



## Analyzing the Epistemological Foundations of the Concept of Human Rights from the Perspective of Richard Rorty

Nabiullah Soleimani\*

PhD in Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran .

### Article Info ABSTRACT

**Article type:**  
**Research**  
**Article**

**Received:**  
**2022/06/30**  
**Accepted:**  
**2022/09/03**

When philosophers and jurists of the natural law school talk about human rights, they consider them to be rights derived from human nature. Philosophers such as Richard Rorty have taken a deconstructive approach to the nature and universal truth about human beings, criticizing essentialism and fundamentalism in human rights with skepticism. Instead, with a historical and pragmatic approach, they dismiss the philosophical approach as a universal foundation for human rights and argue that fundamental rationalist projects such as the concept of human rights if Make no mistake, they are unnecessary and outdated. Rorty believes that at any time and place, a kind of legal discourse is formed for each society and is accepted as a legal principle by a consensus in the same society. Therefore, it would be futile to impose a universal and equal law as human rights on all societies. According to him, there is no transcendent human nature by which we seek to justify our beliefs. What brings us together is not human rationality but common historical contexts. Therefore, the best way to promote a culture of human rights is through our shared sad experiences, in order to lead people towards respect for human rights and a sense of empathy. Human rights here are not rational and metaphysical but constructive in the interests of humanity. Our attempt in this article is to answer such doubts: Can Rorty's irrational sentimentalism be able to distinguish between true and false human rights stories? How is his thought possible and explicable? On the other hand, is the classical theory of human rights, that is, the theory that defines human rights based on the common interests of the people, an unsuitable basis for understanding human rights in international relations? Is deconstruction the general principles of morality, is it not immoral and the negation of morality?

**Keywords:** Human Rights, Universal, Essence, Empathy.

**Cite this article:** Soleimani, Nabiullah (2023). Analyzing the Epistemological Foundations of the Concept of Human Rights from the Perspective of Richard Rorty. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 77-99.

DOI: 10.30479/wp.2022.17484.1020

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* E-mail: n.soleimani2015@gmail.com

## تحلیل و واکاوی مبانی معرفت‌شناختی حقوق بشر از دیدگاه ریچارد رورتی

نبی‌الله سلیمانی\*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

| اطلاعات مقاله | چکیده                                                                                       |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| نوع مقاله:    | وقتی فلاسفه و حقوق‌دانان مکتب حقوق طبیعی درباره حقوق بشر سخن می‌گویند، آن را حقی            |
| مقاله پژوهشی  | برگرفته از ذات و طبیعت بشر می‌بندارند. اندیشمندانی نظیر ریچارد رورتی، با اتخاذ رویکردی      |
| دریافت:       | تاریخی، عمل‌گرایانه و ساختار‌شکنانه، ذات و حقیقت جهان‌شمول در مورد انسان، ذات‌گرایی و       |
| ۱۴۰۱/۴/۹      | مبناگرایی در حقوق بشر را به بوته نقد می‌کشند. رورتی معتقد است به‌فراخور هر زمان و مکان،     |
| پذیرش:        | نوعی گفتمان حقوقی برای هر جامعه شکل می‌گیرد و با اجماع کلی در همان جامعه، به‌عنوان          |
| ۱۴۰۱/۶/۱۲     | اصول حقوقی پذیرفته می‌شود. بنابراین، بیهوده خواهد بود که یک قانون جهانی و یکسان را به‌عنوان |
|               | حقوق بشر، بر همه جوامع تحمیل کنیم. به‌عقیده او، آنچه ما را به هم نزدیک می‌کند، نه عقلانیت   |
|               | بشری، بلکه زمینه‌های مشترک تاریخی است. بنابراین، بهترین شیوه برای ارتقای فرهنگ حقوق         |
|               | بشری، تجربه‌های غمگین مشترک ماست، به این منظور که مردم را به سمت احترام به حقوق بشری        |
|               | و احساس هم‌دردی سوق دهیم. ما در این مقاله تلاش می‌کنیم به شبهاتی از این قبیل پاسخ دهیم:     |
|               | آیا عاطفه‌گرایی غیرعقلانی رورتی، قادر است بین داستان‌های درست و جعلی حقوق بشر تمایز         |
|               | قائل شود؟ با فرض تبیین رورتی از حمله به هرگونه ذات‌گرایی در انسان، مفهوم حقوق بشر در        |
|               | اندیشه وی چگونه امکان‌پذیر و قابل تبیین است؟ از طرف دیگر، آیا نظریه کلاسیک درباره حقوق      |
|               | بشر، یعنی نظریه‌ای که حقوق بشر را بر مبنای علایق و مصالح مشترک آدمیان تعریف و تبیین         |
|               | می‌کند، مبنای نامناسبی برای فهم حقوق بشر است؟ آیا دیدگاه رورتی که ساختار‌شکنی اصول کلی      |
|               | اخلاق است، ضداخلاقی و نافی اخلاق‌مداری نیست؟                                                |
|               | <b>کلمات کلیدی:</b> حقوق بشر، جهان‌شمول، ذات، هم‌دردی.                                      |

استناد: سلیمانی، نبی‌الله (۱۴۰۲). «تحلیل و واکاوی مبانی معرفت‌شناختی حقوق بشر از دیدگاه ریچارد رورتی». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۷۷-۹۹.

DOI: 10.30479/wp.2022.17484.1020



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

## مقدمه

در تلقی سنتی از حقوق بشر، فرد انسان‌ها مستقل تلقی می‌شوند و هر یک از آنها، به صرف انسان بودن صرف نظر از نژاد، مذهب، جنسیت یا گروه اجتماعی‌ای که بدان تعلق دارند- دارای علائق و مصالحی اساسی فرض می‌شوند که در تمام انسان‌ها مشترک‌اند. در این چارچوب، وظیفه حقوق بشر، صیانت از آن علائق و مصالح اساسی و مشترک عقلانی است. حقوق بشر در نگاه سنتی، بیشتر از جنبه فلسفی و اعتقادی مورد توجه قرار می‌گیرد که برای انسان کرامت و حیثیت ذاتی قائل بوده و او را صاحب یکسری حقوق و تکالیف می‌داند که از انسان جدایی‌ناپذیرند. در این رویکرد، تلاش اندیشمندان بر این است که مبانی‌ای فلسفی برای حقوق انسانی ارائه دهند.

به دنبال تغییر و تحولات تاریخی که بخش اعظم آن به خاطر گستاخی نهادهای دین (کلیسا) با هم‌دستی نهاد سلطنت به وجود آمد، اندیشمندان غربی را بر آن داشت تا قرائتی غیردینی و غیرعقلانی از حقوق بشر ارائه دهند. آنها با رویکرد ضدبنیان‌گرایی و شالوده‌شکنانه، جهان‌شمولی فطری حقوق بشر را انکار کرده و قائل به نسبی‌گرایی فرهنگی در بحث حقوق بشر شدند. ریچارد رورتی از جمله این ناقدان است. بر اساس دیدگاه رورتی، انسان‌ها ذات یا فطرتی مشترک ندارند و مفهوم حقوق بشر فاقد مبانی فلسفی، متافیزیکی یا فطری است. وی پرداختن به موضوع مبانی حقوق بشر را از نظر پرمگاتیک و عمل‌گرایانه، مفید نمی‌داند. او در بحث اشاعه و گسترش موضوعات حقوق بشری، پرورش احساسات و عواطف را کارآمدتر و سودمندتر از پرداختن به مبانی فلسفی و متافیزیکی می‌داند.

با پذیرش این رویکرد شالوده‌شکنانه، پرسش‌ها و شبهاتی به ذهن خطور می‌کند؛ تلاش ما در این مقاله، تحلیل و واکاوی چنین موضوعاتی است: با فرض اعتقاد به دیدگاه جدید، نفی ستم و طرفداری از عدالت بر چه بنیاد و میزانی استوار است؟ آیا این دیدگاه از قبول ضمنی بنیادی عام در میان انسان‌ها حکایت نمی‌کند؟ آیا می‌شود از عدالت سخن گفت و انسان‌ها را فاقد زمینه‌های مشترک دانست؟ چگونه می‌توان از یک‌سو زیبایی را ستایش و زشتی را نفی کرد و از سوی دیگر، ماهیت<sup>۱</sup> انسان را فاقد هرگونه گرایش دانست؟

## نگاهی به محورهای اختلاف دو جبهه فکری

مدافعان حقوق بشر سنتی، دست‌کم سه ویژگی برای آن قائل‌اند: (۱) این حقوق، جهان‌شمول‌اند، یعنی تمام انسان‌ها از آن حیث که انسان‌اند صرف نظر از نژاد، دین، ملیت، طبقه اجتماعی جنسیت، قومیت و غیره- مستحق آن حقوق هستند. (۲) حقوق بشر از جنس حقوق تکلیف‌آورند، نه حقوق فارغ از تکلیف. (۳) این حقوق برخاسته از برخی ویژگی‌های مشترک آدمیان هستند و بر اساس آنها توجیه می‌شوند. به عقیده این نظریه‌پردازان، در انسان‌ها علائق و مصالحی اساسی و مشترک وجود دارد که تأمین آنها لازمه یک زندگی حداقلی آبرومند و شایسته است و حقوق بشر در واقع ضامن تأمین آن علائق و مصالح است.

در این سنت، حقوق بشر بناست طیفی گسترده از نیازهای یک انسان، به‌مثابه یک موجود اخلاقی و کرامت‌مند را پاس بدارد. بنابراین، در اینجا مفهوم و مصداق حقوق بشر بر مبنای «تلقی‌ای جامع» از انسان و نیازهای اساسی او شکل می‌گیرد.

خوانش رورتی از دیدگاه سنتی این است:

براساس فهم معمول ما، حقوق انسانی نه‌تنها کلی است، بلکه اعتبار آن نیز به آن است که به‌نحو مطلق وضع شود. این موضوع باعث می‌شود تا ما حقوق بشر را به‌مثابه معیاری مطلق و اساسی برای مشروعیت‌بخشی به سایر نظام‌های سیاسی و اجتماعی قلمداد نماییم. حتی این موضوع در جوامعی که در آن حقوق بشر، سازمانی و اخلاقی در کتاب قانون آنها نیامده و وضع نشده نیز صدق می‌کند. این یک اصل است که مبنای حقوق بشری برای همه انسان‌ها در همه جوامع، ادیان و فرهنگ‌ها، فارغ از تنوع و تفاوت آنها، یکسان است؛ بنابراین، امری مطلق است و موضوعی نسبی تلقی نمی‌شود. بر این اساس، حقوق بشری بالاتر و مهم‌تر از علائق فردی و اجتماعی است، ازاین‌رو نه‌تنها سرانجام امری کلی و قابل‌تعمیم محسوب می‌شود، بلکه ذاتاً دارای ویژگی اشتراکی و معتبر است. (Walla, 2006: 13)

این در حالی است که بر عکس، دیدگاه رورتی ادعای «جهان‌شمول»<sup>۲</sup> بودن مصادیق حقوق بشر را از هر نظر، اشکال‌برانگیز، غیردفاع و غیرقابل توجیه می‌داند. به عقیده او، حقوق بشر جهان‌شمول از تنوع چشم‌گیر فرهنگ‌ها، ادیان و سنت‌های ملی در جهان غفلت می‌کند. فرهنگ‌ها و جوامع مختلف از هنجارها و ارزش‌هایی متفاوت پیروی می‌کنند و هیچ معیار عینی برای برتری بخشیدن به ارزش‌های یک فرهنگ خاص بر سایر فرهنگ‌ها وجود ندارد. بنابراین، هیچ فرهنگی حق ندارد ارزش‌های مقبول خود را جهانی فرض کند و بکوشد آنها را بر فرهنگ‌های دیگر که از ارزش‌های متفاوت پیروی می‌کنند، تحمیل نماید. به بیان دیگر، مدافعان حقوق بشر، از نسبت ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی غفلت کرده‌اند و در نتیجه، نسبت به فرهنگ‌های بیگانه کم توجه بوده‌اند، و ازاین‌رو در قالب دفاع از حقوق بشر، از نوعی امپریالیسم فرهنگی بزرگ‌شده دفاع می‌کنند. می‌توان گفت اکثر منتقدان حقوق بشر سنتی تلاش می‌کنند بر مبنای نوعی «نسبیت‌گرایی فرهنگی»، به نفع نظام‌های ارزشی مورد قبول خود استدلال کنند. مدافعان دیدگاه نسبیت‌گرایی فرهنگی معتقدند تصدیق این آموزه زمینه مناسبی را برای تسامح و احترام متقابل میان فرهنگ‌های مختلف جهان پدید می‌آورد، و سلطه‌گری یا امپریالیسم فرهنگی را نفی می‌کند.

تلقی سنتی حقوق بشر، ریشه در اعتقاد به وجود ذوات و ماهیت در انسان‌ها دارد؛ دیدگاهی که بنیادگرایی منجر می‌شود. طبق خوانش ریچارد رورتی، در نگاه سنت‌گرا همه چیز دارای یک ساختار و چارچوب

مشخص است که برحسب همین چارچوب فکری، می‌توانیم تعریفی منطقی و عقلانی از چیزها ارائه دهیم؛ که به‌زعم وی ریشه در نظریهٔ مطابقت صدق یا نظریهٔ حقیقت دارد. برای مثال، در نگاه ارسطویی، در تعریف انسان، «حیوان ناطقی آمده است. این تعریف اولاً، چارچوب موجود را کاملاً مشخص کرده، به‌گونه‌ای که او را از سایر موجودات متمایز می‌کند. ثانیاً این تعریف در همهٔ حوزه‌های دانشی قابل پذیرش است و بر اساس همین تعریف، می‌توان برای انسان حقوقی عقلانی و ثابت را مشخص کرد. این تعریف شرحی منطقی و عقلانی از انسان، به‌دور از تغییر و تحولات احتمالی او در سیر تاریخ و حوزه‌های مختلف علمی، خواهد بود. بر این اساس، ویژگی اولیهٔ «بنیان‌گرایی عبارت‌است از مفاهیم و ایده‌های اخلاقی و سیاسی، که بر مبنای ثابت و جاودانه فلسفی بنا شده‌اند؛ اعم از مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی یا انسان‌شناختی. یعنی نظرات اخلاقی، منطبق بر طبیعت و ذات جهان یا انسان است» (Rorty, 1993).

فیلسوفان در مقام مروجان این دیدگاه، تلاش می‌کنند با باور به یک ذات یا ماهیت برای انسان‌ها، نقش حقوق بشر و آثار آن را بر همین اساس توجیه نمایند. اینجاست که ریچارد رورتی، فیلسوف نوپراگماتیست و ساختارشکن آمریکایی، درصدد به‌چالش کشیدن اندیشهٔ سنتی، از طریق زیر سؤال بردن پیوند و دخالت فیلسوفان در امور اجتماعی است. او به هیچ‌گونه ذات یا ماهیت در انسان قائل نیست و مدعی است که ما دارای ذاتی مقدم بر تاریخ نیستیم - که فیلسوفان درصدد توصیف ساختارهای آن باشند - بلکه هستی انسان، در تاریخ و به‌تبع تغییرات فرهنگی مختلف، شکل می‌گیرد. رورتی همچون مارکس، ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی انسان را محصول وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی می‌داند. به‌عقیدهٔ وی، امروزه وقتی فلاسفه و حقوق‌دانان مکتب حقوق طبیعی، دربارهٔ حقوق بشر سخن می‌گویند، آن را حقوقی برگرفته از ذات و طبیعت بشر می‌پندارند؛ ذات و طبیعتی که در میان همهٔ انسان‌ها در هر زمان و مکان، مشترک، عام و جهان‌شمول است. در نتیجه، به‌عقیدهٔ او،

اتویای پراگماتیست چیزی نیست که در آن ماهیت انسانی غیرقابل تغییر باقی بماند، بلکه هر کسی این شانس را دارد که شیوه‌های که ممکن است ما با هم یک جامعه جهانی ایجاد کنیم را پیشنهاد کند و چنین پیشنهادهایی در یک مواجهه باز و آزاد بدست یابد... هیچ ماهیت انسانی وجود ندارد که در زنجیر باشد (محصور باشد) بلکه انواع ما زمانی که زبانش پیشرفت کرد - باعث ایجاد ماهیت برای خودش می‌شود. (Leigland, 1999: 498)

او مدعی است که

امروزه ما متقاعد می‌شویم که حقوق انسانی نه‌تنها حمایت از انسان‌ها علیه ظلم و بی‌رحمی، بلکه همچنین دسترسی به حداقل معیارهای ارزشمند و

ضروری زندگی انسان، از قبیل طبیعت، آموزش و مقداری مشخص از کالاهای مادی است. (Walla, 2006: 13)

به عقیده رورتی، نکته محوری نگاه جدید به حقوق بشر، ریشه در زیر سؤال بردن پیوند مفهوم حقیقت و فلسفه، و جایگزینی آن با مفهوم هم‌بستگی و سیاست دارد. او می‌خواهد با ایجاد یک خط انشقاق میان حوزه خصوصی و حوزه عمومی، سهم و دخالت فیلسوفان را در ارائه نظریه‌پردازی‌ها مشخص کند و ادعا دارد که حوزه سیاست نیازی به آن ندارد که مبانی خود را از معیارهای شخصی حوزه خصوصی (فلسفه) کسب نماید. بنابراین، او با نگاهی نقادانه به تاریخ فلسفه، در جستجوی رویکردی جدید برای مفهوم حقوق بشر است؛ مفهومی که دیگر نمی‌خواهد زیر بیرق فیلسوفان حرکت نماید. به نظر او، بهتر است پیشنهادهاى مربوط به ماهیت زندگی اجتماعی و چگونگی مطالعه آن را مشارکت در چیزی شبیه یک گفتگو در نظر گیریم، که در آن احتمالاً بهترین توجیه از طرف جامعه علمی پذیرفته می‌شود و باید پذیرفته شود (Rorty, 1991: 27).

#### رد ماهیت‌باوری، زمینه‌ساز اندیشه پساتفیزیکی حقوق بشر

ماهیت‌باوری و شناخت ماهیت و ذوات، در فلسفه سنتی بخشی از تحقیق و کاوش در راستای شناخت بن و ریشه موجودات و حقیقت درونی آنهاست. براساس خوانش رورتی، «تصویر انسان به مثابه دانای ذوات، موجب ایجاد مفهومی تحت عنوان «جستجوی حقیقت» در تحقیق می‌شود؛ حقیقت جایی است که ذوات شناخته شوند» (Tartaglia, 2002: 357). در این دیدگاه، انسان به نوعی بیننده ماهیت تلقی می‌شود و تصویری که از واقعیت و جهان خارج ارائه می‌دهد، دارای ماهیت ذاتی و جاودان است، که انسان از طریق مواجهه رویارویی یا دستیابی به این واقعیت، به شناخت یقینی می‌رسد. از این نظر است که رورتی می‌گوید «مفهوم ماهیت انسانی یک مفهوم متافیزیکی است نه تجربی» (Huang, 1994: 7). برعکس، رورتی از آنجایی که یک متفکر پراگماتیست است، ویژگی‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، تاریخی و تحولات علمی را در تعاریف اشیاء دخیل می‌داند. در اولین موضع‌گیری در برابر دیدگاه سنتی، رورتی ویژگی برجسته سنت پراگماتیستی را در این می‌داند که کاملاً ضدذات‌گراست.

به عقیده رورتی، تعریف چیزها به واسطه کاربرد آنهاست که مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. او در تعریف انسان نیز همین نکته را مد نظر قرار می‌دهد و در نتیجه، تعاریفی را که به ذاتیات ثابت و یکسان در انسان می‌پردازند، چون فاقد این خصوصیت کاربردی هستند، نمی‌پذیرد. رورتی در توضیح این ادعای خود می‌گوید:

اگر دو شخصیت تاریخی مانند مارکس و آگوستین را در نظر بگیریم، هر یک ابتدا هدف و خواسته‌ای را در نظر می‌گیرند و واژگان مناسب را برای نیل به آن خواسته، انتخاب می‌نمایند. مارکس با واژگان «انسان، سازنده تاریخ

است» به تعریف انسان می‌پردازد و از طریق الغای سرمایه‌داری، انتقال به سوسیالیسم را تبیین و راه عملی آن را قلمداد می‌کند. این در حالی است که آگوستین با خواسته‌های دیگر و واژگانی متفاوت، از انسان تعریف دیگری ارائه می‌دهد و می‌گوید: انسان به این دنیا تعلق ندارد، موجودی معنوی و روحانی است، نه مادی و دنیوی، و باید از بیهودگی و پوچی زندگی دنیوی، به سعادت و آرامش ابدی در زندگی اخروی تغییر اندیشه و رفتار دهد، و بدین وسیله درصدد جانمایی نظام اجتماعی-فرهنگی مسیحی، به جای نظام اجتماعی امپراتوری روم برمی‌آید. (Berry & Wernick, 1980: 138)

نتیجه‌ای که رورتی از این بحث می‌گیرد، این است که نظریه‌پردازها صرفاً به دستکاری کلمات می‌پردازند، با این قصد که برای کاربرد، مفید واقع شوند، زیرا اگر صرفاً مفهوم ذاتی و معین انسان را در نظر داشته باشند، واژگان مفید و کاربردی واقع نمی‌شود. از اینرو چیزی به اسم ماهیت بشر وجود ندارد. از نظر رورتی، افراد و فرهنگ‌ها واژگان تجسم یافته‌اند. بشر فاقد باورها و علائق ثابت و یکسان است. چیزی به عنوان ذات مشترک، و چیزی به عنوان میراث بشری که وحدت انسانی بر آن بنیاد گردد، وجود ندارد.

به عقیده رورتی، جامعه‌پذیری و شرایط تاریخی مقوله‌ای است که همه چیز به آن ختم می‌شود و قبل از آن، چیزی وجود ندارد که معرف انسان باشد. او معتقد است پرسش «ماهیت انسان چیست؟» باید تغییر کند و به جای آن، پرسش‌هایی مانند «شهروندی در یک جامعه کاملاً دموکراتیک معاصر چگونه است؟» و «چگونه شهروند چنان جامعه‌ای می‌تواند بیش از یک بازیگر، نقشی که متن آن از قبل نوشته شده باشد» داشته باشد. مطابق دیدگاه رورتی، آرمان‌شهر او مقصدی است که وحدت انسانی در آن محقق می‌شود. این وحدت، وحدتی نیست که با طرد تعصبات یا جستجو در اعماق پنهان پیشینی فرهنگ تجویز شود؛ وحدت مورد نظر او، وحدتی است که در فرآیندی عمل‌گرایانه به عنوان یک هدف به دست می‌آید و سازوکار اکتساب این وحدت تحقیق نیست بلکه تخیل است. تخیل مردمان دیگر، حتی ناآشنا و بیگانه به عنوان انسان‌های هم‌درد و هم‌رنج، و این وحدت، با اندیشه کشف نمی‌شود بلکه خلق می‌شود. بنابراین، «این وحدت نتیجه رشد حساسیت فرد به نمودهای درد و ظلم است؛ حساسیتی که به کمک نقادی ادبی افزایش می‌یابد. این وحدت نتیجه تصور فکری خلاق است. فرد این وحدت را خلق می‌نماید، نه اینکه با حالت انفعالی آن را کشف کند» (Rosenow, 1998: 257).

رورتی معتقد است در جوامع آزاد، همواره انسان‌های نو در حال بوجود آمدن هستند. از اینرو «فلسفه نباید نمایشگر ماهیت باشد، بلکه باید درصدد خلق پیشنهادهای جدید و آنچه باید بشویم، باشد» (Wolf, 2008: 375). او همچون پست‌مدرن‌ها معتقد است تعریفی یگانه و محتوم از انسان وجود ندارد. آدمی در هر موقعیت به تعریفی جدید از خویش، یا به بازآفرینی خود می‌پردازد. تعریفی که رورتی از ماهیت انسان ارائه می‌دهد

«به‌سان یک احتمال تاریخی است، یعنی به‌صورت شبکه‌ای بی‌کانون و بی‌مرکز از خواست‌های تاریخی» (رورتی، ۱۳۸۲: ۴). در این دیدگاه، انسان در دو بعد فردی و جمعی مورد توجه قرار می‌گیرد. در بعد فردی، با کمک اصطلاح طعن‌ورز (طنزپرداز) آزاد (آیرونیست)، و در بعد اجتماعی، فرد وابسته به آرمان‌شهر آزاد تعریف می‌شود. طعن‌ورز آزاد، همچون طنزپردازان ادبی، با روشی هنرمندانه و نواندیش عمل می‌کند. او از هرگونه ظلم و کاستی در زندگی کنونی بشر بیزار است و با نقادی مداوم بی‌عدالتی‌ها و درد و رنج‌هایی که بر آدمیان می‌رود، حتی انسان‌های ناآشنا و بیگانه، نقش مسئولانه فردی و اجتماعی خود را ایفا می‌کند.

به عقیده رورتی، تلاش برای نادیده گرفتن تمایز دو قلمرو، مشخصه فلسفه سنتی است؛ جایی که افلاطون جامعه را انسانی در ابعاد بزرگ می‌پندارد. این فلاسفه می‌کوشند چند کانون مرکزی و غیرتاریخی، مثل عقل یا انگیزه اخلاقی، خاص را در درون ما تمییز دهند و از وجود این عنصر در درون ما، به‌عنوان توجیهی به نفع نهادهای سیاسی و اجتماعی خاص استفاده کنند. این فیلسوفان مدعی‌اند که اساسی برای تعهدات اخلاقی ما در قبال دیگران ارائه می‌دهند؛ اینکه آنها باید عقلانی باشند و فرض بر این است که عقلانیت، یعنی توانایی برای آشکار ساختن اعتبار کلی و عام موضع خود. از نگاه نوپراگماتیستی رورتی «آدمی می‌تواند انسان‌گرا باشد، بدون آنکه کل‌گرا باشد، بدون آنکه باور داشته باشد عقلانی است، یا غمخوار دیگران باشد، یا انسانی مشترک وجود داشته باشد که آدمی را به دیگران مقید می‌سازد» (Bernstein, 1992: 667).

هدف رورتی اختصاص دو ایدئال در دو قلمرو متفاوت از زندگی ماست: خودآفرینی برای آیرونیست در قلمرو خصوصی، و مسئولیت اجتماعی برای لیبرال در قلمرو عمومی. آنچه در مورد این بدیل (الترناتیو) رورتی اساسی است، این است که او نتیجه ضدبنیادگرایی اش<sup>۳</sup> را از نقد فلسفه مدرن به‌دست می‌آورد تا این استراتژی پراگماتیکی را توجیه نماید که تلاش برای ادغام دو قلمرو عمومی<sup>۴</sup> و خصوصی<sup>۵</sup>، یعنی ادغام تلاش‌های افلاطونی برای پاسخ به این پرسش که چرا این علاقه در فرد هست که عادل باشد؟ و این ادعای مسیحیت که شناخت نفس از طریق خدمت به دیگران حاصل می‌شود. این تلاش‌های متافیزیکی، نتیجه باور به فرض وجود ماهیت مشترک انسانی است.

این دیدگاه سعی دارد ما را مجاب نماید که آنچه که برای هر کدام از ما اهمیت داردک تمام آن چیزی است که با دیگران مشترک‌ایم؛ یعنی اینکه به‌دنبال القای الگوی یکسان‌سازی و ادغام روش‌های رشد و کمال فردی، از یک طرف، و هم‌بستگی اجتماعی، از طرف دیگر، است. اما به اعتقاد رورتی، هیچ راهی برای ترکیب این دو قلمرو وجود ندارد و به‌لحاظ نظری، خودآفرینی با عدالت قابل جمع نیست، زیرا چیزی ذاتی ماهیت انسانی نیست که بستر اخلاقی لازم برای چنین وحدتی را ایجاد نماید. واژه خودآفرینی<sup>۶</sup>، ضرورتاً فردی، غیراشتراکی و غیرقابل استفاده برای بحث و استدلال است؛ برعکس، واژه عدالت، ضرورتاً عمومی، مشترک و ابزاری برای بحث و مناظره است.

در اینجا می‌توانیم ببینیم که ضدبنیادگرایی شناختی رورتی به‌طوری مشکوک و نامطمئن، به یک قلمرو اخلاقی امتداد یافته و تنها به این معنی نیست که بنیاد معرفتی در هیچ‌یک از اشیاء یا ذهن انسانی نیست.



بنابراین، نزد رورتی، همان‌طور که معرفت انسانی موضوع ساختار اجتماعی است، اخلاق موضوع اعمال اجتماعی است.

به عقیده رورتی، سنت متافیزیکی نه تنها غیرواقعی است (چون باورها و زبان امکانی است)، بلکه خطرناک نیز هست، چراکه ایده‌هایی شبیه «ماهیت انسانی» یا «آگاهی کلی» به معنای به‌کارگیری قدرت و مرجعیت در یک نهاد یا وجود واحد است. حقایق نهایی می‌توانند به راحتی منبع توجیه ایدولوژی‌ها شوند. بنابراین، ریسک خشونت بالاست، چون شخص می‌تواند هر چیزی را به اسم حقایق نهایی یا بی‌چون و چرا، انجام دهد. (Pascal, 2004: 9)

مهم‌ترین کار رورتی، رد مفهوم پیشرفت‌های اجتماعی و اخلاقی است که وابسته به فهم بنیاد متافیزیکی وجود انسانی‌اند (Hutchinson, 1989: 567).

#### تبیین مفهوم حقوق بشر در بستر توافق و هم‌بستگی

نقد رویکرد سنتی حقوق بشر، که منجر به نقد تاریخ فلسفه و مفاهیم متافیزیکی و معرفت‌شناختی می‌شود، به یقین جسارتی بزرگ می‌خواهد، چراکه آثار و تبعات خطرناکی می‌تواند در پی داشته باشد. در واقع، زمانی که از هرگونه موجود متافیزیکی و فرانسانی، و به‌طور کلی، تبیین هرگونه مبحث معرفت‌شناختی، در تشریح راهبرد دانشی خود چشم‌پوشی کنیم و مانند رورتی باور داشته باشیم که «هیچ واقعیت استعلایی به لحاظ اخلاقی وجود ندارد» (Woods, 2009: 58-64)، آنگاه «رورتی پیشنهاد می‌کند که مبنایی ممکن برای بحث از حقوق انسانی وجود ندارد» (Sweet, 1996: 1)، و نتیجه کار می‌تواند منجر به نیهیلیسم و پوچ‌گرایی و بی‌نظمی و آنارشیزم گردد که چه برای فرد و چه برای جامعه، می‌تواند خطرناک و سمی باشد. درحالی‌که در اینجا انتظار داریم که با چنین اندیشه پوچ‌گرایانه‌ای روبرو شویم، برعکس، رورتی مدعی است که اندیشه وی بدین سو سوق پیدا نمی‌کند، بلکه درصدد لذت، شادکامی و خوشبختی برای انسان است؛ زیرا اگرچه دیگر صحبت از حقیقت و خیر مطرح نیست، ولی با گسترده‌تر کردن هر چه بیشتر هم‌بستگی بین «ما»های انسانی، درصدد تغییر این جاده و سوق به سمت یک آرمان‌شهر فیزیکی و سراسر انسانی، و عبور از مفاهیم فرانسانی و متافیزیکی است.

مطابق توصیفی که رورتی ارائه می‌دهد، می‌توان گفت آرمان‌شهر او از حیث سرشت انسان و ارزش‌های فطری، به حقیقت نزدیک‌تر نیست، بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که آرمان‌شهر از حیث سرشت انسان، از استبداد فاشیستی حقیقی‌تر نیست، بلکه به عقیده رورتی، این برتری و رجحان از این نظر است که بسیار محتمل است که آرمان‌شهر او شادکامی بزرگ‌تری را برای اعضای جامعه به بار آورد. اینجاست که رورتی

درصد برمی‌آید تا فلسفه را با سیاست فرهنگی تعریف کند؛ سیاستی که در آن حقوق دیگران در فضایی اخلاقی رعایت می‌شود. او معتقد است مفاهیم سنتی فلسفه، مانند حقیقت محض، طبیعت انسان، یا طبیعت جهان، تصنعی هستند. اما به نظر او، این تمایل به ساختارشکنی نباید نشانهٔ عدم مسئولیت اخلاقی تلقی شود؛ دغدغهٔ رورتی حفظ فرهنگ لیبرالی حقوق بشر و مدارا است. اما آیا لیبرال‌ها می‌توانند یک بدیل اخلاقی و فلسفی قابل قبول و کافی، برای مبانی دینی ارائه دهند؟

در سال ۱۹۹۳ ریچارد رورتی در سخنرانی‌اش در دانشگاه آکسفورد در مورد حقوق بشر، با عنوان «حقوق بشر، عقلانیت و پیروی از عواطف و احساسات»، دیدگاه پراگماتیست را در مورد حقوق بشر ارائه می‌دهد. او برای تقویت «فرهنگ حقوق بشر» بر اساس یک «آموزش عاطفی» استدلال می‌کند و استدلال عقل‌گرا را رد می‌کند. رورتی مدعی است هیچ واقعیت استعلایی به لحاظ اخلاقی مرتبط، وجود ندارد و بنابراین، هیچ کار مفیدی در باب پرسش از ماهیت انسان (از قبیل ظرفیت عقلانیت بشر) به‌عنوان زمینه‌ای برای حقوق بشر میسر نیست. اگر توافق به امنیت بستگی دارد، پس نیاز است موضوعات زیست‌محیطی با نگرانی‌های حقوق بشر مرتبط باشد. رورتی ارزش دفاع از حقوق بشر که براساس مبانی فلسفی بنیاد یافته باشد را رد می‌کند. در عوض، او استدلال می‌کند که حقوق بشر باید به‌مثابه یک «فرهنگ» فهمیده شود، فرهنگی که شاید به‌نحوی اجتناب‌ناپذیر لیبرالی باشد؛ لیبرالیسم به طریقی امکانی، ایرونیکی و پست‌مدرن، تا طریقی محکوم‌شدهٔ جاوید و ماندگار. رورتی درخواست عقل‌گرا برای حقیقت‌بنیادین که در توجیه حمایت‌های حقوق بشر ارزشمند است را رد می‌کند. در عوض، معتقد است حقوق بشر باید به‌عنوان علامت آن چیزی که «آموزش عاطفی» نامیده شده، فهمیده شود. آموزش عاطفی محصول داستان‌های عاطفی و غمگینی است که شنوندگان را ترغیب می‌کند آنچه را که به وضعیت قربانیان شبیه است، به‌تصویر بکشند. داستان‌ها توافق را حاصل می‌کنند و ما یاد می‌گیریم که «دیگران» «شبیه خودمان» را بشناسیم.

رورتی معتقد است توافق بر سر حقوق بشر، موجب بنیادهای زائد فلسفی می‌شود و اشتباه فیلسوفان تحقیق چنین مبانی‌ای است. چیزی که همهٔ انسان‌ها مستحق آن هستند، رنج بردن است. رورتی استدلال می‌کند که آنچه دشمن حقوق بشر است، نوعاً نه فقدان عقل، بلکه فقدان توأمان توافق و امنیت است. آموزش عاطفی تنها کاری که می‌کند این است که انسان‌ها بتوانند راحت گوش بدهند. بدیهی است که آموزش عاطفی در شرایط امنیت نسبی، مؤثر است، در نتیجه، حقوق بشر صرفاً زمانی قابل قبول است که سطحی معقول از امنیت نسبی گسترش یابد. توافق ما با دیگران یا غریبه‌ها، اساس احترام به حقوق بشر است. حیوانات هم احساس رنج دارند، اما رورتی به ما می‌گوید: تنها شیوهٔ مفیدی که حیوانات را از انسان‌ها متفاوت می‌کند، این است که ما می‌توانیم برای همدیگر احساس کنیم که حدی بزرگ‌تر از آنچه هستیم، رورتی خاطر نشان می‌سازد که جنبهٔ رنج بردن، بیولوژیکی نیست، بلکه عاطفی است؛ بی‌رحمی و انسانیت، خصوصیات مشخص رنج بردن انسان است. رنج بردن به‌تنهایی پاسخ توافقی را تضمین نمی‌کند. حقوق بشر نیازمند

توافق و شرایط ایمنی است که احساس کند آن احترام به حقوق بشر است. در عین حال، توافق یک ضرورت است، اگرچه ناکافی باشد، و شرط تعهد به حقوق بشر. رنج بردن این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که رنج‌دیدگان شبیه خودمان را به‌مثابه اعضای یک جامعه اخلاقی مشترک، تشخیص دهیم. وجود حس انسانیت، فراتر از درد بیولوژیکی است (تفاوت با حیوانات) (Wood, 2009: 57).

در آرمان‌شهر رورتنی، همه چیز، از جمله مفهوم حقوق بشر، متناسب با مفهوم هم‌بستگی بین «ماها»ی مختلف جامعه اعتبار خواهد یافت و این امری غیرعقلانی و عاطفی خواهد بود که کتاب‌ها و رمان‌ها و رسانه‌ها، بیشترین کمک را در این باره خواهند کرد. به عقیده رورتنی، ما نیازی نداریم که بفهمیم چرا ما حقوق انسانی داریم. ما تنها نیاز داریم خودمان را در کفش‌های قربانیان تجاوز حقوق بشر قرار داریم تا احساس کنیم که چنین اعمالی غیرانسانی است. این می‌تواند به وسیله عواطف، با گفتن داستان‌های ملموس و غمگین، به دست آید. در این شیوه است که می‌توانیم شاهد پیشرفت اخلاقی باشیم، بدون اینکه درخواستی متناقض برای مقولات کلی داشته باشیم. به عقیده رورتنی، هیچ ماهیت انسانی متعالی که ما به واسطه آن درصدد توجیه باورهای مان باشیم، وجود ندارد. آنچه ما را به هم نزدیک می‌کند، نه عقلانیت بشری، بلکه زمینه‌های مشترک تاریخی است. بنابراین، بهترین شیوه برای ارتقای فرهنگ حقوق بشری، تجارب غمگین مشترک ما، از قبیل هولوکاست، است، تا مردم را به سمت احترام به حقوق بشر و احساس هم‌دردی سوق دهیم (Walla, 2006: 13).

طبق خوانش رورتنی از سنت فلسفی، گویی چیزی در بطن یکایک ما وجود دارد که بازتابی از حضور همان چیز در دیگر موجودات انسانی نیز هست. چنین توصیفی ما را به سمت این ادعا سوق می‌دهد که بگوییم، برای مثال، جنایتکاران آدم نبوده‌اند، یعنی آنها فاقد مؤلفه‌ای بوده‌اند که وجودش برای موجودیت در مقام یک انسان تمام عیار، ضرورت دارد. اما رورتنی بر این باور است که معیار انسان شایسته بودن، به شرایط تاریخی بستگی دارد؛ با هم‌بستگی موقت در این باره است که می‌توانیم بگوییم کدام دیدگاه بهنجار و کدام دیدگاه نابهنجار است. رورتنی تبیین و تحلیل خود از آموزه «هم‌بستگی» را بر اساس آن چیزی ارائه می‌دهد که سالارز از آن به «ماندیشی» تعبیر می‌کند. این تحلیل، پایه تشریحی خود را بر فرض «یکی از ما» بودن، می‌گذارد؛ چیزی مانند «ما آدم‌های این تپه‌ی (برخلاف کاسب‌ها و خدمتکارها)»، «یکی از رفقای عضو نهضت» (رادیکال)، «یونانی‌های مثل ما» (بر خلاف وحشی‌ها) و... رورتنی می‌گوید: من مدعی نافذ بودن یکی از این «ماها» بر دیگری نیستیم، بلکه معتقدم نیروی نفوذ «ما» ناشی از این نظر تضادانگیز است که در تضاد با «آنها»یی قرار می‌گیرد که آنها نیز انسان‌اند. ما باید بکوشیم درک خود را از «ما» به افرادی گسترش دهیم که پیش از این، «آنها» محسوب می‌شدند (رورتنی، ۱۳۸۵: ۳۶۵).

ما باید مراقب مردمان در حاشیه باشیم؛ مردمانی که ما هنوز به‌عنوان «آنها» نگاهشان می‌کنیم تا «ما». ما باید درصدد باشیم به شباهت‌هایمان توجه کنیم. از اینرو رورتنی از ما می‌خواهد که تفاوت‌های انسان‌ها از

نظر جنس، رقابت جنسی، مذهب و غیره را به‌لحاظ اخلاقی نادیده بگیریم و در عوض، شباهت‌های خودمان و مردمان دیگر را ببینیم (Seglow, 1996: 39). برحسب خوانش رورتی در نگاه سستی،

بر اساس دیدگاه کانتی از شخصیت، ما به دیگران احترام می‌گذاریم، چون خودمختاری و عقلانیت اصولی‌شان را شناخته‌ایم. این ماهیت کلی انسانی، اساسی برای حقوق مشترک و الزام‌آور در جامعه پلورالیزم می‌شود؛ جایی که بسیاری از مردم ممکن است کمتر با هم اشتراک داشته باشند. اما برای رورتی که مبنای انسانی و ماهیت انسانی را رد می‌کند، تنها منبع الزام‌آور اخلاقی، حس ما از هم‌بستگی با دیگران واقعی است. به همین دلیل باید تلاش کنیم حس «ما» بودن را تا جایی که می‌توانیم، گسترش دهیم. (Ibid, 36)

اشاره شد که رورتی برای تبیین و تشریح دیدگاه هم‌بستگی یا قوم‌مدارانه خود، از سلارز کمک می‌گیرد. سلارز «تکلیف» را با «اعتبار امری در بین افراد» یکی می‌گیرد؛ یعنی تکلیف به معنای اعتبار نزد همه اهالی آن، نیویورکی‌ها، مردان سفیدپوست، یا هر اجتماع دیگری نظیر اینها. سلارز می‌گوید: ما می‌توانیم با اتکا به حس هم‌بستگی خود با هر کدام از این گروه‌ها، تکلیفی خاص برای خود تعیین کنیم (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۷۲). مطابق این دیدگاه، برای مثال، اینکه در جنگ جهانی، دانمارکی‌ها و ایتالیایی‌ها بر خلاف بلژیکی‌ها، به یهودی‌ها کمک کردند، نه از آن لحاظ بود که آنها را نیز همچون خودشان انسان می‌دانستند، بلکه از این نظر بود که توصیفاتی که آنها از هم‌ذات‌پنداری داشتند، یهودی‌ها را نیز در بر می‌گرفت و آنها را «یکی از ما» می‌دانستند. اما توصیفاتی که بلژیکی‌ها از هم‌ذات‌پنداری داشتند، به تعبیر دیگر، آن چیزهایی که بلژیکی‌ها بر سر آن توافق کرده بودند، یهودی‌ها را در بر نمی‌گرفت (همان، ۳۶۳). به عقیده رورتی، در قلمرو مفهوم هم‌بستگی،

اینکه استدلالی متافیزیکی در باب ماهیت انسان داشته باشیم، کمکی نمی‌کند که مردم را متقاعد کنیم که غیرانسانی است که صرب‌ها مسلمانان را می‌کشند، یا هواپیماهای صلیبی، مزاحم کافران می‌شوند، یا نازی‌ها یهودیان را منقرض می‌کنند، یا سفیدپوستان برای بردگی‌شان، یا مردان به حقوق زنان دست‌اندازی می‌کنند، یا بزرگسالان از کودکان سوء استفاده می‌کنند. چنین مردمانی ممکن است با نظریه ماهیت انسانی توافقی نداشته باشد. هنوز هم آنها استدلال می‌کنند که مسلمانان، کافران، بردگان، زنان یا بچه‌ها، فاقد چنین ماهیت انسانی‌ای هستند یا فقط یک ماهیت کامل نشده دارند.... (Huang, 1994: 518-519)

بنابراین، چیزی به‌مثابه پیشرفت اخلاقی در میان است و این پیشرفت در راستای افزایش هم‌بستگی انسانی<sup>۷</sup> است. هم‌بستگی نه به‌منزله یک ماهیت درونی که در بطن یکایک انسان‌ها وجود دارد، بلکه به‌مثابه قابلیت برای بی‌اهمیت قلمداد کردن تفاوت‌های سنتی (تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای، مذهبی، نژادی، عرفی و نظیر اینها) در مواجهه با شباهت‌های موجود در رابطه با رنج و تحقیر است. با پذیرش این دیدگاه جدید، درصدد خواهیم بود که افراد به‌شدت متفاوت با خود را همچون افراد داخل در طیف «ما»، در نظر بگیریم (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۶۹). رورتی در مورد مفهوم هم‌بستگی یا قوم‌محوری می‌گوید: «قوم‌محوری به این معنی نیست که ادعا کنید «یک واژگان اخلاقی واحد و یک مجموعه واحد از باورهای اخلاقی، برای همهٔ جوامع انسانی مناسب باشد» (Voparil, 2011: 116). بنابراین، مبنای عینی یا حقیقی برای باورهای ما وجود ندارد، بلکه تنها معیار هنجارهای اجتماعی است که فرد متناسب با آنها، در جامعه‌ای معین زندگی می‌کند. حیات اجتماعی هر جامعه، امری تاریخی است و در شرایطی معین شکل می‌گیرد. در نتیجه ما نمی‌توانیم آن معیارها را به جوامع دیگر تحمیل یا تعمیم دهیم. در این فضای جدید اندیشه، به‌دنبال شکل‌گیری باورهایی خواهیم بود که به هم‌بستگی اجتماع و کاستن رنج میان انسان‌ها کمک کند. ازاین‌رو، هم‌بستگی و برقراری عدالت و کاهش آلام بشری، موضوعی متافیزیکی و فلسفی نیست، چراکه به‌عقیدهٔ رورتی، عدالت یک هدف عملی است؛ چیزی عمومی و مشترک، ابزاری برای مبادلات مستدل (Ward, 2008: 114).

### جامعهٔ لیبرال‌دموکرات به‌مثابه بستر رویش حقوق بشر پسامتافیزیکی

رورتی معتقد است تنها در بستر جامعهٔ لیبرال‌دموکرات است که به شهروندان نوید شادکامی افزون‌تر داده می‌شود. بنابراین، دنبال کردن آرمان‌شهر سیاسی، تنها شالوده‌های فایده‌باوری و پراگماتیکی دارد، نه دینی یا فلسفی. به‌عقیدهٔ رورتی، نشان دادن مسئلهٔ «خوشبختی انسان» به‌جای «حقیقت» در شکل دینی یا فلسفی-دیگر پاسخ‌گوی پرسش‌های مطرح در مورد خوشبختی نیست، چراکه در دنیای مدرن، یک جواب یا تعریف واحد برای خوشبختی نمی‌تواند ارائه شود. او بحث خوشبختی را در یک فضای سیاسی-اجتماعی قابل تبیین می‌داند و حوزهٔ سیاست را از این نظر بر دیگر حوزه‌ها برتری می‌دهد.

اکنون مسئله این است که آیا فلان طرح و برنامهٔ سیاسی، در این راستا، کارایی خواهد داشت یا نه؟ آیا در درازمدت، موجب کاهش آلام ما خواهد شد یا نه؟، نه اینکه آیا با فرامین «عقل» انطباق دارد یا نه؟ ازاین‌رو، به‌عقیدهٔ او، باید بنیان این اعلان جفرسون که «همهٔ انسان‌ها حقوقی سلب‌ناپذیر برای زندگی، آزادی و شادکامی دارند» را گفتاری سلیقه‌ای در بیان این نکته بدانیم که شادکامی بشر با انحلال برخی نهادها و تأسیس نهادهای دیگر به‌جای آنها، افزایش خواهد یافت (نه بنیانی حاکی از وجود یک استعداد فطری انسانی به‌نام «عقل»). ازاین‌رو، رورتی رویکردی جدید به فرهنگ را برای ما ترسیم می‌کند و می‌گوید:

حقیقت از منظر افلاطونی یعنی درک چیزی که راولز آن را «نظمی ماقبل که

به ما داده شده» می‌خواند، کاملاً به سیاست دموکراتیک بی‌ربط است. پس فلسفه هم به‌عنوان توضیح رابطهٔ چنین نظمی و طبیعت بشر، ربطی به سیاست دموکراتیک ندارد. وقتی فلسفه و سیاست دموکراتیک در تضاد قرار می‌گیرند، باید تقدم و اولویت به دموکراسی داده شود. (رورتی، ۱۳۸۲: ۴۸)

دیویی نیز با برداشتی داروینی از امور، می‌گوید: ما نباید درصدد توجیه دموکراسی به‌عنوان چیزی مبتنی بر سرشت بشر، یا عقل، یا واقعیت باشیم، بلکه باید به آن به‌مثابه تجربه‌ای نویدبخش نگاه کنیم که گروهی خاص از انواعی خاص از جانوران، در آن درگیرند. دیویی از ما می‌خواهد به‌جای آنکه از بیرون اطمینان یا پشتیبانی بخواهیم، ایمان‌مان را در درون‌مان قرار دهیم؛ او این امید آرمانی را ویژگی جامعهٔ دموکراتیک می‌داند (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۵). به‌عقیدهٔ رورتی، آنچه جوامع را به‌هم پیوند می‌زند، واژگان مشترک و امیدهای مشترک است. ما نباید برای رسیدن به مقصود در نظریه‌پردازی اجتماعی به موضوعاتی همچون طبیعت غیرتاریخی انسان، انگیزهٔ رفتار اخلاقی، پرسش‌هایی دربارهٔ چرایی و معنای هستی و معنای زندگی انسان، توجه جدی نماییم. او این موضوعات را بی‌ربط به سیاست می‌داند. این رویکرد جدید به فرهنگ، متضمن این دیدگاه است که:

انسان‌شناسی فلسفی مقدمه‌ای لازم برای سیاست نیست، مقدمهٔ لازم برای سیاست، فقط تاریخ و جامعه‌شناسی است... چنین نیست که ما بر اساس داده‌های فلسفی پیشین بدانیم که انسان‌ها بر حسب ذاتشان حقوقی دارند، و بعد پیش برویم و بپرسیم چگونه جامعه باید از این حقوق حفاظت و حمایت نماید. (همو، ۱۳۸۲: ۲۹)

به‌عقیدهٔ رورتی، پدیده‌هایی همچون آزادی، هم‌بستگی، خردمندی و غیره، ویژگی‌های ذات بشر یا پدیده‌هایی طبیعی نیستند، بلکه انسان پدیده‌هایی همچون دموکراسی، پرهیز از خشونت، خردمندی و تحمل عقاید دیگران را در فرآیند آموزش و زندگی در جوامع دموکراتیک، خلق کرده است (تاجیک، ۱۳۸۶: ۲۹). بنابراین، استقبال از لیبرالیسم سیاسی بر اساس دیدگاه‌های فلسفی در مورد سرشت انسان، حقیقت یا تاریخ، صرفاً راه‌هایی برای درک بهتر و آگاهی از هویت اخلاقی خویش است، نه توجیهاتی برای دفاع از آن هویت، یا سلاح‌هایی برای از بین بردن آن.

رورتی معتقد است جامعهٔ لیبرال چیزی است بین ایدهٔ گفتگوی سقراطی، رفاقت مسیحی و علم روشنگری. بنابراین، چیزی نیست جز حس مشترک آسیب‌پذیر بودن درد و انسانیت. این منجر به التزام مشترک نسبت به زدودن و حذف کردن بی‌رحمی خواهد شد. کلید این کشمکش، جستجوی شیوه‌های جدید توصیف خودمان و وضعیت‌مان است. او خود را وامدار متفکرانی می‌داند که چنین دیدگاهی دارند، یعنی کسانی که می‌کوشند تا

ما حس «ما» بودن، و البته فهم مردمان در حاشیه (فمینیست‌ها و...) را نیز تاجایی که می‌توانیم، گسترش دهیم و بدین‌سان بپذیریم که تفاوت‌های ستی، نسبت به آنچه ما در پی ایجاد آن هستیم، بی‌اهمیت‌اند.

آیرونیست لیبرال رورتی اشخاص و فرهنگ‌ها را به‌مثابه واژگان تجسم می‌کند و درصدد است شک فرد در باب توصیفش یا فرهنگش را با گسترش آشنایی‌اش با مردمان و فرهنگ‌های دیگر، حل کند. به‌عقیده رورتی، این از طریق واژگان و به‌واسطه استفاده از اقناع (نه زور) انجام می‌گیرد. چنین اقناعی نیازمند یک متن سیاسی مشخص است که گفتمان را مهیا می‌کند. ماموریت فلسفه ایجاد چنین فضایی در اندیشه است. رورتی احساس می‌کند فلسفه نباید به‌عنوان بنیادی برای آموزش یا سیاست تلقی شود و تأکید می‌کند که بنیاد نهادن عمل سیاسی و اجتماعی بر اساس تئوری‌های فلسفی ماهیت انسان، مضر است تا مفید. ما نباید به فلسفه این‌طور نگاه کنیم که در تعیین اعمال آموزشی به ما کمک می‌کند، ما به فلسفه نیاز داریم که ما را در برابر «خطرات» متافیزیکی حفاظت کند. آثار ادبی ممکن است ما را با مسائل روبرو کنند، اما کمتر راه‌حلی به ما نشان می‌دهند. در تمثیل افلاطونی، چیزی از ملاقات و همکاری و گفتمان با دیگرانی که در غار هستند، به‌دست نمی‌آید، بلکه حقیقت در نسبت با چیزی خارجی و بیرون از غار حاصل می‌شود، یعنی چیزی که غیرتاریخی، غیرزمانمند و غیرتجربی است (Hendley, 1991: 4).

رورتی در تدوین مفهوم هم‌بستگی خود، بیشترین کمک را از هم‌وطن خویش، جان راولز گرفته است؛ جایی که راولز درصدد توصیف نظریه عدالت و اصل مدارا بر مبانی غیرمتافیزیکی و فلسفی است. راولز درباره کارگیری اصل مدارا، تشبیهی میان مذهب و فلسفه برقرار می‌کند. او می‌گوید: نیاکان ما به این نتیجه رسیدند که تدوین نظریه‌ای در باب حقوق انسان، نظریه‌ای در باب عدالت است که قرار است ساختار اساسی جامعه و اصلی‌ترین نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، آن را طراحی کنند که نه از خلال حل اختلافات مذهبی، بلکه از راه تعلیق آنها امکان‌پذیر است. بر همین قیاس، ما نیز باید به این نتیجه برسیم که برای رسیدن به چنان نظریه‌ای، بحث در باب «فلسفه» را تعلیق کنیم. در روزگار ما، مناقشه بر سر یک گزاره فلسفی همان قدر داغ و آشتی‌ناپذیر است که مناقشه‌های مذهبی در روزگار نیاکانمان. پس نه تنها ممکن، بلکه بایسته است که اصل مدارا را اینک به خود فلسفه اطلاق کنیم (Rawls, 1993: 154; Idem, 1985: 225). هم رورتی و هم راولز معتقدند نظریه عدالت و نظریه‌های سیاست، بدون توجه و نیاز به مبانی فلسفی امکان‌پذیرند.

یک تصویر سیاسی انضمامی و واقعی از قبل و پیشاپیش که متافیزیکی باشد، وجود ندارد. رورتی مدعی است تبیین مطلوب چنین تصویری با صحبت از جهان یا ماهیت انسانی، شبیه تبیین این‌است که چرا تریاک باعث می‌شود شما به خواب بروید، یا صحبت در مورد نیروی خواب روندگی‌اش. (Huang, 1994: 518-519)

راولز به‌عنوان پیشوای فکری رورتی، لیبرالیسم خود را نه یک لیبرالیسم فلسفی، بلکه یک لیبرالیسم سیاسی می‌داند که پیش از هر چیز، کثرت و تنوع چاره‌ناپذیر نظام‌های فلسفی، اخلاقی و دینی را می‌پذیرد و می‌کوشد برای پرهیز از جانبداری و تبعیض، که مقتضای نظریه عدالت است، نقطه آغاز خود را کثرت‌گرایی معقول در جهان مدرن قرار دهد، نه نظریه‌ای فلسفی در باب نظام اخلاقی جهان یا ماهیت بشر. رورتی نیز همانند راولز، برای نظریه عدالت اهمیت قائل است. به عقیده رورتی «عدالت نخستین فضیلت یا شاید همه فضیلت جامعه باشد» (Lawler, 1997: 31). به‌زعم رورتی، راولز معتقد است «فلسفه به‌مثابه جستجوی حقیقت درباره یک نظم مستقل متافیزیکی و اخلاقی... نمی‌تواند مبنایی مشترک و کارآمد برای برداشت سیاسی از عدالت در جامعه‌ای دموکراتیک باشد» (Rorty, 1991: 180). از اینرو، اخلاق لیبرال شاید نیازمند «بیان روشن فلسفی» باشد، اما لزوماً نیازمند «پشتوانه فلسفی» نیست.

دلیل رورتی برای اینکه عدالت نیازی به مفهوم نفس یا ماهیت بشر ندارد، این جمله توماس جفرسون است: «برای همسایه من فرقی نمی‌کند که بگوید بیست خدا هست یا خدایی وجود ندارد. نکته این حرف اینجاست که جامعه لیبرال دموکرات نیازی به باورهای سهیم‌شده یا مشترک موضوعات آگاهی فردی ندارد» (Guignon & Hilley, 2003: 25). می‌توان گفت که «نتیجه سیاسی این مسیر پراگماتیکی، افزایش انتقاد رورتی از لیبرالیسم فلسفی و ستایش لیبرال دموکراتیک است. اولی درصدد جستجوی مفاهیم عدالت در قالب مفاهیم متافیزیکی، نظیر عقل و ماهیت انسانی است» (Wilshire, 2000: 24).

### تحلیل و بررسی رویکرد رورتی در مورد حقوق بشر

اگر بتوانیم خود را به هر ترتیبی که دلمان می‌خواهد، از راه بازتوصیف تعین ببخشیم (آنطور که رورتی معتقد است)، پس تکلیف تعهدات و التزامات‌مان در قبال دیگران چه می‌شود؟ نبود یک ذات یا گوهر بشری مشترک، این نتیجه را به دنبال دارد که توجه یا احترام به نیازها و دلبستگی‌های دیگران، ضرورتی ندارد و چه‌بسا توجه به انسان بودن دیگران هم وجه چندانی نداشته باشد. همچنین از ارتکاب هیچ عملی بر این اساس که آن عمل از طبیعت ذاتی ما آدمیان تعدی می‌کند، منع نخواهیم شد. این عقیده که برخی کارها و نگرش‌ها، بالطبع، یعنی بموجب ماهیت‌شان، غیرانسانی‌اند، دیگر بی‌معناست. رورتی می‌گوید واکنش نشان دادن به رنج دیگران نیز نمی‌تواند منشأ التزام اخلاقی باشد؛ ممکن است چنین باشد، ولی چون مدعایی شکننده است، نمی‌توان به آن اعتماد کرد. او می‌گوید: من فایده‌ای در این کار نمی‌بینم که ریشه‌های تفاوت میان مردمی که نگران رنج دیگران‌اند و آنهایی که غم آن کار را ندارند، بکاویم. اصولاً تاریخ به این سؤال اهمیتی نداده است. ثانیاً، اگر پاسخی داشته هم ناشی از فرهنگ‌پذیری یا مربوط به ژن‌ها است. شاید در برخی مردم، تفاوت ناشی از میزان فرهنگ‌پذیری باشد و در دیگران، ناشی از ژن‌ها (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۰۵).



به عقیده رورتی، پرسش از ماهیت انسان (از قبیل ظرفیت عقلانیت بشر)، به مثابه زمینه‌ای برای حقوق بشری وجود، هیچ کارآمدی مفیدی ندارد، آنچه ما را به هم نزدیک می‌کند، نه عقلانیت بشری بلکه زمینه‌های مشترک تاریخی است. بهترین شیوه برای ارتقای فرهنگ حقوق بشری، تجارب غمگین مشترک ماست که از طریق انگیزه منتقل می‌شود. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا بدون برخی انواع فرانظریه، رورتی می‌تواند به نحوی معقول ادعا کند که لیبرالیسم خوب است؟ بر اساس فهم معمول ما، حقوق بشر نه تنها به مثابه یک معیار محوری برای تعیین وضع نظام‌های سیاسی و اجتماعی کلی، اعتبار مقولی دارد، بلکه برای جوامعی که حقوق بشر سازمانی و اخلاقی ندارند نیز قابل قبول است. بنابراین، شاخصه انسانیت، بیانگر ضرورت حمایت و ارتقای عامل انسانی است و این عامل انسانی برای توجیه حقوق انسانی اساسی است؛ اگر انسانیت را واژگون سازیم، قادر نخواهیم بود اعمال مان را توجیه کنیم. به همین دلیل است که حقوق انسانی نمی‌تواند به وسیله علائق گروه‌ها و جوامع پایمال شود، زیرا همه علائق دیگر، نیروی خود را از این معنا که «آنها همچون ما انسان هستند» به دست می‌آورند. پس اینها برتری بر حقوق انسانی ندارند.

از طرف دیگر، نسیت‌گرایی فرهنگی رورتی به لحاظ فلسفی دفاع‌پذیر نیست و نمی‌توان بر مبنای آن، در اعتبار حقوق بشر جهان‌شمول، تردید کرد (Walla, 2006: 13). می‌توان گفت نسبی‌گرایی، گفتمان در مورد حقوق بشر را به چالش می‌کشد. نظم اجتماعی آینده بر اساس مفهوم طبیعت انسانی است؛ اینکه انسان همواره در یک فرهنگ خاص وجود دارد، اما به نحو جامع به وسیله فرهنگی یکسان تعریف نمی‌شود. در دیدگاه سنتی، گویی هر پیشرفتی در فرهنگ، وابسته به چیزی متعلق به انسان است که آن فرهنگ را متعالی می‌کند و موجب کمال آن می‌شود. رویکرد سنتی قبول می‌کند که این ماهیت محدود به فرهنگی خاص که انسان منحصر به همان فرهنگ باشد، نیست، بلکه امری کلی است. همین ویژگی منجر به تعالی و کمال شخصیت انسان می‌شود. رشد آگاهی اخلاقی، دستاوردهای فرهنگی و شرکت در یک جامعه آزاد، تعیین‌کننده خصوصیت فطری انسان است.

منتقدان حقوق بشر، آن را متشکل از دو بخش می‌دانند: مقدمه یا این ادعا که هر انسانی مقدس است، و ادعای اینکه چون هر انسانی مقدس است، باید انتخاب‌هایی مشخص انجام گیرد و انتخاب‌هایی مشخص رد شود؛ بعضی کارها نباید به وسیله هیچ انسانی انجام شود و کارهایی مشخص را باید همه انجام دهند. اما، آیا هر انسانی مقدس است؟ آیا بعد از «مرگ خدا»ی نیچه، و بعد از «متلاشی شدن متافیزیک» هابرماس، تقدس انسان می‌تواند به نحوی معقول پیش‌بینی شود. ممکن است برخی انسان‌ها مقدس باشد (مثلاً اعضای یک قبیله) اما نه هر انسانی؛ تقدس یک انسان بستگی به اوی مذکر یا اوی مونث، رنگ، زبان، دین، سیاست و... ندارد. نوسباوم<sup>۸</sup> فیلسوف آمریکایی، می‌گوید: «به نظر می‌رسد علامتی در انسان است که مراقب دیگران است و زمانی که چیزهای بدی برای آنها اتفاق می‌افتد، احساس آشفتگی می‌کند».

اگرچه برخی چیزها برای بعضی انسان‌ها خوب‌اند و برخی چیزها، بد، اما هیچ چیزی، خوب و هیچ چیزی، بد برای همه انسان‌ها نیست، زیرا انسان‌ها همگی در یک خصوصیت شبیه نیستند که از کلی‌گرایی حمایت کنیم. یک شیوه خوب زندگی ممکن است برای یکی خوب باشد، نه برای همه انسان‌ها، و یک شیوه بد زندگی ممکن است برای یکی بد باشد، نه همه انسان‌ها. اما بر خلاف نظر رورتی، درست همان‌طور که همه انسان‌ها نیازهای مبهم مشترک دارند، بعضی چیزها نیز برای همه انسان‌ها ارزش‌مندند. برخی خوبی‌ها، کلی و انسانی‌اند نه محلی. یکی از مهم‌ترین کسانی که بر انتقاد رورتی تأکید دارد، عبدالمهدی احمد العظیم است؛ به عقیده او «حقوق انسانی حمایت از مسلمانان جهان باید در داخل چارچوب اسلام، مؤثر عمل کند» (Hendley, 1991: 474-505).

علاوه بر این، رورتی مدعی است که با فرض قبول مبانی حقوق بشر، نمی‌توانیم باورهای اخلاقی را توجیه نماییم. در عین حال، او به وجود برخی اعمال شرور و بدجنس در این دنیا اذعان دارد. از طرف دیگر، از ما می‌خواهد از ابزارهای غیرعقلانی برای تغییر عواطف و رفتارهای مردم استفاده کنیم که با حقوق بشر سازگار باشد. پس او باید وجود مبانی حقوق بشر را بپذیرد، مگر اینکه کسی پیدا شود که در هر دو وضعیت، باورهایی موجه داشته باشد. در این صورت، پرسشی که مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان باورها و اعمال را به هر طریق دل‌بخوایی توجیه نمود و شخص را به خاطر عمل یا رفتاری، بدون داشتن دلایل موجه، بازخواست کرد؟ (Tomsons, 2008: 2). به نظر می‌رسد اگرچه رورتی لیبرالیسم را بر مبنای کاهش بی‌رحمی تعریف می‌کند، نمی‌خواهد پاسخ دهد که «چرا بی‌رحمی بد است؟». او معتقد است پاسخ غیردوری به این پرسش، یا دیگر پرسش‌های اخلاقی شبیه به این، وجود ندارد (Guignon & Hilley, 2003: 26)، زیرا هر پاسخی در قالب دیدگاه سنتی، ما را به تله و گرداب دورهای فلسفی می‌کشاند. بنابراین، رویکرد رورتی در مورد رد هرگونه مبانی یا ماهیت مشترک بین انسان‌ها و قائل شدن به رویکردی تماماً زمانی و تاریخی برحسب منافع عملی، دیدگاه او را با چالش اساسی روبرو می‌سازد. با توجه به دیدگاه رورتی، می‌توان از او پرسید نفی ستم و طرفداری از عدالت، بر چه بنیاد و میزانی است؟ آیا این دیدگاه از قبول ضمنی بنیادی عام در میان انسان‌ها حکایت نمی‌کند؟ آیا می‌شود از عدالت سخن گفت و انسان‌ها را فاقد زمینه‌های مشترک دانست؟ چگونه می‌توان از یک‌سو از زیبایی، ستایش و زشتی را نفی کرد و از سوی دیگر، ماهیت انسان را فاقد هرگونه گرایش دانست؟ نفی قاطع نظریه‌های کلان و تعریف عام انسان، با این عدالت‌جویی و ستایش از زیبایی هم‌خوانی ندارد.

همچنین شبهاتی دیگر به اشکال مختلف می‌تواند مطرح گردد. برای نمونه، آنجا که رورتی عقلانیت ناشی از هم‌بستگی اجتماعی را بر دیگر معانی عقلانیت ترجیح می‌دهد، باید بگوییم این نوع عقلانیت مستلزم فرض خودهای عاقل است و این خودهای عاقل دارای طبیعت ذاتی‌اند، یعنی قائم به ذات هستند، و این همان ماهیت باوری است که رورتی آن را رد می‌کند و معتقد است خودهای انسانی طبیعت ذاتی ندارند.

بلکه در طول تاریخ ساخته شده‌اند. پس ما در عقلانیت، خودهای انسانی را کشف نمی‌کنیم. یعنی رورتی آنجا که ما را به رعایت حقوق بشر و ترویج تساهل در میان اعضای جامعه توصیه می‌کند، به‌طور تلویحی مرکزیت «خود» را در همه انسان‌ها پیش‌فرض می‌گیرد و با همین پیش‌فرض نیز از حقوق بشر دم می‌زند.

سیگل بر این باور است که

مفهوم حقوق بشر جز با تصور مفهوم طبیعی یک ذات در انسان‌ها، به‌نام خود، قابل فهم نیست و هر نوع نظریه درباره حقوق بشر، مستلزم آن است که به همه انسان‌ها به چشم سوژه‌های مستقل با مرکزیت «خود» یا نفس بنگرد. رورتی نیز ناخواسته این مرکزیت خود را در بحث از مباحث حقوق بشر فرض مسلم می‌گیرد. (Siegel, 1990: 34)

نکته مهم دیگر اینکه، رورتی به هیچ‌گونه ذات یا ماهیت در انسان قائل نیست. بنابراین، نفی قاطع نظریه‌های کلان و تعریف عام انسان، با این عدالت‌جویی و ستایش از زیبایی همخوانی ندارد. از طرفی، نظریه رورتی دارای نقدها و کاستی‌هایی است و نمی‌تواند واقعیات حقوقی و بشری جوامع مختلف را بازنمایی کند، و در مقایسه با نظریه پردازان مدرن که به یک امر جهان‌شمول و فراروایت<sup>۹</sup> بودن حقوق بشری معتقدند، رورتی نوعی محلی‌گرایی و خرده‌گفتمان را در حقوق بشر توصیه می‌کند.

بر خلاف خوانش رورتی، یک هسته ذاتی ماهیت انسانی در همه انسان‌ها وجود دارد که در جوامع مختلف تقسیم شده است. هم‌بستگی بین «ما» و «آنها» چیزی نیست که ما کشف کنیم، بلکه چیزی است که ما خلق می‌کنیم یا مجبوریم بسازیم؛ به‌خاطر این واقعیت که «ما» و «آنها» جزایری مجزا نیستیم، بلکه یک مجموع‌الجزایر دامنه‌دار هستیم و «ما» مجبوریم در این جامعه جهانی با «آنها» زندگی کنیم (Huang, 1994: 499). به‌عقیده رورتی، چیزی ذاتی ماهیت انسانی نیست که بتواند بستر اخلاقی برای چنین وحدتی باشد. اما به‌عقیده ما، قبول این دیدگاه مثل آن است که بگوییم من تمایلات و باورهای آنتی‌دموکراتیک، که به توصیف جهان می‌پردازد، داشته باشم، اما آنها را برای خودم نگه دارم و سعی نکنم جایی که به دیگران آسیب می‌رساند، آن را برای دیگران آشکار کنم (Kwak, 2004: 358).

رورتی معتقد است دیدگاه جهان‌شمول اخلاق، فرض می‌گیرد که همه موجودات انسانی باید بخشی از جامعه اخلاقی مشترک باشند. او تصریح می‌کند که این مسئله با تعیین اولویت برای بیماران حاد شباهت دارد؛ درست مانند زمانی که پزشکان و پرستاران ناگزیرند تصمیم بگیرند کدام قربانیان به کمک نیاز دارند و کدام قربیان به کمک نیاز ندارند. آنها که در کشورهای صنعتی زندگی می‌کنند، باید بدانند قادر به کمک به همه افراد بی‌بضاعت در کشورهای توسعه‌نیافته نیستند. اگر این مسئله مورد بحث باشد، آنها نمی‌توانند بخشی از این جامعه اخلاقی باشند؛ درست نظیر پزشکانی که در موقعیت‌های حاد نمی‌توانند همه را جزو جامعه اخلاقی خود قلمداد کنند. اگر همه افراد جزو جامعه اخلاقی ما نباشند، پس اخلاقی جهان‌شمول

وجود ندارد. اگر بخواهیم نتیجه رورتی را با طبیعت‌گرایی اخلاقی جمع کنیم، باید بگوییم اگر تمایلی در خود برای نیازهای افراد مختلف جهان حس نکنیم، نمی‌توانیم اخلاقی جهان‌شمول را از نیازهایی عام نتیجه بگیریم. به‌عنوان نتیجه، می‌توان گفت: «رورتی بیشتر لیبرال است تا دموکرات. اگرچه او از اینکه فلسفه باید بیشتر دموکراتیک باشد، خرسند است، اما درنهایت، نتیجه می‌گیرد که دموکراسی باید در خدمت لیبرالیسم باقی بماند» (Hutchinson, 1989: 555).

اما در این مورد که آیا رنج بردن، اگر رنج بردن در مرکز نگرانی ما برای حقوق بشر است، نیاز داریم بدانیم که علت رنج چیست و چه چیزی نباید انجام گیرد؟ منطقی است که پیشنهاد کنیم آموزش عاطفی در شرایط ایمنی نسبی مؤثر است، نتیجه این می‌شود که حقوق بشر صرفاً زمانی قابل احترام است که سطح معقولی از امنیت نسبی گسترش یابد. این باعث می‌شود ما رویکردی پرسشی به عدالت جهانی و موضوعات آن داشته باشیم که تصور می‌شود در داخل حیطه حقوق بشر تعریف می‌شود. نکته بعد اینکه، اگر رنج بردن صرفاً یک مکانیسم شناختی است، پس انسان‌ها نباید چندان متفاوت از حیوانات باشند. پس هرچه برای انسان‌ها می‌خواهیم را باید برای حیوانات هم بخواهیم. به نظر می‌رسد نظریه رورتی نمی‌تواند در پایان دادن به رنج، موفق باشد، چراکه فاقد شناخت علت‌هاست. چیزی که نیاز است، رویکردی دوگانه نسبت به حقوق بشر و عدالت جهانی است، چیزی که همزمان، هم انگیزه و هم عدالت را پیگیری نماید. امکانی بودن توافق، شکنندگی آن‌را به‌همراه دارد. پیشفرض‌های توافقی که بتواند در همه انسان‌ها وجود داشته باشد و قابل استخراج باشد، وجود ندارد.

همچنین رورتی از مسائل یا پرسش‌های ویژه برای الگوهای نهادی که درصدد پرورش شرایط تحقق حقوق بشری باشند، غفلت کرده است. درواقع، زمانی که رورتی وجود هرگونه مبنای عقلانی را در تبیین دستگاه فکری رد می‌کند، بدان معناست که مفهوم هم‌بستگی ارائه‌شده از طرف وی، یک «نگرش عمیقاً اخلاقی، بدون تمایل به عقل کلی» است. باید پرسید: «چه نوع از رنج بردن؟ چه چیزی علت این رنج است؟ در اندیشه رورتی، رنج بردن و حس هم‌بستگی، فقط به زبان مربوط می‌شود و علت این رنج بردن، مطرح نیست! هم‌بستگی به‌نظر وی، صرفاً با زبان و از طریق گفتگو و هم‌دردی با دیگران شدنی است، اما اساساً، این همدلی بدون توجه به زیرساخت‌های اقتصادی و... چگونه امکان‌پذیر است؟

نکته دیگر اینکه، به‌رغم مدعای رورتی مبنی بر محدود کردن مفهوم هم‌بستگی در دایره حس و عاطفه، او «نمی‌تواند بگوید هم‌بستگی صرفاً یک احساس یا حس است، چرا که هم‌بستگی رابطه‌ای است بین افراد، و مستلزم شناختی از دیگران به‌عنوان اشخاص است» (Sweet, 1996: 13). پس، هم‌بستگی نه تنها مستلزم توانایی شناخت درد دیگران است، بلکه دیدن دیگرانی است که با ما علائقی مشترک دارند؛ درحالی‌که رورتی فرض هرگونه شناخت و معرفت را در فرآیند هم‌بستگی غیرضروری می‌داند. دیگر اینکه، طبق خوانش ما از رورتی، واقعاً ما نیاز نداریم بدانیم چرا باید از حقوق بشر حمایت کنیم.

رورتنی برای پرسش‌هایی مانند چرا نباید ظلم کرد؟ چرا باید به دیگران کمک کرد؟ و... هرگونه پاسخی را نفی می‌کند. او در رد دیدگاه‌های نظری و دیدگاه‌های اخلاقی، می‌گوید: آنهایی که فکر می‌کنند برای پرسش‌هایی از این قبیل، پاسخ‌هایی با زمینه‌های قوی نظری وجود دارد، یا راه‌حلی برای این نوع مسائل اخلاقی می‌توان ارائه کرد، در واقع طرفداران الهیات و متافیزیک هستند که به قوانین و قواعد ورای زمان و تحول باور دارند. اما سؤال اینجاست، اگر دیدگاه الهی و متافیزیکی از ارزش‌های عام انسانی و از بنیادهای انسانیت سخن به میان می‌آورد، آیا به معنای فرار از زمان است؟ آیا بدون مراجعه به نظرات و معارف همه دیدگاه‌های الهی و متافیزیکی، می‌توان اتهام فرار از تحول و زمان را به همه آنها تعمیم داد؟

نکته پایانی: می‌توان رورتنی را به میهن‌پرستی افراطی متهم کرد، «در استدلال رورتنی هیچ پیشنهادی برای رهایی از این خطر آشکار وجود ندارد» (Wood, 2009: 57). او برای بسیاری از امپریالیست‌ها فریاد می‌زند، چرا که به وضوح از اصطلاحاتی شبیه «گسترش ما» و «شامل شدن آنها در ما» استفاده می‌کند.

### نتیجه

دیدگاه رورتنی در مورد حقوق بشر نشأت گرفته از رویکرد نسبی‌گرایانه اوست، که چالش‌هایی جدی برای وی به همراه دارد. به نظر می‌رسد نسبت‌گرایان، درباره تنوع و تفاوت ارزش‌ها در فرهنگ‌های مختلف مبالغه می‌کنند. در کنار تنوعی که در ارزش‌ها و هنجارهای مردم در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، نمی‌توان وجود برخی ارزش‌های اساسی مشترک را انکار کرد.

اگرچه فرهنگ‌های مختلف در مورد ارزش‌ها و نیازهای اساسی انسان‌ها، با هم اختلاف جدی دارند، اما باید بپذیریم که برای حل و فصل اختلاف‌ها در مورد مسائل مختلف، در سطح بین‌فرهنگی می‌توان به مبانی عقلانی مشترک نزدیک شد. گشودن باب گفتگو درباره حقوق بشر و بحث انتقادی در مورد مزایا و کاستی‌های آن، نیز می‌تواند رفته‌رفته زمینه‌های تفاهم و همدلی جهانی در مورد مسائل انسانی مبرم در جامعه جهانی را بیش از پیش فراهم آورد.

در هر فرهنگ ممکن است هزاران خرده‌فرهنگ، با انواع باورها و ارزش‌ها وجود داشته باشند. وقتی نسبت‌گرایان ارزشی خاص به کل یک فرهنگ معین می‌دهند، اغلب تنوع درون آن فرهنگ را نادیده می‌گیرند، و ارزش‌های یک گروه خاص را به تمام آن فرهنگ نسبت می‌دهند.

باید بپذیریم که نسبت‌گرایی لزوماً به تسامح و احترام متقابل ختم نمی‌شود، و به نحو عقلانی و منطقی نمی‌تواند مبنایی برای رویارویی مسالمت‌آمیز بین «ماها»ی مختلف فراهم آورد. یعنی رفتار هر  $x$  و  $y$  تنها در قالب پارادایم‌های مختص به خود، قابل فهم و ارزیابی است. این منجر بدان خواهد شد که بپذیریم نسبت‌گرایی به آسانی می‌تواند جواز خشونت و عدم تسامح را صادر نماید.

### یادداشت‌ها

- 2 universal
- 3 anti-foundamentalism
- 4 public domain
- 5 individual domain
- 6 self-creasion
- 7 human solidarity
- 8 Nussbaum
- 9 metanarrative

## منابع

- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۶) «جزئیات الهی در اندیشه رورتی»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶، ص ۲۳-۳۴.
- دریدا و دیگران (۱۳۸۵ الف) *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه شیوا رویگران، تهران: گام نو.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۲) *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- ، (۱۳۸۴) *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.
- ، (۱۳۸۵) *پیشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- Bernstein, J. M. (1992) "De-Divinization and the Vindication of Everyday Life: Reply to Rorty", *Tijdschrift voor Filosofie*, vol 54, pp. 668-692.
- Berry, Ph. & Wernick, A. (1992) *Postmodernism and Religion*, London: Routledge.
- Guignon, Ch. & Hilley, D. R. (2003) *Richard Rorty*, Cambridge University Press.
- Hendley, B. (1991) *The Conversation Continues: Rorty and Dewey*, Southern Illinois University Press.
- Huang, Yong (1994) "Political Solidarity and Religious Plurality: a Rortian Alternative to Liberalism and Communitarianism", *Journal of Law and Religion*, vol. 11, no. 2, pp. 499-534.
- Hutchinson, A. C. (1989) "The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically", *Harvard Law Review*, vol. 103, no. 2, pp. 555-585.
- Kwak, D. (2004) "Reconsideration of Rorty's View of the Liberal Ironist and its Implications for Postmodern Civic Education", *Educational Philosophy and Theory*, vol. 36, no. 4, pp. 347-359.
- Lawler, P. A. (1997) "Democratic Therapy and the End of Community", *The Intercollegiate Review*, vol. 32, no. 2, pp. 27-.
- Leigland, S. (1999) "Pragmatism, Science, and Society: a Review of Richard Rorty's *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1", *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, vol. 71, no. 3, pp. 483-500.
- Pascal, Ana-Maria (2004) *The Notion of Public Sphere in Post-Totalitarian Times: A Normative Account*, Copyright © by Ana-Maria Pascal and TCDS.
- Rawls, J. (1985) "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, pp. 223-251.
- , (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rorty, R. (1991) *Essays on Heidegger and others: philosophical papers*, Cambridge University Press.
- , (1993) "Putnam and the Relativist Menace", *Journal of Philosophy*, vol. 90, no. 9, pp. 443-461.
- Rosenow, E. (1998) "Towards an Aesthetic Education? Rorty's Conception of Education", *The Journal of the Philosophy of Education*, vol. 32, no. 2, pp. 253-265.
- Seglow, J. (1996) *Richard Rorty and the Problem of the Person' Politics*, Blackwell.
- Siegel, H. (1990) *Educating Reason: Rationality, Critical Thinking, and Education*, New York: Routledge.

- Sweet, W. (1996) *Human Rights as a Foundation of Solidarity; the Contribution of Jacques Maritain, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale*, Université catholique de Louvain St Francis Xavier University.
- Tartaglia, J. (2007) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Routledge.
- Tomsons, S. (2008) Philosophy, Epistemology, Required Text, Paul K. Moser and Arnold Vander Nat (eds.), *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, Oxford: Oxford University Press.
- Voparil, Ch. (2011) "Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others", *Contemporary Pragmatism*, vol. 8, no. 1, pp. 115-131.
- Walla, A. P. (2006) *Justifying Human Rights: a Kantian Approach*, University of Vienna.
- Ward, G. (2008) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Blackwell.
- Wilshire, B. (2000) *The Primal Roots of American Philosophy, Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought*, The Pennsylvania State University Press.
- Wolf, M. P. (2008) "Language, Mind, and World: Can't We all Just get along?", *Metaphilosophy*, vol. 39, no. 3, pp. 363-380.
- Woods, K. (2009) "Suffering, Sympathy, and (Environmental) Security: Reassessing Rorty's Contribution to Human Rights Theory", *Res Publica*, vol. 15, pp. 53-66.