



The University of Tehran Press

A Reflection on the Reasons for Rorty's Opposition to Comparative Philosophy

Reza Gandomi Nasrabadi 

Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran E-mail: rgandomi@ut.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:

Received: 18 March 2022
Revised: 10 June 2022
Accepted: 16 June 2022
Published online 09 October 2024

Keywords:

Comparative philosophy
Rorty
Cross-cultural Approach
Asymmetry between East and West

ABSTRACT

Richard Rorty never limited himself to a single philosophical school. Although pragmatism and analytical philosophy are his primary philosophical concerns and most of his works are in this field, he was never unaware of the possibilities available in other intellectual and even literary traditions to improve and modify his own thinking, and, if possible, to expand them. Rorty has discussed the Western and Greek foundations of philosophy and the negation of Eastern philosophy in general, and Chinese philosophy in particular, without having a racist and hierarchical view to the East like Kant and Hegel. At first glance, Rorty's approach to Eastern thought seems incompatible with the spirit that governs his thinking. Therefore, this question naturally arises for the readers of Rorty's works: how can a thinker who tried to establish a connection between the two continental and analytical philosophical traditions -considering their fundamental differences- and who also spoke about the coexistence of philosophy with literature, while constantly recommending that novels should be used to advance philosophical goals, neglect the possibilities offered by Eastern philosophy? In terms of richness of thought, Eastern philosophy is far superior to his novels. In this article, citing Rorty's works, the reasons for his opposition to comparative philosophy are evaluated.

Cite this article: Gandomi Nasrabadi, R. (2024). A reflection on the reasons for Rorty's opposition to comparative philosophy. *Philosophy of Religion*, 21, (2),159-171 .

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.369732.1006009>



Author: Reza Gandomi Nasrabadi

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.369732.1006009>



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

تأملی در دلایل مخالفت رورتی با فلسفه تطبیقی

رضا گندمی نصرآبادی

گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، قم، ایران، رایانامه: rgandomi@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۵/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸

کلیدواژه:

فلسفه تطبیقی،

رورتی،

رویکرد میان‌فرهنگی،

عدم توازن بین شرق و غرب،

فقدان میراث مشترک.

هرچند دغدغه اصلی ریچارد رورتی پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی بود، هیچ‌گاه از امکانات موجود در دیگر سنت‌های فکری و حتی ادبی برای بهبود و اصلاح داشته‌های خود و در صورت امکان گسترش و بسط آن‌ها غافل نبود. او از غربی و یونانی بودن فلسفه و نیز نفی فلسفه شرقی به طور عام و فلسفه چینی به طور خاص سخن گفته است؛ البته بدون آنکه همچون کانت و هگل نگاه نژادپرستانه و سلسله‌مراتبی به شرق داشته باشد. در نگاه نخست، رویکرد رورتی درباره تفکر شرق با روح حاکم بر تفکرش ناسازگار می‌نماید. زیرا از متفکری که درصدد برقراری ارتباط بین دو سنت فلسفی قاره‌ای و تحلیلی، به‌رغم تفاوت‌های بنیادین آن‌ها، بوده و فراتر از آن از هم‌نشینی فلسفه با ادبیات سخن گفته و همواره توصیه می‌کرده برای پیشبرد اهداف فلسفی باید از رمان استفاده کرد انتظار می‌رفت خود را از امکانات فلسفه شرق، که به لحاظ غنای اندیشه‌ای به مراتب برتر از رمان‌های مورد نظر اوست، محروم نسازد. رورتی با مطالعه تطبیقی در سنت فلسفی غرب نه‌تنها مخالفتی نداشت که در برخی از موارد پیش‌تاز بود. از این رو، در این مقاله بر فلسفه تطبیقی با رویکرد میان‌فرهنگی تمرکز شده و دلایل مخالفت وی با این نوع خاص از تطبیق مورد ارزیابی قرار گرفته است.

استناد: گندمی نصرآبادی، رضا (۱۴۰۳). تأملی در دلایل مخالفت رورتی با فلسفه تطبیقی. *فلسفه دین*، ۲۱ (۲)، ۱۷۱-۱۵۹.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.369732.1006009>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسنده: رضا گندمی نصرآبادی

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.369732.1006009>



مقدمه

رورتی با انحصار فلسفه غرب در یک سبک یا سنت فلسفی، مثلاً معرفت‌شناسی، مخالف بود و مرزهای مرسوم بین فلسفه‌های غربی، مثلاً فلسفه قاره‌ای و تحلیلی، را با این توضیح که تفاوت آن‌ها تفاوت در سبک است نه در اصول و روش نادیده گرفت. بر اساس نگرش یادشده انتظار می‌رفت او از تبادل و تعامل فلسفی بین غرب و شرق استقبال کند. به تعبیری، رورتی می‌توانست همین دیدگاه را به سنت‌های غیر غربی تعمیم دهد و آن‌ها را همچون سبک‌های مختلف برای پاسخگویی به نیازهای متفاوت در نظر بگیرد. اگر به گفته رورتی هدف فلسفه درمانگری است، نه نظام‌مندسازی یا کاربست روش، چرا متفکران غیر غربی، نظیر ژوانگزی و دوگن و جز آن، که بر اساس قاموس واژگان رورتی درمانگرند و هم و غم آنان برطرف کردن نیازهای عصر و زمانه خودشان بوده است، مورد توجه او قرار نگرفتند و با متفکرانی همچون جان دیوئی، ویتگنشتاین، و هایدگر هم‌نشین نشدند؟ (Tartaglia, 2014: 1018). کسی که از هم‌نشینی فلسفه با ادبیات سخن می‌گوید، با این دلیل که گاه ادبیات بهتر به بحران‌ها و مشکلات انسان معاصر پرداخته و نباید خود را از آن محروم ساخت، چرا از تفکر اصیل و بکر نهفته در میراث کهن شرقی خود را محروم ساخت؟ در این مقاله تلاش شده است دلایل رورتی در مخالفت با فلسفه تطبیقی را رویکرد میان‌فرهنگی مورد بحث قرار گیرد. تأکید بر رویکرد میان‌فرهنگی از آن روست که او با مطالعات تطبیقی درون سنت فلسفی غرب، بر فرض فلسفه قاره‌ای با فلسفه تحلیلی و هر دوی آن‌ها با فلسفه پراگماتیسم، و حتی بین فلسفه به طور کلی به عنوان یک سبک با ادبیات به عنوان یک سبک دیگر موافق و در پاره‌ای موارد پیش‌تاز بود. چنان که پس از این خواهد آمد او در مطالعات تطبیقی بین شرق و غرب ما را از چند موضوع برحذر داشته است. نخست اینکه برداشت غربی‌ها از فلسفه مبنای تطبیق قرار گیرد. دوم آنکه تنها فلسفه محور تطبیق باشد نه امور اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، و جز آن. در واقع او تطبیق گزینه‌های زنده و فوری-فوتی و اضطراری، به تعبیر ویلیام جیمز، را اولویت نخست مطالعات تطبیقی می‌داند نه موضوعاتی که به کار انسان امروز و حل مشکلات او نمی‌آیند. ناگفته نماند رورتی هیچ‌گاه به طور مستقل به مباحث نظری حول محور تطبیق نپرداخته است. از این رو، نگارنده بر اساس مباحث نظری مطرح در فلسفه تطبیقی آثار او را مورد مطالعه قرار داده و دلایلی را از آن‌ها بیرون کشیده است. طبیعی است با نگاه دیگری می‌توان از تعداد دلایل مطرح‌شده کاست یا بر آن‌ها افزود. رورتی از دین به عنوان متوقف‌کننده گفت‌وگو سخن گفته است؛ موضوعی که می‌توان از آن به عنوان یکی از دلایل مهم مخالفت وی با فلسفه تطبیقی یاد کرد. نظر بر اینکه این موضوع جای بحث فراوان دارد در مجال دیگر باید به تفصیل مورد بحث قرار گیرد. در این مجال تنها در دلیل نخست اشاره‌ای به آن شده است.

۱. عدم تعیین مرز فلسفه با علوم در شرق

یکی از دلایل مخالفت رورتی با مطالعات تطبیقی بین شرق و غرب درهم‌تنیدگی فلسفه با علوم دیگر، از جمله الهیات، در شرق است. به گمان وی، تا هنگامی که مرز فلسفه به مثابه بخشی از فرهنگ با بخش‌های دیگر فرهنگ مشخص نشود سخن گفتن از تبادل اندیشه بین شرق و غرب و نیز برقراری گفت‌وگوی سودمند میان آن‌ها غیر ممکن خواهد بود. در غرب، مرز میان فلسفه و علوم دست کم در دوره جدید مشخص شد. اما در کشورهای غیر غربی، مثلاً در آسیا، چنین مرزبندی‌هایی وجود ندارد و دقیقاً از همین روست که فریتس استال عنوان مقاله‌اش را این سؤال قرار داد: «آیا در آسیا فلسفه وجود دارد؟». از نگاه رورتی اطلاق واژه فلسفه بر کتاب‌های آسیایی عاری از محتوا و تعارفی بیش نیست. تعمیم فلسفه به شرق به جای ایجاد همدلی بین شرق و غرب به ناهنجاری منتهی خواهد شد. سؤال از وجود فلسفه در شرق در صورتی جای طرح دارد که همچون نینیان اسمارت برای فلسفه در چارچوب ذهن خود جایگاه مشخصی قائل باشیم و مرز آن با دیگر بخش‌های فرهنگ مشخص باشد (Larson & Deutsch, 1989: 333). رورتی در کتاب *فلسفه و آئینه طبیعت* می‌گوید دکارت به عنوان بنیانگذار فلسفه جدید بیشتر دغدغه تفکیک علم از دین را داشت. در واقع، بعد از ستیز دین با علوم و پیروزی علم، تازه، مسئله جدایی فلسفه از علم مطرح شد. با کانت و سپس نوکانتی‌ها، که معرفت را هسته فلسفه معرفی کردند، بستر برای جدایی فلسفه از علوم دیگر فراهم شد و بعد از هگل معادله فلسفه و نظریه شناخت با اقبال عام روبه‌رو شد (Rorty, 1979: 131-133).

شایان یادآوری است تفکیک حوزه‌های مختلف علوم انسانی در پاره‌ای از موارد نشدنی است و اتفاقاً بهترین‌های علوم انسانی کسانی هستند که دستی در رشته و گرایش‌های مختلف دارند. نمونه‌های بسیاری از فیلسوفان غربی را می‌توان نام برد که پایبند به مرزهای خودساخته نبودند. خود رورتی بین فلسفه تحلیلی و قاره‌ای به زعم خود سازش برقرار کرد و به نوعی از مرزهای تعیین شده دست کم در فلسفه کانت فراتر رفت؛ فلسفه قاره‌ای، که برخی آن را به روان‌شناسی و جمعی به عرفان و عده‌ای در موضعی به الهیات نزدیک‌تر می‌دانند تا فلسفه. ادوارد مور، یکی از پیشگامان فلسفه تحلیلی، هنگام مواجهه با پرسش از چیستی فلسفه، با اشاره به قفسه کتاب‌هایش، مفاد و محتوای همه آن‌ها را فلسفه دانست. یعنی از نگاه او هر دیدگاهی که درباره واقعیت جهان و انسان باشد فلسفه محسوب می‌شد و چندان حساسیتی به مرزهای تعیین شده از سوی برخی از فیلسوفان غربی نشان ندادند (Tartaglia, 2014: 1029).

۲. فلسفه غرب حاصل ستیز علوم نوین و دین

رورتی، ضمن اعتراف به آگاهی بسیار اندک از فلسفه شرق، فلسفه غرب را حاصل ستیز میان علوم نوین و سنت‌های دینی می‌داند. بنابراین، اگر شرق این ستیز را از سر نگذرانده باشد یا تازه در حال تجربه آن باشد آنچه در شرق فلسفه خوانده می‌شود با فلسفه غرب تفاوت دارد و زمینه تبادل اندیشه و برقراری گفت‌وگو بین شرق و غرب متفی می‌شود (Tartaglia, 2014: 1029).

۳. ویژگی فرهنگی فلسفه

هر فلسفه‌ای متناسب با نیازهای زمانه پدید می‌آید و با رفع نیازهای گذشته و بروز نیازهای جدید جای خود را به فلسفه جدید می‌دهد؛ به تعبیری، هر فلسفه‌ای ویژگی یا پیوست فرهنگی دارد. مثلاً، فلسفه جدید اندیشه‌های جزمی علمی را جایگزین باورها و اندیشه‌های جزمی کلیسا کرد و به تعبیری نردبانی شد تا فیلسوفان عصر جدید برای کنار زدن فلسفه مدرسی از آن بالا روند. بنابراین، با پایان یافتن مأموریت آن‌ها و به حاشیه رانده شدن فلسفه قرون وسطا دیگر هیچ دلیلی بر ادامه آن وجود نداشت. فلسفه‌های پست‌مدرن نیز نردبانی بودند که فیلسوفان پست‌مدرن با هدف کنار زدن نظریات جزمی علمی فلسفه جدید از آن بالا رفتند. آنان هر گونه خلوص و ثبات و نیز اصول و قوانین عام برای همه انسان‌ها و در همه زمان‌ها را، که مانیفست فلسفه جدید بود، نفی و بیشتر بر تفاوت‌ها تمرکز کردند. دیری نمی‌پایید که دوران فلسفه‌های پست‌مدرن نیز به سر می‌آید و جای خود را به فلسفه‌های دیگر خواهند داد. از نگاه رورتی، فلسفه جدید به خاستگاه تاریخی و کارکرد اجتماعی نظرات بی‌اعتنا بود و بیشتر به عنوان یک رشته حرفه‌ای بین فیلسوفان حرفه‌ای دست به دست می‌شد؛ فیلسوفان جدید فارغ از رخدادهای جامعه به نقد و بررسی دیدگاه‌های یک‌دیگر سرگرم بودند.

نکته جالب اینکه برخی از مخالفان فلسفه تطبیقی یا به طور دقیق‌تر مخالفان اصل وجود فلسفه در شرق مخالفت خود را به غیر نظام‌مند یا غیر روشمند بودن تفکر شرقی مستند کردند. به گمان آن‌ها آنچه فلسفه را فلسفه می‌سازد نظام‌مند یا روشمند بودن آن است؛ چیزی که در غرب وجود دارد و شرق فاقد آن است. نگاه نژادپرستانه کانت به تفکر شرق یا نگاه سلسله‌مراتبی و توأم با تبختر هگل به شرق معلول این برداشت بود که فلسفه معادل با معرفت‌شناسی است و تنها نژاد ژرمنی توانایی تفکر انتزاعی دارد و اقوام دیگر، از جمله اسلاوها و روس‌ها، به دلیل برخوردار نبودن از توانایی تفکر انتزاعی از فلسفه محروم‌اند. در اصل، کانت و هگل اسلاوها را آسیایی می‌دانستند (Park, 2013: 121-122). درحالی که بنا بر دیدگاه رورتی فلسفه جدید در قالب معرفت‌شناسی تنها یک سبک و ژانر فلسفی در کنار سبک‌های دیگر است. بنابراین نمی‌توان با استناد به آن ملت‌های دیگر، به‌خصوص شرق، را از فلسفه محروم دانست. کوتاه سخن، کسانی که فلسفه را در یک سبک خلاصه و محدود می‌کنند می‌توانند با اثبات اینکه چنین سبک و ژانری در شرق وجود ندارد آن را فاقد فلسفه بدانند. اما کثرت‌باوری رورتی راه را بر همه سبک‌های فلسفی گشود. اگر به باور او نیازهای جهانی و نتایج عملی و همبستگی اجتماعی موضوعیت دارد، نه مباحث صرف نظری، سخن گفتن از فقدان فلسفه یا تردید در اصل فلسفه شرقی خروج از موضوع خواهد بود.

چنان که گذشت، ریچارد رورتی به‌رغم پتانسیل بالای تفکرش برای تبادل فلسفی و فرهنگی با فلسفه‌ها و فرهنگ‌های ملت‌های دیگر تنها برای اینکه نقدش بر فلسفه غرب با ابتنا بر ویژگی فرهنگی فلسفه تضعیف نشود گفت‌وگوی بین شرق و

غرب را غیر سازنده و موجب سوءتفاهم اساسی دانست. به عبارت دیگر، ورود او به این ساحت به قیمت نادیده گرفتن موقعیت فرهنگی و کارکرد اجتماعی فلسفه در برآوردن نیازهای عصر و زمانه فیلسوف تمام می‌شد و بدین ترتیب بنیان نقد رورتی از فلسفه‌های نظام‌مند و دوگانه‌انگار غربی فرومی‌ریخت. در واقع، موافقت او با فلسفه تطبیقی به معنای انکار یا تضعیف نظریه فوق بود. بر اساس نظریه ویژگی فرهنگی فلسفه، مسائل فلسفی ریشه در نیازهای اجتماعی اروپا دارد و این نیازها هزارچندگاه منسوخ می‌شوند و جای خود را به نیازهای جدید می‌دهند. بنابراین نمی‌توان برای فلسفه یک موضوع ثابت در همه زمان‌ها و حالات در نظر گرفت. رورتی دیدگاه نینان اسمارت، مبنی بر عدم تقارن و توازن بین تفکر شرق و غرب به سبب نیازهای فرهنگی متفاوت آن‌ها، را همچون شاهد و مؤیدی بر نظریه ویژگی فرهنگی فلسفه بیان کرد. به باور نینان اسمارت، فلسفه جدید غرب محصول یک مجموعه رخدادهای فرهنگی است. نهادینه شدن دانشگاه‌ها در ساختار دپارتمانی یکی از این رخدادهاست. پرسش از وجود فلسفه در ممالک شرقی در صورتی موجه و معنادار است که اولاً اصل فلسفه در سنت‌های مختلف پذیرفته شود و در ثانی فلسفه جدید را محصول رخدادهای فرهنگی یا به تعبیر رورتی نیازهای خاص بدانیم. در این فرض، سؤال فریتس استال سؤالی صادقانه و کاملاً منطقی است که «آیا فلسفه در آسیا وجود دارد؟». این سؤال را بر اساس قاموس واژگان رورتی می‌توان این‌گونه مطرح کرد که آیا نیازهایی از سنخ نیازهای غربی‌ها، که به تدریس سنکا و اوکامی و هیوم و هوسرل در مقاطع مختلف دانشگاه‌های غربی منتهی شد، در آسیا وجود دارد؟ یا ذهن آسیایی در چه مرحله‌ای از رشد قرار دارد؟ (Larson & Deutsch, 1989: 333). هر گونه تلاشی که برای فلسفه موضوع ثابت قائل شود نظریه ویژگی فلسفه را زیر سؤال خواهد برد.

۴. ناآگاهی از مراحل رشد ذهن انسان شرقی

رورتی مراحل رشد ذهن انسان غربی را با مراحل رشد ذهن انسان قابل مقایسه می‌دانست. او بر این اساس برای ذهن غربی مراحل مختلفی قائل شد و در عین حال بر آن بود که با توجه به خاستگاه و منشأ تاریخی و نیز قاموس واژگان مشترک غربی‌ها می‌توان با تلاش و رواداری آن‌ها را گرد هم آورد و نوعی سازش بین آن‌ها برقرار ساخت. اما در مواجهه با متفکران شرقی، که خاستگاه و نیز قاموس واژگان متفاوت دارند، مشکلات پیش‌گفته دوجندان می‌شود. مثلاً، با توجه به خاستگاه و قاموس واژگان مشترک تفکر غرب، تشخیص اینکه یک متفکر غربی در چه مرحله‌ای از رشد است کار چندان دشواری نیست. اما درباره اینکه فلان متفکر شرقی در چه دوره‌ای به سر می‌برد و اینکه آیا او در مرحله کودکی است یا بزرگسالی با اطمینان نمی‌توان سخن گفت. به گفته رورتی، غربی‌ها ناگزیرند شبکه نیازهای خود را بر غیر غربی‌ها تحمیل کنند. اما در رویارویی با آنان دقیقاً نمی‌دانند بزرگسالان را وادار به پاسخ به سؤالات کودکان کرده‌اند یا به عکس. به عبارت دیگر، آن‌ها قادر به تشخیص مرحله رشد ذهن شرقی‌ها نیستند (Larson & Deutsch, 1989).

۵. خودمداری و خودشیفتگی غربی‌ها

رورتی گاهی دلیل بی‌اعتنایی غرب به تفکر شرق را خودشیفتگی آن‌ها می‌داند. برای فیلسوفان غربی فراگیری تفکر شرق سخت است. شاید خودمداری و خودشیفتگی اروپاییان دلیل بی‌رغبتی به تفکر شرق باشد. غربی‌ها از بازنگری در یک دوران آشفته می‌شوند. ناگزیر همه چیز شرق را چنان می‌انگارند که گویی اروپا در سده ۱۷ و ۱۸ از سر گذرانده است. به طور قطع، چنین دیدگاهی تنگ‌نظرانه است و رهایی از چنبره آن کار آسانی نیست (جهاننگلو: ۱۳۸۶).

۶. عدم تقارن شرق و غرب در قدرت و ثروت

خانم بالسلو، به نقل از مک اینتایر، می‌گوید اهتمام غربی‌ها به تفکر شرق به اندازه اهتمام شرقی‌ها به تفکر غرب نیست و این مشکل را متوجه کم‌کاری دانشگاه‌های غربی می‌داند. رورتی بخش نخست سخن مک اینتایر را می‌پذیرد. اما درباره بخش دوم، یعنی کم‌کاری دانشگاه‌های غربی، نظر مساعدی ندارد و مشکلات و موانع را یادآوری می‌کند. به نظر او، اگر فلسفه‌های شرقی در دانشگاه‌های غربی تدریس شوند دو مشکل پیش می‌آید: ۱. چگونه افلاطون، ارسطو، انجیل، شکسپیر، مارکس، هگل، داروین، بودا، اپانیساده‌ها، کنفوسیوس، و دائو در کنار هم قرار گیرند تا تصنعی و تحکمی به نظر نرسند؟ حوالی ۱۹۰۰ بسیاری از دانشجویان

در شرق رسالهٔ جمهوری افلاطون را می‌خواندند بدون آنکه بدانند چرا این رساله مهم است و چه جایگاهی در فلسفهٔ غرب دارد و اصلاً چرا باید خوانده شود. صرفاً رساله را می‌خواندند تا درس مربوطه را بگذرانند و به درجات بالاتر راه یابند. به باور رورتی همین مشکل در تدریس فلسفه‌های شرقی در غرب تکرار خواهد شد. ۲. چه حجمی از دروس باید به فلسفهٔ شرق اختصاص یابد؟ فلسفهٔ شرق بسیار گسترده و متنوع است. استاد و دانشجوی غربی یکباره خود را با سنت‌های فلسفی هندی، چینی، اسلامی، ژاپنی، و جز آن روبرو خواهد دید که هر یک به گستردگی فلسفهٔ غرب است و به اندازهٔ آشنایی با سنت فلسفی غربی باید زمان صرف آموختن آن‌ها کرد. از طرفی، غربی‌ها آگاهی کافی از این فلسفه‌ها و زمینه‌های آن ندارند تا تدریس آن‌ها را بر عهده گیرند. بنابراین ناگزیر باید از استادان شرقی استفاده کنند که این خود مشکلاتی را در پی دارد. این مشکلات ذیل عنوان مخاطرات زبانی بیان خواهد شد (Balslev, 1999: 90-91).

رورتی در باب عدم تقارن و توازن بین تفکر شرق و غرب به نکتهٔ عجیبی اشاره می‌کند؛ اینکه در طول تاریخ همواره اصالت با غرب بوده است، زیرا قدرت و سرمایه در اختیار آن‌هاست و تا هنگامی که شرقی‌ها این توازن را بر هم نزنند و به تعبیری در رقابت با غرب خود را به قدرت و ثروت مجهز نسازند این عدم تقارن بین شرق و غرب در حوزهٔ اندیشه حکم‌فرما خواهد بود (Balslev, 1999: 90). از نظر رورتی، شرقی‌ها برای شکستن این هژمونی غربی باید از ابزاری که غربی‌ها ساخته‌اند استفاده کنند؛ دقیقاً همان کاری که الجزایری‌ها در طول نبرد با فرانسه انجام دادند. البته در این بین ماهاتما گاندی یک استثنا بود و با مبارزهٔ منفی خود طومار استعمار را از هند برچید (Balslev, 1999: 91).

۷. فقدان میراث مشترک

گفت‌وگوی اروپاییان با یکدیگر به مراتب آسان‌تر از گفت‌وگوی آنان با غیر اروپایی‌هاست. زیرا مثلاً کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها به‌رغم اختلاف برداشت‌ها مرجع مشترک دارند و هر دو گروه می‌توانند به آن استناد کنند. برخی با تکیه بر وجود میراث مشترک در بین انسان‌ها بستر گفت‌وگو بین شرق و غرب را آماده می‌دانند؛ درحالی‌که به گمان رورتی این امر جز آرزوی واهی نتیجه‌ای در پی نخواهد داشت (Larson & Deutsch, 1989: 332).

۸. مخاطرات زبانی و مشکلات ترجمه

فلسفهٔ شرق از تنوع بسیاری برخوردار است و برای آشنایی با آن حجم بالایی از مطالب باید تعلیم داده شود. طبیعی است برای شناساندن تفکر شرق به غرب ناگزیر باید متفکرانی از شرق که با همهٔ وجود اندیشه‌ها و باورهای شرقی را درک کرده‌اند به تعلیم آن بپردازند. زیرا کمتر متفکر غربی را می‌توان سراغ داشت که به طور کامل با میراث شرقی آشنا باشد. بنابراین، چارهٔ کار مهاجرت متفکران شرقی به غرب است. فارغ از محرومیت جوامع شرقی از وجود چنین افرادی، آن‌ها برای انتقال میراث شرقی ناگزیر از استفاده از زبان فرهنگ غرب هستند و به سبب مخاطرات زبان و تنگنای ترجمه نمی‌توانند آن‌گونه که باید و شاید همهٔ ابعاد و زوایای تفکر شرق را انتقال دهند (Baslve, 1999: 90).

۹. قیاس‌ناپذیری به سبب طرح‌های مفهومی متفاوت

از نظر رورتی، شبکهٔ نیازهای متفاوت به طرح‌ها و چارچوب‌های مفهومی متفاوت می‌انجامد. مثلاً، در ادبیات تطبیقی وری جفری هارتمن^۱، که سخت علاقه‌مند وردزورث^۲ است، او و هاپکینز^۳ و والر^۴ و ریلکه^۵ را مقایسه می‌کند و شباهت‌هایی بین آن‌ها می‌یابد. مقایسهٔ هارتمن بدون تردید اهداف و نیازهای خود وی را بازتاب می‌دهد. در واقع، هارتمن طرح مفهومی یا بینش شاعرانهٔ خودش را با این چهار شاعر به اشتراک گذاشته است. شاید تطبیق‌گر دیگری، با اهداف و نیازها و نیز طرح مفهومی یا

1. Geoffrey Hartman
2. Wordsworth
3. Hopkins
4. Valery
5. Rilke

بیش شاعری کاملاً متفاوت، ریلکه را با رابرت لاول^۱ و رمبو^۲ مقایسه و شباهت‌های بین آن‌ها را برجسته کند. بنابراین طرح مفهومی متفاوت چشم‌اندازی متفاوت ترسیم می‌کند. هر چه موقعیت فرهنگی و اجتماعی شاعران پیش‌گفته بیشتر بر ما معلوم شود عایدی تطبیق‌گر بیشتر خواهد بود. رورتی، افزون بر تفاوت چارچوب‌های مفهومی شرق و غرب، به اهداف مختلف سنت‌های فلسفی به عنوان مانعی بر سر راه مطالعات تطبیقی بین شرق و غرب اشاره می‌کند (Larson & Deutsch, 1989: 334).

۱۰. نفی هر گونه چارچوب فرهنگی و پیوندهای مشترک

برای مقایسه گونه‌های مختلف فکری و نیز مقایسه کل فرهنگ‌ها هیچ نقطه شروع غیر قابل مناقشه مشترکی متصور نیست. بنابراین، سخن گفتن از نقشه فرافرهنگی، که از بیرون به داوری گونه‌های مختلف فکری بنشیند، بدون فایده یا جانبدارانه است. به طور کلی، هر انتخابی از موضوعات متمایز تحقیق یا مشکلات نهایی یا گونه‌های احتمالی زندگی فکری یا مراحل بلوغ فکری بر شبکه‌ای از نیازهایی استوار است که تنها برخی از انسان‌ها آن نیازها را احساس می‌کنند، نه همه. به تعبیر عامیانه، هیچ قلابی وجود ندارد که ما را از این منطقه‌گرایی نجات دهد (Larson & Deutsch, 1989: 334). رورتی ارزیابی خود از کتاب تفسیر/از میان مرزها: مقالات جدیدی درباره فلسفه تطبیقی را با شعری از هاوسمن^۳، شاعر هجوسرای انگلیسی، آغاز می‌کند که در آن هاوسمن به شباهت یک لژیونر سده دومی با یک یومن^۴ سده نوزدهمی اشاره دارد با این مضمون که خونی که یک مرد انگلیسی را گرم می‌کند و افکاری که او را آزار می‌دهد یکسان است. از نگاه رورتی تا جایی که سروکارمان با افراد بی‌سواد و معمولی است راحت می‌توان از پیوندهای مشترک سخن گفت. اما هنگامی که از افراد فرهیخته صحبت می‌شود چندان معلوم نیست که پیوندهای مشترک جالبی وجود داشته باشد (Larson & Deutsch, 1989: 332).

رورتی به صورت اتفاقی سنکای رواقی، ویلیام اکامی، دیوید هیوم، و هوسرل را به عنوان چهار فیلسوف از دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه غرب برمی‌گزیند. برای اینکه بفهمیم آن‌ها چه کرده‌اند و کدام افکار آن‌ها را تسکین داده یا به ایشان آسیب رسانده و در نتیجه آن‌ها را کنار زده‌اند باید دانست چه کتاب‌هایی در اختیار آن‌ها بوده و احیاناً خوانده‌اند و برای درک کتاب‌هایی که خوانده‌اند یا انتخاب‌هایی که داشته‌اند باید با زمینه و زمانه و محیط پیرامونشان آشنا شد. مثلاً، باید اطلاعاتی درباره تنش‌های بین سنا و گارد امپراتوری در مورد سنکا، درگیری امپراتور و پاپ در مورد ویلیام اکامی، ویگ‌ها و توری‌ها^۵ در مورد دیوید هیوم، و دانشمند طبیعی و انسان‌شناس در مورد هوسرل داشت.

به گفته رورتی دیر یا زود می‌توان پی برد اطلاعات ما درباره این افراد و محیط پیرامونشان در حدی نیست که بتوان خود را جای آن‌ها گذاشت. زیرا داده‌های بسیار کمی از آن‌ها حفظ شده است. در این وضعیت، ناخواسته با تحمیل شبکه نیازهای خود بر کتاب‌های این متفکران بسیاری از نیازهای آن‌ها را برطرف می‌کنیم و در نتیجه افق خود را تا حدی با آن‌ها در هم می‌آمیزیم. ناگفته نماند همین آمیختگی‌های کوچک گاهی نقطه عطفی در زندگی فکری یا معنوی ما می‌شوند. با این حال می‌توان در سروکار با مجموعه‌ای از روشنفکران غربی روایت دراماتیکی را ترسیم کرد که به داستان خود ما، یعنی شکل‌گیری ذهن مدرن، مربوط شود (Larson & Deutsch, 1989: 332-333).

به باور رورتی هنگامی که با گذشته تفکر غربی به سبب تغییر نیازها و مراحل مختلف رشد ذهن انسان غربی نمی‌توان تبادل نظر داشت، جز با تحمیل نیازهای خود بر متفکران گذشته و بازیابی بخش کوچکی از اندیشه‌های آنان، نباید انتظار زیادی درباره تبادل اندیشه بین غرب و شرق داشت؛ به‌خصوص شرقی که در گذشته خود مانده و به آن دلخوش است. کاپلستون در پاسخ به کسانی که بر آن‌اند تفکر در هند و چین و به طور کلی در شرق در طول زمان امتداد پیدا نکرده است و بیشتر در تفکر دوره باستان خلاصه می‌شود می‌گوید نظام‌های فلسفی یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند. مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از فلسفه‌ها به‌خوبی عناصر و مؤلفه‌های اندیشه گذشته را بیان می‌کنند. از این رو، نمی‌توان گذشته تفکر غرب را از زمان حال جدا کرد و آن را همچون یک پدیده بیرونی نسبت

1. Robert Lowell
2. Rimbaud
3. Housman

۴. یومن به فردی گفته می‌شود که بین طبقه اعیان و کارگر قرار دارد و صاحب زمین است.

به زمان حال در نظر گرفت. به معنای واقعی کلمه، غرب همان گذشته است و همین امر در مورد شرق نیز صادق است. کنفوسیوس و منسیوس درست است که در گذشته‌های دور زندگی می‌کردند اما از آن بر نمی‌آید که تأمل درباره‌ی اندیشه‌های آنان چیزی درباره‌ی وجه پایدار چشم‌انداز یا ذهنیت چینی به ما نمی‌دهد (Copelston, 1980: vi-vii).

۱۱. ناکارآمدی تمسک به وضعیت مشترک انسان و خرد جاودان

معمولاً با استناد به وضعیت مشترک بشری بر نیازهای مشترک انسان‌ها و در نتیجه امکان تعامل و تبادل اندیشه بین متفکران غربی و غیر غربی تأکید می‌شود. رورتی این پاسخ‌های آماده را برنتابید با این باور که وضعیت بشری مشترک بین انسان‌ها دلیل بر نیازهای مشترک متفکران شرقی و غربی نیست. از نظر وی، این نحوه‌ی استدلال دقیقاً به این می‌ماند که یک کودک شش ساله، یک مرد چهل و شش ساله، یک احمق، یک فرد برخوردار از بهره‌ی هوشی بالا، و همین‌طور مواردی از این دست را به حکم انسان بودن در وضعیت مشابه و مشترک ببینیم. رورتی با کسانی که توانایی فلسفه‌ورزی را بهترین گواه بر بزرگسالی و باهوش بودن افراد می‌دانند و بر این اساس فلسفه‌ی تطبیقی را پیشنهاد می‌دهند مخالف بود. زیرا به‌رغم اطلاق عنوان فیلسوف بر همه‌ی متفکران متعلق به یک سنت تفاوت‌های آن‌ها در فلسفه‌ورزی و نیز بلوغ و پختگی گاهی به حدی چشمگیر است که رده‌های سنی مختلف یادشده را در ذهن تداعی می‌کند. به طور طبیعی این نکته در مقایسه‌ی متفکران شرق و غرب بیشتر به چشم خواهد آمد (Larson & Deutsch, 1989: 333).

۱۲. عدم طرح گزینه‌های زنده و فوری و اضطراری

ویلیام جیمز از گزینه‌های زنده و اضطراری و فوری- فوتی صحبت کرده است. رورتی با یادآوری دیدگاه جیمز و نیز با توجه به نگرش عمل‌گرایانه‌اش، که همه چیز را در سایه‌ی پیامدها و نتایج عملی می‌سنجد، بر این باور است که اگر فلسفه‌ی تطبیقی و تبادل اندیشه بین شرق و غرب با محوریت گزینه‌های زنده و اضطراری و فوری- فوتی باشد می‌توان به آن امیدوار بود. او به بالسلو یادآوری می‌کند انتظارش از دو کنفرانسی که با محوریت فلسفه‌ی تطبیقی بین شرق و غرب برگزار شد و اتفاقاً هر دو در آن شرکت کرده بودند برآورده نشد. زیرا برخلاف انتظار اولیه‌اش هیچ گزاره‌ای که بتوان آن را گزینه‌ی زنده و اضطراری و فوری- فوتی دانست در آن‌ها مطرح نشد. اصولاً متفکران شرقی شرکت‌کننده در کنفرانس، بی‌خبر از گزینه‌های زنده و اضطراری و فوری- فوتی، به طرح موضوعاتی پرداختند که هیچ تناسبی با حال‌وهوای حاکم بر ذهن انسان معاصر نداشت. بنابراین انتظار زیادی نباید از چنین کنفرانسی داشت. در واقع دغدغه‌های غربی درباره‌ی آزادی و حقوق بشر و موضوعاتی از این دست اصولاً در متون شرقی مورد توجه قرار نگرفته‌اند؛ تو گویی متفکران شرق و غرب در جزایری جداگانه‌ای زیست می‌کنند (Balslve, 1999: 46).

۱۳. نگرانی بابت از دست دادن هویت

بالسلو احتمال می‌دهد علت بی‌توجهی غربی‌ها به شرق نگرانی آن‌ها بابت از دست دادن هویتشان باشد. رورتی در پاسخ می‌گوید پدیده‌ای به نام هویت ثابت و همیشگی وجود ندارد. ما همواره در حال شدن و کسب هویت جدید هستیم. هنگامی که انسان غربی می‌داند زبان و دیگر مؤلفه‌های هویتی او هر روز غنی‌تر از قبل می‌شود نگرانی بابت از دست دادن هویت قبلی بی‌معناست. اگر قرار است هویتی بهتر از آنچه امروز داریم در انتظار ما باشد نه تنها نگران از دست دادن آن نیستیم که از هویت جدید استقبال می‌کنیم (Balslve, 1999: 103).

۱۴. هویت و نام‌گرایی

موضوع یادشده را در قالب نام‌گرایی^۱ هم می‌توان پی گرفت. رورتی خود را یک نام‌گرا می‌داند و معتقد است هویت شخصی تابعی از منافع انسانی است. بنابراین چیزی به عنوان ماهیت واقعی و ذات وجود ندارد تا از امکان دسترسی فرد به آن صحبت شود. این نام‌گرایی بخشی از دیدگاه کلی عمل‌گرایانه‌ی اوست. پراگماتیست‌ها هر پدیده‌ای را در پیوند با پدیده‌ی دیگر می‌بینند و نه به عنوان

1. nominalism

یک پدیده دارای ذات که باید به فهم آن نایل شد. رورتی به دلیل باور به نام‌گرایی و عمل‌گرایی به بالسلو می‌گوید تمایلی به صحبت کردن درباره دیگری، یعنی فرهنگ‌ها و سنت‌های دیگر، ندارد و ترجیح می‌دهد از نیاز عملی اعضای یک جامعه جهانی به هم وابسته و مرتبط با یکدیگر صحبت کند. اقتضای نام‌گرایی اذعان به تکثر فرهنگ‌هاست؛ امری که رورتی تنها در محدوده غرب پذیرفت (Balslve, 1999).

۱۵. احتراز از ذات‌گرایی^۱

رورتی بر پرهیز از ذات‌گرایی در مقایسه میان‌فرهنگی تأکید دارد. در واقع، این دلیل با دلیل قبلی هم‌پوشانی دارد. زیرا اقتضای نام‌گرایی انکار هر گونه ذات است. او در رد ذات‌گرایی می‌گوید فرض کنید غرب با بمب هسته‌ای محو و نابود شده و آسیا و آفریقا از این حملات در امان مانده‌اند. باز فرض کنید تعدادی از آثار گران‌سنگ غربی‌ها در رشته‌های مختلف در قالب کتاب و مجله و فیلم و صنایع دستی و جز آن از گزند حوادث در امان مانده‌اند. اگر سال ۲۵۰۰ میلادی درهای مهروموم‌شده مخفیگاه باز شود، دو گروه تلاش خواهند کرد درباره غرب داستان‌سرایی کنند. فیلسوفان تخیلی آسیایی و آفریقایی تلاش خواهند کرد درباره ماهیت غرب سخن بگویند و همه داستان‌ها را به یک داستان فروکاهند. رورتی تلاش‌هایی از این دست و نیز یافتن قوانین تاریخ یا ماهیت فرهنگ را که درصدد جایگزینی نظریه با روایت‌اند فلسفه می‌نامد (Balslve, 1999).

به باور رورتی، تمایل به ذات‌گرایی اختصاص به شرقی‌ها ندارد. غربی‌ها هم هنگام مقایسه فرهنگ‌ها به ذات‌گرایی گرایش دارند. در واقع غرب را یک کل و بقیه جهان را کلی دیگر در نظر می‌گیرند. همه فیلسوفان تمایل دارند درباره غرب یا شرق به یک جمع‌بندی برسند و بسیاری از دوگانه‌های غیر قابل قبول درباره شرق و غرب زاینده تمایل فوق است. اگر در سال ۲۵۰۰ آثار هایدگر و دیکنز به دست آسیایی‌ها و آفریقایی‌های تخیلی برسد و تمایل داشته باشند درباره آنچه در غرب منحصربه‌فرد است اطلاع پیدا کنند با دو جمع‌بندی متفاوت از غرب روبه‌رو خواهند شد. هایدگر تکنولوژی و دیکنز امید به آزادی و برابری را مهم‌ترین میراث غرب خواهند دانست. رورتی جمع‌بندی دیکنز را برای اطلاع از غرب بر جمع‌بندی هایدگر از غرب ترجیح می‌دهد. در کل از نظر رورتی اجرای سمفونی نهم بتهون در میدان تین آمِن پکن از سوی دانشجویان معترض چینی به‌خوبی کنش و تأثیر متقابل شرق و غرب را نمایان می‌سازد تا صنایع فولاد کره و نظایر آن. اما توصیه هایدگر که تکنولوژی را عامل نابودی غرب می‌داند به فیلسوفان آسیایی و آفریقایی این خواهد بود که همین موضوع را نقطه عزیمت تفکر خود درباره غرب قرار دهند و تاریخ وجود را بازآفرینی کنند. به گفته هابرماس، هایدگر گرفتار تجرید از طریق ذات‌گرایی بود و موضوعاتی را یکسان می‌پنداشت که موجبات شگفتی همگان را فراهم می‌ساخت. مثلاً، او در سال ۱۹۴۵ هولوکاست و اخراج آلمان‌ها از اروپای شرقی را دو مثال از یک پدیده واحد می‌دانست. در واقع توجه به لایه‌های زیرین یا پشت پرده روایت غرب برای یافتن ماهیت غرب سبب شد او توجه زیادی به هولوکاست نداشته باشد (Balslve, 1999: 106-107).

نظریه‌پردازان و به تعبیر نیچه کشیشان ریاضت‌کش در مقایسه فرهنگ‌ها تنها آنچه را ذات آن فرهنگ می‌دانند دست‌مایه مقایسه قرار می‌دهند و از عناصر دیگر فرهنگ غرب و شرق غفلت می‌کنند. در واقع، آن‌ها به مقایسه بخشی از فرهنگ یعنی مقایسه فلسفه یک فرهنگ با فلسفه فرهنگ دیگر اشتغال دارند. به باور رورتی، اگر قرار باشد از گفت‌وگوی بین افلاطون یا هایدگر با شرق خشنود شویم، شاید بتوان راه برون‌رفتی برای مشکلات مقایسه بین فرهنگ‌ها پیدا کرد. با تمرکز بر فلسفه می‌توان نوعی ویژه از انسان‌ها را در همه فرهنگ‌ها یافت که از هم‌نوعان فاصله می‌گیرند و با آنچه نامش را نفس حقیقی یا وجود یا برهما و عدم می‌گذارند ارتباط برقرار می‌سازند (Balslve, 1999: 109).

رورتی می‌گوید عنصری از کشیش ریاضت‌کش و تمایل به ذات‌گرایی و جایگزینی نظریه با روایت در همه ما هست. هرچند این تمایل فوایدی دارد، باید در مقایسه فرهنگ‌ها مراقب بود تنها فرهنگ‌های مشابه با فرهنگ خودی را منبع معتبر تلقی نکرد. کوتاه سخن آنکه تنها راه ممکن برای مقایسه میان‌فرهنگی فلسفه تطبیقی نیست. فلسفه تطبیقی بی‌راه‌ای بیش نیست و جز انطباق یک شخصیت فراهنگی واحد با محیط‌های گوناگون کار دیگری انجام نمی‌دهد. کسانی که تجسم این شخصیت‌اند به

زبان قوم سخن نمی‌گویند. در واقع کشیشان ریاضت‌کش با کسانی که فکر می‌کنند غفلت از وجود را می‌توان با صرف خوشبختی یا کاستن از رنج‌ها جبران کرد سخت مخالف‌اند (Balslve, 1999: 110).

هنگام بررسی فرهنگ‌ها باید به ژانرها و سبک‌های جدیدی توجه داشت که با نگاه نظری به امور انسانی مخالف‌اند. اگر سنت‌های معتبر ضد نظری را به سنت‌های معتبر نظری ضمیمه کنیم احتمالاً مقایسه‌های جالب‌تر و مفیدتری بین شرق و غرب خواهیم داشت. شناخت سنت‌های شرقی‌ای که جریان غالب فلسفه شرق را به سخره گرفته‌اند به فیلسوفان غربی کمک خواهد کرد تا جهت‌گیری‌های مشابه در غرب را بیابند. کوتاه سخن آنکه در مقایسه شرق و غرب نباید مقایسه را به فلسفه فروکاست و تنها کسانی را در کانون توجه قرار داد که مثلاً در ژاپن، هند، و چین شبیه هایدگر و افلاطون و هیوم فکر می‌کنند؛ بلکه باید به ادیبان آندونزیایی و چینی هم نظر داشت که شبیه استرن و رابله فکر می‌کنند. رورتنی امید داشت چنین کسانی در شرق باشند؛ کسانی که برخلاف کشیشان ریاضت‌کش با شادمانی مردم شاد می‌شوند و برخلاف هایدگر بین کارخانه اتومبیل‌سازی و اردوگاه مرگ فرق می‌گذارند (Balslve, 1999: 112-113). اگر کشیشان ریاضت‌کش سودای خلوص نداشته باشند می‌توان به یافتن چیزی متفاوت با غرب امید داشت.

۱۶. دیگری فرهنگی

بالسلو بر آن است که برخی از غربی‌ها فرهنگ‌های دیگر را بیگانه می‌دانند و به شکاف بین تفکر شرق و غرب باور دارند. از این رو، همواره گفته می‌شود این فرد هندی و آن غربی است. اما هیچ‌گاه گفته نمی‌شود هر دو انسان‌اند. رورتنی در این نظر با بالسلو هم‌داستان است. اما می‌گوید من امریکایی، که در ثروتمندترین کشور جهان زندگی می‌کنم و همه چیز برای یک زندگی با صلح و صفا مهیاست، به هیچ‌وجه نمی‌توانم یک هندی آواره و بی‌خانمان را حقیقتاً درک کنم. زیرا شکاف فرهنگی وجود دارد و او برای من دیگری است. اما مقصود از دیگری این است که روندهای جاری در یک فرهنگ در فرهنگ دیگر قابل طرح نیست و همین سبب شکاف می‌شود. البته شکافی که منجر به اصلاحات اجتماعی می‌شود شکاف میان مثلاً فرهنگ الف و ب (برای نمونه شرق و غرب) نیست، بلکه شکاف میان فرهنگ غالب و فرهنگی است که می‌خواهد فرهنگ غالب را کنار بزند و جایگزین آن شود؛ مثلاً شکاف بین فرهنگی که معتقد است شرق فلسفه دارد و فرهنگی که معتقد است شرق فلسفه ندارد و صرفاً عرفان است.

به گفته رورتنی، دو عامل سبب شده انکار دیگری غیر ممکن شود؛ یکی فناوری‌های نوین به‌ویژه در حوزه ارتباطات و حمل‌ونقل و دیگری عشق به پدیده‌های عجیب و غریب. این عشق از زمان هررد و هومبولت و جز آن به یکی از ویژگی‌های مهم فرهنگ غرب تبدیل شده است. منظور از عجیب و غریب فقط ویژگی سرزمین‌های مختلف نیست، بلکه مقصود پدیده‌هایی است که با آنچه تا کنون به آن‌ها خو گرفته‌ایم تفاوت دارند و فرد را ناگزیر می‌سازند برای توصیف خود از واژگان متفاوت استفاده کند. بنابراین یک شاعر یا نقاش جدید غربی می‌تواند برای غربی‌ها مانند یک شاعر یا فیلسوف قدیمی شرقی عجیب و غریب باشد. جست‌وجوی پدیده‌های عجیب و غریب تلاشی برای گسترش و ژرفا بخشیدن به تخیل آدمی است (Balslve, 1999: 41). چنان که ملاحظه شد، از نگاه رورتنی تلاش‌هایی که غربی‌ها در کسوت شرق‌شناس و زبان‌شناس و فیلسوف و دین‌پژوه طی سه سده اخیر داشته‌اند به ارضای حس کنجکاوی و دست یافتن به پدیده‌های عجیب و غریب و متفاوت مربوط است. البته در اینکه حس کنجکاوی و یافتن چیزهای جذاب در فرهنگ‌های دیگر می‌تواند یکی از اهداف باشد تردیدی نیست؛ چنان که پل ماسون- اورسل نیز به آن اشاره کرده است (Masson-Oursel, 1951: 8). اما فروکاستن همه اهداف در هدف پیش‌گفته فاقد پشتوانه تاریخی و بنیان نظری است.

از نگاه رورتنی تا وقتی تمرکز قدرت و ثروت در غرب است اوضاع به همین روال باقی خواهد ماند. البته در اینکه نظام و برنامه دانشگاه‌های غربی و تعریف آن‌ها از فلسفه باید تغییر کند تردیدی نیست. مسئله دیگر آنکه شرقی‌ها برای مبارزه با سلطه غرب باید از ابزارهای غربی استفاده کنند؛ همان کاری که الجزایری‌ها در نبرد با کلونیست‌های فرانسوی انجام دادند. از این جهت شاید شرق بتواند به پر کردن شکاف موجود بین شرق و غرب کمک کند. رورتنی از اغراق‌گویی شرقی‌ها و نسبت دادن همه معضلات به غرب هم سخن گفته است. به گمان او برخی از مشکلات، نظیر طاعون و تورم و انفجار جمعیت، اختراع غرب نیست؛ بلکه

جهان شمول اند. این قبیل مشکلات نه تنها نباید به شکاف شرق و غرب بینجامد که زمینه تعامل و همکاری آن‌ها را باید فراهم سازد (Balslve, 1999: 101).

نتیجه

تأکید بر گفتمان واحد، نظیر فلسفه، مبتنی بر معرفت‌شناسی در عصر جدید به انجماد فرهنگ منتهی خواهد شد. زیرا گفتمان اشاره شده اصل در نظر گرفته خواهد شد و دیگر گفتمان‌ها با آن سنجیده خواهند شد. فلسفه باید از عرش به فرش آید و با بخش‌های دیگر فرهنگ هم‌نشین و مانند همه شرکت‌کنندگان از موضع برابر وارد گفت‌وگو شود. در نگاه نخست به نظر می‌رسد رورتی با توجه به منظومه فکری‌اش با هر دید و نگاهی که خوانده شود باید نسبت به فلسفه شرق و فلسفه تطبیقی نظر مساعدی می‌داشت و اینکه برخلاف انتظار در جبهه مخالف صف‌آرایی کرد جای تأمل دارد. در مقام تعلیل مخالفت وی با فلسفه تطبیقی یک توجیه درخور توجه است؛ اگر رورتی به فلسفه شرق و فلسفه تطبیقی نگرش مثبت می‌داشت بنیان نقدی که متوجه کل فلسفه غرب، از افلاطون تا زمان حاضر و به تعبیر خودش فلسفه سنتی، کرده بود فرومی‌ریخت. زیرا اگر برای فلسفه ویژگی فرهنگی قائل شویم فلسفه در این فرض هویتی سیال خواهد داشت نه یک موضوع ثابت. با فرض اینکه فلسفه موضوع ثابت داشته باشد می‌توان از مسائل بنیادین و ابدی فلسفی مشترک بین شرق و غرب بحث کرد و برای همه اندیشه‌ها و باورها خاستگاهی واحد در نظر گرفت و تشابه مسائل را بر این اساس توجیه و تبیین کرد.

بر اساس نظر رورتی تعریف فلسفه بسته به نیازهای جامعه دستخوش تغییر می‌شود. در هر دوره‌ای یک پارادایم یا الگوی فکری حاکم است و با تغییر نیازها الگوی دیگری جایگزین می‌شود. بنابراین فلسفه موضوع ثابتی ندارد که بر اساس آن تبادل اندیشه بین شرق و غرب صورت گیرد. در واقع هنگامی که با تغییر نیازها دوران سنکا و هیوم برای یک غربی پایان می‌یابد و طرح دوباره اندیشه‌های آنان برای غربی‌ها ضرورتی ندارد مقایسه یک متفکر هندی یا چینی با یک متفکر غربی، که به طور طبیعی خردورزی هر یک معطوف به پاسخگویی به نیازهای جامعه خودشان است، چه ضرورتی خواهد داشت؟ چنانچه متفکر غربی برای فلسفه موضوع سیال باشد و نه ثابت و نیز بین نیازها و الگوهای فکری ارتباط دوسویه برقرار سازد، به گونه‌ای که با رفع نیاز الگوی دیگری جایگزین الگوی قبلی شود، هیچ الزامی او را به سمت تفکر شرق و تبادل اندیشه با شرق رهنمون نخواهد ساخت. به گمان رورتی تنها در یک فرض مراجعه غربی‌ها به متفکرانی که دورانشان به سر آمده است روا خواهد بود و آن هنگامی است که تنها آن بخش از اندیشه آنان را که به کار رفع نیازهای فعلی می‌آید به زمان حال بیاورند. با این استدلال به نظر می‌رسد مراجعه به متفکران گذشته سنت‌های دیگر هم می‌تواند برای یک متفکر غربی معاصر سودمند باشد. بنابراین همسانی نیازها و خردورزی معطوف به رفع آن‌ها در شرق و غرب یا احياناً راه متفاوتی که هر یک برای رفع آن نیازها در پیش گرفته‌اند می‌تواند راه را برای مقایسه و تبادل اندیشه بین شرق و غرب فراهم سازد؛ افزون بر اینکه رورتی در ساحت‌های دیگر، نظیر سیاست و حقوق بشر، از احکام جهان شمول و فراگیر بین شرق و غرب یا نیازهای جهانی سخن می‌گوید و از سخت‌گیری‌ها و نکته‌سنجی‌های پیش‌گفته در آن ساحت خبری نیست.

به باور رورتی فلسفه محصول ستیز علوم نوین و باورهای دینی است و این تجربه را شرقی‌ها هنوز از سر نگذرانده‌اند یا در ابتدای راه‌اند و از طرفی در غرب بین فلسفه و علوم دیگر از جمله الهیات تفکیک صورت گرفته و چنین اتفاقی در شرق نیفتاده است. بنابراین امکان تعامل و تبادل اندیشه در سطح فلسفه امکان‌پذیر نیست. رورتی معتقد است در امور اجتماعی و سیاسی و فرهنگی می‌توان بین شرق و غرب تعامل برقرار کرد، البته تا جایی که نیازهای یکسان داشته باشند. در این مواقع، نقش فلسفه در برآورده شدن نیازها چندان پررنگ نیست، بلکه ادبیات و رمان است که بیشتر نقش‌آفرینی می‌کنند. کوتاه سخن، رورتی بیشتر بر نیازهای عملی و معضلات اجتماعی و سیاسی نظر دارد تا مشکلات نظری. او در مواقعی که به نظر التفات دارد نظر را برای نظر نمی‌خواهد، بلکه بر آن است نظردورزی باید به عمل ختم شود و نتایج و پیامدهایی در رفع نیازهای انسان داشته باشد. بنابراین، هر گونه تلاش برای نظام‌سازی مردود است. از نگاه رورتی، تنها در صورتی می‌توان به مطالعات تطبیقی بین شرق و غرب امید بست که هر دو طرف از گزینه‌های زنده و اضطراری و فوری- فوری انسان معاصر بحث کنند نه از مباحث صرف نظری، آن‌گونه که در فلسفه تحلیلی می‌توان سراغ گرفت؛ متفکرانی که به تعبیر میکال اومانو به گونه‌ای درباره انسان سخن

می‌گویند که گویی با یک موجود بدون احساس و عاطفه و گوشت و پی و استخوان و جز آن روبه‌رو هستند. کوتاه سخن آنکه بنا بر نظر رورتی نباید معیار فلسفی بودن یک سبک یا الگوی فکری، مثلاً فلسفه، معرفت‌بنیاد یا متافیزیک‌محور باشد. زیرا با تعیین معیار ناگزیر بخشی از سنت فکری غرب و نیز شرق طرد می‌شود؛ وضعیتی که دست‌کم رورتی به آن رضایت نمی‌دهد. مثلاً، اگر معیار فلسفی خواندن اندیشه‌ها تفکیک فلسفه از دین و دیگر علوم یا وجود استدلال و محوریت معرفت باشد، بسیاری از الگوها یا سبک‌های فکری غرب و نیز الگوهای فکری مورد علاقه رورتی از دایره فلسفه بیرون خواهند ماند.

یکی از نقدهای جدی بر رورتی سکوت او درباره تبادلات اندیشه بین شرق و غرب در طی سده‌های متمادی است. دست‌کم از او انتظار می‌رفت درباره تلاش‌هایی که از سده هفدهم به این سو با لایب نیتس و کریستین ولف و ده‌ها متفکر صاحب‌نام دیگر صورت گرفته اظهار نظر می‌کرد. سال‌ها پیش از آنکه کانت با تعیین مرز فلسفه با علم و دین استقلال آن را به عنوان یک رشته اعلام کند تبادل اندیشه بین شرق و غرب برقرار بوده است. مثلاً، دیوید هیوم و کریستین ولف که هر دو بر اندیشه‌های کانت تأثیرگذار بودند به ترتیب به فلسفه چینی و بودیسم علاقه‌مند بودند و از آن اثر پذیرفتند. بعد از کانت، به‌خصوص اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم، تفکر غربی به روی نفوذها و تأثیرات شرقی بیش از پیش گشوده بود و فهرست بلندی از فیلسوفان علاقه‌مند به تفکر شرق را می‌توان یاد کرد که پای در وادی تبادل اندیشه با شرق گذاشتند. از آن‌ها می‌توان به فیلسوفان قهرمان و مورد علاقه رورتی، به‌خصوص هایدگر و ویتگنشتاین، اشاره کرد که آثار بسیاری در باب اثرپذیری آنان از شرق نوشته شده است که بیان آن‌ها از حوصله این مقاله بیرون است.

شواهد بسیاری در دسترس است که نشان می‌دهد رورتی با اصل گفت‌وگو و تبادل اندیشه میان سبک‌ها و الگوهای فکری معاصر غربی نه تنها موافق است که اصولاً در آمیزش افق‌های فلسفی و سبک‌های مختلف فکری ید طولایی دارد و خود صاحب سبک است. او در این میدان تا جایی پیش رفته که پای فرازمینی‌ها و آن‌سری‌ها را به میان کشیده تا به گمان خود تیر خلاص را بر دوگانه‌انگاری افلاطونی و دکارتی بزند. بنابراین، در اینکه رورتی با اصل مطالعات تطبیقی در میان سبک‌های مختلف فرهنگ و نیز الگوهای مختلف فلسفی موافق است تردیدی نیست و از این جهت می‌توان او را در سلک تطبیقی‌اندیشان به شمار آورد. اما به‌رغم پتانسیل بالای اندیشه‌اش برای تبادل اندیشه بین شرق و غرب در اصل فلسفه شرقی تردید کرد و هر گونه گفت‌وگو را مشروط به توازن بین شرق و غرب و نزدیکی شرق به کانون‌های قدرت و ثروت دانست. بیش از هر متفکر دیگری از رورتی انتظار می‌رفت رویکرد نژادپرستانه کانت به فلسفه را، که بر اساس آن تنها ژرمن‌ها برخوردار از توان فلسفی و تفکر انتزاعی‌اند، زیر سؤال می‌برد. رورتی به عنوان یک پراگماتیست از موضع بالا به نظاره و داوری دیگر فرهنگ‌ها و الگوهای فکری نشسته و به خود اجازه داده با توجه به الگوی مورد علاقه‌اش در اصل وجود فلسفه در شرق تردید کند، با این استدلال که متناظر با گزینه‌های زنده و اضطراری و فوری- فوتی خود چیزی در آنجا نیافته است.

در پایان اگر بخواهیم جانب انصاف را نگه داریم باید دیدگاه رورتی در مقاله «فیلسوفان، رمان‌نویسان، و مقایسه‌های میان فرهنگی: هایدگر، کوندر، و کینز» را مبنای داوری قرار داد. رورتی در آن مقاله با فلسفه تطبیقی مخالفتی نداشت، بلکه با اینکه مقایسه میان فرهنگی به فلسفه تطبیقی و مقایسه در سطح فلسفه فروکاسته شود سخت مخالف بود. زیرا به باور او مقایسه دیگر بخش‌های فرهنگ بیشتر به کار رفع مشکلات انسان معاصر می‌آید.

منابع

- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۶). *جهانی بودن: پانزده گفت‌وگو با اندیشمندان جهان امروز*. تهران: مرکز.
- Balslve, A. N. (1999). *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*. the American Academy of Religion Cultural Criticism Series.
- Copleston, F. (1980). *Philosophies And Cultures*. Oxford university.
- Larson, G. J. & Deutsch, E. (1989). Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy. Review by: Richard Rorty. *Philosophy East and West*, Vol. 39, No. 3, 332-337. Published by: University of Hawai'i Press.
- Park, P. K. J. (2013). Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830. Published by State University of New York Press, Albany.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton university press.
- Tartaglia, J. (2014). Rorty's Thesis of The Cultural Specificity of Philosophy. *Philosophy East and West*, Vol. 64, No. 4, 1018-1038.