



باسمه تعالی
دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی

گروه فلسفه

طرح تحقیق پایان نامه دوره دکتری

مشخصات دانشجو

نام خانوادگی: نوری
نام: مرتضی
شماره دانشجویی: ۹۱۵۱۱۰۲۵
دانشکده: ادبیات و علوم انسانی
رشته: فلسفه
گرایش (در صورت لزوم): فلسفه‌ی جدید و معاصر

مشخصات استاد راهنما

نام خانوادگی: رشیدیان
نام: عبدالکریم
تخصص اصلی: فلسفه‌ی غرب
آخرین مدرک تحصیلی: دکترای تخصصی
رتبه دانشگاهی: دانشیار

عنوان رساله

نقش روایت و نظریه در همبستگی اجتماعی از منظر ریچارد رورتی

اطلاعات مربوط به دانشجو

نام خانوادگی: نوری
نام: مرتضی
دانشکده: ادبیات و علوم انسانی
رشته تحصیلی: فلسفه‌ی غرب

گرایش (در صورت لزوم): فلسفه‌ی جدید و معاصر	
سال ورود: ۱۳۹۱	بورسیه <input type="checkbox"/> مأمور به تحصیل از: آزاد <input type="checkbox"/>
آدرس و تلفن تهران: انتهای اشرفی اصفهانی، خیابان نفت، بین کوچه‌ی بیستم و بیست و یکم، پلاک ۴۴	
آدرس و تلفن شهرستان:	

۲) اطلاعات مربوط به استاد راهنما	
نام و نام خانوادگی: عبدالکریم رشیدیان	تخصص اصلی: فلسفه‌ی غرب
تخصص جنبی: اخلاق و سیاست	
آخرین مدرک تحصیلی: دکترای تخصصی	رتبه‌ی دانشگاهی: دانشیار
سنوات تدریس در دوره (کارشناسی ارشد): ()	(دکتری): ()
سمت فعلی: مدرس	محل خدمت: گروه فلسفه‌ی دانشگاه شهید بهشتی
آدرس و تلفن: گاندی، کوچه‌ی دوم پلاک ۵.	
۰۲۱-۸۸۸۳۱۱۷	

۳) اطلاعات مربوط به استادان مشاور: دکتر مگرکی				
نام و نام خانوادگی	تخصص اصلی	آخرین مدرک تحصیلی	رتبه‌ی دانشگاهی	محل خدمت
۱				
سنوات تدریس در دوره (کارشناسی ارشد): () (دکتری): ()				
آدرس و تلفن:				
نام و نام خانوادگی	تخصص اصلی	آخرین مدرک تحصیلی	رتبه‌ی دانشگاهی	محل خدمت
۲				
سنوات تدریس در دوره (کارشناسی ارشد): () (دکتری): ()				
آدرس و تلفن:				
۴) مشخصات طرح تحقیق رساله‌ی دانشجوی				

۴-۱) عنوان رساله: نقش روایت و نظریه در همبستگی اجتماعی از منظر ریچارد رورتی

۴-۲) استاد راهنما: دکتر عبدالکریم رشیدیان

استاد مشاور (۲):

استاد مشاور (۱):

۴-۳) تعریف مسأله و بیان سؤال‌های اصلی تحقیق:

ریچارد رورتی، فیلسوف نو-پراگماتیست آمریکایی، معتقد است که از روشنگری بدین سو دو گونه ارزش بر جوامع لیبرال حاکم شده است، یکی اصالت یا خودآیینی فردی [حق متفاوت بودن با دیگران] و دیگری عدالت یا همبستگی اجتماعی [تکلیف حساس بودن نسبت به رنج دیگران]. ناسازگاری این دو ارزش فیلسوفان عصر روشنگری را بر آن داشت تا با توسل به مفاهیم متفاوتی و جهان‌شمولی چون «عقلانیت» و «ذات مشترک بشر» خودآیینی فردی را با همبستگی اجتماعی در سطح نظریه آشتی دهند. برای مثال، کانت خودآیینی را به تبعیت از قانون الزام‌آور درونی - قانون اخلاقی - و عدالت را به تبعیت از قانون الزام‌آور بیرونی - قانون حقوقی-سیاسی - تعبیر می‌کند که منشأ این هر دو چیزی نیست جز قوه عقل:

هرکس باید بپذیرد که یک قانون، به شرط داشتن اعتبار اخلاقی، یعنی به عنوان مبنای برای وظیفه، فاعداً با ضرورت مطلق همراه است؛ او باید بپذیرد که دستور "تو نباید دروغ بگویی" تنها به انسان‌ها اطلاق نمی‌شود، چنان که گویی دیگر موجودات عقلانی ملزم به رعایت‌اش نیستند. این نکته در مورد تمامی قانون‌های دیگری که به حق قانون اخلاقی نامیده می‌شوند، نیز صادق است. او باید بپذیرد که مبنای وظیفه را ... نه در اوضاع و احوالی که وی در آن به سر می‌برد بلکه به طور پیشا-تجربی و تنها در قالب مفاهیم عقل محض باید جست‌وجو کرد.^۱

هرچند تجربه است که به ما می‌آموزد که پیش از ظهور قانون الزام‌آور بیرونی انسان‌ها در خشونت می‌زیستند و همراه مستعد جنگ با یکدیگر اند، آن چه اجبار عمومی را ضروری می‌سازد تجربه نیست. ضرورت وجود اجبار عمومی قانون‌مند نه بر واقعیت که بر ایده‌ی پیشاتجربی عقل استوار است.^۲

... عدالت محض مبتنی است بر ... اصل امکان اجبار بیرونی‌ای که با آزادی هر کس، به شرط تطابق آن با قانون‌های جهان‌شمول، سازگار است.^۳

تا آن جا که این دو دسته قوانین از قوه‌ی واحدی سرچشمه می‌گیرند هیچ تنش‌ی میان آن‌ها نیست، و آن چه یک فرد را به خودآیینی می‌رساند همانی است که همبستگی او با هم‌نوعان‌اش را تضمین می‌کند: تمکین از عقل و پرهیز از تسلیم شدن در برابر احساسات. عقل ذات مشترک ما انسان‌هاست و تا زمانی که به این ریسمان واحد چنگ بزنیم اخلاق و سیاست بر هم منطبق اند و خودآیینی و عدالت یک‌دیگر را تقویت می‌کنند.

رورتی معتقد است که جریان‌های فلسفی در دو حوزه‌ی قاره‌ای و تحلیلی هر دو به سمت‌وسویی پیش می‌روند که نگاه استعلایی‌گرایانه و فرا-تاریخی کانت به مسئله‌ی اخلاق رفته رفته اعتبار خود را از دست

^۱ Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Tr. Lewis White Beck. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959): 5.

^۲ Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*. Tr. John Ladd. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965): 76.

^۳ . ibid, 36

می‌دهد. نیچه با روش تبارشناسانه‌ی خود خاستگاه‌های تاریخی و بومی ارزش‌های روشنگری را بر ملا کرد و فیلسوفان را این توهم در آورد که چنین ارزش‌هایی فرا-تاریخی و جهان‌شمول‌اند.^۱ در کنار این چشم‌انداز تاریخی، نقدهای روانکاوانه‌ی او و فروید پیش‌فرض بنیادین اخلاقی کانت — یعنی تقابل افلاطونی عقل و میل — را به چالش کشید. از منظر این دو، عقل بر خلاف دیدگاه کانت فوهای نیست که بتواند از رانه‌ها و امیال فاصله بگیرد و میان آن‌ها داوری کند؛ اراده نیز فوهای نیست که بر فراز رانه‌ها بایستد و تنها آن چه را عقل به او فرمان می‌دهد برگزیند. از نظر فروید و نیچه، آدمی نه جولانگاه تقابل عقل و میل بلکه عرصه‌ی کشمکش‌های پیچیده میان امیال با امیال است که بخش اعظمی از این نبرد در گستره‌ی ناخودآگاه او رخ می‌دهد. و او اساساً از آن‌ها آگاه نیست تا بتواند آن‌ها را مبنای تصمیم‌گیری خود قرار دهد. از این رو اراده نه علت ترتیب یافتن رانه‌ها بلکه پیامد آن، یا آخرین مرحله‌ی نبرد میان آن‌هاست. اراده چیزی نیست جز همان رانه‌ی چیره‌شده که رانه‌ها، تمایلات، و شهوات متعدد دیگر را به جهت خاصی سوق می‌دهد.

در کنار این چشم‌انداز روانکاوانه، تاریخ‌گرایی به میراث رسیده از هگل و نیچه به هایدگر و گادامر امکان داد تا انسان را در هیأت موجودی سراسر تاریخی، و نه ایستاده بر فراز تاریخ و متنوع از فرهنگ و جامعه‌ی خویش، به تصویر بکشند. از دیگر سو، در سنت آنگلوساکسون نیز فیلسوفان پسا-تحلیلی‌ای چون کواین، سلاز، کوهن، و دیویدسون اعتبار تمایزهای کانتی و نوکانتی شهودی-مفهومی، عینی-ذهنی، تحلیلی-تالیفی، حقایق عقل-حقایق واقع، ممکن-ضروری را به پرسش کشیدند، تمایزهایی که به فلسفه امکان می‌داد تا هم‌چنان در هیأت رشته‌ای کرسی‌نشین (armchair discipline) ساختارهای پیشینی و جاودان معرفت و اخلاق را کشف و نقش ناظر پرابهت فرهنگ و داور ادعاهای معرفتی-اخلاقی را ایفا کند.^۲

بدین طریق غلبه‌ی فزاینده‌ی تاریخ‌گرایی و نام‌انگاری در دو سنت فلسفه‌ی تحلیلی و قاره‌ای هرچه بیش‌تر مفاهیم جهان‌شمولی چون «عقل» و «ذات مشترک بشر» را بی‌اعتبار و ما را متقاعد کرده است که هیچ چیزی از گزند «زمان و بخت» (time and chance) مصون نیست. «فرآیند اجتماعی شدن، و از این رو شرایط تاریخی، همه‌چیز را در می‌نوردد و چیزی «در بنیاد» فرآیند اجتماعی شدن یا مقدم بر تاریخ وجود ندارد که تبیین‌کننده‌ی هستی انسانی باشد»^۳ آسیب‌شناسان جامعه‌ی مدرن — از جمله هورکهایمر، آدورنو، مک‌اینتایر، هابرماس و دیگران — نیز معتقد اند که در پی حاکم شدن این نگرش عامل پیوند اجتماعی — که زمانی، اسطوره و مذهب و پس از آن مفاهیم متافیزیکی عقل و ذات مشترک بشر بود — از میان رفته است و جوامع لیبرال از حیث اخلاقی و اجتماعی در معرض فروپاشی اند. هورکهایمر و آدورنو بر آن اند که «عقلانیت منحل‌کننده‌ی (dissolvent rationality) روشنگری با سست کردن پایه‌ی چنین مفاهیم متافیزیکی‌ای جوامع لیبرال را از داشتن مبنایی فلسفی برای انسجام و همبستگی اجتماعی

^۱ نک فردریش نیچه، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران: نشر آگه، ۱۳۷۷.

^۲ نک ریچارد رورتی، *فلسفه و آینده طبیعت*، ترجمه‌ی مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۰.

^۳ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 45.

محروم کرده است. از نظر ایشان، این عقلانیت — که نه از جنس عقل عملی کانت بلکه از جنس عقل ابزارین فرانسویس بیکن است و همه چیز، از جمله انسان، را به چشم ابزاری برای اهداف از پیش تعیین شده می بیند — در نهایت «با ایده‌ی حقوق بشر خود نیز دقیقاً همان می کند که با ایده‌های جهان‌شمول متعلق به جهان باستان کرده بوده»¹، یعنی آن‌ها را به عنوان مثنی اساطیر و اباطیل و ساخته‌ی ذهن اسطوره‌ساز انسان نفی می کند. «روشنگری آهنگ آن کرد که اکاذیب و اساطیر را ویران کند، و به پیروزی حقیقت و آزادی یاری رساند، اما پس از آن که ویرانکاری اش به سر آمد، ناگزیر از تشخیص این واقعیت شد که آن آزادی و حقیقت خود جزئی از همان اساطیر بوده است»² از نظر آدورنو و هورکهایمر، پراگماتیسم هم که خود محصول چنین عقلانیتی است فلسفه‌ی آن قدر فوی‌ای نیست که بتواند دوام یک اجتماع اخلاقی را تضمین کند، زیرا مفهوم کلیشه‌های خلق شده به دست علم، سیاست، و تجارت جامعه‌ی بورژوازی شده و بدین طریق نسبت خود را با حقیقت از دست داده است؛ از این رو، فرجام کار از نظر آنان چیزی نیست جز «نابودی روشنگری به دست خویش». یورگن هابرماس نیز کمابیش با انتقادات نیچه‌ای از عقل سوژه-محور و فلسفه‌ی مبتنی بر آن، یعنی فلسفه‌ی سوژکتیویته، موافق است. فلسفه‌ی که می‌کوشد تکالیف و مسئولیت‌های اخلاقی ما را در چیزی فراتر از پیشامدهای تاریخی و رخدادهای فرآیند اجتماعی شدن ریشه‌یابی کند. او در عین حال معتقد است که انتقاد از مدرنیته برای نخستین بار در فلسفه‌ی خود نیچه به کنار گذاشتن کامل درونمایه‌ی آزادی‌بخش (emancipatory content) انجامیده³ و این میراث مصیبت‌بار که در فلسفه‌های هایدگر و دریدا به اوج می‌رسد تأمل فلسفی را به امری بی‌ارتباط با امیدهای لیبرالی و همبستگی اجتماعی، و حتا در بسیاری مواقع به چیزی مخالف و متضاد با آن، بدل کرده است.

رورتی اگرچه با هورکهایمر، آدورنو، و هابرماس در این نکته هم‌عقیده است که در پی انتقادهای نیچه و غلبه‌ی عقلانیت ابزاری میانی متافیزیکی اخلاق و همبستگی رو به سستی نهاده، بر این باور نیست که این ارزش‌ها هم‌چنان برای اعتبار و دوام خود به آن بنیان‌های متافیزیکی نیازمند اند. به عقیده‌ی وی، اخلاق و همبستگی اجتماعی تناسبی با کوشش برای کشف یک ماهیت مشترک میان همه‌ی انسان‌ها ندارد و پیش‌تر به احساس همذات‌پنداری فرد با حلقه‌ای از انسان‌ها مرتبط است، حلقه‌ای که حول مفهوم «ما» — یا به تعبیر ویلفرید سلارز مفهوم «ما-اندیشی‌ها» (we-intentions) — شکل می‌گیرد. آن چه که این «ما» را گرد هم می‌آورد نه باور فلسفی به یک ذات مشترک بلکه باورهای بومی به امیدها و اهداف مشترک است:

اگر به کسی بگویید که معنای زندگی‌اش در امید بستن به آن است که فیلسوفان پیوسته در کار زودن زنگار از روی ذات‌های واقعی، عنایت حقیقت، و هستی یک ماهیت انسانی غیرتاریخی اند، بعید است کشتی در او برانگیزد چه رسد به این که آسیبی به وی برساند. به نظر من احتمالاً نه است اگر بپنداریم که عامل همبستگی اجتماعی در جوامع لیبرال باورهای فلسفی است. آن چه جوامع را گرد هم می‌آورد واژگان‌های مشترک (common vocabularies) و امیدهای مشترک است. واژگان‌ها معمولاً تطبیقی امیدها هستند — یعنی کارکرد اصلی واژگان‌ها نقل داستان‌هایی است درباره‌ی دست‌آوردهای آینده که در ازای از خود گذشتگی‌های کنون فراترنگ خواهند آمد ... [به طور خاص، امید جوامع لیبرال، یعنی عامل همبستگی و پیوند اجتماعی آن‌ها] این

¹. Max Horkheimer and Theodor Adorno, *The dialectic of enlightenment*, translated by Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 3.

². تئودور آدورنو، *زبان اصالت*، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۵، ص ۷۸.

³. See Jurgen Habermas, *The philosophical Discourse of Modernity*, translated by Fredric Lawrence Cambridge: Polity Press, 1987 p. 94.

ست که زندگی سرانجام آزادانه‌تر، مهربانانه‌تر، آسوده‌تر، و سرشار از امکانات و تجارب غنی‌تر خواهد شد، آن هم نه تنها برای فرزندان ما بلکه برای فرزندان همه انسان‌ها.¹

از نظر رورتی، هنر عصر روشنگری، در مقایسه با اعصار دیگر، این بود که توانست دایره‌ی این «ما» را هر چه پیش‌تر گسترش دهد، گسترده‌تر از آن چه سنت‌ها و تمدن‌های پیش از آن بدان دست یازیده بودند. اما این کار بر خلاف تصور بسیاری از فیلسوفان و تحلیل‌گران نه بر اساس خطابه‌ی غالب فیلسوفان روشنگری — این که «همه‌ی انسان‌ها در ماهیتی مشترک سهیم‌انده — بل به مدد هنرهای ویژه‌ی آن عصر صورت گرفت. همبستگی امری ساختنی‌ست و نه یافتنی، و از این رو روایت — و به ویژه رمان که «هنر ویژه‌ی دموکراسی» است — در این عرصه پیش‌تر به کار می‌آید تا فلسفه و نظریه‌پردازی. رمان‌ها با به تصویر کشیدن جزئیات زندگی افرادی که پیش‌تر از نظر ما بیگانه محسوب می‌شدند و در حلقه‌ی «ما» نمی‌گنجدانند، توان همذات‌پنداری خیالی (imaginative identification) و همدردی ما با درد و رنج ایشان را بالا می‌برند و بدین طریق به گسترش همبستگی و عدالت یاری می‌رسانند. برخی رمان‌ها — از جمله رمان‌های دیکنز، اورول، هوگو، زولا و دیگران — از طریق تصویرگری رنج‌هایی که از قتل نهادهای اجتماعی ناعادلانه به انسان‌ها می‌رسد در راستای تقویت و گسترش همبستگی ایفای نقش می‌کنند و برخی دیگر هم‌چون رمان‌های ناباکوف — در *لولیتا* و *آتش افسرده* — با توجه دادن ما به رنج‌ها و تحقیرهایی که ممکن است از قتل پیگیری کمال شخصی و خودآیینی فردی ما به دیگران برسد. رمان‌های دسته‌ی دوم از نظر رورتی از آن رو مهم‌اند که در اوتویبای لیرالی او — اوتویبایی که انسان آرمانی‌اش را آبرونیست¹ لیرال¹ تشکیل می‌دهد — پیگیری کمال شخصی یا اصالت فردی در کنار همبستگی اجتماعی دو ارزش پایه به شمار می‌آیند. چنان که هابرماس گوشزد کرده است آبرونیست‌هایی چون نیچه، هایدگر، دریدا، و فوکو همواره در خطر آن‌اند که پیامدهای زیان‌باری را که از قبل پیگیری علائق زیبایی‌شناسانه‌ی‌شان به عرصه‌ی عمومی و سیاسی جامعه وارد می‌آید نادیده بگیرند. هرچند رورتی در این باره با هابرماس هم‌داستان است، اما برخلاف او راه حل را در علاقه‌سازی فرهنگ — در تقابل با شاعرانه‌سازی آن — نمی‌داند، بلکه معتقد است ما می‌توانیم با تفکیک قاطعانه‌ی این دو ارزش — محدود کردن علقه‌ی شخصی اصالت به حوزه‌ی خصوصی و مرتبط ساختن علقه‌ی اجتماعی عدالت و همبستگی به حوزه‌ی عمومی — از آثار زیان‌بار ترکیب ناموزون این دو بهره‌بریم. چنان که آیزایا برلین گفته است، «ما سرانجام باید از این باور دست بشویم که همه‌ی ارزش‌های مثبتی که انسان‌ها بدان‌ها معتقد‌اند حتماً، در نهایت، با هم سازگار‌اند، و چه بسا متضمن یک‌دیگر باشند ... پی بردن به اعتبار نسبی اعتقادات خود و در عین حال دفاع سرسختانه از آن‌ها؛ این است آن چه که یک انسان متمدن را از یک وحشی متمایز می‌سازد».² کسانی چون هابرماس و آدورنو بر این باور‌اند که رویکرد آبرونیستی با تاریخی کردن همه‌ی

¹ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 86.

² به طور خلاصه، آبرونیست (ironist) از منظر رورتی کسی‌ست که به پیشامدی بودن باورها یا ولاگان‌نهایی خود واقف است و می‌داند که آن‌ها به چیزی فراسوی خود — چیزی هم‌چون حقیقت، خدا، یا ذات غیرتاریخی بشر — منکر نیستند؛ لیرال بودن نیز از منظر او بدین معناست که در جهان هیچ ردیلتی پست‌تر از بی‌رحمی (cruelty) و رنج‌رسانی به دیگران یا بی‌اعتنایی به رنج آنان وجود ندارد. نک همان

³ ibid, p. 45.

ارزش‌ها و پیشامدی دانستن آن‌ها تعهد و پایبندی انسان به اخلاق را از میان می‌برد. رورتی اما هیچ تلاشی میان تاریخی‌شدن ارزش‌ها و سست شدن آن‌ها نمی‌بیند و چنین باوری را حاصل رویکرد بنیان‌گرایانه‌ی فیلسوفان عصر روشنگری و پیروان معاصر آن‌ها می‌داند که اعتبار هر چیزی را منوط به بنانهاده شدن آن بر پایه‌ی امری فراتاریخی و فرازمانی می‌دانستند. اگر خود را از این تکانه‌ی متافیزیکی رها سازیم، آن‌گاه می‌توانیم در اوتوپای لیبرالی با رویگردانی از نظریه و روی آوردن به روایت دو ارزش اصالت‌جویی و عدالت‌جویی را توأمان و در کنار هم — اما در دو حوزه‌ی متفاوت — داشته باشیم.

رورتی در *فلسفه و آینده‌ی طبیعت* نیز پس از نقدهای ضدبنیان‌گرایانه‌ی خود به معرفت‌شناسی و جایگزین‌های آن در فلسفه‌ی معاصر — یعنی فلسفه‌ی ذهن، فلسفه‌ی علم، و فلسفه‌ی زبان — به این نتیجه می‌رسد که پس از زوال نقش‌های فراتاریخی و پیشینی فیلسوف اگر اصلاً نقشی برای او باقی بماند، نقش یک هرموت است. فلسفه در نظر رورتی یک رشته‌ی تخصصی آکادمیک نیست، بلکه ژانری فرهنگی است که میان گفتمان‌های متفاوت واسطه‌گری می‌کند، و از آن‌جا که هیچ معیار مشترکی میان گفتمان‌ها وجود ندارد، تنها راه فیلسوف برای ایفای نقشی میانجی‌گانه‌اش این است که کل‌گرایانه وارد گفتمان‌های گوناگون شود و با روش هرموتیک لم‌بازی زبانی آن‌ها را کشف کند. هدف فلسفه در این‌جا رسیدن به معرفت یا دست‌یابی به حقیقت نیست، بلکه «پرورش‌گری» (edifying) و تداوم بخشیدن به گفت‌وگوست. فلسفه به ما کمک می‌کند تا به جای تعمیم دادن معیارهای خود به فرهنگ‌های بیگانه و نامتعارف تازه، همواره به روی آن‌ها گشوده باشیم و از طریق وارد شدن در گود بازی زبانی‌شان با آن‌ها آشنا شویم. رورتی، اما، پس از *فلسفه و آینده‌ی طبیعت* هرموتیک را تلاش‌سنجیده‌ی دیگری در راستای طراحی یک روش فلسفی جدید وصف کرد و آرزو نمود که ای کاش در آن کتاب نامی از آن به میان نیاورده بود.¹ وی در *پیشامد، آبروئی، و همبستگی سرانجام* «نقد ادبی» را بهترین روش برای فیلسوفانی می‌داند که از آرمان متافیزیک چشم پوشیده‌اند و می‌کوشند دست‌آورد خود را نه در رابطه با حقیقتی فراتاریخی بلکه در نسبت با سنت و پیشینیان خود تعریف کنند. البته مقصود او از «نقد ادبی» توضیح معنای واقعی کتاب‌ها یا ارزیابی ارزش ادبی آن‌ها نیست؛ در نظر او، منتقد ادبی کسی است که چشم‌اندازها، تصویرها، چهره‌ها، و آرمان‌های گوناگون را با هم مقایسه می‌کند و سپس واژگانی را برای ما فراهم می‌آورد تا به واسطه‌ی آن خویش‌شن خود را بازتوصیف، و از رهگذر بازتوصیف‌های مستمر بهترین خویش‌شنی را که می‌توانیم برای خود خلق کنیم:

این گونه قیاس‌گری، این گونه به بازی در آوردن چهره‌ها در برابر هم، اساس فعالیت‌ست که اکنون تحت عنوان «نقد ادبی» صورت می‌گیرد. منتقدان تأثیرگذار، آن گونه منتقدانی که ما آن‌ها را مقبول می‌دانیم — اشخاصی چون آرنولد، پتر، لویس، لپوت، انموند ویلسون، لایونل ترلینگ، فرانک کرمه، هارولد بلوم — نه در کار توضیح معنای واقعی کتاب‌ها هستند و نه در کار ارزیابی چیزی چون ارزش ادبی آن‌ها. این منتقدان وقت خود را صرف جا دادن کتاب‌ها در بستر کتاب‌های دیگر، جا دادن برخی چهره‌ها در بستر برخی چهره‌های دیگر، می‌کنند ... نقد ادبی برای ما آبروئیست‌ها جایگاهی را دارد که جست‌وجوی اصول اخلاقی برای متافیزیک‌باور داشته است ... از آن‌جا که چیزی برای واژگان‌ها وجود ندارد تا بتواند به عنوان معیاری برای گزینش از میان آن‌ها عمل کند، نقادی چیزی هم‌چون نگاه کردن به تصاویر گوناگون است نه قیاس کردن این تصاویر با اصل تصویر (نسخه‌ی اصلی) ... آبروئیست‌ها بیم آن دارند که سادا پایتد واژگانی شوند که تنها پرورده‌ی آشنایان نزدیک آن‌ها بوده است، از این رو در تلاش اند تا با آدم‌های ناآشنا (آلکییادس، ژولین سورل، خاتوانعمای ناآشنا (کارامازوف‌ها، کاروون‌ها)، و جوامع ناآشنا (شرایع‌های توتون، قوم توتر، مانداریان‌های دورن سونگ) آشنا شوند ... البته هم‌چنان که دامنه‌ی نقد ادبی تا بدین حد گسترش می‌یافت، ادبی

¹ See Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin, 1999, p. xx

خواندن این نقد هم هرچه بیش‌تر بی‌معنا می‌شود. اما به دلایل تضادفی تاریخی، تا حدودی به این دلیل که روشنگران برای کسب مشاغل دانشگاهی وانمود می‌کردند که پیگیر تخصص‌های آکادمیک اند. این اصطلاح هم‌چنان برقرار مانده است. بنابراین، به جای بدل کردن اصطلاح نقد ادبی به چیزی چون «نقد فرهنگی» مفهوم ادبیات چنان گسترش داده شد تا هر چه را که مورد نقادی منتقدان ادبی بود زیر پوشش گیرد ... ادبیات اکنون تقریباً هرگونه کتابی را که تصور می‌شود نسبتی با اخلاق داشته باشد در بر می‌گیرد، هر کتابی که تصور می‌شود می‌تواند درک ما را در این باره تغییر دهد که چه چیزهایی ممکن و چه چیزهایی مهم اند.¹

چنین تفسیری از نقش فلسفه و شیوهی کارکرد آن در راستای همان تفسیریست که رورتی پیش‌تر در *فلسفه و آینده طبیعت* به دست داده بود. در آن جا تقابل متافیزیک باوران و آپیرونیست‌ها به صورت تقابل فیلسوفان نظام‌مند (systematic philosophers) و فیلسوفان پرورش‌گر (edifying philosophers) به تصویر کشیده شده بود. فیلسوفان نظام‌مند کسانی هستند که در جریان اصلی فلسفه قرار دارند. اینان هم‌چنان گرفتار استعاره‌های بصری و انگاره‌ی آینده طبیعت اند و ذات انسان را در کشف ذات‌ها می‌دانند. از این رو پیوسته طرح‌های مختلفی برای حل مسائل معمول فلسفه در باب «حقیقت»، «بازنمایی»، «ذهن»، «زبان» و جز آن عرضه می‌کنند. اما فیلسوفان دیگری هستند که آگاهانه به حاشیه خزیده‌اند و خود را مستقیم درگیر این مسائل نمی‌کنند. آن‌ها از بیخ‌وبین به نگرش‌های ذات‌باورانه بدبین اند و به جای ارائه تعریفی برای ذات انسان و بی‌جویی حقیقت عینی به ما می‌آموزند که نگاه آینده‌ای به معرفت و استعاره‌های بصری را بدکلی کنار بگذاریم و به بازتوصیف خود در قالب گفتمان‌های تازه پردازیم.² به عقیده‌ی رورتی، با بی‌اعتبار شدن این مفاهیم متافیزیک، بهتر است که فیلسوفان از تلاش بنیاد نهادن اخلاق و همبستگی بر شالوده‌ی ایده‌های جهان‌شمول دست بشویند، وابستگی به نظریه را کنار بگذارند و با بازشناسی نقش برجسته‌ی روایت در اتوبیای لیبرالی نقش مشاوران اخلاق را در هیأت منتقدان ادبی ایفا کنند.

در ارزیابی عقاید رورتی می‌توان گفت هرچند روایت در همه‌ی اقسام‌اش، از جمله رمان، نقش بسیار مهمی در گسترش عدالت و همبستگی اجتماعی داشته است، برخلاف نظر رورتی جنبه‌های مهم دیگری در مسئله‌ی همبستگی و عدالت هست که گفتمان روایی نمی‌تواند آن‌ها را پوشش دهد. این جنبه‌ها معمولاً با مسائل عمومی و اجرایی عدالت مرتبط اند و نقش نظریه در آن‌ها برجسته‌تر از روایت است. برای مثال، هرچند رمان‌نویسان مهارت خاصی در به تصویر کشیدن دوره‌های اخلاقی دارند و در این زمینه ظرافت‌هایی را به تصویر می‌کشند که در زندگی روزمره کم‌تر به چشم می‌آیند، ایشان به ندرت نظریه‌ای منسجم برای تشخیص رفتار درست و عادلانه در این دوره‌های اخلاقی داشته‌اند. می‌توان گفت که ارائه‌ی نظریه در این باب اصلاً در دایره‌ی کارکردهای روایت نمی‌گنجد و باید آن را از گفتمان نظری انتظار داشت. گفتمانی که در آثار رورتی جایگاه بسیار فرودستی پیدا می‌کند. دل‌بستگی بیش از اندازه‌ی رورتی به فلسفه‌های پرورش‌گر و بیزارش از فلسفه‌های نظام‌مند باعث شده که وی این کارکرد فلسفه را نادیده بگیرد. وی به قدرت نظریه‌پردازانه‌ی فلسفه در سیستم‌ایزه کردن شهودهای اخلاقی بدبین است و خطر در غلطیدن به ورطه‌ی متافیزیک را همواره در کمین این گونه کوشش‌ها می‌بیند:

هرکس که می‌پندارد پاسخ‌های نظری مستحکم برای مسائل اخلاقی - قاعده‌هایی برای حل‌وفصل مشخص‌های اخلاقی -

¹ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 80-82.

² نک رورتی، *فلسفه و آینده طبیعت*، صص 197-188.

وجود دارد، هنوز در اعماق قلب خود به الاهیات و متافیزیک دل بسته است^۱ او به نظمی ایمان دارد فراسوی بحث و زمان که توأمان هدف وجود انسان را تعیین و سلسله‌مراتبی از مسئولیت‌ها را برقرار می‌کنند^۲ - چنین دوره‌هایی همیشه پیشروی ما خواهد بود و هرگز با توسل به مجبوعه تکالیفی والاتر که محکمه‌ای فلسفی آنها را کشف و اطلاق کرده، حل‌وفصل نخواهند شد.^۳

چنین بدبیشی‌ای نسبت به نظریه یا رویکرد پراگماتیستی رورتنی ناسازگار است، چرا که برای پراگماتیست تمام‌عیاری چون او نباید میان سیستم‌ایزه کردن شهادهای اخلاقی و تسلیم‌شدن به تکانه‌های متافیزیکی رابطه‌ای ضروری وجود داشته باشد. به تعبیر اوتو نویرات، ما می‌توانیم هم‌چون ملوانانی بر روی دریای بی‌کران تاریخ پیوسته به بازسازی کشتی خود همت گماریم و رؤیای لنگر انداختن در بارانداز (جایی فراسوی تاریخ) و ساختن کشتی‌ای از نو و از نقطه‌ی صفر را از سر بیرون کنیم. جان رالز، فیلسوف سیاسی محبوب رورتنی، نشان داده است که چه‌گونه می‌توان بدون توسل به چیزی ماورای تاریخ یا باورهای مرسوم جامعه نظریه‌ای در باب اخلاق و عدالت پروراند. رالز برای رسیدن به نظریه‌ای منسجم در باب عدالت و در عین حال گریز از وسوسه‌های متافیزیکی‌ای که کانت را به بیراهه کشاند، مفهوم «تعادل اندیشیده» (reflective equilibrium) را مطرح می‌کند. ما زمانی حرکت خود را به سوی یافتن نظریه‌ای مناسب آغاز می‌کنیم که حالت تعادل در باورهای ما به هم خورده باشد و تعارضی میان نظریه‌ی اخلاقی حاکم و قضاوت‌های اخلاقی جزئی ما - قضاوت‌های سنجیده^۴ (considered judgment) - ایجاد شده باشد. به محض برخاستن این تعارض ما تحریک می‌شویم که ناسازگاری را برطرف و تعادل را برقرار سازیم. در این وضعیت دو گزینه پیش رو داریم: یا باید نظریه‌ی خود را تعدیل کنیم تا با دیگر قضاوت‌های سنجیده‌ی جزئی ما سازگار شود و یا نظریه را ثابت نگه داریم و آن قضاوت‌های جزئی را انکار کنیم. «چنین حالتی از آن رو تعادل است که سرانجام اصول [کلی نظریه] و قضاوت‌های جزئی ما با یک‌دیگر به هماهنگی می‌رسند؛ و از آن رو اندیشیده است که اینک وقوف یافته‌ایم قضاوت‌های مان با چه اصولی مطابقت دارند و از چه مقدماتی استنتاج می‌شوند»^۵ در این فرآیند، قضاوت‌های سنجیده در هر فرهنگ به عنوان «نقاط ثابت موقت» (provisional fixed points) به کار می‌آیند؛ «ثابت» از آن رو که آنها معیار تعدیل و صورت‌بندی نظریه اند، و «موقت» از آن رو که در گذر زمان با تحولات فرهنگی و تاریخی بعید نیست که این قضاوت‌های سنجیده، و در پی آن، نظریه‌ی ما دست‌خوش تغییر شود. چنانچه آن جاست که رورتنی رالز را برای ابداع چنین روشی در نظریه‌پردازی اخلاقی می‌ستاید اما ستایش او سراسر در این خلاصه می‌شود که رالز با این روش نظریه‌ی سیاسی-اخلاقی را با تاریخ‌گرایی هگلی آشتی داده، و بدین طریق آن را با خلق‌وخوی آیرونیستی سازگار کرده است.^۶ وی اهمیت بسیار زیاد مسئله‌ی اولویت (priority problem) را

^۱ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. xv.

^۲ *ibid.*, p. 197.

^۳ قضاوت‌های سنجیده قضاوت‌هایی هستند که بیش از همه بدان‌ها اعتماد داریم و مطمئن ایم که از روی دلخوری، ترس، منفعت‌طلبی شخصی، غرض‌رزی و انگیزه‌های ناساسی از این دست صادر نشده‌اند. برای مثال، قبح بودن تبعیض نژادی و عدم تساهل دینی دو نمونه از قضاوت‌های سنجیده هستند و نظریه‌ای که با این دو قضاوت سنجیده ناسازگار باشد باید تعدیل شود:

See, John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, p. 18 & 42.

^۴ *ibid.*, p. 17-19 & 42-49.

^۵ See Rorty, "The priority of democracy to philosophy", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

نادیده می‌گیرد، مسئله‌ای که از نظر رالز ضعف اصلی نظریه‌های شهودگرایانه است. مکتب شهودگرایی معمولاً مجموعه‌ای از اصول نخستین اخلاقی را دست‌چین می‌کند و از فرد می‌خواهد که به هنگام مواجهه با دوراچه‌های اخلاقی با تکیه بر بیش درونی‌اش

از میان آن‌ها دست به انتخاب بزند. برای مثال، «اصل برابری» و «اصل بیشینه‌سازی خرسندی» دو اصل نخستین اخلاق اند که ممکن است در موارد متفاوت رهنمودهای متضادی به دست دهند و با یک‌دیگر در تعارض افتند؛ شهودگرایی در این گونه موقعیت‌ها هیچ روش واضح یا قاعده‌ی اولویت‌بخش (priority rule) ای را برای سبک‌وسنگین کردن این اصول به دست نمی‌دهد؛ ما فقط باید به مدد شهود، به مدد آن چه که به نظرمان درست‌تر از همه می‌رسد، به نوعی توازن دست باییم. یا اگر قواعد اولویت‌بخشی هم در کار باشد، از نظر شهودگرایان کمابیش پیش‌پاافتاده‌اند و کمک چندانی برای رسیدن به یک تضاد اخلاقی نمی‌کنند.^۱ در نبود قواعدی برای سبک‌وسنگین کردن اصول نخستین، شهودگرایان صرفاً امیدوار اند که همی انسان‌ها در محاسبات شهودی‌شان به اولویت‌بندی‌های کمابیش مشابهی دست پیدا کنند، و از نظر کسانی که چنین امیدی را خام و بی‌دلیل می‌دانند، روش آنان نتیجه‌ای جز آثارشیم اخلاقی را در پی نخواهد داشت. در مقابل این مکتب، برساخت‌گرایی (constructivism) قرار دارد که به عقیده‌ی رالز فایده‌گرایی جان استوارت میل و نظام اخلاقی کانت ذیل آن می‌گنجد. این نظام‌ها بر خلاف شهودگرایی دارای ویژگی‌های وضوح و نظام‌مندی اند و با ارائه‌ی رویه‌ای از برساختن (procedure of construction) — این رویه در نظام اخلاقی کانت آزمون کلی‌سازی یا تعمیم دستورالعمل‌ها (maxim)، در مکتب فایده‌گرایی محاسبه‌ی بیش‌ترین خوشی برای بیش‌ترین انسان‌ها، و در نظام اخلاقی رالز وضعیت آغازین است — اصول نخستین اخلاقی را اولویت‌بندی می‌کنند و راهی برای برون‌رفت از محصمه‌های اخلاقی پیش پای کنش‌گر می‌گذارند تا در چنان موقعیت‌هایی تصمیم درست را از نادرست تشخیص دهد. بر این اساس، حل مسئله‌ی اولویت در گرو داشتن نظریه‌ای منسجم و نظام‌مند در باب اخلاق — و به طور خاص در باب عدالت — است و برخلاف نظر رورتی نمی‌توان از این نقش بسیار مهم نظریه به سادگی چشم پوشید.

جنبه‌ی دیگر عدالت که در گفتمان روایی کم‌تر سراغی از آن می‌توان گرفت جنبه‌ی اجرایی آن است. پاسخ این پرسش که «ساختار بنیادین جامعه و نهادهای اصلی آن را چه‌گونه باید طراحی کرد و به اجرا در آورد؟» در حیطه‌ی کارکردهای روایت نمی‌گنجد. روایت در همه‌ی اقسام‌اش بهترین نقش را در به تصویر کشیدن بی‌عدالتی ساختارها و نهادهای اجتماعی و برانگیختن عواطف جمعی برای اصلاح آن‌ها داشته است، و رورتی رمان‌نویسانی چون چارلز دیکنز و هریت بیچر استو را به خاطر ایفای چنین نقشی بسیار می‌ستاید. دیکنز با نگارش رمان‌هایی چون *خانه‌ی قانون‌زده*، *نیکولاس نیکلی*، و *اولیور تویست* نقش مهمی در اصلاح نظام حقوقی انگلستان ایفا کرد و استو با نگارش *کلبه‌ی عموم* و به تصویر کشیدن رنج‌های سیاهان آمریکا توانست ملتی را به برپایی جنگ برای آزادی بردگان‌شان برانگیزاند، تا بدان حد که آبراهام لینکلن در ملاقاتی با او به سال ۱۸۶۳ در وصف او گفت «زنی کوچک که با نوشتن یک کتاب جنگی چنین بزرگ به راه انداخته». اما به رغم اذعان به قابلیت‌های شگرف روایت، به ویژه رمان، در همه‌ی این زمینه‌ها، هم‌چنان می‌توان تأکید کرد که برای درانداختن ساختار بنیادین جامعه و نهادهای

^۱. See Rawls, *A Theory of Justice*, p. 30-36.

اجتماعی به طرحی منسجم و نظام‌مند نیاز است که از عهده‌ی گفتمان‌روایی بیرون است به عقیده‌ی جان رالز، چه‌گونه‌ی طراحی ساختار بنیادین جامعه (basic structure of society) و نهادهای اصلی آن مهم‌ترین موضوع عدالت است زیرا:

نهادهای اجتماعی اصلی تعیین می‌کنند که حقوق و تکالیف اساسی به چه شیوه‌ای میان افراد توزیع شود و سودهای برآمده از همکاری اجتماعی به چه طریق میان آنها تقسیم گردد. مقصود از نهادهای اصلی، نظام سیاسی و سازمان‌های عمده‌ی اقتصادی و اجتماعی است. از این رو، مصونیت قانونی آزادی تدبیر و آزادی عقیده، بازارهای رقابتی، مالکیت خصوصی ابزارهای تولید و خانواده‌ی تک‌موسری نمونه‌هایی از نهادهای اجتماعی اصلی به شمار می‌آیند. نهادهای اصلی، اگر در کنار هم بتوانند ترکیبی واحد در نظر گرفته شوند، حقوق و تکالیف انسان‌ها را تعیین و بر دورنمای زندگی ایشان اثر می‌گذارند، یعنی مشخص می‌کنند که ایشان تحقق چه شخصیت و موقعیتی را از خود در آینده انتظار می‌توانند داشت و چه قدر می‌توانند امیدوار باشند که در این راستا موفق عمل می‌کنند. ساختار بنیادین جامعه از آن رو مهم‌ترین موضوع عدالت است که تأثیراتش بر زندگی انسان‌ها بسیار عمیق و از همان آغاز جاری‌ست.¹

ما معمولاً طرح‌های پیشنهادی برای نحوی ساختن این ساختار را از دل نظریه‌های سیاسی-اجتماعی‌ای بیرون می‌کشیم که شباهت چندانی به کارهای منتقدان ادبی - حتا در معنای بسیار گسترده‌ای که رورتنی از این عبارت مراد می‌کند - ندارند. در این گونه طرح‌ها معمولاً با اصول کلی سیاسی-اخلاقی، رابطه‌ی استنتاجی و سیستماتیک میان گزاره‌های کلی، و ترتیب‌بندی شهودهای اخلاقی از پیش موجود سر و کار داریم؛ و این‌ها همه ویژگی‌هایی‌ست که بیش‌تر در نظریه سراغ می‌توان گرفت تا در روایت. حتا اگر کار منتقدان ادبی را نه روایت بلکه مقایسه و سنجش‌گری روایت‌ها بدانیم، باز به سختی می‌توان گفت که فیلسوفان سیاسی‌ای چون مونتسکیو، کانت، رالز، و دیگرانی که نظریه‌های‌شان مبنای طراحی ساختار بنیادین جامعه در جوامع لیبرال بوده است به صرف مقایسه میان روایت‌ها و چشم‌اندازها بسنده کرده‌اند. البته جان رالز معتقد است که ما به هنگام انتخاب نظریه‌ی ایده‌آل در باب عدالت نمی‌توانیم از نقطه‌ی صفر بی‌آغازیم و بهترین نظریه را بدون توجه به فضای فکری حاکم بر جامعه طراحی کنیم، بلکه ناگزیر ایم میان نظریه‌های معتبر موجود - مثلاً نظریه‌ی فایده‌گرایی، نظریه‌ی کمال‌گرایی، نظریه‌ی شهردگرایی، نظریه‌ی عدالت به مثابه‌ی انصاف، و غیره - دست به مقایسه بزنیم و بهترین‌شان را از حیث سازگاری و همخوانی با شهودهای اخلاقی‌مان برگزینیم. شاید رورتنی بتواند این نکته را شاهده‌ی بر مدعای خود بگیرد و هم‌چنان پافشاری کند که فیلسوف سیاسی محبوب‌اش نقشی فراتر از نقش منتقدان ادبی ایفا نمی‌کند. اما سیستم‌پردازی‌های دقیق، ارائه‌ی مدلی منسجم، اولویت‌بندی ارزش‌های اخلاقی، و ویژگی‌های دیگری از این دست حکایت از آن دارد که کار نظریه‌پردازان سیاسی را نمی‌توان به حوزه‌ی نقد ادبی فروکاست و آن‌ها از حیث اخلاقی نقش و کارکردی دیگر برعهده دارند که متناسب با جنبه‌های اجرایی، عملی، و عمومی عدالت است. کوتاه سخن: رورتنی آن‌جا که حتی «روایت» را ادا می‌کند و نقش برجسته و نادیده‌گرفته‌شده‌ی آن را به رخ فیلسوفان متافیزیک‌باور می‌کشد و تأثیر شگرف آن را در مسئله‌ی همبستگی برملا می‌کند، کاملاً برحق است اما آن‌جا که ره افراط می‌پیماید و نقش مهم و نافروکاستنی نظریه را در مسائل اجرایی و سیاسی همبستگی دست کم می‌گیرد برخطاست. جوامع لیبرال در رسیدن به وضعیت کنونی خود از هر دوی این حوزه‌ها سود جسته‌اند و برای بقا و اصلاح خود به هر دوی آن‌ها نیاز دارند؛

¹. ibid, p. 6

نقش و کارکرد هردوی آنها نه قابل فراموشی است و به یکدیگر فروگامستی. اگر چنان که رورثی انتظار دارد، خود را از گفتمان نظری و فلسفه‌های نظام‌مند محروم کنیم حوزه‌ی دیگری را نمی‌توان سراغ گرفت که ایفای نقش‌های اجرایی و سیاسی عدالت را بر عهده گیرد و در این صورت فرجامی جز آنارشیزم اخلاقی در انتظار ما نخواهد بود، فرجامی که رورثی خود پست‌مدرن‌ها را به علت افتادن در گرداب آن و عدم تلاش برای رهایی از آن سرزنش می‌کند.

سوال‌های اصلی تحقیق:

۱) آیا آن چنان که اکثر فیلسوفان عصر روشنگری و برخی از فیلسوفان معاصر می‌اندیشند، دفاع از ارزش‌های روشنگری و تلاش برای گسترش آنها با توسل به امری فرا-تاریخی و ترا-فرهنگی (transcultural) امکان‌پذیر است؟ آیا با توجه به نظر این دسته از فیلسوفان، هنر و روایت تنها نقشی فرعی در گسترش عدالت و همبستگی اجتماعی دارند؟

۲) اگر با رورثی هم‌رای شویم که فیلسوفان عصر روشنگری و پیروان معاصر آنها بر خطا بوده‌اند، آیا می‌توان ادعا کرد که روایت، علاوه بر جنبه‌های عاطفی و احساسی همبستگی، جنبه‌های اجرایی و سیاسی آن را نیز پوشش دهد و عملاً جایی برای کارکردهای اختصاصی نظریه باقی نمی‌گذارد؟

۳) اگر بپذیریم که جنبه‌های سیاسی و اجرایی عدالت و همبستگی جز با داشتن نظریه‌ای منسجم در این باب پوشش داده نمی‌شوند و این جنبه‌ها از حوزه‌ی کارکردهای خاص روایت، و به طور خاص رمان، بیرون‌اند، آیا می‌توان گفت که تأکید بیش از اندازه‌ی رورثی بر «کنار گذاشتن نظریه و روی آوردن به روایت» در موضوع همبستگی و به ویژه جنبه‌ی سیاسی آن، یعنی عدالت، نادرست بوده است و وی با توجه به موضع پراگماتیستی خود باید وزنی یکسان برای گفتمان نظری و گفتمان روایی قائل می‌شده است؟

۴) اگر بپذیریم که تن دادن به نظریه در جنبه‌های اجرایی و سیاسی همبستگی و عدالت با اتخاذ یک موضع پراگماتیستی ناسازگار نیست و از قضا این همان کاری است که رورثی می‌بایست می‌کرد، آیا هم‌چنان می‌توان توجیهی برای این کار او یافت؟ آیا می‌توان برجسته‌تر کردن نقش روایت در مقابل نظریه را کنشی سیاسی از سوی رورثی قلمداد کرد و این اقدام‌های اغراق‌آمیز او را این گونه توجیه نمود که وی به خاطر سلطه‌ی گفتمان نظری حاکم بر دانشگاه‌های آمریکا و به ویژه سنت فلسفه‌ی تحلیلی کوشیده است با این اغراق کفه‌ی ترازو را قدری به سمت گفتمان روایی سنگین‌تر کند و همکاران نظریه‌پرداز خود را به نقش مهم روایت و موفقیت‌های آن در پیش‌برد همبستگی و عدالت توجه دهد؟

۴ - ۱) فرضیه‌ها:

۱) طرح بسیاری از فیلسوفان عصر روشنگری و پیروان معاصر آنها برای بنیان نهادن اخلاق بر مفاهیم متافیزیکی‌ای چون «عقل» و «عقلانیت» با انتقادهای تبارشناسانه‌ی نیچه از ریشه‌های تاریخی اخلاق مدرن و انتقادهای روانکاوانه‌ی فروید از وجود یک «خود استعلایی» نقش بر آب شده است. برخلاف تصور این فیلسوفان دفاع از ارزش‌های روشنگری بدون کمک خود این ارزش‌ها و با توسل به چیزی ورای آنها امکان‌پذیر نیست. از این رو، حوزه‌های مختلف هنر و روایت - از جمله رمان مدرن - بیش‌تر از

نظریه‌پردازی فلسفه در تقویت و گسترش همبستگی و عدالت نقش داشته‌اند.

۲) عدالت و همبستگی علاوه بر جنبه‌های عاطفی دارای جنبه‌های اجرایی و سیاسی نیز هست که در حیطه‌ی کارکردهای گفتمان روایی نمی‌گنجد. از این رو، اگر چه حق با رورتی‌ست آن جا که در جنبه‌های عاطفی اخلاق و همبستگی روایت را در جایگاهی برتر از نظریه می‌نشانند، در جنبه‌های اجرایی و سیاسی اخلاق‌گریزی از توسل به نظریه نیست.

۳) یک پراگماتیست تمام‌عیار می‌تواند روایت و نظریه را توأمان در کنار هم داشته باشد، بدون این که این کار وی را به عدول از موضع پراگماتیستی‌اش ملزم کند. ریچارد رورتی به درستی کوتاه‌نظری فیلسوفان در نادیده گرفتن جنبه‌های مهمی از عدالت و همبستگی را عیان می‌سازد و نشان می‌دهد که بر خلاف تصور اکثر فیلسوفان ژانرهای روایی‌ای چون شعر و رمان نقش پررنگ‌تری در گسترش همبستگی و عدالت داشته‌اند. اما وی در برجسته‌سازی نقش روایت دچار افراط می‌شود و جنبه‌های اجرایی و سیاسی عدالت را که جز با نظریه نمی‌توان برآورده نمود، نادیده می‌گیرد یا دست کم کم‌رنگ جلوه می‌دهد.

۴) به نظر می‌رسد که حرکت رورتی در تأکید اغراق‌آمیز بر نقش روایت و سخن‌گفتن از اوتوبیایی که در آن روایت جایگزین نظریه می‌شود، اقدامی آگاهانه برای تعدیل روحیه‌ی علم‌زده‌ی حاکم بر دانشگاه‌های آمریکاست. سخن گفتن او از «فرهنگ شاعرانه‌شده» نه به انگیزه‌ی حذف نظریه بلکه به انگیزه‌ی تعدیل آن و محدود‌ساختن‌اش در کارکردهای ویژه‌ی آن است.

۵) ضرورت انجام تحقیق:

رویکرد ما ایرانیان در آکادمی‌های فلسفه برای شناخت ارزش‌های حاکم بر فرهنگ غرب و فرآیند شکل‌گیری آن‌ها غالباً رویکردی انتزاعی بوده است که در آن نگاه فراتاریخی و سنفیزیکی فیلسوفان برجسته‌ی اروپا و آمریکا غلبه دارد. آشنایی با رویکرد کسانی که در این فرآیند تأثیر ادبیات و سیاست را پررنگ‌تر از فلسفه می‌بینند و آن را پشتوانه‌ی اصلی فرهنگ غرب در تلاش برای اصلاح نهادهای اجتماعی-سیاسی خود می‌دانند می‌تواند فرصتی برای نگرستن به غرب از چشم‌اندازی کم‌تر شناخته‌شده فراهم آورد. آشنایی با این رویکرد اهمیت بیش‌تری پیدا می‌کند آن گاه که دریابیم در فرهنگ بومی ایران نیز روایت - در قالب شعر حماسی و تغزلی - همواره ژانر فرهنگی غالب بوده و بسی پیش از نظریه‌پردازی‌های فلسفی در دگرگون‌سازی و برساختن ارزش‌ها نقش‌آفرینی کرده است. آشنایی با امکان‌ها و فرصت‌هایی که غرب برای پیش‌رفت و اصلاح خود از آن‌ها مدد گرفته است می‌تواند ما را چون تجربه‌ای گران‌سنگ به کار آید.

سابقه‌ی تحقیق:

از میان کتاب‌ها و مقالات انگلیسی نزدیک به موضوع رساله می‌توان آثار زیر را نام برد:

Malachowski, Alan (2002) *Richard Rorty*. London: Sage Publication.

Koopman, Colin (2009) *Pragmatism as transition: Historicity and Hope in James, Dewey*.

6-6) اهداف تحقیق:

هدف این تحقیق آن است که با بررسی موشکافانه‌ی رابطه‌ی متقابل دو حوزه‌ی اصلی فرهنگ - نقد ادبی و فلسفه‌ی سیاسی - جایگاه آن‌ها و نقش پررنگ‌شان در گسترش و تقویت همبستگی اجتماعی را واکاوی کند. ادبیات از رهگذر برساختن ارزش‌ها و دگرگون‌سازی آن‌ها و سیاست از طریق به اجرا در آوردن منسجم ارزش‌ها دست در دست یکدیگر جامعه را به سوی اصلاح و پیش‌رفت پیش می‌برند. از این رو، فهم دقیق کارکردهای این دو حوزه و نحوه‌ی عملکردشان ما را در استفاده‌ی بهینه از آن‌ها یاری می‌رساند؛ این هدفی‌ست که امید است از رهگذر این رساله گامی هرچند کوچک در راستای آن برداشته شود.

7-6) روش انجام تحقیق:

در بخش اول رساله برای بررسی بازتوصیف رورتنی از جریان‌های فلسفی در دو سنت تحلیلی و قاره‌ای و نحوه‌ی بی‌اعتبار شدن رویکردهای بنیان‌گرایی و غلبه‌ی تاریخ‌گرایی و بسط‌گرایی (contextualism) در آن‌ها، روش توصیفی-تحلیلی را به کار خواهم برد تا نشان دهم که از منظر او این چرخش‌ها چه‌گونه نقش نظریه را در مسائل اخلاقی و همبستگی اجتماعی کم‌رنگ و نقش روایت را برجسته‌تر می‌کند. در بخش بعدی رساله روش پراگماتیستی خود رورتنی را به کار خواهم بست تا نشان دهم، برخلاف نظر او، گفتمان نظری در عرصه‌ی اجرایی و سیاسی دارای کارکردهایی‌ست که نمی‌توان آن را یکسره به نفع گفتمان روایی کنار گذاشت.

۸-۴) فهرست برخی از منابع و مأخذ (فارسی، عربی، لاتین):

- Rorty, Richard (1978) *Philosophy and The Mirror of Nature*, (Thirtieth-Anniversary Edition, 2009), Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Richard Rorty (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2007) *Philosophy as cultural politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John, (1999a) *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____ (1999b) *Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____ (1996) *Political Liberalism*, Revised Edition, New York: Columbia University Press.
- _____ (1999c) *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"* Cambridge, MA: Harvard University Press.

۹-۴) فهرست آثار پژوهشی نزدیک به موضوع استاد راهنما (صرفاً آثاری که در راستای این پژوهش هستند، ذکر گردد):

- پراگماتیسم، ویلیام جیمز، انتشارات علمی-فرهنگی، تهران: ۱۳۷۰.
- خلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ماکس وبر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: ۱۳۷۳.
- تقد قوه ی حکم، ایمانوئل کانت، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران: ۱۳۷۷.
- از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، لارنس کهنون، به ویراستاری عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران: ۱۳۸۱.
- هستی و زمان، مارتین هایدگر، ترجمه ی عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران: ۱۳۸۹.

۱۰-۵) مدت زمان اجرای رساله:

متناسب با سنوات قانونی مقطع دکتری

صورت جلسه کمیته تخصصی گروه

موضوع تحقیق پایان نامه خاتم / آقای دانشجوی مقطع دکتری تحت
 عنوان در جلسه مورخ کمیته تخصصی گروه
 مطرح شد و به اتفاق آرا یا با تعداد رأی از رأی مورد تصویب اعضا به شرح زیر قرار گرفت
 قرار نگرفت .

ردیف	نام و نام خانوادگی	رتبه دانشگاهی	نوع رأی	توضیحات	امضاء
۱					
۲					
۳					
۴					
۵					
۶					
۷					
۸					
۹					
۱۰					

نام و نام خانوادگی مدیر گروه: _____
 امضاء _____
 تاریخ _____

صورت جلسه کمیته تحصیلات تکمیلی دانشکده ادبیات و علوم انسانی

موضوع تحقیق پایان نامه خانم / آقای دانشجوی مقطع دکتری تحت
 عنوان در جلسه مورخ کمیته تحصیلات
 تکمیلی دانشکده ادبیات و علوم انسانی مطرح شد و به اتفاق آرا یا با تعداد رأی از رأی مورد
 تصویب اعضا به شرح زیر قرار گرفت قرار نگرفت .

ردیف	نام و نام خانوادگی	رتبه دانشگاهی	نوع رأی	توضیحات	امضاء
۱					
۲					
۳					
۴					
۵					
۶					
۷					
۸					
۹					
۱۰					