مصلحت در طریق باور داشتن است» و با کسانی که با تامس کوهن اشتراک نظر دارند که علم را نباید به‌منزلهٔ حرکت به‌سمت باز نمودی دقیق از شیوهٔ وجود فی‌نفسهٔ جهان دانست. به عبارتی کلی‌تر، زمانی به فیلسوفان، «نسبی‌گرا» می‌گویند که تمایز یونانی میان وجود فی‌نفسهٔ اشیاء و مناسباتی را که با سایر چیزها دارند، و به‌ویژه با نیازها و علائق انسان، نپذیرند.

فیلسوفانی که، مانند خود من، از این تمایز سر باز می‌زنند، باید طرح فلسفی سنتی یافتن چیزی ثابت را رها کنند، چیزی که برای داوری دربارهٔ نتایج موقت نیازها و علائق موقت ما، به‌منزلهٔ معیاری خواهد بود. برای مثال، این بدان معناست که نمی‌توانیم تمایز کانتی میان امر اخلاقی و حزم را به کار گیریم. ناگزیریم دست از این نظر بداریم که تکالیف اخلاقی بدون شرط و فزاینده‌نگی‌ای هست، تکالیفی که در سرشت انسانی پدیدار و نازمانمند ریشه دارد. این کوشش برای کنار گذاشتن افلاطون و کانت، حلقه‌ای است که سنت پسانیه‌ای را در فلسفهٔ اروپایی با سنت

پراگماتیستی در فلسفه امریکایی پیوند می‌دهد.

فیلسوفی که او را بیش از همه می‌ستایم، و باید خودم را بیش از همه شاگرد او بدانم، جان دیویی است. دیویی از بنیادگذاران پراگماتیسم امریکایی بود، متفکری که ۶۰ سال تلاش کرد تا ما را از قید اسارت افلاطون و کانت آزاد کند. غالباً دیویی را به عنوان نسبی‌گرا تقبیح می‌کنند، و نیز مرا. اما البته ما پراگماتیست‌ها هیچ‌گاه خودمان را نسبی‌گرا نمی‌نامیم. معمولاً خودمان را با تعبیرهای سلبی توصیف می‌کنیم. خودمان را «ضد افلاطون‌گرا» یا «ضد مابعدالطبیعیان» یا «مخالف‌گروش به اصول مبنایی»^۱ می‌نامیم. به همین سان، مخالفان ما غالباً هیچ‌گاه خود را «افلاطون‌گرا» یا «فیلسوف مابعدالطبیعی» یا «مبنی‌گرا» نمی‌خوانند. معمولاً به خودشان مدافعان فهم مشترک یا خرد نام می‌دهند.

پیداست هر طرفی در این مجادله کوشش دارد که تعبیرهای جدال را به شیوه مناسب با خود تعریف کند. هیچ‌کس نمی‌خواهد افلاطون‌گرا نامیده شود، همان‌گونه که هیچ‌کس میل ندارد نسبی‌گرا یا خردستیز خوانده شود. پیداست ما که به «نسبی‌گرا» معروف هستیم، نمی‌پذیریم که دشمنان خرد و فهم مشترک باشیم. می‌گوییم فقط از برخی اصول جزمی منسوخ و مشخصاً فلسفی انتقاد می‌کنیم. البته آنچه اصول جزمی می‌نامیم، دقیقاً همان چیزی است که مخالفان ما فهم مشترک می‌نامند. طرفداری از این اصول جزمی همان چیزی است که به آن خردور بودن می‌گویند. بنابراین، بحث میان ما و مخالفان ما برای مثال موجب می‌شود این پرسش که، آیا شعار «حقیقت متناظر با سرشت درونی واقعیت است» بیان‌کننده فهم مشترک است، یا فقط جزئی از مجموعه اصطلاحات افلاطونی مندرس است، به بن‌بست برسد.

به عبارت دیگر، یکی از چیزهایی که درباره آن اختلاف‌نظر داریم این است که آیا این شعار، حقیقت آشکاری را دربردارد که فلسفه باید به آن احترام بگذارد و از آن حمایت کند، یا درعوض فقط یک دیدگاه فلسفی را در میان دیدگاه‌های دیگر به میان می‌آورد. مخالفان ما می‌گویند نظریه تناظر صدق (حقیقت) آن قدر آشکار و چنان بدیهی است که پرسش درباره آن فقط انحرافی است. ما می‌گوییم که این نظریه اصلاً

مفهوم نیست، و هیچ اهمیت خاصی ندارد — بیش از آنکه یک نظریه باشد، شعاری است که قرن‌ها به طرزی احمقانه سر می‌دادیم. ما پراگماتیست‌ها بر این باور هستیم که بدون هرگونه پیامد زیانباری، سر دادن آن را می‌توانیم متوقف کنیم.

یک راه توصیف کردن این بن‌بست این است که بگوییم ما افراد معروف به «نسبی‌گرا» مدعی هستیم که بسیاری از چیزهایی که فهم مشترک گمان می‌کند یافته یا کشف کرده است، در واقع ساخته یا ابداع شده است. برای مثال، مخالفان ما حقایق علمی و اخلاقی را به منزله «عینی» توصیف می‌کنند، به این معنا که اینها به تعبیری در جهان خارج منتظرند تا ما به عنوان موجودات بشری آنها را بشناسیم. بنابراین، وقتی مخالفان افلاطون‌گرا یا کانتی‌مشرّب ما از «نسبی‌گرا» نامیدن ما خسته می‌شوند، ما را «ذهن‌باور» یا «ساخت‌گرایان اجتماعی» نام می‌دهند. در تصویرشان از موقعیت، ما مدعی هستیم کشف کرده‌ایم چیزی که قرار بوده است بیرون از ما رخ دهد، در واقع درون ما رخ می‌دهد. نظرشان دربارهٔ ما این است که می‌گوییم آنچه پیش‌تر عینی شمرده می‌شد، چیزی صرفاً ذهنی از کار درآمده است.

اما ما ضد افلاطون‌گرایان نباید این شیوهٔ تنظیم و تدوین مسئله را بپذیریم. زیرا اگر بپذیریم، با مشکل جدی روبه‌رو خواهیم شد. اگر تمایز میان ساختن و یافتن را در صورت ظاهر بپذیریم، مخالفان ما می‌توانند پرسش دشواری طرح کنند، این پرسش را که، آیا ما این واقعیت شگفتی‌انگیز را کشف کرده‌ایم که آنچه عینی انگاشته می‌شده عملاً ذهنی است، یا آن را ابداع کرده‌ایم؟ اگر ادعای کشف کنیم، اگر بگوییم این واقعیتی عینی است که حقیقت/صدق ذهنی است، در خطر تناقض با خود قرار می‌گیریم. اگر بگوییم آن را ابداع کردیم، به نظر می‌رسد که فقط بلهوسی کرده باشیم. چرا کسی باید ابداع ما را جدی بگیرد؟ اگر صدق‌ها فقط تخیلات سهل‌الوصول باشد، در باب صدق این مدعا چه می‌توان گفت که صدق‌ها چنین‌اند؟ آیا این ادعا هم تخیلی سهل‌الوصول است؟ سهل‌الوصول برای چه چیزی؟ برای چه کسی؟

به نظرم مهم است ما، که به نسبی‌گرایی متهم شده‌ایم، استفاده از تمایزگذاری‌ها میان یافتن و ساختن، کشف و اختراع، عینی و ذهنی را متوقف کنیم. نباید به خودمان اجازه بدهیم ما را ذهن‌باور بنامند، و شاید اگر خودمان را «ساخت‌گرای اجتماعی» بنامیم، این هم بسیار گمراه‌کننده باشد، زیرا نمی‌توانیم منظورمان را

برحسب تمایز میان آنچه بیرون از ما و آنچه درون ماست تنظیم و تدوین کنیم. باید کاربرد واژگان مخالفانمان را کنار بگذاریم و به آنها اجازه ندهیم که آن را بر ما تحمیل کنند. این عبارت که باید واژگان را کنار بگذاریم، به این معناست که بار دیگر باید از افلاطون‌گرایی و مابعدالطبیعه پرهیز کنیم، مابعدالطبیعه در آن معنای گسترده‌ای که هیدگر آن را افلاطون‌گرایی می‌دانست (وایتهد^۱ وقتی که می‌گفت کل فلسفه غرب سراسر مجموعه‌ای از حواشی بر افلاطون است، همین نکته را بیان می‌کرد. منظور وایتهد این بود که پژوهشی را «فلسفی» نمی‌نامیم، مگر آنکه حول تمایزهایی باشد که افلاطون ترسیم کرده است).

تمایز میان یافته و ساخته، روایتی از تمایز میان مطلق و نسبی، میان چیزی است که جدا از نسبت‌های آن با چیزهای دیگر است، و چیزی که سرشت‌اش به آن نسبت‌ها بستگی دارد. این تمایز طی سده‌ها، کانون آن چیزی قرار گرفته است که دریدا «مابعدالطبیعه حضور» می‌نامد — جست‌وجوی «حضور کاملی فراتر از دامنه بازی»، و مطلق، فراسوی دامنه خردوری. بنابراین، اگر بخواهیم آن مابعدالطبیعه را کنار بگذاریم، باید از تمایز گذاردن میان مطلق و نسبی دست برداریم. ما ضد افلاطون‌گرایان نمی‌توانیم به خودمان اجازه بدهیم «نسبی‌گرا» نامیده شویم، زیرا که آن توصیف پرسشی اساسی را به میان می‌آورد، پرسش اساسی درباره سودمندی واژگانی که از افلاطون و ارسطو به ما ارث رسیده است.

مخالفان ما دوست دارند بگویند که دست برداشتن از آن واژگان، ترک کردن خردوری است — که خردور بودن دقیقاً همانا احترام‌نهادن به تمایزهای میان مطلق و نسبی، یافته و ساخته، عین و ذهن، طبع و وضع، و واقعیت و نمود است. ما پراگماتیست‌ها پاسخ می‌دهیم که اگر خردوری آن بوده که می‌گویند، پس بدون شک ما در واقع خردستیزیم. البته اضافه می‌کنیم که خردستیز بودن به آن معنا، ناتوانی در بحث نیست. ما خردستیزان کف به دهان نمی‌آوریم و چون حیوانات رفتار نمی‌کنیم. ما فقط از سخن گفتن به شیوه‌ای خاص، به شیوه افلاطونی، سرباز می‌زنیم.

۱. Alfred North Whitehead (۱۸۶۱-۱۹۴۷)، فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی، همکار برتراند راسل.

دیدگاه‌هایی که ما امید داریم مردم را به پذیرفتن آنها ترغیب کنیم، نمی‌تواند بر پایه اصطلاحات افلاطونی بیان شود. بنابراین، کوشش‌های ما به ترغیب، باید شکل تلقین تدریجی راه‌های جدید گفتار را به خود بگیرد، تا استدلال مستقیم در قالب روش‌های قدیم گفتار.

آنچه را تا اینجا گفته‌ام خلاصه می‌کنم: ما پراگماتیست‌ها این اتهام‌ها را، که «نسبی‌گرا» یا «خردستیز» هستیم، با بیان این پیش‌فرض از خود دور می‌کنیم که این اتهام‌ها دقیقاً همان تمایزهایی است که رد می‌کنیم. اگر ناچار به توصیف خود باشیم، شاید بهتر از همه برای ما این باشد که خود را ضد دوگانه‌انگار^۱ بنامیم. البته این بدان معنا نیست که ضد آن چیزی باشیم که دریدا «تقابل دوگانی» می‌نامد: تقسیم‌کردن جهان به xهای خوب و نا xهای بد، همواره وسیله جدایی‌ناپذیر پژوهش خواهد بود، اما مخالف مجموعه خاصی از تمایزها هستیم، تمایزهای افلاطونی. ناگزیریم بپذیریم که این تمایزها به بخشی از فهم مشترک غربی تبدیل شده است، اما این را به‌منزله برهانی کافی برای حفظ کردن آنها نمی‌دانیم.

تا اینجا از «ما به اصطلاح نسبی‌گرایان» و «ما ضد افلاطون‌گرایان» صحبت می‌کردم. اما اکنون لازم است مشخص‌تر صحبت کنم و از کسانی نام ببرم. همان‌گونه که در آغاز گفتم، گروه فیلسوفانی که در نظر دارم، سنتی از فلسفه اروپایی پسانیچه‌ای و نیز سنتی از فلسفه امریکایی پساداروینی، یعنی سنت پراگماتیسم را دربرمی‌گیرد. نام‌های بزرگ سنت نخست شامل هیدگر، سارتر، گادامر، دریدا و فوکوست. نام‌های بزرگ سنت دوم شامل جیمز، دیویی، کوهن، کواین، پاتنام و دیویدسن است. از همه این فیلسوفان به‌عنوان نسبی‌گرا به‌شدت انتقاد شده است.

هر دو سنت کوشیده‌اند بر تمایز کانتی و هگلی میان عین و ذهن، بر تمایزهای دکارتی، که کانت و هگل برای تنظیم و تدوین مسائل متنازع‌فیه به کار گرفتند، و بر تمایزهای یونانی که زمینه را برای اندیشه خود دکارت فراهم ساخت، پرتو شک بتابانند. مهم‌ترین چیزی که نام‌های بزرگ این سنت‌ها را به هم پیوند می‌زند، و

1. anti-dualist

به این ترتیب دو سنت را به هم پیوند می‌دهد، بدگمانی به همان مجموعه تمایزهای یونانی است، تمایزهایی که پرسش «یافته یا ساخته؟»، «مطلق یا نسبی؟»، «واقعی یا نمودار؟» را ممکن، طبیعی و تقریباً پرهیزناپذیر می‌سازد.

پیش از آنکه دربارهٔ اینکه چه چیزی این دو سنت را به هم پیوند می‌دهد بیشتر صحبت کنم، البته باید اندکی هم در این باره بگویم که چه چیزی آنها را از هم جدا می‌سازد. اگرچه سنت اروپایی از طریق نیچه و مارکس دین بسیاری به داروین دارد، فیلسوفان اروپایی میان کاری که دانشمندان تجربه گرا می‌کنند و آنچه فیلسوفان انجام می‌دهند، نوعاً تمایزی کاملاً بارز گذارده‌اند. فیلسوفان در این سنت غالباً به «طبیعت‌گرایی»، «تجربه‌گرایی» و «فروکاست‌گری»^۱ به دیدهٔ تمسخر می‌نگرند. گاه فلسفهٔ اخیر انگلیسی‌زبان را چشم‌پسته محکوم می‌کنند، زیرا آن را به این بیماری‌ها مبتلا می‌دانند.

سنت پراگماتیستی آمریکایی به عکس، تمایزهای میان فلسفه، علم و سیاست را درهم شکسته است. نمایندگان این سنت غالباً خود را «طبیعت‌گرا» معرفی می‌کنند، اگرچه منکر این هستند که فروکاست‌گر [تنزیل‌گرا] یا تجربه‌گرا باشند. اعتراضشان به تجربه‌گرایی سنتی انگلیسی و فروکاست‌گری علمی، هر دو، که ویژگی حلقهٔ وین است، این است که هیچ‌کدام از آنها به قدر کافی طبیعت‌گرایانه نیست. شاید از دیدگاه بوم‌برستانیانه^۲ (شوونیستی) من، ما آمریکاییان بیش از اروپاییان یکدست بوده‌ایم. زیرا فیلسوفان آمریکایی پی برده‌اند که مفهوم فعالیت فرهنگی شاخص و متکی به خودی به نام «فلسفه»، هرآینه که واژگان حاکم بر آن به پرسش کشیده شود، با شک و تردید مواجه می‌شود. دوگرایی‌های افلاطونی که پیش بیاید، تمایز میان فلسفه و بقیهٔ فرهنگ در خطر قرار می‌گیرد.

راه دیگر نشان دادن تفاوت میان دو سنت این است که بگوییم اروپاییان نوعاً یک «روش» متمایز، نو و پسانیه‌ای را فراوری فیلسوفان قرار می‌دهند. از این رو در آثار نخستین هیدگر و سارتر می‌بینیم که از «هستی‌شناسی پدیدارشناختی» صحبت به میان می‌آید، در آثار بعدی هیدگر از چیزی رازآلوده و شگفت‌ناک به نام «تفکر»، در

1. reductionism

2. chauvinistic

گادامر از «علم تأویل»، در فوکو از «باستان‌شناسی معرفت» و از «تبارشناسی». به نظر می‌رسد فقط دریدا از این وسوسه رها باشد. اصطلاح «دبیره‌شناسی»^۱ او بیشتر تفنی گذرا بود تا کوششی جدی در اعلام کشف روش یا راهبرد فلسفی جدیدی.

امریکاییان به عکس از این دعاوی زیاد نداشته‌اند. راست است که دیویی از آوردن «روش علمی» به فلسفه زیاد صحبت کرد، اما هیچ‌گاه نتوانست تبیین کند که این روش چه بوده یا قرار بود بر مزایای کنجکاوی، گشوده‌ذهنی و گفت‌وگوپذیری چه چیزی بیفزاید. جیمز گاه از «روش پراگماتیکی» صحبت کرد، اما معنای آن چیزی فراتر از تأکید بر این پرسش جدی ضد افلاطونی نبود که «آیا اختلاف نظری ادعایی ما در عمل تفاوتی به بار می‌آورد؟» تأکید او به معنای به کار گرفتن روشی به عنوان مفروض نگرشی شک‌اندیشانه در برابر مسائل و واژگان سنتی فلسفی نبود. کواین، پاتنام و دیویدسن، هر سه را «فیلسوفان تحلیلی» نام داده‌اند، اما هیچ‌یک از این سه تن خود را عامل روشی به نام «تحلیل مفهومی» یا روشی دیگر نمی‌دانند. روایت موسوم به «پساتحلیلی» از فلسفه تحلیلی، که این سه فیلسوف در ایجاد آن مؤثر بودند، به طرز چشمگیری از روش پرستی آزاد است.

مشارکت‌کنندگان مختلف معاصر در سنت پراگماتیستی تمایل زیادی ندارند که بر سرشت متمایز فلسفه یا جایگاه برجسته آن در فرهنگ به صورت کل تأکید بورزند. هیچ‌کدام باور ندارند که فیلسوفان به شیوه‌هایی جداً متفاوت از راه‌هایی که فیزیک‌دانان و سیاستمداران می‌اندیشند، فکر می‌کنند یا باید فکر کنند. همگی با تامس کوهن هم عقیده‌اند که علم، مانند سیاست، حل مسئله است. پس فیلسوفان باید به این بسنده کنند که خود را به عنوان حلال مسائل فلسفی توصیف کنند. اما مسئله اصلی‌ای که می‌خواهند حل کنند، منشأ مسائلی است که مسئله فلسفی برای ما به میراث گذارده است: می‌پرسند چرا مسائل معیار و متداول فلسفه، هم این‌سان کنجکاوی برانگیز و هم این‌سان بی‌نتیجه است؟ چرا فیلسوفان اکنون مانند روزگار سیسرون، هنوز بی‌نتیجه بحث می‌کنند، به گرد همان چرخه‌های جدلی چرخ می‌زنند، هیچ‌گاه همدیگر را متقاعد نمی‌کنند، اما هنوز می‌توانند شاگرد جذب کنند؟

این پرسش، پرسش از سرشت مسائلی که یونانیان، دکارت، کانت و هگل برای ما به ارث گذاشته‌اند، ما را به تمایز میان یافتن و ساختن باز می‌گرداند. سنت فلسفی تأکید کرده است که این مسائل یافته شده‌اند، به این معنا که هر ذهن اندیشمندی لاجرم با آنها روبه‌روست. سنت پراگماتیستی تأکید کرده است که اینها ساخته شده — ساختگی نه طبیعی — اند و می‌توان با استفاده از واژگان متفاوت، واژگانی متفاوت از آنچه سنت فلسفی به کار برده است، آنها را به هم زد. اما چنین تمایزهایی میان یافته و ساخته، طبیعی و ساختگی، به گونه‌ای که پیش‌تر گفتم، تمایزهایی نیست که پراگماتیست‌ها بتوانند با آنها راحت باشند. بنابراین، برای پراگماتیست‌ها بهتر است که فقط بگویند واژگانی که مسائل سنتی فلسفه غرب با آنها تنظیم و تدوین شده است، زمانی سودمند بود، اما دیگر سودمند نیست. بیان کردن مطلب به این صورت، ظاهر گفته را این‌گونه تغییر می‌دهد که در آن سنت با چیزی سروکار داشت که در واقع نبود، ما پراگماتیست‌ها با چیزی سروکار داریم که در واقع هست.

البته ما پراگماتیست‌ها نمی‌توانیم آن را بگوییم. چه ما تمایز میان واقعیت - نمود را بیش از تمایز میان یافته و ساخته نمی‌دانیم. امیدواریم تمایز واقعیت - نمود را با تمایز میان بیشتر سودمند و کمتر سودمند جایگزین کنیم. بنابراین، می‌گوییم که واژگان مابعدالطبیعه یونانی و کلام مسیحی — واژگان به کاررفته در آنچه هیدگر آن را «سنت هستی - خداشناسی» نامیده است — برای مقاصد نیاکان ما واژگانی سودمند بود، اما ما مقاصد متفاوتی داریم که کاربرد واژگانی متفاوت، بهتر به آن خدمت می‌کند. نیاکان ما از تردبامی بالا رفتند که ما اکنون در موقعیتی هستیم که آن را کنار بگذاریم. نه از این‌رو می‌توانیم آن را برداریم که به استراحتگاه آخر رسیده‌ایم، بلکه به این سبب که مسائلی که ما باید حل کنیم متفاوت از مسائلی است که نیاکان ما را سردرگم می‌کرد.

تا اینجا نگرش پراگماتیست‌ها را نسبت به مخالفان آنها ترسیم کردم، و مشکلاتی که در پرهیز از استفاده اصطلاحات با آن روبه‌رو هستند، که فایده آن طفره رفتن از مسئله‌ای است که میان آنها و مخالفانشان مطرح است. اکنون باید با تفصیل بیشتری به وصف این نکته بپردازم که پژوهش انسانی از دیدگاهی پراگماتیستی چگونه به نظر

می‌رسد. — همین‌که کسی از توصیف آن به‌عنوان کوششی برای متناظر ساختن با سرشت ذاتی واقعیت بازایستد، و توصیف‌کردن آن را به‌عنوان کوششی در راه برآورده ساختن مقاصد موقت و حل کردن مسائل موقت آغاز کند، چگونه به نظر می‌رسد.

پراگماتیست‌ها امیدوارند از این تصویر، که به تعبیر وی‌تگنشتاین «ما را اسیر می‌کند» — تصویر دکارتی — لاکی از ذهنی که می‌خواهد بیرون از خودش با واقعیت در تماس باشد — بگسلند. بنابراین، با برداشتی داروینی از آدمی به‌عنوان حیوانی آغاز می‌کنند که حداکثر سعی خود را به کار می‌بندد تا با زیست‌بوم همراه شود. — حداکثر تلاش خود را به کار می‌گیرد تا ابزاری بسازد که او را توانا بگرداند تا لذت بیشتر و رنج کمتری ببرد. واژه‌ها در شمار ابزاری است که این حیوانات باهوش ایجاد کرده‌اند.

راهی نیست که از طریق آن، ابزار بتواند کسی را از تماس با واقعیت منفک کند. مهم نیست که ابزار، چکش باشد یا توپ، یا عقیده یا گزاره؛ استفاده از ابزار بخشی از تعامل موجود زنده با زیست‌بوم خود است. کاربرد واژه‌ها را به‌عنوان استفاده از ابزار در برخورد با زیست‌بوم دانستن، و نه کوششی در راه بازنمودن سرشت ذاتی آن زیست‌بوم، انکارکردن این پرسش است که آیا ذهن آدمی در تماس با واقعیت است یا نه. — پرسشی که شک‌اندیش معرفت‌شناختی به میان می‌آورد. هیچ موجود زنده‌ای، انسانی یا ناانسانی، از هیچ موجود زنده دیگری بیشتر یا کمتر در تماس با واقعیت نیست. همان مفهوم «منفک‌بودن از تماس با واقعیت» تصویری نادرینی، دکارتی از ذهن را مسلم می‌انگارد که به‌گونه‌ای از دامنه نیروهای علی وارد بر جسم بیرون است. ذهن دکارتی چیزی است که مناسبات آن با بقیه جهان، بازمودی است نه علی. بنابراین، برای اینکه فکرمان را از امتیازهای دکارت‌گرایی رها کنیم، در اندیشه کاملاً داروینی شویم، نیاز داریم که از اندیشیدن به واژه‌ها به‌عنوان بازنمودها بازایستیم، و به آنها به‌عنوان گره‌هایی در شبکه علی بیندیشیم که موجود زنده را به زیست‌بوم آن پیوند می‌دهد.

در نظر گرفتن زبان و پژوهش به این شیوه زیست‌شناسانه، شیوه‌ای که در سال‌های اخیر با آثار اومبرتو ماتوراناً^۱ و دیگران شناخته شد، به ما اجازه می‌دهد که

۱. Humberto Maturana (۱۹۲۸ —)، زیست‌شناس و فیلسوف شیلیایی.

تصویر ذهن آدمی را به عنوان فضایی داخلی، که شخص انسان در آن جای گرفته است، کنار بگذاریم. همان گونه که دنیل دنت^۱، فیلسوف امریکایی ذهن استدلال کرده است، فقط همین تصویر «نمایشخانه دکارتی» است که سبب می شود گمان کنیم که در خصوص ماهیت منشأ آگاهی، مسئله فلسفی یا علمی بزرگی در کار است. باید تصویری از موجود زنده انسانی بزرگسال را جایگزین کنیم که به عنوان موجودی زنده رفتار او آن قدر پیچیده است که فقط با نسبت دادن حالت های ارادی - باورها و خواست ها - به موجودات زنده آن را می توان پیش بینی کرد. بر اساس این برداشت، باورها و خواست ها شیوه های آگاهی پیش زبانی نیست که بتوان یا نتوان آن را در زبان ادا کرد. نام های رویدادهای غیر مادی هم نیست، بلکه در اصطلاح فلسفی «نگرش های جمله ای» است - یعنی، به اصطلاح، ترتیباتی است از سوی موجود زنده، یا رایانه، تا جمله های خاصی را ابراز یا انکار کند. نسبت دادن باورها و خواست ها به موجوداتی که از زبان استفاده نمی کنند (مانند سگ، نوزاد و دماپای) از نظر ما پراگماتیست ها استعاری است.

پراگماتیست ها این رهیافت زیست شناسانه را با تعریف چارلز سندرز پرس از باور (عقیده) به عنوان رفتاری عملی تکمیل می کنند. بر اساس این تعریف، نسبت دادن باوری به کسی، همانا بیان این مطلب است که تمایل او به رفتار همان گونه خواهد بود که من هنگامی رفتار می کنم که می خواهم صدق جمله معینی را تأیید کنم. ما باورها را به چیزهایی که به کار می بریم، یا می توان تصور کرد که به کار می بریم، یعنی جمله ها، نسبت می دهیم، اما نه به سنگ ها و گیاهان، نه به این سبب که اولی عضوی یا ظرفیت خاصی - آگاهی - دارد که دومی ندارد، بلکه فقط به این دلیل که رفتارهای عملی سنگ ها و گیاهان آن قدر آشنا و ساده است که می توان آنها را بدون نسبت دادن نگرش های جمله ای به آنها پیش بینی کرد.

بر اساس این دیدگاه، هرگاه جمله هایی مانند «گرسنه ام» به زبان رانندیم، چیزی را که پیش تر درونی بوده است بیرونی نمی کنیم، بلکه فقط به کسانی که اطراف ما هستند کمک می کنیم اعمال آتی ما را پیش بینی کنند. این گونه جمله ها برای

۱. Daniel Dennett (۱۹۴۲ -)، فیلسوف امریکایی، در حوزه فلسفه ذهن و فلسفه علم.

گزارش کردن رویدادهایی به کار نمی‌رود که در «نمایشخانه دکارتی»، که آگاهی فرد باشد، در جریان است. اینها فقط ابزارهای هماهنگ ساختن رفتار ما با رفتارهای دیگران است. این نیست که بگوییم کسی می‌تواند حالت‌های ذهنی مانند باورها و خواست‌ها را به حالت‌های تن‌کرداری یا رفتاری «فرو بکاهد». این فقط بیان این نکته است که در این پرسش فایده‌ای نیست که آیا باوری باز نمود دقیق واقعیت، چه ذهنی و چه واقعیت مادی، است یا نه. از دیدگاه پراگماتیست‌ها، این نه تنها پرسش بدی است، بلکه ریشه بسیاری از نیروهای فلسفی هدر رفته است.

پرسش درست این است که سؤال کنیم «اختیار کردن آن باور برای چه مقاصدی سودمند تواند بود؟» این مانند این پرسش است که «پیاده کردن این برنامه در رایانه‌ام برای چه مقاصدی سودمند خواهد بود؟» از دیدگاه پانام‌وار می‌توانم بگویم که جسم فرد شبیه سخت‌افزار رایانه است، و باورها و خواست‌های او نظیر نرم‌افزار. هیچ‌کس نمی‌داند یا کاری به این ندارد که آیا فلان تکه نرم‌افزار رایانه به درستی باز نمود واقعیت است یا نه. چیزی که با آن کار داریم این است که آیا نرم‌افزار وظیفه به خصوصی را با حداکثر کارآمدی انجام می‌دهد یا نه. در مقام قیاس، پراگماتیست‌ها می‌پندارند پرسشی که باید درباره باورها مان طرح کنیم، این نیست که آیا آن باورها در خصوص واقعیت است یا صرفاً در باب نمود، بلکه فقط این است که آیا آن باورها برای برآورده شدن خواست‌هایمان بهترین شیوه‌های عمل است یا نه.

بر پایه این دیدگاه، گفتن اینکه باوری، تا جایی که می‌دانیم، صادق است، بیان این است که هیچ باور بدیلی، تا جایی که می‌دانیم، شیوه عمل بهتری نیست. وقتی می‌گوییم نیاکانمان به غلط باور داشتند که خورشید به گرد زمین می‌گردد، و ما به درستی باور داریم که زمین به گرد خورشید می‌گردد، داریم می‌گوییم که ما ابزاری بهتر از نیاکانمان در اختیار داریم. نیاکانمان شاید پاسخ می‌دادند که ابزارشان به آنها توانایی می‌بخشید که به صدق کلام متون مسیحی باور داشته باشند، حال آنکه ابزارهای ما آن توانایی را نمی‌بخشد. گمان می‌کنم پاسخ ما باید این باشد که فایده‌های نجوم جدید و سفر فضایی از مزایای بنیادگرایی مسیحی اعتبار بیشتری دارد. بحث میان ما و نیاکانمان در سده‌های میانه نباید بر سر این باشد که کدام یک از ما جهان را درست فهمیده است. باید درباره اختیار کردن دیدگاه‌هایی در خصوص

حرکت اجرام فلکی باشد، در باب هدف‌هایی که با استفاده از ابزارهای خاصی به دست می‌آید. تأیید کردن صدق متون مسیحی یکی از این گونه هدف‌ها، و سفر فضایی یکی دیگر از آنهاست.

راه دیگر بیان همین نکته آخر این است که بگوییم ما پراگماتیست‌ها نمی‌توانیم از این نظر سردرآوریم که حقیقت/صدق را باید به خاطر خود آن دنبال کرد. نمی‌توانیم این را هدف پژوهش بدانیم. هدف پژوهش، رسیدن به توافق در میان آدمیان است درباره اینکه چه باید کرد، به توافق رسیدن در خصوص هدف‌هایی که باید به آنها دست یافت، و ابزارهایی که باید برای رسیدن به آن هدف‌ها به کار گرفت. پژوهشی که به هماهنگی در رفتار دست نیابد، پژوهش نیست، بلکه همانا بازی با کلمه است. استدلال کردن بر سر نظریه خاصی در خصوص ریزساخت اجسام مادی، یا بر سر موازنه مناسب قوا در میان شاخه‌های حکومت، استدلال کردن درباره این است که چه باید بکنیم: ابزارهای در اختیارمان را به قصد پیشرفت فناوریانه یا سیاسی چگونه باید به کار ببریم. بنابراین، از دیدگاه پراگماتیست‌ها، مرز قاطعی میان علوم طبیعی و اجتماعی، میان علوم اجتماعی و سیاست، میان سیاست، فلسفه و ادبیات نیست. همه حوزه‌های فرهنگ اجزای کوششی یگانه برای بهتر ساختن زندگی است. میان نظریه و عمل شکاف عمیقی نیست، زیرا بر اساس دیدگاه پراگماتیستی، آنچه به «نظریه» موسوم است، بازی با کلمه نیست، همواره عمل از پیش موجود است.

پرداختن به باورها نه به عنوان بازنمودها، بلکه به منزله رفتارهای عملی، و به کلمات نه به عنوان بازنمودها، بلکه به سان ابزار، بی معنا کردن این پرسش است: «آیا در حال کشف کردنم یا اختراع کردن یا ساختن یا یافتن؟» در تفکیک کردن تعامل سازواره‌ها با زیست‌بوم در این راه، فایده‌ای نیست. معمولاً می‌گوییم که حسابی بانکی، ساختی اجتماعی است، نه شیئی در جهان طبیعی، حال آنکه زرافه چیزی در جهان طبیعی است، نه ساختی اجتماعی. حساب‌های بانکی ساخته، و زرافه‌ها یافته‌اند. صدق این دیدگاه اکنون در این است که همانا اگر آدمیانی نمی‌بودند، باز هم زرافه‌ها بود، اما حساب‌های بانکی نبود. اما این استقلال علی زرافه‌ها از آدمیان نه به این معناست که زرافه‌ها چیزی است جدا از نیازها و علائق آدمی.

به عکس، زرافه‌ها را به سبب نیازها و علائق‌مان به همین ترتیب به عنوان زرافه

توصیف می‌کنیم. به زبانی صحبت می‌کنیم که واژه «زرافه» را از آن‌رو دربردارد که موافق مقاصد ماست. همین وضع در باب واژه‌هایی چون «عضو»، «یاخته»، «اتم» و نظایر آن صادق است. نام‌هایی که به اصطلاح زرافه‌ها از آنها تشکیل شده است. همه توصیف‌هایی که از چیزها به دست می‌دهیم یا مقاصد ما تناسب دارد. به استدلال ما پراگماتیست‌ها، از این مدعا که برخی از این توصیف‌ها «انواع طبیعی» را برمی‌گزینند - که طبیعت را به دقت قطع می‌کند - معنایی نمی‌توان حاصل کرد. مرز میان زرافه و هوای اطرافش به قدر کافی روشن است، اگر موجودی انسانی و علاقه‌مند به شکار برای گوشت باشید. اگر شما مور یا آمیب، یا فضا‌نورد کاربر زبان هستید که ما را از بالا نظاره می‌کنید، آن مرز خیلی روشن نیست، و روشن نیست که شما در زیاتن نیاز به زرافه یا واژه‌ای برای آن دارید یا نه. به بیان کلی‌تر، روشن نیست که هر کدام از راه‌ها از میان میلیون‌ها راه توصیف تکه‌ای از مکان - زمان، که با چیزی به نام زرافه اشغال شده است، از هر کدام دیگر به شیوه وجود فی‌نفسه چیزها نزدیک‌تر باشد. همان‌گونه که پرسیدن اینکه زرافه واقعاً مجموعه‌ای از اتم‌ها هست یا نه، یا واقعاً مجموعه‌ای از احساس‌های بالقوه و بالفعل در اعضای حسی انسان هست یا نه، یا واقعاً چیزی دیگر است، پرسشی بی‌معنی به نظر می‌رسد، همین‌طور این پرسش که «آیا آن را همان‌گونه که واقعاً هست توصیف می‌کنیم؟» ظاهراً پرسشی است که هیچ‌گاه نیاز به طرح آن نیست. تنها چیزی که نیاز داریم بدانیم این است که توصیف رقیبی ممکن است برای برخی مقاصد ما سودمندتر باشد.

نسبیت توصیف‌ها با توجه به مقاصد، استدلال اصلی پراگماتیست برای دیدگاه ضد بازنمودی او درباره معرفت است - دیدگاهی که هدف پژوهش در فایده‌مندی برای ماست تا توضیح دقیقی در این باره که اشیاء فی‌نفسه چگونه هستند. از آنجا که هر باوری که داریم باید برحسب زبان خاصی تنظیم و تدوین شود، و از آنجا که زبان‌ها کوشش‌هایی برای نسخه‌برداری چیزی خارج از زبان نیستند، بلکه ابزارهای رسیدگی به چیزی هستند که خارج از آن است، راهی وجود ندارد که «سهم در معرفت‌مان را که با متعلق‌شناسایی ایجاد شده» از «سهم در معرفت‌مان که با ذهنیت ما ایجاد شده است» جدا کنیم. هم واژه‌هایی که به کار می‌بریم و هم تمایلمان به تأیید جمله‌هایی که آن واژه‌ها را به کار می‌برند، و نه واژه‌های دیگر را، محصول

ارتباط‌های علی بی‌نهایت پیچیده میان موجودات زنده انسانی و بقیه جهان است. راهی برای تفکیک این شبکه ارتباط‌های علی، به گونه‌ای که مقدار نسبی ذهنیت و عینیت را در باور خاصی مقایسه کند، وجود ندارد. همان گونه که ویتگنشتاین گفته است، راهی نیست که میان زبان و متعلق شناسایی آن قرار بگیرد، تا خود زرافه را از راه‌هایی که درباره زرافه صحبت می‌کنیم، جدا سازد. به قول هیلری پاتنام، پراگماتیست برجسته معاصر: «عناصر چیزی که 'زبان' یا 'ذهن' می‌نامیم، چنان عمیق در واقعیت رسوخ کرده است که طرح باز نمودن خودمان به عنوان 'ترسیم‌کنندگان' چیزی 'مستقل از زبان' از همان آغاز، به طرزی مهلک بی اعتبار شده است».

رؤیای افلاطون‌گرا درباره معرفت کامل، رؤیای پیراستن کامل خودمان از هر چیزی است که از درون سرچشمه می‌گیرد و گشودن بدون ملاحظه خودمان در برابر چیزی است که بیرون از ماست. اما این تمایز میان درون و بیرون، همان گونه که پیش‌تر گفتم، تمایزی است که به هنگام اختیار کردن دیدگاه زیست‌شناسانه نمی‌تواند ایجاد شود. اگر افلاطون‌گرا می‌خواهد بر آن تمایز تأکید ورزد، معرفت‌شناسی‌ای را اختیار کرده است که به هیچ شیوه درخور توجهی با سایر رشته‌ها پیوند نمی‌یابد. او به برداشتی از معرفت خواهد رسید که به سایر علوم پشت می‌کند. این به تبدیل کردن معرفت به چیزی فراطبیعی، به نوعی معجزه، ختم می‌شود.

این پیشنهاد که هر چیزی می‌گوییم، هر کاری می‌کنیم و به هر چیزی باور داریم، موضوع تحقق نیازها و خواست‌های انسان است، می‌تواند همانا راهی برای تنظیم و تدوین سکولاریسم عصر روشنگری به نظر برسد. راهی برای گفتن اینکه آدمیان از آن خودند و هیچ پرتو فراطبیعی رهنمون آنان به «حقیقت» نیست. اما البته روشنگری مفهوم این رهنمونی فراطبیعی را با مفهوم توانایی شبه‌خداگونه‌ای به نام «خرد» جایگزین کرد. این همان مفهومی است که پراگماتیست‌های امریکایی و فیلسوفان اروپایی پسانیچه‌ای به آن حمله می‌کنند. چیزی که در خصوص انتقادات آنها از این مفهوم بیش از همه تکان‌دهنده به نظر می‌رسد، توصیف آنها از علم طبیعی بسان کوششی در راه اداره کردن واقعیت، نه باز نمودن آن، نیست. در عوض، توصیف

آنها از انتخاب اخلاقی است که مانند همیشه سازش میان خوب‌های رقیب است، نه به‌عنوان انتخابی میان کاملاً درست و کاملاً غلط.

مجادله‌های میان میناگرایان و ضد میناگرایان بر سر نظریه معرفت شبیه نوع منازعات کاملاً مَدرّسی است که مطمئناً می‌توان آن را به استادان فلسفه واگذار کرد. اما مجادله‌ها بر سر خصلت انتخاب اخلاقی، مهم‌تر به نظر می‌رسد. ما برداشتمان را درباره اینکه کیستیم، فدای پیامد چنین انتخاب‌هایی می‌کنیم. بنابراین، دوست نداریم به ما بگویند که انتخاب‌هایمان بین خوب‌های بدیل است نه میان نیک و بد. وقتی استادان فلسفه لب به سخن می‌کشایند که چیزی نیست که غلط مطلق یا درست مطلق باشد، موضوع نسبت‌گرایی به موضوعی جالب توجه تبدیل می‌شود. مباحثات میان پراگماتیست‌ها و مخالفان آنها، یا نیچه‌ای‌ها و مخالفانشان، مهم‌تر از آن به نظر می‌رسد که به استادان فلسفه واگذار شود. هر کسی می‌خواهد در این امر شرکت کند.

از این‌روست که فیلسوفانی چون من، خود را در مجله‌ها و روزنامه‌هایی نکوهش شده می‌یابیم که باید نسبت به وجود ما بی‌توجه می‌بودند. این‌گونه نکوهش‌ها مدعی است که تا جوانان با باور به مطلق‌های اخلاقی، و به حقیقت عینی بار نیایند، تمدن محکوم به نابودی است. این مقالات مجله‌ها و روزنامه‌ها می‌گویند مادام که نسل جوان همان پابندی ما را به اصول راسخ اخلاقی نداشته باشد، مبارزه در راه آزادی انسان و برازندگی بشر بی‌نتیجه خواهد بود. وقتی ما معلمان فلسفه این‌گونه مقالات را می‌خوانیم، احساس می‌کنیم به ما می‌گویند که برای تسلط بر آینده بشر نیروی عظیمی داریم، زیرا این‌گونه مقالات می‌گویند آن چیزی که سده‌ها پیشرفت اخلاقی را به باد خواهد داد، نسلی است که آموزه‌های نسبی‌گرایی اخلاقی را پذیرفته است و دیدگاه‌های مشترک نیچه و دیویی را قبول دارد.

البته نیچه و دیویی بر سر بسیاری از چیزها اختلاف نظر داشتند. نیچه به توده‌های سرخوش و مرفهی می‌اندیشید که به‌عنوان «آخرین انسان‌ها»، مخلوقات بی‌ارزشی که شایستگی بزرگی ندارند، در آرمانشهر دموکراتیک اجتماعی دیویی سر خواهند کرد. نیچه همان‌قدر ذاتاً در عرصه سیاست‌اش ضد دموکراتیک بود که دیویی

ذاتاً دموکراتیک بود. اما این دو تن نه تنها بر سر سرشت معرفت، که در باب سرشت انتخاب اخلاقی نیز توافق نظر داشتند. دیویی می‌گفت که هر شری، خیری طرد شده است. ویلیام جیمز می‌گفت که هر نیاز انسانی در نگاه نخست حق دارد که برآورده شود، و تنها دلیل برای برآورده نساختن آن، این است که با نیاز انسانی دیگری در تعارض باشد. نیچه می‌توانست با این نظر کاملاً موافق باشد. نیچه همین نکته را با تعبیر رقابت میان دارندگان اراده معطوف به قدرت بیان می‌کرد، حال آنکه جیمز و دیویی اصطلاح «قدرت» را، با لحن دگوارانه آن، قدری گمراه کننده می‌یافتند. اما این سه فیلسوف از تلاش‌های عصر روشنگری، و به‌ویژه کانتی، در تصویر اصول اخلاقی به‌عنوان محصول توانایی به‌خصوصی به‌نام «خرد»، انتقادهای یکسانی داشتند. هر سه بر این بودند که این‌گونه کوشش‌ها، تلاش‌های مزورانه‌ای برای زنده نگه داشتن چیزی مانند خدا در میان فرهنگی سکولار بودند.

منتقدان نسبی‌گرایی اخلاقی بر این‌اند که اگر چیز مطلق وجود ندارد، چیزی که در امتناع سازش ناپذیر خدا در تسلیم شدن به ضعف بشری سهم باشد، دلیلی نداریم که به مقاومت در برابر شر ادامه دهیم. می‌گویند اگر شر فقط خیری کوچک‌تر باشد، اگر انتخاب اخلاقی چیزی جز سازشی میان خیرهای متعارض نباشد، پس در مبارزه اخلاقی فایده‌ای نیست. زندگی‌های کسانی که در راه مقاومت در برابر بی‌عدالتی جان داده‌اند بی‌معنی می‌شود. اما مبارزه اخلاقی نزد ما پراگماتیست‌ها، با مبارزه برای بقا استمرار دارد، و هیچ مرز قاطعی نیست که ناعادلانه را از ناسنجیده و شر را از نامناسب جدا کند. چیزی که برای پراگماتیست‌ها اهمیت دارد، اندیشیدن راه‌های کاهش دادن آلام بشری و افزایش دادن برابری اوست، افزایش دادن توانایی همه کودکان بشر که زندگی را با فرصت شادکامی برابر آغاز کنند. این هدف، مقدر نیست، و از آنچه کانت «خرد عملی ناب» نامید، درباره مشیت خدا چیزی بیشتر نمی‌گوید. هدفی است که مردن در راه آن ارزش دارد، اما مستلزم پشتیبانی نیروهای فراطبیعی نیست.

دیدگاه پراگماتیستی درباره آنچه مخالفان پراگماتیسم «اصول اخلاقی راسخ» می‌نامند، این است که چنین اصولی اختصارات اعمال گذشته است — راه خلاصه کردن عادت‌های نیاکانی که بیشتر از همه می‌ستاییم. برای مثال، اصل حداکثر

شادکامی میل^۱ و دستور مطلق کانت، راه‌های یادآوری رسوم اجتماعی خاصی به خودمان است - رسومی که اجزای خاصی از غرب مسیحی است، فرهنگی که اگر نه در عمل، دست‌کم در حرف، برابری خواه‌تر از هر فرهنگ دیگری بوده است. آموزه مسیحی که همهٔ این‌ای بشر را برادر و خواهر می‌داند، شیوهٔ دینی بیان آن چیزی است که میل و کانت با تعبیرهای غیردینی گفتند: اینکه ملاحظات عضویت در خانواده، جنس، نژاد، کیش مذهبی و نظایر آن نباید ما را از تلاش در این راه باز دارد که با دیگران چنان رفتار کنیم که می‌خواهیم دیگران با ما رفتار کنند - نباید ما را از این نکته باز دارد که آنها را مانند خود پنداریم، از اینکه آنان را شایستهٔ احترامی بدانیم که خود می‌خواهیم از آن بهره‌مند باشیم.

اما جز آن اصولی که مظهر آیین برابری خواهی است، اصول اخلاقی راسخ دیگری هم وجود دارد. یکی از این اصول این است که اگر زنی از خانواده‌ای بی‌سیرت شود، تقاص آن باید با خون پرداخت شود. اصل دیگر این است که پسر نداشتن بهتر از داشتن پسر همجنس‌گراست. آن دسته از ما که می‌خواهند بر عداوت‌های خونبار و دشمنی با همجنس‌گرایان، که بر اثر اصول راسخ اخلاقی به‌بار آمده است، نقطهٔ پایان بگذارند، این‌گونه اصول را «پیش‌داوری» می‌نامند، نه «نگرش». خرب بود اگر فیلسوفان می‌توانستند به ما اطمینان دهند اصولی که تأیید می‌کنیم، مانند اصول میل و کانت، به‌گونه‌ای «بخردانه» اند که اصول کین‌خواهان و دشمنان همجنس‌گرایان نیستند. اما گفتن اینکه آنها بخردانه‌ترند، راه دیگر بیان این مطلب است که آنها کلی‌گراترند - که اختلاف‌های میان زنان خانوادهٔ خود و زنان دیگر، و اختلاف میان همجنس‌گرایان و غیر آنان، را نسبتاً بی‌اهمیت می‌شمارند. اما معلوم نیست که کوتاهی در اشاره کردن به گروه خاصی از مردم نشانه‌ای از خودوری باشد.

برای توجه به نکتهٔ آخر، به اصل «تو نباید مرتکب قتل شوی» توجه کنید. این اصلی است کلی و قابل قبول، اما آیا از اصل «مکش، مگر که تو سربازی باشی که از وطنش دفاع می‌کند، یا از قتلی جلوگیری می‌کند، یا جلاد دولت است، یا عامل

رحیم قتل از روی ترحم» کمتر بخردانه است یا بیشتر؟ نمی‌دانم که کمتر بخردانه است یا بیشتر، و بنابراین اصطلاح «بخردانه» را در این حوزه سودمند نمی‌دانم. اگر به من بگویند باید از عمل بحث‌انگیزی که مرتکب شده‌ام، بر اساس اصلی کلی یا بخردانه دفاع کنم، می‌توانم برای تناسب با موقعیت به چنان اصلی متشبث شوم، اما گاه فقط می‌توانم بگویم که «بسیار خوب، با توجه به همه جوانب، به نظر می‌رسد که بهترین کار همین باشد». معلوم نیست که دفاع اخیر، از اصل مبتنی بر جامعیتی که موقتاً به آن متشبث شدم تا عملم را توجیه کنم، کمتر بخردانه باشد. معلوم نیست که همه تنگناهای اخلاقی مربوط به کنترل جمعیت، سهمیه‌بندی مراقبت‌های بهداشتی و نظایر آن منتظر تنظیم و تدوین اصولی برای حل و فصل‌شان باشند.

به نظر ما پراگماتیست‌ها، این فکر که در پس هر عمل درستی چنین اصل مشروعیت‌بخشی باید وجود داشته باشد، برابر با این فکر است که چیزی مانند دادگاهی جهانی و فراملی وجود دارد که در آن حاضر شده‌ایم. می‌دانیم که بهترین جامعه‌ها آنهایی است که قانون بر آنها حاکم باشد، نه هوس خودکامگان یا اراذل و اوباش. می‌گوییم که بدون حاکمیت قانون، زندگی به هیجان و خشونت تبدیل می‌شود. این سبب می‌شود که بپنداریم نوعی دادگاه نامرئی خرد باید باشد که قانون را به اجرا می‌گذارد، قانونی که همه ما در اعماق وجود احساس کنیم بر ما حاکم است. برداشت کانت از تکلیف اخلاقی چیزی شبیه آن است. اما یک بار هم، تصویر کانتی را از آنچه آدمیان به آن شباهت دارند، نمی‌توان با تاریخ یا زیست‌شناسی آشتی داد. این هر دو به ما می‌آموزند که پیشرفت جوامع تحت حاکمیت قوانین و نه تحت حاکمیت انسان‌ها، دستاوردی کند، دیرآهنگ، شکننده، تصادفی، و تطوری بوده است.

دیویی، آنجا که تأکید داشت اصول اخلاقی کلی فقط تا جایی مفید است که نتیجه طبیعی تکامل تاریخی جامعه‌ای به‌خصوص باشد - جامعه‌ای که نهادهایش به صدف خالی اصلی دیگر محتوا بخشیده است، به هگل حق می‌داد، نه به کانت. مایکل والزر^۱، فیلسوف سیاسی، که با یکی از آثار اولیه‌اش به نام *حوزه‌های عدالت*^۲

معروف است، اخیراً به دفاع از هگل و دیویی برخاسته است. او در کتاب اخیرترش با نام ضخیم و نازک^۲ می‌گوید که نباید به رسوم و نهادهای جامعه‌های خاص به‌منزله ریشه‌های عارضی به‌گردد هسته مشترک خردوری اخلاقی کلی، قانون اخلاقی فرافرهنگی، نگاه کنیم؛ بلکه باید به مجموعه ضخیم رسوم و نهادها به‌عنوان امر مقدم، و به‌عنوان چیزی نگاه کنیم که وفاداری اخلاقی را حکم می‌کند. اخلاقیات نازک که می‌توان آنها را از اخلاقیات ضخیم مختلف جدا کرد، از احکام توانایی مشترک و کلی بشری به‌نام «خرد» ساخته نشده است. این‌گونه شباهت‌های نازک میان این اخلاقیات ضخیم، همان‌گونه که می‌تواند وجود داشته باشد، حادث است، همان‌سان حادث است که شباهت‌های میان اعضای سازش‌پذیر انواع مختلف زیست‌شناختی.

کسی که دیدگاه ضدکانتی مشترک میان هگل، دیویی و والزر را اختیار می‌کند و از او خواسته می‌شود از اخلاقیات ضخیم جامعه‌ای دفاع کند که خود را با آن یکی می‌داند، نخواهد توانست با گفت‌وگو درباره خردوری دیدگاه‌های اخلاقی‌اش چنین کند، بلکه مجبور خواهد بود درباره مزایای مختلف عینی اعمال جامعه‌اش، در قیاس با جامعه‌های دیگر، گفت‌وگو کند. پیداست که بحث بر سر مزایای اخلاقیات ضخیم مختلف همان‌قدر غیرقطعی خواهد بود که بحث بر سر برتری نسبی کتاب یا فرد محبوب کسی بر کتاب یا فرد محبوب دیگری.

مفهوم منبعی مشترک دارای کلیت، منبعی به‌نام «خرد» یا «سرشت آدمی»، از دیدگاه ما پراگماتیست‌ها، همان مفهومی است که چنین بحثی باید ظرفیت قطعی شدن را داشته باشد. ما این مفهوم را به‌منزله راه‌گمراه‌کننده بیان این امید می‌دانیم که در آن سهیم هستیم، که نوع آدمی به‌صورت یک کل، باید به‌تدریج در جامعه‌ای جهانی متشکل شود، جامعه‌ای که بیشتر اخلاقیات ضخیم دموکراسی‌های صنعتی‌شده اروپایی را در هم ادغام کند. این بیان به این سبب گمراه‌کننده است که می‌گوید اشتیاق به چنین جامعه‌ای به‌گونه‌ای در نهاد هر عضو این نوع زیستی هست.

این، به نظر ما پراگماتیست‌ها، مثل این است که بگوییم اشتیاق به آناکوندا^۱ بودن به نوعی در نهاد همهٔ خزندگان هست، یا اشتیاق به انسانواره بودن به نوعی در نهاد همهٔ پستانداران هست. از این روست که ما پراگماتیست‌ها اتهام نسبی‌گرایی را همانا این اتهام می‌دانیم که در جایی که منتقدان ما تأکید می‌ورزند تقدیر است، ما آن را اقبال می‌بینیم. گمان می‌کنیم جامعهٔ جهانی آرمانی، که منشور سازمان ملل متحد و اعلامیهٔ حقوق بشر هلسینکی ترسیم کرده است، بیش از کشتار اتمی یا جایگزینی حکومت‌های دموکراتیک با جنگ‌سالاران کین‌خواه، سرنوشت بشریت نیست. اگر هر کدام از دو مورد اخیر سرنوشت آینده باشد، نوع ما بدبخت خواهد بود، اما خردستیز نخواهد بود. این، قصور در عمل کردن به تکالیف اخلاقی خود نخواهد بود. این، فقط از دست دادن فرصت شادکامی بوده است.

نمی‌دانم دربارهٔ این پرسش که آیا بهتر است آدمیان را در این مسیر زیست‌شناسانه ببینیم یا در راهی بیشتر شبیه راه افلاطون یا کانت، چگونه بحث کنم. بنابراین، نمی‌دانم در باب این دیدگاه که منتقدانم «نسبی‌گرایی» می‌نامند و من ترجیح می‌دهم آن را «ضد مبنای‌گرایی» یا «ضد دوگرایی» بنامم، چگونه چیزی شبیه برهان قاطع عرضه بدارم. مطمئناً توسل جستن به داروین و توضیح خواستن از مخالفانمان در این باره که آنان چگونه می‌توانند از تشبث به فراطبیعی دست بردارند، از طرف من کافی نیست. آن راه بیان مسئله، مستلزم مسلم فرض کردن مسائل بسیاری است. مطمئناً برای مخالفان من کافی نیست که بگویند دیدگاهی زیست‌شناسانه آدمیان را از حرمت و شأنشان عاری می‌کند. آن نیز مستلزم مسلم دانستن پرسش‌های بسیاری دربارهٔ مسئله است. تردید دارم که همهٔ کاری که هر طرف می‌تواند بکند بیان چندبارهٔ منظور در متن از پی متن باشد. نزاع میان کسانی که نوع و جامعهٔ ما، هر دو، را حادثه‌ای خوش‌یمن می‌دانند، و کسانی که در هر دو غایت‌مندی ذاتی می‌بینند، ریشه‌ای تر از آن است که اجازه دهد از دیدگاهی بی‌طرف داوری شود.

۱. anaconda، نوعی مارِ درخت‌زی از خانوادهٔ بوا که درازای آن گاه به حدود ۹ متر می‌رسد.