

رورتنی به لوازم پراگماتیسم چندان پای بند نبود

* در بحث از رویکرد پراگماتیستی رورتنی به شناخت، نقد او از معرفت‌شناسی و هدف او از این نقد مطرح می‌شود. او در نقد خود به بررسی تاریخی الگوهای شناختی از افلاطون تا امروز می‌پردازد. اولین سؤالی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که او در این بررسی تاریخی، چه تصویری از فلسفه سنتی ارائه می‌دهد؟ (فلسفه سنتی از نگاه رورتنی که شامل فلسفه افلاطون تا فلسفه‌های تحلیلی می‌شود). در واقع از نظر او در مسئله شناخت روح حاکم بر فلسفه سنتی چیست؟

رورتنی پراگماتیست است و تقدّم افلاطونی علم بر عمل و اراده را نمی‌پذیرد و اصولاً با ثنویت علم و اراده و روح و ماده و جوهر و عرض و . . . موافق نیست. البته گاهی اشاره کرده است که فلسفه قدیم در جای خود کارساز بوده است مع‌هذا فلسفه خود را ضد افلاطون می‌دانست. آیا این ضدیت را می‌توان با پراگماتیسم جمع کرد؟ یک فیلسوف پراگماتیست و بخصوص اگر به تاریخ بی‌اعتنا نباشد، می‌تواند بگوید در میان آراء فلسفه عصر کدام نظر درست است و چرا او آن نظر را درست می‌داند. حتی می‌تواند نادرست بودن دیگر نظرهای موجود را نشان دهد اما اثبات نادرستی فلسفه‌های گذشته ظاهراً نباید جایی در آثار یک فیلسوف پراگماتیست داشته باشد. فکر می‌کنم اگر چنین اعتراضی به رورتنی می‌شد، می‌گفت من با تقسیم فلسفه به انتولوژی و اپیستمولوژی مخالفم و غلبه اپیستمولوژی بر فلسفه را خلاف پراگماتیسم می‌دانم و به این جهت با فلسفه‌های فیلسوفان از افلاطون تا هگل مخالفم. آیا بخوبی می‌دانست که او خود بعنوان یک پراگماتیست ویتالیست بوده و اراده را بر علم مقدم می‌دانسته است و این یک اصل ما بعد‌الطبیعی است؟

* رورتنی چگونه و با چه پیش‌فرض‌هایی رویکرد سنتی به شناخت (میناگرایی، بازنمایی، . . .) را کنار می‌گذارد و به جای آن رویکرد پراگماتیستی به شناخت را می‌نشانند؟ آیا رورتنی در مسیر نقد خود و به تعبیر خودش در مسیر بیان اشتباهات فلسفه، پیش‌فرض‌ها و مبانی‌ای را مدنظر دارد؟ و اگر چنین است آیا اعتقاد به چنین پیش‌فرض‌هایی با پراگماتیسم رورتنی سازگاری دارد؟

رورتنی با اعتقاد و توسل به هر مبنایی مخالف است و این مخالفت با پراگماتیسم او مناسبت و سازگاری دارد اما مشکل اینست که او بعضی فروع را بجای مبانی می‌گذارد. او که بحکم پراگماتیسم خود نمی‌تواند فلسفه و علم و سیاست را در مراتب متفاوت ببیند، میان اصل و فرع هم تفاوت نمی‌بیند یعنی نمی‌پذیرد که مثلاً فلسفه اصل باشد و سیاست و علم فرع آن. تا اینجا هیچ‌یأسی بر رورتنی نیست اما وقتی مثلاً فردیت و بعضی دیگر از رسوم متعلق به لیبرالیسم را مطلق می‌کند، دو اشکال عمده بر او وارد می‌شود. اول اینکه از پراگماتیسم خارج می‌شود زیرا در پراگماتیسم هیچ قاعده‌ای مطلق نیست. اگر او می‌گفت این حرفها و این کارها در این زمان و در جامعه آمریکایی موجه است زیرل در همبستگی با نظم امور در این جامعه و کشور قرار دارد، می‌توانستیم سخن او را با منطق پراگماتیسم سازگار بدانیم. نکته مهمی که باید به آن توجه شود اینست که اگر یک پراگماتیست نمی‌تواند به مبادی و مبانی ثابت معتقد باشد، باید چندان از صفت مدارا برخوردار باشد که با نظر و اعتقاد هیچ قوم و مردمی مخالفت نکند. ویلیام جیمز یک پراگماتیست صادق بود. دیوئی هم می‌کوشید چنین باشد اما رورتنی از آمریکا و دموکراسی آن همواره با لحن اهل سیاست و ایدئولوژی سخن گفته و ابائتی نداشته است که حتی خود را «شووی نیست» (میهن پرست یا وطن-دوست افراطی) بخواند. تعلق خاطر به فردیت و

لیبرالیسم و دموکراسی را می توان بخوبی درک کرد اما وقتی یک فیلسوف پراگماتیست این قبیل معانی و مفاهیم را مطلق می کند باید متوجه باشد که از پراگماتیسم خارج شده است. اشکال دوم اینست که اگر قرار باشد چیزی مطلق تلقی شود چرا آن چیز متعلق به یک فرهنگ و تاریخ یک کشور باشد؟ آیا بهتر نیست بجای یک امر فرعی جزئی اصولی را بپذیریم که کلی تر و با دوام ترند؟ رورتی بعنوان یک آمریکایی می تواند بگوید که می خواهم لیبرالیسم آمریکایی مستدام باشد اما این حرف ربطی به فلسفه ندارد و فلسفی نیست و با پراگماتیسم اصلاً نمی سازد مگر اینکه پراگماتیسم را فلسفه متناسب و متناظر با لیبرالیسم و بازار آزاد دوران اخیر سرمایه داری بدانیم. در این صورت کسانی که رورتی را قائل به اصالت نسبت و نسبی بودن همه چیز می دانند، آرائش را درست دریافته اند. خود رورتی هم منکر نیست که پراگماتیسم او وجهی از نسبییت انگاری است.

* به نظر جنابعالی ویژگی های اصلی رویکرد پراگماتیستی رورتی به شناخت کدامند؟ رورتی در این رویکرد متأثر از کدام فیلسوفان است و وجه ممیزه خود او چیست؟ ویژگی های مهم پراگماتیسم رورتی چیست؟

اگرچه رورتی آموزش رسمی فلسفه را با فلسفه های تحلیلی آغاز کرده است، نفوذ پدر و مادر تروتسکیست او را نباید ناچیز انگاشت. البته بعضی از صاحب نظران فلسفه تحلیلی هم چپ و گاهی بسیار چپ بودند اما این چپ بودن در فلسفه رسمیشان کمتر انعکاس داشت ولی نفوذ فلسفه تحلیلی در تفکر رورتی قابل اعتنا نیست. خود او هم به آن اهمیتی نمی دانه است. رورتی از ابتدا از طریق پدر و مادرش تحت تأثیر شخصیت و فلسفه جان دیوئی بوده است. توجه کنیم که دیوئی در اوائل انقلاب اکتبر در زمره حامیان و طرفداران نامدار آن بوده است ولی چنانکه رورتی خود گفته است بر اثر طغیان جوانی و شک در مسلمات و البته بر اثر شوق به دانستن و طلب حقیقت (که او آن را یک امر پراگماتیک می دانست) به مطالعه فلسفه ها و مخصوصاً آثار افلاطون و هگل و نیچه و هیدگر رو کرده بود اما آموزگار اصلیش داروین بود. او نه آن را قبول داشت و نه رم را و گمان می کرد که نیازی به هیچ میزان و مرجع ندارد و شاید حتی نمی دانست که مرجعش آمریکا و نظم زندگی آمریکایی است. رورتی در جایی بصراحت گفته است که آمریکای معاصر بهترین کشفی است که تاکنون شده است. بگذریم از اینکه او و هیچ پراگماتیست دیگری با کشف میانه ای ندارد و بهتر بود بجای آن می-گفت آمریکا بهترین ساخته تاریخی بشر است. از ویژگیهای شخصیتی رورتی (و نه پراگماتیسم او) آمریکا دوستی افراطی و غیر عادی یعنی نوعی شووینیسم و اظهار نگرانی مداوم از مخالفت با همجنس-بازی است. برای آشنایی اجمالی با پراگماتیسم او و اینکه چه تفاوتی مثلاً با دیوئی داشته است، از کتاب «نتایج پراگماتیسم» او را نقل می کنیم: «طبیعت انگاری جان دیوئی پس از آنکه مدتها بر فلسفه آمریکا غلبه داشت، بیست سالگی از صحنه رانده شد و این بیست سال دوره طلایی تجربه-انگاری منطقی بود. یک صورت تبیین و توجیه قضیه اینست که بپذیریم نویسندگانی مثل راسل، کارنپ و آیر . . . بهتر از دیوئی موفق شده اند که صفت خاص شبه مسائل - یعنی مسائلی که طرحشان درست نیست- را نشان دهند. این نویسندگان از آن رو از عهده این کار برآمدند که محاسن و عیوب خود را داشتند. در واقع درست آن چیزی که اکنون در جریان فلسفه تحصّلی، جزمی و ساختگی به نظر می آید، مایه قوت و توانایی آن در نقادی شدید و مؤثر سنت فلسفی شده است. مدافعان تجربه انگاری منطقی که مانند کانت آرزو داشتند فلسفه را در طریق مطمئن علم قرار دهند و چنان می نوشتند که گویی هگل هرگز وجود نداشته است، پیش فرضهای مشترک دکارت، لاک و کانت را تا حصول نتایج منطقی آن پیش بردند و به این ترتیب مسئله عمده تمام تاریخ فلسفه را به امری بی وجه و محال تحویل کردند (و به عبارت دیگر، فلسفه را محال جلوه دادند). آنان با نشان دادن لوازم جستجوی یقین، و تصدیق اینکه نتایج فلسفه هیوم قهری و بی چون و چراست، به وضوح و صراحت چیزی را آشکار ساختند که دیوئی در روشن کردن و توضیح آن ناتوان بود؛ بدین معنی که می گفتند وقتی مفهوم دکارتی شناسایی به عنوان بینش چیزی که

اوستین آن را «وجود شناسی کثرات محسوس» می نامید پذیرفته شود، در واقع نشان داده می شود که جان دیوئی نتوانسته است توضیح دهد که چرا می بایست مفاهیم مشترک میان فلاسفه بزرگ دوران تجدد را رها کرد [اما اکنون چرا دوباره به دیوئی توجه می شود و چرا این توجه رو به فزونی است؟] ما در آراء نویسندگانی مانند هابرماس و فوکو درست همان توجهی را می بینیم که دیوئی به بطن و زهدان فرهنگی داشت و می-گفت که «اندیشه و تصور علوم اجتماعی» از آنجا بیرون آمده است. همچنین دیوئی پیش از آنان به مسائلی توجه کرده بود که در نزاعهای سیاسی و اجتماعی بر اثر درک شخصی و ناقص علوم اجتماعی پدید می آید. در آثار نویسندگانی مانند دریدا، به جای مسائل سنتی کانت، هوسرل و کارناب در باب نسبت میان فلسفه با فیزیک ریاضی و با روان شناسی درون نگر، نسبت میان فلسفه و رمان، فلسفه و تئاتر، و فلسفه و سینما مطرح شده است. مسلماً این مسائل در تاریخ فلسفه برای اولین بار مطرح شده است. کافای است که به نیچه، دیلتای و کاسیرر فکر کنم. بنابراین من تا آنجا پیش نمی روم که پیش بینی کنم که ما بالاخره بر سودای کانتی فلسفه ای که بر گرده علوم ریاضی و فیزیک ساخته و پرداخته شده است غلبه می کنیم و دیگر نمی پذیریم که به مطالب و روشهای این علوم در تحقیق فلسفی، جایگاه و مقام اصلی و اساسی بدهیم و به جایی می رسیم که در دوره طلایی فلسفه ای وارد می شویم که در تحت حمایت و در پناه تاریخ انگاری هگل قرار دارد. باید اعتراف کنم که من چنین آرزویی دارم، اما شاید این آرزو بیهوده و محال باشد. من در شرایط کنونی به این توجه و تذکر و ملاحظه اکتفا می کنم که بگویم دیوئی درست همان فیلسوفی است که اگر کسی می خواهد کانت را رها کند و به سوی هگل برود و به جای مابعد المپطیعه تجربه به مطالعه بسط فرهنگی رو کند، می-تواند با میل و غبطه آثار او را دوباره بخواند.

* با توجه به پراگماتیسم رورتی، دیدگاه او در مورد عقلانیت، حقیقت و عینیت دارای اهمیت اساسی است. نظر جنابعالی درباره دیدگاه رورتی در باب حقیقت (دیدگاه سلبی او در باب حقیقت به عنوان مطابقت با واقعیت، نظر او در باب مطلق بودن مفهوم حقیقت و غیر قابل تعریف بودن آن، اینکه حقیقت هدف پژوهش نیست، رابطه حقیقت با توجیه، توجه به اقتناع مخاطبین برای رسیدن به توجیه یک باور، . . .) چیست؟

در پراگماتیسم بخصوص در پراگماتیسم رورتی هیچ مرجعی و رای موقع و مقام وجود ندارد و کار فلسفه نیز تهذیب و اصلاح اندیشه مردم در گرفتاریها و نزاعهای اخلاقی و اجتماعی آنهاست تا بتوانند چیزهای بهتر و مناسب تری را در کنار هم بگذارند و از آنها نگاهداری کنند. فلسفه رورتی کاری به عقلانیت و حقیقت و واقعیت و نسبت و امثال اینها ندارد. هرچه نام حقیقت به آن داده شود می تواند کنار گذاشته شود و حقیقت دیگری جای آن را بگیرد.

* دیدگاه رورتی در خصوص عقلانیت (دیدگاه پراگماتیستی او در مورد اینکه نه تنها عقل را باید زبانی و اجتماعی کنیم بلکه باید طبیعی کنیم، . . .) را چگونه ارزیابی می کنید؟

در نظر رورتی فصل ممیز انسان از جانوران زبان است و نه عقل. آدمیان با عقل خود چیزها را نمی-شناسند بلکه با زبان رابطه برقرار می کنند. زبان ابزاری است برای استفاده از چیزها و کار کردن با آنها و نه شناختشان اما این زبان هم ذاتی آدمی نیست بلکه بر اثر تطوری که داروین آن را شرح کرده است، پدید آمده است.

* نظر شما درباره دیدگاه رورتی در خصوص جایگزینی همبستگی (Solidarity) به جای عینیت چیست؟

پراگماتیسم به وجود خارجی و اعیان اشیاء کاری ندارد و علم را همبستگی می داند. عبارت دیگر بر وفق قاعده اصلی، پراگماتیسم درست چیزی است که صلاح عمل و زندگی ما در اعتقاد داشتن به آنست نه اینکه حکم مطابق با واقع باشد. پرسشی که اینجا پیش می آید اینست که این قاعده همبستگی و حکم در باب حقیقت را با کدام صلاح عملی توجیه می توان کرد یعنی درستی این حکم چگونه اثبات می شود و همبستگی با چیست و چگونه نشان داده می شود. آراء همگانی که کاری به همبستگی و مطابقت با واقع و این قبیل معانی ندارد. فیلسوفان هم که حتی در آمریکا چندان استقبال از پراگماتیسم نکرده اند و چنانکه می دانیم مدتها دپارتمانهای فلسفه آمریکا قلمرو تعلیم و ترویج فلسفه های تحلیلی و نئوپوزی تیویست بوده و سپس تمایل به پدیدار شناسی در آن غلبه پیدا کرده است. اکنون هم با اینکه پیرس و جیمز و دیوئی و رورتی در فلسفه معاصر آمریکا اهمیت دارند اما قولشان اگر با خوشبینی بخواهیم حکم کنیم، در عرض آراء دیگران قرار دارد و نمی دانیم درستی آنها را چگونه باید بپذیریم. رورتی و دیگر پراگماتیست ها این را باید به اختیار خوانندگانشان بگذارند و منتظر بمانند و ببینند که در آینده چه چیز درست خواهد بود و کدام نظر نادرست از آب در می آید ولی رورتی چنان ایمانی به نظام سیاسی کشورش داشت که فکر می کرد در پایان قرن بیست و یکم نوعی دموکراسی پراگماتیک یا پراگماتیسم سوسیال دموکرات متحقق خواهد شد.

* آیا رویکرد پراگماتیستی رورتی به شناخت و حقیقت به نسبی گرای یا نیهیلیسم منجر می شود؟ (هرچند پاسخ خود رورتی منفی است اما منتقدین او نتیجه گیری دیگری دارند)

رورتی را بسیاری از منتقدانش قائل به نسبییت و نیست انگار دانسته اند. خود او هم نسبییت باوری را انکار نمی کند اما قضیه چیز دیگری است. ظاهراً در بیان مدعیان و منتقدان رورتی نیست انگاری بیشتر بمعنی انکار اصول و ارزشهای اخلاقی بوده است اما رورتی خود را بی اخلاق نمی دانست بلکه به نوعی اخلاق دار و دینی قائل بود. بنظر او ما اصول و قواعد و موازینی نداریم که بر طبق آنها یا قطعیت خوب را از بد و عادلانه را از ناعادلانه تمیز دهیم بلکه باید بکوشیم از دردها و ناملایمات زندگی بشر بکاهیم و برابری را بیشتر کنیم. آنچه اخلاق خوانده می شود در نظر رورتی گزارش و وصف فشرده رفتارهایی از گذشتگان است که ما آنها را می پسندیم و سزاوار می دانیم. چنانکه اشاره شد رورتی داروینی است و آدمی و همه اوصاف و صفات او را دنباله سیر تطور موجود زنده از آمیب تا انسان می داند و به این جهت بجای اخلاقی از سنخ اخلاق کانتی که منشاء عقلی دارد، دورانپذیری و محاسبه و سازگاری با همگان را می پذیرد و معتقد است. بنظر او بشر با همین دورانپذیری به برادری و برابری نزدیک می شود و بدریج که از تعصب و خرافه رها می شود، وظایف اخلاقی خود را بهتر تشخیص می دهد. کاش می دانستیم که رورتی با چه مللک و میزانی خرافه را از غیر خرافه تمیز می داده است و خرافه در پراگماتیسم چه معنی دارد. از این که بگذریم رورتی به اصول و قواعد اخلاقی از پیش مقرر شده قائل نیست و از این حیث در برابر کسانی قرار می گیرد که برای اخلاق و قواعد اخلاقی به منبع و مبانی ثابت قائلند. اگر مراد از نیست انگاری مقابله با معتقدان به منابع اخلاقی است، رورتی را باید نیست انگار دانست اما نیست انگاری معنای وسیع تر و عمیق تری هم دارد. دامنه برهوت نیست انگاری چندان وسعت دارد که نه فقط آراء رورتی را در بر می گیرد بلکه با اثبات بعضی حقائق ثابت نیز از آن نمی توان خارج شد.

* یکی از نتایج پراگماتیسم رورتی به تصریح خود او قوم‌مداری (Ethnocentrism) است. بر اساس قوم‌مداری، آیا گفت‌گو که به تعبیر رورتی چارچوب‌نهایی‌ای است که در آن شناخت معنا..... می‌یابد امکان‌پذیر است (گفتگوی بین‌فرهنگی‌ها و گفت‌گویی میان‌اعضاء یک فرهنگ، با توجه به اینکه رورتی عقلانیت فرافرهنگی را کنار می‌گذارد و معتقد است هیچ مللک و مبنای دائمی و فراتاریخی و خنثی وجود ندارد که بر اساس آن به داوری نظریات بپردازیم). اگر بنا بر تعبیر خود رورتی هیچ راهی برای اثبات برتری عینی دموکراسی نسبت به دیکتاتوری وجود ندارد و تنها می‌توانیم از طریق مقایسه جوامع مختلف به امتیازات عملی آنها استناد کنیم، آیا در این صورت امکان توجه و اثبات نظریات (قبل از مرحله عملی شدن) وجود دارد؟ آیا باب گفتگو و نقد و نقدپذیری بسته خواهد شد یا به عکس گفتگو مجال بیشتری برای ادامه یافتن خواهد یافت؟

چنانکه می‌دانید رورتی به آثار توماس کوپن علاقه داشت (هرچند که کوپن خود را به رورتی نزدیک نمی‌دانست و حتی با تفسیر او از آراء خود چندان موافق نبود) و طرح پارادایم‌های تاریخی او را می‌پسندید و در نتیجه قائل به تفاوت ادوار و تاریخها و تمدنها بود. او از موضع پراگماتیسم خود هم می‌بایست بگوید که هر مسئله‌ای در جایگاه خود حل می‌شود و هر مردمی در هر زبان مسائل خاص خود دارند و خود می‌توانند و باید مسائل خود را حل کنند. اتنوسانتریسم او به این معنی است که حقائق کلی جهانی وجود ندارد. حتی احکام و قواعد علمی هم که گمان می‌کنند با روش ابژکتیو اثبات شده‌اند، مستقل از ارزشها و تعلقات و مقتضیات پراگماتیک نیستند. این قول لوازمی دارد که ظاهراً رورتی به‌همه آنها پایبند نیست از جمله اینکه:

1- علم و عمل تابع تجربه تاریخی صاحبان آنست و هیچ اصلی در هیچ جا و نزد هیچ قومی حاکم بر علم و عمل نیست. اصول آزادی و عدالت و حتی قول تقدم علم بر اراده یا اراده بر علم هم مستثنی نیستند. اگر رورتی می‌پذیرد که فکر و عمل جهان امروز تابع پارادایم‌های خاص است و آمریکا نیز در سایه پارادایمی از پارادایمهای جهان جدید بسر برد، البته می‌تواند بگوید که در این کشور دموکراسی بر فلسفه مقدم است اما وقتی این اولویت و تقدم را مطلق می‌کند و لیبرالیسم آمریکائی را پایان تاریخ می‌انگارد، سخن او عدول از پراگماتیسم است.

2- آته ایسم رورتی یک قول قوم‌مدار و محلی و پراگماتیک نیست بلکه وقتی بر آن اصرار می‌شود، عنوان یک اصل پیدا می‌کند. یادم نیست در کدام مقاله رورتی خواندم که نوشته بود: معتقدان اخلاق دینی وقتی همجنس‌بازی را تقبیح می‌کنند و... توقع نداشته باشند که فریاد برنیاورم. آیا اقتضای پراگماتیسم رد هرگونه اخلاق است و پراگماتیسم ملزم است با هر سخن اخلاقی مخالفت کند؟ سنجش اخلاق و قواعد و دستورالعملهای اخلاقی با موازین پراگماتیک غیر از رد و انکار اخلاق است. اگر رورتی حقیقتاً به قوم‌مداری فکری و عقیدتی قائل بود می‌بایست با قوم‌شناسان و مردم‌شناسان همراه شود و نظری به بیرون از آمریکا بیندازد و پراگماتیسم خود را در فکر و عمل اقوام دیگر هم بیازماید.

3- رورتی بعنوان فیلسوف می‌توانست با افلاطون و ارسطو و کانت و با هر فیلسوف دیگری مخالف یا موافق باشد اما نمی‌دانیم چرا بعنوان یک پراگماتیست خود را افلاطون ستیز می‌دانست. ظاهراً اقتضای

پراگماتیسم اینست که صاحبش مثلاً از افلاطون پیروی نکند نه اینکه با او درافتد مگر اینکه مصلحت عمل و زندگی آن را ایجاب کند. اصرار رورتی در مخالفت و موافقت با بعضی فلسفه‌ها و نیز با بعضی مطالب فرعی و بی اهمیت با روح اتنوسانتریسم فکری رورتی سازگاری ندارد. رورتی وقتی به تهران آمد همان مطالب اولویت دموکراسی بر فلسفه را تکرار کرد. او در ایران و در نزدیکی کشور عراق که آمریکا آن را برای دموکراتیک کردن اشغال کرده است، همان مطالبی را که پیشتر گفته بود، تکرار کرد. وقتی دیگران حق ندارند سخن کلّی بگویند و احکام تنجیزی صادر کنند، پراگماتیسم این حق را از کجا آورده است؟ اتفاقاً من معتقدم که دیالوگ (هم سخنی) میان فرهنگها بر اساس پراگماتیسم بسیار سهل می شود بشرط اینکه پراگماتیسم را عین افکار و عادات فکری و روحیات و سلیقه‌ها و ذوقهای یک نویسنده و صاحب نظر خاص یعنی یک شخص بدانیم.

4- اگر رورتی پارادایم‌های توماس کوپن را نه صرفاً در تاریخ علم بلکه در عالم بشری می پذیرد، در حقیقت پذیرفته است که هر مردمی با تلقی و درک خاص خود از وجود و موجود، علم و عمل و زندگی خود را سامان می دهند. در این صورت چرا نمی پذیرد که جهان جدید و شئون علمی تکنیکی و سیاسی و فرهنگی آن با پیش آمد فلسفه جدید ظاهر شده است. اگر این پیش آمد نبود، دموکراسی هم نبود پس چگونه تقدم و اولویت آن را بپذیریم؟ اگر مقصود اینست که در آمریکای کنونی دموکراسی دیگر بر فلسفه مبتنی نیست و نیاز به فلسفه ندارد، حرفی است. شاید هم نظریش اینست که دموکراسی را به اصول فلسفی خاص نمی توان بازگرداند و این حرف دیگری است که باید در آن تأمل کرد. کسانی که فکر می کنند دموکراسی با مذهب اصالت تجربه و اشتراک وجود مناسبت و ملازمت دارد، به ریشه ای که دکارت و لاک و کانت و هگل و برگسون و ویلیام جیمز را بهم می پیوندد، توجه ندارند. رورتی خود هگل را بر کانت ترجیح می داند و هرچند که نیچه را بد می فهمیده، به او علاقه داشته است. اگر علاقه به دموکراسی با فلسفه تحلیلی ملازمت داشت، رورتی از آن رو بر نمی تافت و به ناتورالیسم و ویتالیسم قائل نمی شد اما رورتی در مورد دیالوگ سخن چندان ندارد و نباید هم داشته باشد زیرا هرکس در هر جا و در هر فرهنگ کار خود را می کند. بر طبق قاعده پراگماتیک، فیلسوف پراگماتیست هم باید این وضع را بپذیرد اما از آنجا که آشنایی با گذشته و با فرهنگهای دیگر افق نظر را وسعت می بخشد و احیاناً راهگشایی می کند، اگر گفتگویی پیش آید، بهتر است زبان ذوق و طنز و ظرافت بگشایند و به صراحت سخن تلخ نگویند.

*دیدگاه پراگماتیستی رورتی به شناخت (کنار گذاشتن مبانی شناخت، اعتقاد به اینکه توجیه مستلزم رابطه بین فاعل شناسا و واقعیت و در واقع مستلزم مبنای وجود شناختی نیست بلکه پدیده ای اجتماعی است) چه تأثیری در نظریات او در باب سیاست، اخلاق، تعلیم و تربیت و انسان شناسی دارد؟

مطالب سیاست و اخلاق و تعلیم و تربیت رورتی رویهمرفته با فلسفه اش متناسب و متناظر است منتهی گاهی اصرار دارد که سلیقه‌ها و روحیات خود را در فلسفه وارد کند. وطن دوستی و رعایت حقوق دیگران و اقلیت‌ها یک فضیلت است اما شیدایی نسبت به کشور و ملت که در سیاست و تبلیغات پسندیده می نماید، در فلسفه جایی ندارد ولی رورتی، فیلسوفی که در آمریکا دوستی غلو کرده است، یک مرد سیاسی و اهل تبلیغات نیست. او استاد فلسفه و نقد ادبی است و در کار خود به مطالعه آثار امرسون و پیرس و جیمز و دیوئی و کواپن اکتفا نکرده و آثار افلاطون و ارسطو و کانت و هگل و نیچه و هیدگر و ویتگنشتاین و گیلبرت رایل و دریدا را نیز خوانده و در عداد یکی از مطلع ترین استادان فلسفه در آمریکا قرار گرفته است.

*سیر اندیشه رورتنی در معرض چه تحولاتی بوده است؟

تعلق خاطر خانوادگی رورتنی به مارکسیسم روسی او را به دیوئی که با او در این تعلق خاطر شریک بود، علاقمند کرد اما چنانکه گفتم مدتی از دیوئی دوری گزید تا شاید در آثار فیلسوفانی مثل ویتگنشتاین و هایدگر توجیهی برای تردید و بی اعتمادی خود نسبت به فلسفه و وفادار ماندن به پراگماتیسم بیابد. از زمانی که رورتنی رساله چرخش زبانی را نوشت، تحول چندان مهمی در تفکر او رو نداده است و اگر می بینیم سیاسی تر شده و به ادبیات رو کرده است، این سیاسی شدن و توجه به ادبیات و نقد ادبی دور از مقتضای پراگماتیسم نیست. پراگماتیسم مذهب اصالت عمل و صلاح عملی و تقدم عمل بر نظر است.

*آیا سخن رورتنی مبنی بر اولویت دموکراسی بر فلسفه در خود جامعه غربی و بویژه آمریکا منجر به تعطیل شدن تفکر خواهد شد یا راه های جدیدی را برای تفکر ایجاد خواهد کرد؟ در جامعه ما چنین سخنی چه نتیجه ای خواهد داشت: تعطیل شدن تفکر یا ادامه آن؟

اولویت دموکراسی بر فلسفه چنانکه گفته شد مقتضای مذهب اصالت عمل رورتنی است. این فیلسوف معتقد نیست که فلسفه بتواند هیچ تغییر مهمی در جهان ایجاد کند. من هم معتقد نیستم که پراگماتیسم رورتنی و رأی او در باب تقدم دموکراسی بر فلسفه، اثر مهمی در تفکر فلسفی در آمریکا داشته باشد. شاید اگر می توانستیم به این تقدم و اولویت به عنوان یک چشم انداز نگاه کنیم، میدان آزمایشی فراهم می شد تا ببینیم آیا بر وفق نظر رورتنی فلسفه ای در حول آن پدید خواهد آمد یا نه ولی چکنیم که رورتنی خود دموکراسی کشوریش را در حال انحطاط می بیند اما هنوز از روشنفکران تقاضا دارد که به لیبرال دموکراسی بی آنکه آن را وابسته به هیچ فلسفه ای بدانند، امید داشته باشند. او دیوئی و دریدا و هابرماس را از آن جهت ستایش می کند که این امید را همچنان نگاه داشته اند و فوکو را ملامت می کند که دل به مدینه روپائی لیبرال دموکرات نبسته است. دیوئی امیدوار بود اما در مورد هابرماس و بخصوص دریدا بهتر است بجای امیدوار دانستنشان به لیبرال دموکراسی بگوئیم که آنها به نومییدی نرسیده اند. فوکو هم گمان نمی کنم نسبت به آینده به کلی نومیید باشد. مشکل رورتنی اینست که در نظر او نومییدی نسبت به لیبرال دموکراسی عین نومییدی و نومییدی مطلق است. در این باب باید به دو نکته توجه داشته باشیم. یکی اینکه تفاوت امید و آرزو را بدانیم و میان آن دو اشتباه نکنیم. امید یکسره در اختیار ما نیست و صرف آرزومندی ما را به آنچه آرزو کرده ایم، نمی رساند. می-توانیم طرحهای آرزوئی و روپائی دراندازیم و به مردم المفا کنیم اما امید با دل بستگی پدید می آید و دل بستگی به صرف اعلام و آموزش حاصل نمی شود و با درد ها و گزند ها قرین است. من در گفته ها و نوشته های رورتنی خلط و اشتباه میان امید و آرزو می بینم. نکته دوم اینکه امید بر خلاف خواهش و آرزو که متعلق دارد، ناظر به هیچ امر معینی نیست. در آمریکا و در جای جای جهان گروههایی از مردمان در آرزوی دموکراسی و سوسیال دموکراسی بسر می برند ولی آنها را نمی توان امیدوار دانست. امید از آن کسی است که عهدی بسته است و به آن وفادار است. وفای به عهد هم ضامن می خواهد. امید بی او نیست و به امر جزئی خاص تعلق نمی گیرد و البته پراگماتیست هم نمی تواند بیک صورت انتزاعی امیدوار باشد. از اینها که بگذریم گمان نمی کنم انتشار و قبول و رد آرائی مثل اولویت دموکراسی بر فلسفه در تفکر و عمل ما اثر چندان موثری داشته باشد تا چه رسد که به تفکر میدان دهد یا موجب تعطیل آن شود. در هر صورت رورتنی که دموکراسی را مستقل از فلسفه می داند، نباید اندیشه خود را منشأ اثری در

تاریخ سیاست و دموکراسی بدانند.

*نظر رورتنی در مورد جهانی شدن (با توجه به دیدگاه او در باب قوم مداری) چیست؟

قوم مداری رورتنی در نظر او با جهانی شدن در تقابل قرار نمی‌گیرد زیرا او با اینکه طبیعت و ماهیتی برای بشر قائل نبود در ته فکر خود نه فقط فلسفه حقیقی را پراگماتیسم می‌دانست بلکه پراگماتیک حقیقی هم در نظر او دموکراسی لیبرال بود و او می‌خواست که این امر پراگماتیک جهانی شود. او تنها دو صورت زندگی برای اکنون و آینده زندگی بشر می‌شناخت. یکی سوسیالیسم بود که شکست خورده است و تجدید عهدش آسان نیست. دیگر نظم لیبرال دموکراسی است که از سوی سوداگران جهانی و گروههایی از روشنفکران تهدید می‌شود و رخنه‌هایی هم در آن راه یافته است اما رورتنی آرزو دارد که مردم (مردم کجا و چگونه) بر این مشکلات فائق آیند. جهانی شدن در نظر این فیلسوف جهانی شدن سیاسی است نه اقتصادی.

*اندیشه رورتنی در ایران چه جایگاهی دارد و آیا نقد یا دفاع از آن بر اساس مبانی خود رورتنی صورت می‌گیرد یا به دلایل دیگری انجام می‌شود. لطفاً ارزیابی خود را از تفکر رورتنی مطرح بفرمائید و به نظر شما رورتنی در تاریخ اندیشه، در آینده تفکر بشری، چه تأثیری خواهد گذاشت؟

گمان می‌کنم برای اولین بار من در درسهای فلسفه معاصر باختصار رورتنی و کتاب «فلسفه و آینده طبیعت» او را معرفی کردم. بعد هم در مجله نامه فرهنگ ترجمه قسمتی از مقاله «علم بمثابه همبستگی» و «اولویت دموکراسی بر فلسفه» را چاپ کردم. در سالهای اخیر چندین کتاب و مقاله از کتابها و مقالات رورتنی چاپ شده است. شما هم که رساله دکتری خود را درباره رورتنی نوشته‌اید. می‌دانم که نگاه شما و من به رورتنی، نگاه به یک فیلسوف و صاحب‌نظر و نه نگاه ایدئولوژیک بوده است. دلیلی ندارد که در مورد دیگران هم حکم دیگری بکنم اما جو غالب در کشور ما جو سیاست‌بینی است و معمولاً فلسفه را با تلقی پراگماتیک و سیاسی و ایدئولوژیک می‌بینند و البته اگر کسی با رورتنی هم سخن و هم رأی باشد، حق دارد که تلقی پراگماتیک و سیاسی داشته باشد ولی تلقی پراگماتیک را با طرفداری یا مخالفت تعصب‌آمیز با این یا آن سیاست اشتباه نباید کرد. اینکه مثلاً کسی نظم سیاسی آمریکا را دوست داشته باشد و رورتنی را که مؤید و مدافع آن نظم است بستايد، ستایش و پسندیدنش به فلسفه ربطی ندارد و البته استفاده از آراء یک فیلسوف برای مخالفت با یک سیاست، وسیله کردن فلسفه است و می‌دانیم که در پراگماتیسم گرچه وسیله و هدف متناسب و همبسته اند اما بر طبق آن هم هر چیزی را وسیله برای رسیدن به هر هدفی نمی‌توان کرد. در وضع کنونی اگر کسی بخواهد از فلسفه بهره برداری سیاسی بکند، فلسفه رورتنی یک فلسفه بسیار مناسب و شاید مناسب‌ترین باشد مگر اینکه بگویند بهره برداری از فلسفه برای مقاصد سیاسی توهمی بیش نیست که من هم این گفته را قابل تأمل می‌دانم. بهرحال خوانندگان کتابهای فلسفه در کشور ما تا چند سال پیش رورتنی را نمی‌شناخته‌اند. این فیلسوف هنوز هم چنانکه باید شناخته شده نیست ولی فکر می‌کنم تا چند سال دیگر کتابهای معروفش به فارسی ترجمه شود. او مسلماً یک نویسنده فلسفی بزرگ است و از این هنر برخوردار است که از آراء فیلسوفان برای تأیید و تحکیم نظر خود استفاده کند. او با پست مدرنها از این حیث موافق است که در اعتبار فلسفه شک می‌کنند و با آنها مخالف است که با تشکیک در اعتبار فلسفه، فرهنگ و تمدن جدید را به مخاطره می‌اندازند. بعبارت دیگر رورتنی در فلسفه پست مدرنها را

محقق می دانست اما در سیاست به آنها حق نمی داد و چون نمی توانست آنها را در سیاست همراه خود ببیند، به حماقت منسوبشان می کرد. این وضع دوگانه اختصاص به رورتنی ندارد اما اینکه رورتنی با علاقه آثار نیچه و دریدا و لیوتار و فوکو و حتی هیدگر را خوانده است، قدری عجیب می نماید. شاید هم برای دفاع از تجدد لازم باشد که با اندیشه پست مدرن آشنا باشند. بهرحال رورتنی در آثار آنها نظر می کرد و احیاناً آراء خود را در آینه نظر آنها می یافت (چنانکه در مورد نیچه چنین کرده و مقاله عجیبی درباره او نوشته است). مع هذا او یک فیلسوف المتقاطعی نیست. مشکلی که او دارد اینست که یک عمر فلسفه آموخته است تا به قول خودش نسبت به قلمبه گوئیهای فیلسوفانی که به آنها علاقه داشته است، بنظر شک و سوءظن بنگرد. او می بایست اعتقاد راسخی به فلسفه داشته باشد که یک عمر وقت خود را صرف مطالعه آن کند تا در شک خود باقی بماند. او هم مثل همه فلاسفه به اصول و مبادی و معانی سابق بر مطالب تفصیلی فلسفه قائل بود چنانکه وقتی از آزادی و عدالت سخن می گفت، آن را به وقت و زمان و موقع و مقامی منسوب نمی کرد و اگر می گفت که این معانی به مدرنیته (تجدد) تعلق دارند، برای اینکه خلاف گوئی نکرده باشد، حساب مدرنیته را از فلسفه جدا می کرد و حتی فلسفه دوره جدید را تابع بینش تاریخی سابق بر تجدد می دانست و مثلاً می گفت سکولار شدن زندگی نتیجه عصر منور المفکری است و نگران نبود که اصل تقدّم دموکراسی بر فلسفه را زیر پا نهاده است. او مطالب دیگری هم اینجا و آنجا در اثبات اهمیت و تأثیر فلسفه گفته است چنانکه بنظر او ردّ لوگوسانتریسم کمکی به تقویت جوامع دموکراتیک است. مگویند که این ردّ فلسفه است و نه اثبات آن. اگر باید فلسفه را رد کرد تا آزادی و دموکراسی حفظ شود چگونه بگویم که فلسفه بی اثر است و دموکراسی بر آن تقدم دارد؟ آیا فلسفه آمده است که از برقراری دموکراسی و بسط و نشر آن جلوگیری کند؟ می دانیم که کسانی افلاطون و ارسطو و هگل و هیدگر را ضد دموکراسی می دانند اما اگر از رورتنی در این باب پرسش می کردیم او لاف در مورد هگل و هیدگر این مخالفت را به فلسفه آنها باز نمی گرداند و حتی اگر قرار بود میان کانت و هگل یکی را برگزیند، او جانب هگل را می گرفت ولی کسی که ربطی میان فلسفه و سیاست نمی شناسد، اگر یک قول فلسفی را در سیاست مؤثر می بیند باید راه این تأثیر را نشان دهد و الا تأثیر فلسفه بطور کلی را اثبات کرده است. من بر عکس رورتنی معتقدم که نظم زندگی متجدد یا فلسفه و در فلسفه پدید آمده است. آزادی و عدالتی که رورتنی به آنها تعلق خاطر شدید دارد، از کجا آمده است و اگر ریشه در مابعد المیطیعه ندارد، نشان آن را در کجا باید جست. اگر سابقه تاریخی آن را جستجو کنیم مولد آن را در مرحله ای از تاریخ فلسفه می یابیم (اگر رورتنی می خواهد شعر و رمان را شریک فلسفه قرار دهد، مضایقه ای نیست زیرا نحوی همراهی و همگامی میان فلسفه جدید و شعر و رمان وجود دارد). در مورد دیکارت و کانت هر چه می خواهند بگویند اما اگر سوپژکتیویته در فلسفه آنان طرح نشده بود، آزادی هم پدید نمی آمد. آیا رورتنی که اخلاق را در دوراندهی می دید و آن را نتیجه سیر تکاملی وجود آدمی می دانست، در مورد آزادی چنین حکمی می کرد؟ اگر اینطور باشد آزادی باید یک امر طبیعی باشد ولی رورتنی به طبیعت اعتقاد نداشت. فیلسوف اگر به ذات و طبیعت چیزها معتقد نباشد، آزادی را باید آزادی تاریخی بداند. شاید بهمین جهت رورتنی هم آزادی را امر تاریخی می دانست. آیا او می پنداشت که آزادی قبل از انسانی که خود را آزاد انگاشت و آزاد می انگارد، بوجود آمده است؟ در این صورت آزادی یک امر انتزاعی می شود و معلوم نیست که فیلسوف پراگماتیست چگونه یک امر انتزاعی را مقدم بر فلسفه که کارگزار عالم انتزاع است، می داند اما اگر آزادی در وجود انسانی که خود را آزاد احساس کرده است پدید آمده باشد، باید از تاریخ این انسان پرسش کرد. قبلاً اشاره کردم که رورتنی هر وقت و هر جا از فلسفه می گوید، مرادش آراء فیلسوفان و تفصیل فلسفه است نه عقل بسیط فلسفه. وقتی گفته می شود که تجدد با فلسفه پدید آمده است هرگز مراد این نیست که با تعلیم متون فلسفی بسط و انتشار یافته است بلکه نسبت این متون با یافت فلسفی شبیه نسبت سیاست و علم و قانون با آنست. بعبارت دیگر آزادی ای که رورتنی آن را بر فلسفه مقدم می داند در خودآگاهی و من فکر می کنم دیکارت منطوبی بوده است بقسمی که اگر بشر خود را صاحب قدرت تصرف نمی یافت، اندیشه آزادی هم بروز نمی کرد اما اینکه ارتباط نفس و بدن با آزادی چه نسبت دارد معمولاً ما را به بحثهای زائد و بیهوده می کشاند. رورتنی حق داشت که دیکارت را نقد می کرد اما متأسفانه در نقد خود متوجه نشده است که آنچه او دوست می دارد همان آورده دیکارت است و با تفکر دیکارت فراز آمده است. شاید فوکو این معنی را بهتر از رورتنی درک می کرد و در نقد دیکارت دقیق تر بود و با نظر وسیع تر به فلسفه گذشته می نگریست. درست است که

رورتن آزادی را، آزادی پراگماتیک و تاریخی می دانست اما ظاهراً مراد او از تاریخ، تاریخ طبیعی نوع بشر و دنباله سیر تطور انواع داروینی بود و این تاریخ با اندیشه تاریخی که در فلسفه جدید از آن یاد می-شود، بسیار تفاوت دارد. وقتی گفته می شود که آزادی تاریخی است مراد اینست که در وقت بوجود آمده و نظم زندگی کم و بیش با آن هماهنگ شده است. رورتن هم که با فلسفه های معاصر آشنایی کافی داشت، می دانست و مثلاً می گفت که اگر انقلاب صنعتی زمینه را مهیا نکرده بود، نظریه ای مثل نظریه داروین مقبول نمی افتاد. آیا فکر آزادی خود بخود و بی ارتباط با چیزها پدید آمد؟ نه، این آزادی در هنگام پدید آمدن یک مفهوم انتزاعی نبود و با انسانها در همه جا و هر زمان نسبت یکسان و مساوی نداشت. آزادی، آزادی بشر فاوستی است و با ظهور چنین بشری و در وجود او حادث شده است. این آزادی را بر فلسفه مقدّم نمی توان دانست. دموکراسی با طرح آزادی پدید آمده و در حقیقت با سیاسی شدن آزادی یا بهتر بگوئیم با پیدا شدن و تحقق شأن سیاسی آزادی قوام یافته است پس دموکراسی بر فلسفه اولویت و تقدّم ندارد بلکه مسبوق به آزادی است و آزادی را از فلسفه جدید منفک نمی توان کرد. آزادی یافت فلسفه جدید بعنوان صفت لازم بشر جدید است. اگر این یافت نبود، فلسفه جدید و نظم تجدد صورت کنونی نداشت و ریچارد رورتن هم از تقدّم و اولویت دموکراسی بر فلسفه سخن نمی گفت. سخن رورتنی در باب نسبت فلسفه و دموکراسی در ظاهر بی معنی و بی ربط می نماید اما در حقیقت یک نظر است. نظری که اگر آن را بشکافیم، نکات مهم و در عین حال سوءتفاهم های بزرگ در آن می یابیم.