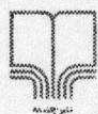


ریچارد رورتی



اخلاقی برای زندگی امروز

یادش مبنایی مشترک

میان فلسفه و دین

ترجمه‌ی علی سیاح

www.ketaboo.com

سرشناسه: رزنی، ریچارد، ۲۰۰۷-۱۳۹۱ م

Rorty, Richard

عنوان و نام پدیدآور: اخلاقی برای زندگی امروز: بین مبانی مشترک و فلسفه و دین؛

ریچارد رزنی / علی سیاح

مشخصات نشر: تهران، نشر چشمه، ۱۳۹۷

مشخصات ظاهری: ۹۴ ص

شابک: ۵-۰۰۳۵-۰۱-۹۷۸-۶۲۲

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

پادداشت: عنوان اصلی: An ethics for today: finding common ground between:

philosophy and religion, c2011

عنوان دیگر: یافتن مبنایی مشترک میان فلسفه و دین

موضوع: رزنی، ریچارد، ۲۰۰۷-۱۳۹۱ م

موضوع: Rorty, Richard

موضوع: دین و اخلاق

موضوع: Religion and ethics

موضوع: کاتولیک (مذهب) و فلسفه

موضوع: Catholic Church and philosophy

شناسه‌ی افزوده: سیاح، علی، ۱۳۶۲، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۷ الف۳۴۳ / B۹۴۵

رده‌بندی دیویی: ۱۹۱

شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۵۳۴۰۱۲۴

رده‌بندی نشر چشمه: فلسفه

اخلاقی برای زندگی امروز: یافتن مبنایی مشترک میان فلسفه و دین

وینچارد رودی
ترجمه‌ی علی سیاح
ویراستار: حسن مرتضوی

مدیر هنری: مجید عباسی
چاپ و صحافی: دارا
تیراژ: ۵۰۰ نسخه

چاپ اول: پاییز ۱۳۹۷، تهران
ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است.
رگونه اقتباس و استفاده از این اثر، مشروط به دریافت اجازه‌ی کتبی ناشر است.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۱-۰۰۳۵-۵

دفتر مرکزی نشر چشمه: تهران، کار، شمال، حاطع بزرگراه شهید گمنام، کوچه‌ی چهارم، پلاک ۲.
تلفن: ۸۸۳۳۳۶۰۰ — کتاب: ۵۰ — نشر چشمه: کریم‌خان: تهران، خیابان کریم‌خان زند، نبش میرزای
شیرازی، شماره‌ی ۱۰۷. تلفن: ۷۷۶۶ — کتاب‌فروشی نشر چشمه: کوروش: تهران، بزرگراه ستاری
شمال، نبش خیابان پیامبر مرکزی، مجتمع تجاری ۵، طبقه‌ی پنجم، واحد ۴. تلفن: ۴۴۹۷۱۹۸۸ —
کتاب‌فروشی نشر چشمه: آرن: تهران، شهرک قدس (شماره ۱۰۰)، سوار فرحزادی، نرسیده به بزرگراه نیایش، خیابان
حافظی، نبش خیابان فخارمقدم، مجتمع تجاری رون، طبقه‌ی ۲. تلفن: ۷۵۹۳۵۴۵۵ — کتاب‌فروشی
نشر چشمه: وایزن: تهران، خیابان نیاوران (پاهنر)، بعد از سواره‌یاس به سمت تجریش، پلاک ۳۱۱. تلفن:
۲۶۸۵۴۱۳۵ — کتاب‌فروشی نشر چشمه: بابل: بابل، خیابان: روی شیرینی سرای بابل. تلفن:
۳۲۴۷۶۵۷۱ (۰۱۱) — کتاب‌فروشی نشر چشمه: پریس: تهران، خیابان: سدارا، نبش گلستان یکم،
مجتمع پریس، طبقه‌ی دوم. تلفن: ۹۱۰۰۱۲۵۸ — کتاب‌فروشی نشر چشمه: دلشاد: زنجان، بین وکیل آباد
و ۲۰ (بین هفت‌تیر و هنرستان)، پلاک ۳۸۶. تلفن: ۳۸۶۷۸۵۸۷ (۰۵۱) — بخش کتاب چشمه:
تلفن: ۷۷۷۸۸۵۰۲

www.cheshmeh.ir

cheshmehpublication

cheshmehpublication

فهرست

۷	پیش‌گفتار (ریچارد رورتی: راهنمای فلسفه ای سخن گفتن از دین)
۲۳	مقدمه
۲۹	اخلاقی برای زندگی امروز
۴۹	مؤخره (فلسفه، دین و باور دینی پس از رورتی)
۹۱	کتاب‌شناسی

پیش‌گفتار

روح‌رودی: راهنمایی فلسفی برای سخن گفتن از دین

جفری دبلیو. رایبیز

شهرت یا شاید حتی سوء شهرت روح‌رودی به سبب بی‌طرفی فلسفی اوست. به هنگام مرگ روح‌رودی در سال ۲۰۰۷ و در معتاد و بی‌جنگی، روزنامه‌های سراسر ایالات متحده و اقصی نقاط جهان در عین حال که از او به عنوان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان معاصر تمجید می‌کردند، توضیح می‌دادند که «او با شیوهی بی‌تکلفش هزاران سال میراث فلسفی را کنار گذاشت.»^(۱) برخلاف پره‌ما، همچون پروفیسور راسل برمن^۱ استاد دانشگاه استنفورد، برای روح‌رودی جایگاه برجسته‌ای در میان مشاهیر تاریخ فلسفه قایل‌اند زیرا معتقدند که او «فلسفه را از محدودیت‌های تحلیلی‌اش رها کنید» و بار دیگر آن را متوجه «این دغدغه‌ی اساسی [کرد] که در مقام معلم، کشور و بشریت در یک اجتماع سیاسی زندگی می‌کنیم.»^(۲) با این حال، روح‌رودی در ارزیابی خویشتن^۲ اساساً محبوب‌تر از این بود. برای نمونه، او در اتوبیوگرافی فکری مختصرش با عنوان «تروتسکی و ارکیدهای وحشی»^۳ نوشت: «من چهل سال در جست‌وجوی راهی منسجم و قانع‌کننده برای بیان این دغدغه‌ام بودم که فلسفه، اگر قرار باشد به کاری بیاید، به چه کاری می‌آید.»^(۳)

1. Russell Berman

2. self-assessment

3. Trotsky and the Wild Orchids

چیزی که فلسفه نه به کار آن می‌آمد و نه مناسب آن بود - و در واقع، موضوعی که رورتنی تقریباً تمام نیمه‌ی پایانی عمر حرفه‌ای اش علیه آن هشدار داد - داوری حقیقت بود. با انتشار اثر نوآورانه‌ی فلسفه و آینه‌ی طبیعت^۱ (۱۹۷۹)، رورتنی نه تنها تمام نظریه‌های مطابقت صدق^۲ را مردود دانست، بلکه به مخالفت با بخش اعظمی از فلسفه‌ی ذهن و معرفت‌شناسی مدرن پرداخت که دغدغه‌اش معرفت^۳ و بازنمایی^۴ بود. رورتنی، در مقام فیلسوف معاصر که عمده‌ی شهرتش در سوق دادن سنت امریکایی پراگماتیسم به سمت پست مدرنیسم بود، بیش از صدق یا اثبات‌پذیری گیره، به ارزش کاربردی آن توجه نشان می‌داد. حقیقت نه منحصرراً در اختیار فیلسوف است و نه فیلسوف نسبت به هنرمند، دانشمند، سیاستمدار و دکان‌دار فهم روشن‌تری از حقیقت دارد. بنابراین، در پاسخ به این پرسش که رسالت یا وظیفه‌ی فیلسوف چیست، رورتنی می‌گفت: «ما در فلسفه نمی‌خواهیم اصول یا بنیان‌ها یا تشخیص‌های نظری عمده یا بینشی کل‌نگر را تدارک ببینیم.» آن‌چه فیلسوف را متمایز می‌کند صرفاً عبارت است از «آشنایی با یک نوع سنت فکری، مانند آن‌که وقتی شما مواد مختلف را با هم معايط می‌کنید، شیمیدان‌ها در مورد اتفاقی که می‌افتد، نوعی آشنایی دارند.» «اگر آشنایی را می‌خواهید که چیزهایی که از صمیم قلب دوست دارید برای ساختار جهان تعیین کنند، هستند، یا این‌که احساس مسئولیت اخلاقی‌تان به جای آن‌که صرفاً نتیجه‌ی تجربه‌ی تربیت‌تان باشد "منطقی و عینی" است، به سراغ‌مان نیایید.» (۴)

مسئله‌ای که باید این‌جا بدان توجه کنیم این است که رویکرد فلسفی رورتنی در مورد مسئله‌ی صدق، جزء و بخشی از [فلسفه‌ی] اخلاق است. درست همان‌گونه که او مخالف تمامی نظریه‌های مطابقت صدق است، به روشنی نیز اعلام می‌کند که به باور او، پاسخ‌هایی دارای اعتبار جهان‌شمول برای پرسش‌های اخلاقی وجود

1. *Philosophy and the Mirror of Nature*

۲. *correspondence theories of truth*: «نظریه‌ی مطابقت صدق» از جمله مشهورترین نظریات در فلسفه است که ردپای آن را تا یونانیان باستان، و خاصه ارسطو، می‌توان پی گرفت. براساس این نظریه، صدق یا کذب یک گزاره منوط به رابطه‌ی آن با واقعیت است. طبق این تعریف، صدق مطابقت با واقع (fact) و توافق با واقعیت (reality) خواهد بود، و کذب نفی این رابطه. به عبارت دیگر، در «نظریه‌ی مطابقت صدق»، ملاک و معیار حقیقت تطابق آن با واقعیت است، به طوری که هر گاه مطابقت میان اندیشه‌ی انسان و ماباهای بیرونی آن نفی شود، حقیقت نفی شده است. - م.

3. knowledge

4. representation

ندارد. رویکرد رورتی در این زمینه را می‌توان تحت عنوان اخلاق مقبولیت^۱ و سیاست همبستگی^۲ توصیف کرد. به علاوه کسانی که می‌کوشند قواعدی اخلاقی و دارای الزام جهان‌شمول را تدوین کنند و برای تصمیم‌گیری درباره‌ی درست و غلط معیارهایی عینی را به وجود آورند، غالباً قربانی زیاده‌خواهی خود خواهند شد و نهایتاً تلاش برای رسیدن به یک مکتب اخلاقی را به شکلی از اجبار یا تاریک‌اندیشی مبدل می‌سازند. رورتی به فیلسوفان هشدار می‌دهد: «مشکل اصلی آن است که شاید شما در این امر موفق شوید، و این توفیق چنین تصویری را در شما ایجاد کند که به غیر از رواداری و مقبولیت هم نوعان، می‌شود به چیز دیگری تکیه کرد.» (۵) رورتی در جواب به پرسش «چرا نباید ظالم بود؟» می‌گوید:

کسی که تصور می‌کند پاسخ‌هایی نظری موجه برای این قبیل پرسش‌ها وجود دارد — الگوریتم‌هایی برای حل مسائل اخلاقی از این دست — همچنان دل در گرو الاهیات و متافیزیک دارد؛ یعنی به نفعی رای زمان و تغییر باور دارد که هم جایگاه هستی انسان را معین می‌کند و هم سدا را تپ مسئولیت‌پذیری را. (۶)

ساختار استدلال متالاین و اصحاب سده بیستم، علی‌رغم تفاوت‌های مهم‌شان، یکسان است. در مورد متالاین، استدلال امر خیر پایدار، در دعوی خاصی در خصوص اقتدار مذهبی دارد. بر این اساس، اقتدار مذهبی از طریق حقیقت مقدس منزل حاصل می‌آید که در درون جامعه‌ی مذهبی و از حیث فرهنگی متکثرمان، عده‌ای به آن باور دارند و عده‌ای باور ندارند. در مورد اصحاب متافیزیک، خیر اخلاقی از حقایق اولی بیرون کشیده می‌شود، آن هم از طریق یک منطق تقریباً مکانیکی که، مانند متالاین، به دلیل ناتوانی بنیادین در تأمین هرگونه مبنای عقلانی در قبولاندن حقایق اولی به دیگران، همواره و ضرورتاً محدود است و همگان را شامل نمی‌شود. رورتی در استدلال علیه متالاین و اصحاب متافیزیک، تکنیک بازتعریف روایی را به خدمت گرفت و به جای رد مدعای آن‌ها در مورد بینش یا اتوریته‌ای خاص، فرض آینده‌ی همبستگی انسانی بر مبنای خودآیینی اخلاقی و بلوغ روان‌شناختی را مطرح ساخت. اگر روزگاری انسان ممکن بود، و رای این جهان مرئی، نیازمند چیزی برای پرستش

باشد (در اندیشه‌ی رورتنی فرقی نمی‌کند که آن چیز خداوند در معنای واقعی آن باشد، یا بعدتر، حقیقت علمی با تفاوتی اندک)، اکنون زمان بالغ شدن است.

به مدد جایگزین کردن فهم کامل امکان^۱ به جای جست‌وجوی فلسفی پاسخ‌های دارای الزام جهان‌شمول درباره‌ی مسائل اخلاقی، رورتنی امیدوارانه برای بشریت چنین چشم‌اندازی را پیش‌بینی می‌کند: ما ممکن است «به نقطه‌ای برسیم که دیگر چیزی را نپرسیم، هیچ چیز را خداگونه^۲ تلقی نکنیم و همه چیز — زبان خویش، وجدان خویش، اجتماع خویش — را محصول زمانه و بخت بدانیم». رسیدن به این نقطه، به گفته‌ی فروید، یعنی آن که «بخت را لایق تعیین سرنوشت خود بدانیم.» (۷) نی از محققان رویکرد اصلی فلسفه‌ی رورتنی را چنین خلاصه کرده: فلسفه‌ی او، «فلسفه‌ی است»، «دون خداوند یا بدیل‌های او.» (۸) بنابراین متأله و اهل متافیزیک و دانشمندی نیستی نمی‌کند، هر جا و به هر چه ایمانی وجود داشته باشد، باید دانست که صرفاً مسئله‌ی جبر و اختیار است. یا چنان که رورتنی می‌گوید: «برای تصمیم‌گیری در این مورد که موافق با یکت شانزدهم باشیم، یا سانتایانا، جیمز، میل، دیویی و هابرماس، نه عقل می‌تواند به ما کمک کند و نه تجربه. برای تصمیم‌گیری درباره‌ی این دو برداشت از موقعیت بشر که هر کدام برآمده از رشادت‌های اخلاقی بسیاری، هیچ دادگاه بی‌طرفی وجود ندارد. به آن پناه ببریم و به ما کمک کند.» با آن که برخی از فیلسوفان، دانشمندان و شارحان (۹) عریان، بدنه‌ی «خداناپاوران جدید»^۳ مانند ریچارد داولکینز^۴، سم هریس^۵ و کریستوفر هیتچنس^۶ ممکن است از بی‌اعتبار شدن باورهای دینی لذت ببرند، اما خود آن‌ها بر مبنای^۷ «هیاوری فلسفی»^۷ برای خداوند بدیل یا جایگزینی آفریده‌اند؛ شالوده‌باوری فلسفه است که به عقیده‌ی رورتنی با حساسیت پست‌مدرن — که در آن امکان رادیکال مقبول می‌افزاید — کُنه چیزها و یک‌بار و برای همیشه رسیدن به حقیقت را غیر ممکن می‌سازد — ارتداد نیست.

با وجود شناخت و پذیرش بخت در تعیین سرنوشت فردی انسان‌ها، زمانی که نوبت به حیات عرفی یا عقاید سیاسی خودمان می‌رسد، بسیاری مخاطرات ملازم آن را هولناک قلمداد می‌کنند. اما این جان نیز رورتنی بر موضع خود پافشاری می‌کند.

1. contingency

2. quasi-divinity

3. new atheists

4. Richard Dawkins

5. Sam Harris

6. Christopher Hitchens

7. philosophical foundationalism

تعارض او با نظریه‌های مطابقت صدق و جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی به مخالفتش با سیاست‌های رهایی‌بخش و رستگاری‌بخش تعمیم می‌یابد. به بیان او:

نسبی‌باورانی همچون من معتقدند فروپاشی مارکسیسم به ماکمک کرده تا بفهمیم چرا سیاست نباید رهایی‌بخش باشد. نه به آن دلیل که گونه‌ی دیگری از رهایی وجود دارد، گونه‌ای که بنابه باور کاتولیک‌ها در کلیسا یافت می‌شود. بل به این علت که رستگاری در وهله‌ی اول تفکری نادرست بود. انسان‌ها، نه نیازمند رستگاری، که نیازمند شایستگی‌ها هستند. چرا که آن‌ها نه مخلوقات هیبوط یافته‌اند، نه ارواحی غیرمادی زندانی بدن‌هایی مادی و نه ارواحی معصوم که گناه نخستین معصومیت‌شان را ربیل کرده است.

با وجود دفاع قدرتمند رورتی، لیبرال دموکراسی، که به گفته‌ی او «بزرگ‌ترین دستاورد نوع ما» است، (۹) تصدیق می‌کند که رسیدن به آن نیز به خیر عمومی بینجامد. با آن که رورتی خودش را از بسیاری بهای‌ها و دازان چپ سیاسی جدا می‌داند، بلافاصله به دستاوردهای فراوان تحقق آرمان‌های لیبرال دموکراسی اشاره می‌کند. در عین حال او این تصور را که فلسفه‌ی خوب لزوماً به سیاستی خوب می‌انجامد، اشتباه می‌داند. برعکس، فلسفه و سیاست ارتباط تنگ با یکدیگر ندارند. «میان کسانی که سیاستی مشترک را دنبال می‌کنند، همواره امکان اختلاف نظرهای فلسفی فراوان وجود خواهد داشت و میان فیلسوفان یک مکتب، ممکن است دیدگاه‌های سیاسی کاملاً متعارض.» او پا را فراتر می‌گذارد و می‌گوید:

فکر می‌کنم مایه‌ی تأسف است که بسیاری از افراد انتظار دارند پیوند حکم‌رانی و فلسفه و سیاست برقرار باشد یا بتواند برقرار شود. به خصوص، چپ‌ها همچنان امید خود را به نگرشی فلسفی حفظ کرده‌اند که راست‌سیاسی نتواند از آن بهره‌برداری کند، نگرشی که تنها مناسب غایات خیر خواهد بود. اما چنین نگرشی هرگز وجود نخواهد داشت؛ هر نگرش فلسفی، ابزاری است که بی‌شمار دست‌های گوناگون می‌توانند از آن بهره‌برداری کنند. (۱۰)

بنابراین این جا به متالین و اصحاب متافیزیک که رورتی با آن‌ها مخالف است،

ایدئولوگ‌های سیاسی را نیز اضافه می‌کنیم، آن‌ها که به منظور تجهیز قدرت سیاسی بر یک‌سانی مطلق تفکر اصرار می‌ورزند.

بنابراین، عظمت نظام دموکراتیک حکومت به تضمین تحقق آرمان‌های آن نیست، بلکه به آن است که امکان هرگونه نظام سیاسی را به مثابه‌ی عملی روبه تکامل و پیش‌رونده به نسبت بشناسد. مانند ژاک دریدا، این فیلسوف معتقد به ساختارزدایی که همواره دموکراسی را وعده‌ای متحقق در آینده می‌داندست، رورتی بر محدودیت‌های فلسفه، سیاسی تأکید می‌ورزد و تفکری غیرشالوده‌باور^۱ را در باره‌ی دموکراسی تدوین می‌کند. برای چنین کاری، همان‌گونه که نظریه پرداز دموکراتیک، شانتال موفه، اشاره کرده است، هم از هم دریدا با آن‌چه شاید جریان مسلط لیبرالیسم باشد، مخالفت ورزیدند. این جریان مدعی «پیوندی ضروری میان جهان‌روایی، عقل‌باوری و دموکراسی»^۲ است [است] و دموکراسی مشروطه^۳ را نمایان‌گر لحظه‌ای در آشکارگی عقل می‌داند که «پیوند» پیدایش اشکال جهان‌شمول قانون و اخلاق است» (۱۱) با قطع این پیوند، دریدا و رورتی این نگرش را مطرح می‌کنند که «دموکراسی نیازی به شالوده‌های فلسفی ندارد و این بیان به ملازم آن چیزی نیست که بتواند نهادهای آن را تضمین کند و آیهی بدارد.» به جای این شالوده‌باوری، که به عقیده‌ی رورتی در شکل دادن خواست سیاسی و بسیج رأی‌دهندگان، مواد کاربردی محدود دارد، «تکثری از کنش‌ها و حرکات پراگماتیک [وجود دارد] که هدف آن‌ها ترغیب مردم است به بسط دامنه‌ی پایبندی‌هایشان به دیگران و ساختن جامعه‌ای راگیرتر.» و به عقیده‌ی رورتی به‌ویژه «از طریق عاطفه و همدلی است که پیش‌رفت جهان دموکراتیک رخ می‌دهد و نه از راه عقلانیت و گفتمان اخلاقی جهان‌شمول. و به طرز بارز، همین دلیل کتاب‌هایی مثل کلبه‌ی عموم^۴، نسبت به رساله‌های فلسفی، در تعیین پیشرفت اخلاقی نقش مهم‌تری بازی کرده‌اند.» (۱۲)

همان‌طور که می‌توان انتظار داشت، این نکته‌ی آخر مایه‌ی رنجش معاصران رورتی در حرفه‌ی فلسفه‌ی آکادمیک است. رورتی در اتوبیوگرافی فلسفی‌اش به روایت سفرش می‌پردازد، از نوجوانی زودرس در دانشگاه شیکاگو و امیدوار به

یافتن «راهی هم برای فخرفروشی فکری و معنوی و هم برای دوستی با نوع انسان — گوشه‌گیری گوشه‌تلخ و مبارز راه عدالت» تا اولین تجربه‌هایش در مقام فیلسوفی تحلیلی و بی‌گیر کاوش افلاتونی در مورد قطعیت، تا نگرش نهایی‌اش که فلسفه را یکی از گزینه‌های بی‌شمار عقلی و فکری می‌بیند. گرچه او تا آن‌جا پیش نمی‌رود که فلسفه را از حیث اجتماعی بی‌فایده قلمداد کند، آن را به علاقه‌ی وصف‌ناشدنی اولیه‌اش در «ارکیده‌های وحشی» و سپس نقد ادبی‌اش بر زمان از دست‌رفته‌ی پرستش، می‌کند. پس اگر او ابتدا به دلیل وعده‌ی آشکار فلسفه — «حفظ واقعیت و عدالت در یک بینش واحد» به گفته‌ی بییتس، یا «آشتی تروتسکی و ارکیده‌ها» به گفته‌ی رورتی — به سوی آن کشیده شد، بعدها نقش مهمی را در بازتعریف هدف و جایگاه فلسفه بازی کرد. همان‌گونه که در فلسفه و آینده‌ی طبیعت نوشته: «در نتیجه‌ی رها کردن تصویر آید، ایر تصور، و نیز رها خواهیم کرد که فلسفه رشته‌ای است که در مورد دعوی‌های علم و دین، ریاضات و شعر، عقل و احساس حکم صادر می‌کند و به هر کدام جایگاه مناسبی را اختصاص می‌دهد.» (۱۳)

درحالی‌که برخی از منتقدان ادبی، در پایان این دوره از مرگ مؤلف و بعضی از متألهین از مرگ خدا سخن می‌گفتند، رورتی، چنان‌که می‌دانیم، در دفاع از پایان فلسفه استدلال می‌کرد. فلسفه دیگر مافوق عارم قرار نداد نمی‌شد بلکه «هم‌بستر فرهنگ ادبی» شده بود. (۱۴) نقش آن دیگر نه داوود، به حیثیت که روایت داستان بود. فلسفه‌ورزی و داستان‌سرایی «توانایی مشترک درک قدرت تروتسکیف [اند]، قدرت زبان در ممکن ساختن و اهمیت بخشیدن به چیزهایی تازه و شگفت. (۱۵) بدین معنا، رورتی تأکید می‌کند: «اشتغال به فلسفه دیگر آزمون استدلال، یا ملیه یک نظریه نیست. معمولاً، به طور ضمنی یا آشکار، ستیزه‌ای است میان اصلاحات تثبیت‌شده که اکنون مایه‌ی دردسر شده‌اند و اصطلاحات نیم‌بند تازه که به شکلی سر بسته چیزهایی جدید را نوید می‌دهند.» یا چنان‌که او نتیجه می‌گیرد: (۱۶)

به نظر نسبی‌باورانی مانند من، نزاع میان نسبی‌باوری و بنیادگرایی^۱ در واقع نزاع میان دو محصول عمده‌ی تخیل بشری است. به عبارتی، جدال میان دو دیدگاه نیست که یکی

منطبق بر واقعیت باشد و دیگری نباشد. بلکه جدال میان دو شعر خیال پردازانه است. یکی، خیال صعود عمودی به سوی چیزی بزرگ‌تر از انسان صرف را در سر می‌پروراند، و دیگری، خیال پیشرفت افقی را به سمت جامعه‌ی جهانی مبتنی بر مشارکت.

با این تغییر شکل در تأمل درباره‌ی نقش فلسفه، به جایگاه ممتاز آن لطمه وارد آمد. رورتی از این تخفیف درجه استقبال کرد اما لازم به گفتن نیست که به مذاق بسیاری از هم‌قطاران‌ش خوش نیامد.

نیل گراس^۱ در مطالعه‌ی جذابی درباره‌ی رورتی، این تغییر نقش و جایگاه فلسفه را کاملاً به‌درستی دریافت است. گراس در این پژوهش به منظور تشریح جامعه‌شناسی نه‌ی ناند^۲، رورتی را به عنوان موضوع مطالعه‌اش برمی‌گزیند. گراس کارش را با مقایسه‌ی دو مقاله از رورتی، که اولی در سال ۱۹۵۶ و دومی هفده سال بعد منتشر شده است، آغاز می‌کند. مقاله‌ی قدیمی‌تر به زمانی برمی‌گشت که رورتی هنوز عضو گروه فلسفه‌ی دانشگاه ریستون بود و او در آن به دفاع از مواضع فیلسوف آلتوسری، جی. جی. سی. اسمارت^۳، «با ی» «نظریه‌ی هویت» می‌پردازد. نثر مقاله بسیار فنی است و مخاطبش تنها متخصصان این حوزه‌اند. در مقاله‌ی سال ۱۹۸۲، که زمان انتشارش پس از آن بود که رورتی عنوان استاد علوم انسانی دانشگاه ویرجینیا را یدک بکشد، او به مطالعه‌ی فلسفه‌ی معاصر آمریکایی می‌پردازد و در آن داستان افول پوزیتیویسم منطقی را روایت می‌کند. در همان مقاله‌ی اول، این مقاله برای مخاطب عام نوشته شده بود. می‌توان گفت که مقاله‌ی دوم نمونه‌ی بارز اثری بود در حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی که یک متخصص آن را برای متخصصان این حوزه نوشته بود، و دومی اثری بود پساتحلیلی. همان‌طور که گراس می‌نویسد:

در سال‌های آغازین، او شخصاً تحلیل‌گری سرسخت و درگیر مناقشات فاخر فلسفه‌ی ذهن بود. اکنون او همکاران فیلسوفش را ترغیب می‌کرد تا نسبت به مسئله‌ی دقت منطقی، «رویکردی نرم»^۴ اتخاذ کنند، از ترسیم مرزهای خودسرانه میان فلسفه و دیگر حوزه‌های علوم انسانی دست بکشند، نسبت به تاریخ فلسفه گشوده‌تر باشند، مسائل

اجتماعی و سیاسی ای را که فلسفه قاره‌ای پیش کشیده، دوباره در دستور کار قرار داده و به این نگرانی که آیا فلسفه واجد پارادیمی منسجم است یا نه، پایان دهند. (۱۷)

همان‌طور که گراس می‌گوید، رورتی این «رویکرد نرم» را به سختی به دست آورد. در حقیقت این رویکرد بیانگر مسئله‌ای است پارادیمی که او خود ابداع کرده و او را به یک فیلسوف اصیل امریکایی مبدل می‌کند. نارضایتی خاص رورتی از آن‌چه به نظر او تنگناهای فلسفه‌ی تحلیلی بود، همچنین دل‌سردی و نومیدی از حرفه‌ی دانشگاهی و میل به اشتغال به تفکری که درگیری حقیقی با مسائل اجتماعی - فلسفی انضمامی، آن را متفاوت و واجد اهمیت می‌ساخت، همه و همه، در پرورش چنین رویکردی نقش داشتند.

طنز قضیه این‌جا است، که برچه رورتی از حرفه‌ی دانشگاهی فلسفه دورتر می‌شود (یعنی گروه فلسفه‌ی دانشگاه ریستون را ترک می‌کند، استاد علوم انسانی دانشگاه ویرجینیا می‌شود، به جای مجلات پژوهشی سنتی، مقالاتش را بیش‌تر در روزنامه‌ها و مجلات منتشر می‌کند و غیره)، فیلسوف تأثیرگذارتر مبدل می‌شود. (۱۸) و، چنان که گراس می‌افزاید: «به هر حال، شاید معیار اصلی شهرت - یا سوء شهرت - رورتی این مسئله بود که او توانست این تغییر را مدیریت کند، و با هاشدن از محدودیت‌های گفتمان دانشگاهی وارد فرهنگ عامه شود. در آن‌جا او به محافظه‌کارانی شد که خواهان تقبیح تندروی دانشگاهی‌ها و چپ‌ها بودند.» (۱۹)

به باور خود رورتی، او نه تنها آماج خشم محافظه‌کاران دست‌نشان بود، بلکه طیف چپ ایدئولوژیک و سیاسی نیز به او حمله می‌کردند. به مانند «سید روکس»^۱ (که عقیده دارد: «این مهم‌لات رادیکال جلوه می‌کنند، اما زمانی که در روزواند اظهارات عمده‌ی رورتی درباره‌ی مرگ خدا و حقیقت را بزداییم و به شخصیت عمومی رورتی بپردازیم، در عوض، چهره‌ی نورمن راکولی^۲ نمایان می‌شود که مخاطبش بورژوازی روشنفکر در عصر بازار روزافزون سهام است.» (۲۰) یا آلن بلوم^۳ (که جایی نوشت رورتی «امریکا را رها» کرده بود) (۲۱)، در میان چپ‌ها هم

بودند کسانی نظیر شلدون وولن^۱، استاد فلسفه‌ی سیاسی دانشگاه ییل، یا متفکر انگلیسی مارکسیست، تری ایگلتون، که به نظرشان رورتی «فیلسوف اصلی نخبگان بی‌دغدغه و فرهیخته» بود. (۲۲) چنان‌که رورتی درباره‌ی این موقعیت می‌گوید: «واژه‌ی مطلوب چپ‌ها در مورد من "خودخواه" است، درست همان‌طور که واژه‌ی مطلوب راست‌ها "بی‌مسئولیت" است.» (۲۳) به عقیده‌ی او بر این نقد ایراد وارد بود، زیرا اساساً فرض بر این بود که رورتی مواضع خاصش را درباره‌ی فلسفه، اخلاق و سیاست به دلایلی سطحی و سخیف اتخاذ کرده است.

رورتی ممکن بود نرم یا حتی شاید بی‌طرف باشد، اما هرگز سطحی و سخیف نبود. رورتی، چهل سال تمام را صرف این دغدغه کرده که فلسفه‌ی درخور چه چیزی بوده است؛ این رورتی درخور فلسفه بوده است. رورتی با ایستادن بر پای دادوقال‌ها و بلبلشور حصص، میان فیلسوفان حرفه‌ای، بر آن شد تا درک فلسفه از وظیفه‌ی اصلی خود را از نرجات دهد. و تماماً آن را معطوف به مردمی گرداند که ذوقی اندک و شکیبایی ناچیزی نسبت به آنچه لازم است — برای تأمل فلسفی دارند. مسئله‌ای که در این کتاب کوچک، در هر جای دیگری آشکار است. به عنوان آخرین و معروف‌ترین فیلسوف مردمی سرک، برای نوشتن اخلاقی برای مردمان عادی، در میان معاصرانش کسی بهتر از رورتی نبود. این جاست که مزایای فراوان بی‌طرفی فلسفی وی آشکار می‌شود؛ یعنی به هنگام سانس‌های موضوعاتی نظیر بنیادگرایی و نسبی‌باوری که به طور بالقوه تحریک‌آمیز و دراز فکری هستند.

اما نخست، پیش از آن‌که مستقیماً به متن موبوری بپردازیم، که در ادامه خواهد آمد، باید درباره‌ی نگاه رورتی به دین سخن بگوییم. قبل از به فروتنی این او درباره‌ی مرگ خدا اشاره شد. البته این مسئله نباید مایه‌ی تعجب باشد. او در خانه‌ای پرورش یافت که «دفاعیه‌ی لنون تروتسکی» در آن همان جایگاهی را داشت که کتاب مقدس در خانه‌های دیگر دارد. چنان‌که خود رورتی می‌گوید او با این باور بار آمده بود که «همه‌ی انسان‌های آبرومند و معقول، اگر نه تروتسکیست، دست‌کم سوسیالیست بودند.» (۲۴) گرچه او یک سکولار سرسخت بود، در خدانا باور داشت نه ستیزه‌جو

بود و نه جزم‌اندیش. برعکس، همان‌طور که دنی پاستل^۱ در مقاله‌اش در مجله‌ی اومانیزست نو^۲ می‌گوید، احتمالاً بهترین توصیف از رورتی چنین است: خدا ناباور ملال‌آور. (۲۵) بدان معنا که مدعیات دینی، برای رورتی، در زمره‌ی موضوعات جدی مباحث فلسفی که نیازمند صرف انرژی فکری فراوان‌اند، قرار نگرفت. البته او متوجه است که باور دینی نقش عمده‌ای در تکوین تمدن بشری در گذشته ایفا کرده است، اما عقیده دارد ما «در طول دویست سال گذشته، سنت اخلاقی سکولار خاص را به وجود آوردیم — سنتی که به جای اراده‌ی الهی، همراهی آزاد شهروندان یک جامعه‌ی دموکراتیک را منبع دستورهای اخلاقی تلقی می‌کند.» (۲۶) در میان واژگان فنی سلف پراگماتیست او، ویلیام جیمز، باور دینی دیگر برای رورتی صرفاً یک «گزینش زنده»^۳ نبود. مردم آزادند به چیزی که می‌خواهند باور داشته باشند، اما در مقام یک سکولار، از مزج میان کلیسا و دولت و میان وجدان شخصی و خط مشی عمومی خطی مشخص نمی‌کشد.

این التزام مبتنی است بر شکاف میان امور خصوصی و عمومی و دقیقاً همراه با آن، رورتی خود را در معرض انتقاد قرار داد. (۲۷) دنی پاستل، زمانی که او تعبیر «بازدارنده‌ی گفت‌وگو»^۴ را درباره‌ی دین به کار برد، این تعبیر در موافقت با بی‌طرفی فلسفی‌اش بود، آن هم درباره‌ی موضوعی که تحریک‌آمیز است، میان را بسیج می‌کند و مورد احترام بسیاری است؛ اما این بی‌طرفی به بی‌ملاحظگی تعبیر شد. (۲۸) همان‌طور که بیش از پیش آشکار شده است، به‌ویژه پس از اتفاقات ۱۱ سپتامبر، کاملاً محتمل است که دین بازدارنده‌ی گفت‌وگو باشد، اما تبدیل این ضرورت به نصیحت فایده‌ی چندانی ندارد. بلکه بهتر آن است که سخن گفتن درباره‌ی دین را پیامی دینینه‌ای غیر از این نه‌تها به معنای محدود کردن گفتمان سیاسی و انتزاع تأمل فلسفی است.

1. Danny Postel

2. New Humanist

۳. live option: ویلیام جیمز در رساله‌ی «اراده‌ی معطوف به باور به تفکیک میان گزینش‌ها می‌پردازد. به عقیده‌ی او، فرضیه (hypothesis) عبارت است از باور ممکن که پیش روی ما گذاشته می‌شود. فرضیه‌ی زنده (live hypothesis) در واقع گزاره‌ای است که باور به آن برای ما ممکن است (برای مثال، در مورد مسلمانان، شیعه یا سنی بودن، دو فرضیه‌ی زنده به حساب می‌آید). در مقابل، فرضیه‌ی مرده (dead hypothesis) گزاره‌ای است که باور به آن برای ما غیرممکن باشد (مثلاً در اسلام، باور به تثلیث عملاً فرضیه‌ای مرده محسوب می‌شود). حال گزینش (option) عبارت است از تصمیم‌گیری میان دو فرضیه بر این اساس، گزینش زنده عبارت است از انتخاب میان دو فرضیه‌ی زنده، و گزینش مرده (dead option) تصمیم‌گیری در مورد دو فرضیه‌ای است که دست‌کم یکی‌شان مرده به حساب آید. - م.