

کاربرد ریچارد رورتی در ایران چیست؟

درباره کتاب

آزادی را پاس بدار، حقیقت هم هوای خودش را خواهد داشت

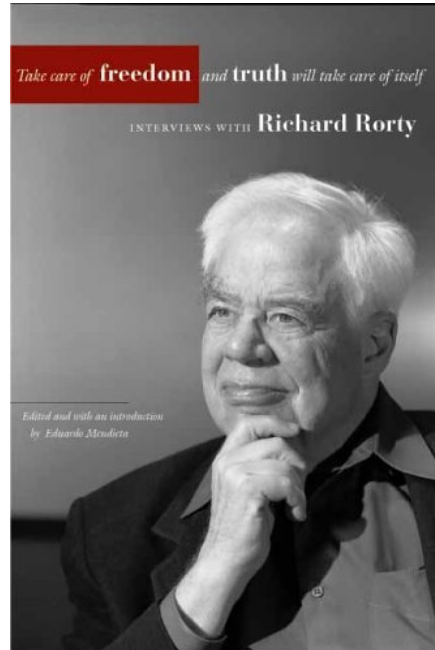
عبدی کلانتری

در تابستان سال ۲۰۰۴، ریچارد رورتی پرآوازه ترین فیلسوف آمریکایی به ایران رفت و ضمن سخنرانی ای گفت، امروزه برای استقرار دموکراسی و تجربه کردن آن، نیازی به فلسفه نداریم. این سخن، جمعی از فلسفه دوستان ایرانی را خوش نیامد. رورتی در مقام روشنفکر حوزه عمومی، مخالف دخالت دادن فلسفه در مسائل اجتماعی است، به ویژه آنجا که بحث های تخصصی درباره «حقیقت» مطرح باشد. همین گرایش، مضمون کتابی است که این ماه در آمریکا منتشر شده و مصاحبه های سالهای اخیر رورتی را در برمی گیرد. نام کتاب این است: «آزادی را پاس بدار، حقیقت هم هوای خودش را خواهد داشت»^{*}. این عنوان به خوبی نمایانگر دو ویژگی رورتی است: یکی شیوه صحبت و طرز نوشتن خودمانی و ساده اوست و دیگری «پراگماتیسم» اش، که انتظار دارد اندیشیدن و نظریه پردازی «به کاری بیاید» و نفعی به حال جامعه داشته باشد.

رورتی و «حقیقت»

رورتی معتقد است اکثر مردم کاری به این ندارند که حقیقت (تروت، truth) چیست؛ آنچه برای مردم مهم است صداقت (تروتفولنس، truthfulness) است، اینکه کسی به آنها دروغ نگوید و در مراودات اجتماعی، در سیاست یا اقتصاد، سرشان کلاه نگذارد (ص ۵۷). توقع مردم در یک جامعه دموکراتیک آن است که هرکس همان چیزی را که باور دارد به زبان بیاورد. رورتی می گوید: «شعار من این است: اگر هوای آزادی را داشته باشی، حقیقت هوای خودش را خواهد داشت. گفته مبتنی بر حقیقت گفته ای است که جمعی از مردم آزاد

و آزاده برسرِ حقیقتِ بودنش توافق کرده اند. اگر ما زحمتِ برقراریِ آزادیِ سیاسی را بکشیم، حقیقت هم خودش به عنوان پاداش نصیب مان می شود.» (ص ۵۸)



منظور رورتی از «حقیقت» چیست و نظر خود او به عنوان فیلسوف درباره آن چیست؟ یکی از مسائل اصلی فلسفه، از همان آغاز ابداع آن در یونان باستان، این بوده که شناخت یقینی چگونه به دست می آید؛ چگونه می توانیم از صحت افکار خودمان اطمینان حاصل کنیم. برای یافتن پاسخ، فیلسوفان تمایزی می گذارند میان آنچه مقابل ما است (بیرون از ما) و آنچه که ما از راه حس و شعور درک می کنیم (درون ما) و نحوه ای که می خواهیم چیزهای درک شده را بیان کنیم (مفاهیم و زبان ما) : به عبارت دیگر، اول واقعیت بیرونی، دوم «انعکاس» واقعیت در ما، و سوم بازگویی یا «بازنمایی» آن واقعیت در زبان (و نیز به طور سیستماتیک در دستگامی معنایی). اگر انعکاس واقعیت و گزارش زبانی یا مفهومی آن با «خود واقعیت» منطبق باشد، ما به معرفت یقینی یا به «حقیقت» رسیده ایم؛ اگر چنین انطباقی حاصل نشده باشد، گفته ها و باورهای ما غیرواقعی و کذب است و حقیقت ندارد. فیلسوفان تا همین امروز هرگز میان خود به توافق نرسیده اند که معیارهای درستی انطباق ذهنیات ما با

واقعیاتِ عینی چه هستند. مشکلِ اول، همیشه این است که ما فقط داده های حسی و ذهنیات مان را در تصاحب داریم و هر تماسی با «خودِ واقعیت» با وساطتِ دستگاهِ شناختِ حسی و فکری مان صورت می گیرد. برای ارزیابی درستی یا نادرستی آنچه در این دستگاه شناختی در اختیار ما قرار گرفته، ما تماس مستقیم تر و دسترسی نوع دیگری با «خودِ واقعیت» نداریم. فلسفه عصر جدید در غرب که با دکارت و هیوم و لاک آغاز می شود، به طور اخص می خواهد به همین مسأله شناختی پاسخ روشنی بدهد تا میان شناخت درست یقینی و باورِ نادرست مرز قاطعی کشیده باشد. فیلسوف بزرگ آلمانی کانت، صورت مسأله را عوض کرد و خودِ دستگاه شناختی، امکانات و محدودیت های آن، و ویژگی هایی را که از قبل داشته و بر واقعیت پیاده می کند موضوع بررسی قرار داد. پس از کانت فلسفه غربی در ارتباط با موضوع عامل شناخت (یا «سوژه») به دوشاخه اصلی تقسیم می شود: آنها که تمایز سوژه و اُبژه را می پذیرند و سپس در جستجوی شرایط انطباق این دو برمی آیند (فلسفه سوژه، فلسفه دکارتی یا کانتی)، و گروه دوم که گمان می کنند می توان بر شکاف سوژه و اُبژه چنان غلبه کرد که طرح مسئله حقیقت به صورت مسئله کانونی شناخت شناسی بی مورد شود. این کار را اینان با کنار زدن مسئله شناخت انجام می دهند. در گروه دوم، مهمترین نامها عبارت اند از هگل، نیچه و هایدگر. تربیت فلسفی ریچارد رورتی مدیون هردوی این مکتب هاست. هنگامی که او از حقیقت صحبت می کند اشاره اش به همین بحث های بسیار دشوار، فنی و دقیق است که از دکارت تاکنون به طور تخصصی در میان فیلسوفان دانشگاهی رایج بوده و هست.

به گفته رورتی در این کتاب، پرورش فلسفی او دو دوره داشته، نخست دوره «تاریخی» یعنی مطالعه تاریخ فلسفه، کلاسیک های فلسفه، و نیز «نگرش تاریخی به فلسفه» از یونان باستان تا حال؛ و دوره دوم، مکتب فلسفه تحلیلی (آنالیتیک) که پیشرفته ترین و فنی ترین شاخه فلسفی در زمینه منطق، تحلیل زبان، و دستگاه شناخت تحلیلی در دنیای انگلیسی زبان محسوب می شود. این مکتب به دلیل برداشت تخصصی و فنی اش از امکانات و وظایف

فلسفه، غالب آثار کلاسیک در تاریخ فلسفه را فاقد ارزش می‌داند. رورتی دوره «نگرش تاریخی» را بر دوره «فلسفه تحلیلی» ترجیح می‌دهد (ص ۵۵) اما می‌گوید هر دوی آنها برای تربیت فکری او لازم بوده‌اند. به گفته او، در دانشگاه شیکاگو کسی نمی‌توانست فارغ التحصیل شود مگر آنکه دانش عمیقی از کلاسیک‌های فلسفی کسب می‌کرد: «اگر همه آن کلاسیک‌های فلسفه را دست جمعی نخوانده بودم هرگز نمی‌توانستم از هگل و هایدگر سردر بیاورم و [در نتیجه] همیشه غبطه می‌خوردم» (ص ۵۵)؛ از طرفی هم، «اگر پایه محکمی در فلسفه تحلیلی پیدا نمی‌کردم هرگز نمی‌توانستم به اهمیت کار ویلفرد سلارز و دانالد دیویدسون پی ببرم و در نتیجه بازهم همیشه غبطه می‌خوردم.» (همان جا)

ریچارد رورتی در مهم‌ترین و معروف‌ترین کتابش «فلسفه و آینه طبیعت» برای آنکه ثابت کند حقیقت به معنی انطباق تصاویر ذهنی (یا گزاره‌های زبانی) ما با واقعیت عینی، دست یافتنی نیست، تاریخچه شناخت‌شناسی را از رنه دکارت تا جان لاک و از لاک تا امانوئل کانت بررسی و نقد می‌کند. فلسفه ذهن یا سوژه بر جدایی ذهن‌شناسا از واقعیت، به عنوان «آینه‌ای طبیعت بیرونی، متکی است؛ و از دید رورتی همین دوگانه‌پنداری ذهن و عین خطای بنیادی فلسفه است. بینش دوگانه‌پندار، اعم از اینکه عقلانی (راشنالیستیک Rationalistic) باشد (یقین را در خود ذهن جستجو کند)، یا تجربی باشد (یقین را در انطباق تصاویر با واقعیت‌شان درک کند)، به هر حال به خطا می‌رود: اولی به خاطر متافیزیک محض عقلی‌اش و دومی به خاطر برداشت مکانیکی‌اش از جهان. روش ایدآلیزم استعلایی (ترانسندنتال) کانتی، می‌خواهد این مشکل را به نحو دیگری حل کند: همه نوع شناخت را مشروط به چگونگی دستگاه شناختی ما می‌کند که پیشاپیش روابط علت و معلولی و ویژگی‌های دیگر را بر جهان عینی پیاده می‌کند و براین اساس، آنچه خارج و ورای امکانات این دستگاه شناختی باشد (مانند «خدا») نمی‌تواند بخشی از شناخت ما را تشکیل دهد (چنین باورهایی باید تنها بر ایمان متکی باشند). ریشه جدایی شناخت عقلی و شناخت علمی از انواع معرفت‌های حسی، عاطفی یا زیباشناختی در فلسفه مدرن از همین جاست.

از نگاه رورتی، فلسفه تحلیلی (آنالیتیک) که در دنیای انگلیسی زبان فلسفه غالب نیم قرن اخیر بوده، نوعی بازگشت به کانت است که شرایط پیشین شناخت در دستگاه شناختی ما را در یک «چرخش زبانی» به حوزه منطق و زبان وارد می کند: به این معنی که در زبان، به طور منطقی، چه گزاره هایی را می توان بیان کرد که حاوی «معنی» باشند و چه گفته هایی، ولو آنکه بسیار هم به زبان آیند، از لحاظ تحلیل منطقی فاقد معنی خواهند بود. این روش، نوعی «معالجه زبانی» است که می خواهد زیاده گویی های بی معنی را که بخش عمده تظاهرات زبانی فلسفه پردازان و شبه فیلسوفان را شکل می بخشد، از زبان فلسفی بزدايد. رورتی عقیده دارد فلسفه تحلیلی در کار خود موفق بوده؛ از همین رو برای رورتی مفاهیم به ظاهر جهان شمولی چون «خدا»، «طبیعت»، «تاریخ»، «حقیقت» و حتا خود «عقل» از زمره همان زیاده گویی های بی معنی است. رورتی یافته ها و دستاوردهای فلسفه تحلیلی را نه تنها به متافیزیک پیش مُدرن، بلکه به خود مفاهیم مُدرن نیز تعمیم می دهد. برای مثال، اگر علم مدعی باشد دانشی است که ما از قانونمندی پدیده های طبیعی و اجتماعی و مستقل از خواسته ها و علایق مان کسب کرده ایم، رورتی این را ادعایی بی پایه می داند که می خواهد فیزیکدان ها را به جای پیامبران و کشیش ها در ارتباط مستقیم با «طبیعت» (به جای «خدا») قرار دهد (ص ۴۹). به این تعبیر، رورتی با استفاده از فلسفه تحلیلی، قدمی از آن فراتر می گذارد و به نفی خود این فلسفه می رسد. از آن پس همه چیز نسبی (غیر جهان شمول)، محلی (زمانی - مکانی)، موقتی و غیر مطلق می شود؛ از جمله هر نوع حقیقتی که مدعی جهان شمولی باشد. رورتی گرایش تاریخمندانه اش را مدیون کسانی چون هگل و جان دیویی می داند (و گهگاه اشاراتی هم به مارکس دارد هرچند اعتراف می کند که هیچگاه مارکس را درست نخوانده)، اما برای نسبی گراییِ اخیرش (که به طور اخص پس از کتاب بسیار پرفروش «امکان پذیری، آیرونی و همبستگی»،** گسترش یافت)، همیشه از نیچه، هایدگر و دریدا یاد می کند. (توضیح اصطلاحات آیرونی و کانتینجنتی / *Irony and Contingency* نزد رورتی نیازمند مقاله ای مستقل است). در این گرایش متأخر، رورتی تنها به روایت

نارتیو) های نسبی از واقعیت، که می توانند حتا «خصوصی» هم باشند، باور دارد؛ روایت هایی که مدعی «حقیقت» نیستند اما بسترِ باورها و رفتارِ رویان شان را می سازند. هیچ روایتی بر دیگری ارجحیت ندارد، و اگر کسی از راه برسد که بتواند به نحوی نوآورانه یا حتا «پیامبرانه»، توسط سلسله واژگانی که می آورد (وُکابیولاری)، روایت یا قصهء معنی دارِ جدیدی از یک موقعیت را به دست دهد، یعنی همان واقعیت پیشین را «توصیفی دوباره» ببخشد، می تواند با قصهء تازه اش واقعیت را، از جمله رفتار و نحوهء زیست انسان ها را، دگرگون کند. رورتی برای نمونه از «واژگان» و «روایت» های فمینیست ها و همجنس خواهان نام می برد که راه و روش ما را نسبت به زندگی اجتماعی مان به نحوی مثبت و آزادبخش دگرگون کرده اند. در این زمینه، رورتی به هنرمندان و داستان نویسان اهمیت بیشتری می دهد تا فیلسوفان. از همهء این ها رورتی نتیجه می گیرد که پایه ها و بنیادهای اخلاقی جامعه ای شریف از فلسفه حاصل نمی شود و دموکراسی برای پاگرفتن نیازی به فیلسوفان ندارد.

رورتی و دموکراسی

بنابه گفته های ریچارد رورتی در این کتاب و نوشته های سیاسی دیگرش، می توان گفت «دموکراسی» برای او همان جامعهء آمریکاست در شکل ایده آلس، یعنی جامعه ای که بعضی جنبه های آن تاکنون تحقق یافته و بعضی هنوز نیافته و می تواند تحقق یابد. او می گوید: «فرهنگ آمریکایی در اساس سیاسی است. آمریکا بر اساس مفهوم اخلاقی آزادی بنیاد نهاده شد. این کشور به عنوان سرزمینی که آزادترین جامعه را در خود دارد پایه ریزی شد؛ جایی که دموکراسی در بهترین حالت اش وجود دارد، جایی که افق همیشه گشوده است. می توان یک جور رومانسِ ملی را برای این جامعه قائل شد که می گوید، ما با اروپا فرق می کنیم چون همه چیز را از اول شروع کرده ایم. ما سنت نداریم و می توانیم آدم هایی خلق کنیم که همان جوری هستند که باید باشند. من فکر می کنم علاقهء عاطفی نسبت به آمریکا را می توان از امرسون تا دیویی دنبال کرد. در کمال تأسف، این تلقی رمانتیک حالا گم شده؛ این اتفاق در همین سال های اخیر افتاد؛ زمانی حوالی جنگ ویتنام.» (ص ۳۷)

فرهنگ چنین جامعه ای از نظر رورتی به طور اساسی «پراگماتیک» است: این فرهنگ به هیچ وجه معتقد نیست که واقعیت یا انسانیت دارای «طبع»، «سرشت»، «طبیعت» یا «ماهیت» ای است (ص ۸۳). این جامعه ای است «پسا متافیزیکی» (پست متافیزیکال). در جامعه پسامتافیزیکی، برای طرفداری از عدالت، حقوق بشر و آزادی، هیچ توضیح یا توجیه فلسفی وجود ندارد. رورتی اعتقاد دارد آن دسته فیلسوفانی که می خواهند باورشان را به حق و عدالت بر اساس شالوده های فلسفی توضیح بدهند، همه متافیزیسین اند (متافیزیسین ها همان تئولوگ های عصر مُدرن اند. آنها به «خدا» باور ندارند اما برای دیدگاه ها و باورهاشان «مبنا» یا شالوده های دیگری قائل اند که همان وظیفه عقل اولی را بازی می کند. مهمترین این مبنا ها البته همان قوه عقل جهان شمول است). رورتی همکاران لیبرال اش، به ویژه هابرماس و رالز، را بی نهایت ستایش می کند، او حتا هابرماس را «قهرمان» خودش می خواند (ص ۵۷)، اما تلاش فلسفی آنها را مبنایی (فاندیشنال foundational) و متافیزیکی می داند. به عقیده او، برای نیک بودن و نیک زیستن، برای شکنجه نکردن، برای رواداری و مهرورزی، و برای عدالت، هرگز نمی توان به «عقل جهان شمول» (یونیورسال ریزن universal reason) متوسل شد. همدردی و همبستگی، حالات و رفتاری نیستند که به طور انتزاعی از اصول عقلی جهان شمول ناشی شوند. همدردی در ما فقط به تدریج، در اثر آشنایی و نزدیکی با دیگری برانگیخته می شود: همدردی نه با همه «بنی آدم» و انسانیت به طور کلی، بلکه با انسانهای مشخصی که ما برحسب تصادف با آنها آشنا شده ایم، یا شرح شان را در داستان ها و گزارش های روزنامه ها خوانده ایم و به زندگی شان علاقه پیدا کرده ایم. همبستگی و تفاهم با دیگری، نه از روی «اصول» (اعم از دینی یا سکولار)، بلکه با نزدیکی و تماس و گفت و گو به دست می آید. «مهر» پیشاپیش در سرشت مشترک ما نهاده نشده، چون چنین «سرشت» ای و چنین «نهادی» وجود ندارد. مهر از همزیستی ائتفاقی ما با دیگری به وجود می آید، از تماس و آشنایی با یک زندگی مشخص و ملموس. اگر موفق بشویم دامنه این آشنایی ها را بگسترانیم، همبستگی ما با بقیه انسانیت به همان نسبت بیشتر می شود و خشونت جهان به همان

نسبت کمتر. درست به همین دلیل رورتی به روشنفکران، به ویژه روشنفکران چپ، توصیه می کند که برای «وطن» شان (آمریکا) احترام قائل باشند و به آن افتخار کنند؛ زیرا همبستگی ابتدا از خانه خود آدم شروع می شود.

رورتی خودش را یک روشنفکر «بورژوا لیبرال» خطاب می کند (ص ۹۰) و به طبع، مخالفتی ندارد اگر نظام ایده آل اش را لیبرالیزم یا سوسیال دموکراسی بنامیم. او آرمان اش را یک «یوتویای لیبرال» می خواند که بدون طبقه است و در آن میان فقیر و غنی شکافی عظیم نیست. او روشنفکران را از «تئوری بافی» برحذر می دارد و آنها را به همکاری با کارگران و اتحادیه های شان فرا می خواند تا به اتفاق برای مزد بیشتر و شرایط بهتر کار و آموزش و بهداشت مبارزه کنند.

ایده آل رورتی با بسیاری بی عدالتی های جامعه آمریکایی نمی خواند و او این را به خوبی می داند. او در باره فقر و نژاد گرایی در این جامعه صحبت کرده است. گاه از سرِ نومی می گوید: «من نمی فهمم چرا رأی دهندگان آمریکایی نمی توانند بر خودخواهی ها و آزمندی هاشان فائق شوند. کاش خود من می توانستم. کشور من از بیشترین قدرت و بیشترین ثروت بهره برده و از این قدرت و ثروت هرگز برای کم کردن از درد و ادبار انسانی استفاده نکرده است. به نظر من این یک تراژدی بزرگ است» (ص ۱۰۲). با گذشت زمان و طی سالهای اخیر، به ویژه پس از یازدهم سپتامبر، خوشبینی و امید رورتی به تحقق یوتویای لیبرال در آمریکا و سایر نقاط جهان کم و کمتر شده است.

ما و ریچارد رورتی

همانطور که در ابتدا گفتیم، رورتی بخاطر گرایش پراگماتیستی اش مایل است که افکار و ایده ها به کاری بیایند و گرهی را بگشایند. ما هم به شیوه خود او می توانیم پرسیم «کاربرد رورتی در ایران چیست و نظریات او به چه کار ما می آید؟». چون روشنفکری ما وضع بسامانی ندارد همیشه به خاطر مُد روز یا چشم و همچشمی نامی مطرح می شود و عده ای

سنگ یک روشنفکر غربی را چنان به سینه می زند که گویی راه حل مشکلات مان را بهتر از هر جای دیگر نزد او یافته اند. اکنون دو سه سالی است که نام ریچارد رورتی هم در ایران مطرح شده. از آنجا که رورتی فیلسوفی «ضد فلسفه» است، می توان حدس زد مطرح کردن او شاید به این خاطر بوده که زیان فلسفه بافی های بی پایان و بی ثمری که سگهء رایج روشنفکری ایرانی است، نشان داده شود.

برای مثال، جامعه شناس ایرانی علی میرسپاسی به عنوان یکی از نخستین معرفان رورتی در ایران در فصلی از کتاب اش «دموکراسی یا حقیقت» (طرح نو، ۱۳۸۱)، با استفاده از آرای رورتی به نقد آنچه نزد طرفداران حکومت دینی «حقیقت دینی» خوانده می شود می پردازد. علاوه بر این، آقای میرسپاسی روشنفکران غیردینی ایران را هم نقد می کند، به این خاطر که به جای «حقیقت دینی» به چیزی به نام «حقیقت علمی» اعتقاد دارند و تا این حقیقت به دست نیاید و راه را باز نکند، اقدامات عملی را برای نهادسازی دموکراتیک بیهوده می پندارند. او معتقد است نیازی وجود ندارد که سکولاریزم و دموکراسی نخست از لحاظ نظری (یا فلسفی) بر بینش های دینی (یا سنتی) پیروز شوند تا سپس بتوان قدمی در راه تأسیس یک نهاد اجتماعی دموکراتیک برداشت. او توصیه می کند که روشنفکران ما باید همانند روشنفکر آیرونیک رورتی عمل کنند و از اصول و عقاید خلل ناپذیر دست بردارند و در عوض حقایق نسبی پراگماتیک را برای پیشبرد هدفهای خیرخواهانه شان به کار بگیرند.

منش و خوی ریچارد رورتی نیز همیشه برای روشنفکران دیگر، اعم از موافق و مخالف، جذاب بوده و غالب مفسران در آمریکا با احترام بسیار از سادگی، بی پیرایگی، فروتنی و کم ادعایی و نظر بلندی رورتی به عنوان الگوی رفتار روشنفکرانه یاد کرده اند. روشنفکر ایرانی آقای خشایار دیهیمی در مطلب کوتاهی با عنوان «از ریچارد رورتی چه می توانیم بیاموزیم؟» می نویسد:

«من رورتی را تحسین می کنم که موقعیت اش را خوب در می یابد، ساده حرف می زند، نمی خواهد پرطمطراق باشد تا مهم جلوه کند (چون نیازی به این کار ندارد، مهم

هست!) و راحت و سراسر است و بی‌واهمه حرف می‌زند و بلد است طنزی هم چاشنی حرف‌هایش بکند. اگر همین سادگی رفتار و بی‌تکلفی رورتی، فخر نفروختن اش، موقعیت‌شناسی اش و ... را یاد بگیریم، ببینیم که مهمترین فیلسوف زنده آمریکا اصلاً آن تبختر برخی افراد دست دوم ما را ندارد، این سفر او به ایران برایمان به قدر کافی سودمند بوده است. رورتی نشان داد که روشنفکر مدرن هوشمندی است و ما نشان دادیم که ابهت برایمان بسیار بیش از فکر کردن، مسأله حل کردن و طبیعی بودن اهمیت دارد. ظاهراً مشکل ما همان «حسرت انزوای فلسفی» است!

اما روشنفکر ایرانی نباید از یاد ببرد که آنچه رورتی برای جامعه آمریکا و نقش فلسفه در آن توصیه می‌کند می‌تواند در ایران نادرست فهمیده شود یا به کلی فاقد معنی باشد. این نکته هم در مورد اهمیت «فلسفه» صدق می‌کند و هم در مورد شرایط استقرار دموکراسی. نخست به ویژگی تاریخمندی و نسبی بودن آراء او توجه کنیم که به عقیده خودش جهان شمول نیست و مربوط می‌شود به جامعه ای پیشرفته، سکولار و «پسامتافیزیکی». برای رسیدن به چنین مرحله فرهنگی ای، جوامع غربی به گفته خود رورتی می‌بایست نخست ارزش‌های روشنگری و سکولاریزم را نهادینه می‌کردند تا زمانی برسد که این ارزش‌ها چنان بدیهی و عادی شده باشند که دیگر «مسأله روز» نباشند. معنی این سخن آن است که فلسفه نقش خودش را به موقع بازی کرده، جهان‌رازنای دینی را از زندگی اجتماعی محو کرده و به جای آن خودمختاری و عقل‌انسان را برنشانده است. براین روال، چهارصد سال تاریخ عصر مدرن «بی‌ربط» یا قابل‌میانبرزدن نبود که اکنون بتوانیم به یک باره جامعه لیبرال دموکراتیک و پسامتافیزیکی اروپایی و آمریکایی را داشته باشیم.

هنگامی که رورتی می‌گوید: «تمایز میان علم / شعر / فلسفه دیگر موردی ندارد و قدیمی شده است» (ص ۲۱)، این ادعا، حتا اگر نخواهیم در آن شک بکنیم (که باید بکنیم)، باز هم در جامعه مدرن غربی می‌تواند درست باشد (که نیست): جامعه ای که صدها سال علم و فلسفه داشته است. «روشنفکر آرونیک» به گفته خود رورتی زمانی می‌تواند به چنین باوری

برسد که «موفقیت سکولاریزاسیون در دموکراسی های صنعتی» حاصل شده و، هرچند که دین از تصوّرات توده مردم بیرون نرفته، جامعه توانسته است بدون توجّه به مفهوم «خدا»، سامان اجتماعی و احساس تعلّق جمعی (در یک جمع / کمونیتۀ ملی) را به وجود آورد: «وقتی که شما توانستید جامعه ای را این چنین سکولاریزه کنید، به احتمال زیاد [در مرحله بعدی] می توانید آن را غیرمتافیزیکی هم بکنید» (ص ۴۷). گفتنی است که در این مصاحبه ها و مقاله های دیگر، هر جا که رورتی در برابر این پرسش قرار می گیرد که چگونه می توان مردم عادی را متقاعد کرد که «آیرونیك» باشند (اصول اعتقادی محکمی بر اساس برداشت های دینی یا سکولار نداشته باشند - متافیزیکی فکر نکنند)، او از خودِ روشنگری مثال می آورد که خلافِ عادتِ جامعه، موفّق شد در بافتی دینی، تعلیم و تربیتِ کودکان، آموزش و پرورش جوانان و دانشگاهیان، حقوق و قضاوت و سرانجام سیاست و دولتمداری را سکولار و غیر دینی کند.

شهرت ریچارد رورتی به عنوان «فیلسوفِ ضدّ فلسفه» نیز می تواند سبب سوء تفاهمی شود. رورتی فقط در نقش روشنفکرِ عامه مردم (روشنفکری از جنس خبرنگاران و ستون نویسان و مفسّران رسانه ها و وبلاگ نویسان، کسی که در شکل بخشیدن به «افکار عمومی» نقشی دارد و برای اصلاحات و بهبود اجتماعی چاره اندیشی می کند) است که ما را از «فلسفه بافی» برحذر می دارد. اما او در مقام معلّم و استاد فلسفه درست خلاف این عمل می کند: او به دانشجویان توصیه می کند که تمامی کلاسیک های فلسفه را به دقّت بخوانند و با فکر خودشان تحلیل و تفسیر کنند، آنهم در بسترِ تاریخ فلسفه و در ارتباط با یکدیگر. مصاحبه کننده از او می پرسد، چه ضرورتی برای این کار وجود دارد اگر بپذیریم فیلسوفان برخطا بوده اند؛ پاسخ رورتی این است، اگر دانشجویانِ فلسفه کتابهای کلاسیک را نخوانند،

« این خطر هست که خودشان از اول همان کتابها را بنویسند. نقل معروفی از جورج سانتایانا می گوید آنهايي که گذشته را مطالعه نمی کنند محکوم اند که آن را تکرار کنند. هرچه آدم تعداد بیشتری از کتاب های مهمّ گذشته را بخواند، محتاط تر می شود،

زیرا تاریخچه و منابع افکار امروزی برای او آشکارتر می شود ... بالغ بودن و بزرگ شدن تا حدود زیادی معنی اش این است که بدانیم هیچ کتابی راز جهان و معنی زندگی را بر ما آشکار نمی کند. معنی اش این است که این کتاب های قدیمی و بسیار جالب تنها پله هایی از یک نردبان اند که روزی در آینده، اگر شانس داشته باشیم، از آن بی نیاز خواهیم شد. اگر ما از خواندن کتابهای کانونی فلسفه دست بکشیم، آگاهی مان نسبت به نیروهایی که ما را قادر ساخته به شیوه کنونی بیندیشیم و صحبت کنیم، کم و کمتر خواهد شد. آن وقت نخواهیم توانست وجوه احتمالی حیات اجتماعی (کانتینجنتی) مان را درک کنیم؛ نخواهیم توانست «آیرونیست» (وارون اندیش) به همان معنی ای که من بکار می برم باشیم.» (ص ۷۹)

مشاهده می کنید که رورتی به هیچ وجه کار روشنفکری ایرانی را ساده نمی کند! پس اگر زمانی روشنفکری ایرانی نزد شما بیاید و با ژستی فیلسوفانه از بی اعتباری عقل مُدرن، و از بی اعتباری حقیقت در فلسفه و «بن بست» در علم صحبت کند، مطمئن باشید او چنین گزارشی را فقط در کتابی خوانده و خود آن را نیندیشیده است. زیرا چنین اندیشیدنی به اندازه چهارصدسال فعالیت عقل تحلیلی وقت می برد و برای بی نیازی از نردبان، نخست باید از پله های آن بالا رفت!

Abdee Kalantari
February 2006

از شیدا دینانی به خاطر ویرایش این مقاله تشکر می کنم.
از محمدرضا نیکفر به خاطر نکته های مفیدش سپاس گزارم. عبدی کلاتری

* **Rorty Richard, Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of itself: Interviews with Richard Rorty.**

Stanford UP, Stanford: 2006.

** **Rorty Richard, Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge UP, Cambridge: 1989.**

پیوندهای دیگر:

[خشایار دیهیمی، از ریچارد رورتی چه می توانیم بیاموزیم؟](#)

[ریچارد رورتی، سخنرانی در ایران](#)

[مهدی خلجی، آمریکایی دیدن جهان](#)

علی میرسپاسی، نقد اخلاقی و حقیقت پراگماتیک (در کتاب «دموکراسی یا حقیقت؟»، طرح نو)