

الفلسفة عند ريتشارد رورتي

أ.م. د محمد عبدالله الخالدي

كُلِّيَّةُ الآدابِ/جامعةُ بَغداد

قسم الفلسفة

محمد حسن فيصل عزيز

كُلِّيَّةُ الآدابِ/جامعةُ بَغداد

قسم الفلسفة

(مُلَخَّصُ البَحْثِ)

يُعدُّ ريتشارد رورتي انعطافة في الفلسفة الأمريكيَّة من خلال سعيه إلى رفض الفلسفات التأسيسية والنسقية والإيمان باللاماهوية واللاتأسيسية بوصفها مقولات فلسفية، وكذلك إضافته المنعطف اللغوي للفلسفة الأمريكيَّة. وسعى إلى الاستغناء عن الابستمولوجيا؛ لأنَّها خدعت وأوهمت الإنسان بالسعي حول امتلاك الحقيقة. ودعا رورتي الفلاسفة إلى ترك التأمل الفكري المنعزل وبناء الأنساق والاهتمام بالفن والنقد الأدبي. أمَّا من حيث خطابه السياسي فسندى رورتي يهتم بالمعالجات الفلسفية للقضايا السياسية كالعلمانية والعدالة والليبرالية والديمقراطية، وكيف اعتمد السُخريَّة بوصفها معولاً نقدياً للواقع والممارسة السياسية.

إشكالية البحث:

هل استطاع تيار ما بعد الحداثة أن ينجز نظرية في الفلسفة السياسية؟ وكيف أسهم رورتي في ذلك؟ وما معالم هذا الخطاب الفلسفي السياسي لهذا التيار؟

فرضية البحث:

استطاعت ما بعد الحداثة أن تشكِّل صورة للنظرية السياسية، وإن كانت في بعض الأحيان تبدو مواقف واحتجاجات متفرقة، إلا أنَّها تستبطن تجديراً نظرياً. وقد كان لرورتي جهدٌ كبيرٌ في رسم معالم هذه النظريات.

منهجية البحث:

وقد استخدم الباحثان المنهج التاريخي والتحليلي والمقارنة في دراستهما هذه من أجل الإجابة عن التساؤلات التي طرحت سابقاً، وكذلك للإحاطة بجوانب هذه الدراسة.

البرجماتية الجديدة عند ريتشارد رورتي

ينحى رورتي منحى آخر في الفلسفة، فهو يعمل على إحياء الفلسفة البراغماتية الكلاسيكية، ولكن بنظم فلسفية جديدة، وهذه النظم تقوم على نقد كل التأسيسات والأنساق. إذ إن «عمل رورتي على إنجاز مسار نقدي تهكمي: يقيم للعرضي مقاماً بالضد من الدائم والمستمر، وللخصوصي مقالاً بالضد من الكوني، وللحوار

والحجاج دوراً بديلاً عن المقايسة والمطابقة والمرآوية. إنها مسارات: تهييبية (تكوينية)، وعملية، وهرمينوطيقية، تعمل على التعدد واللاتمركز. ومن ذلك، كشف مديات: الاستعارة، والتوليف، والإبداع»^(١). إذ إن دعوته الفلسفية تعمل على نوع من الممارسة الفكرية أو ما تسمى ((ما بعد فلسفية))، فهذه الممارسة تعمل على الاستخلاص من أغلال وقيود التأمل والتفكير بوصفهما انعكاساً وتطابقاً إلى نوع من الممارسة الجديدة التي تتمثل في الكتابة المتحررة والتهكم في صياغة اللعبة الفكرية وكذلك اللعب بالألفاظ^(٢). وهذه الدعوة من أهدافها التخلي عن البحث حول الحقيقة، فهذا البحث - كما يرى رورتي - لن يقودنا إلى أي نتائج ملموسة، فالفيلسوف الجديد عليه الاكتفاء بالوصف الذاتي، وفي الوقت نفسه عليه الاهتمام بالفن والنقد الأدبي، فيلصق ما بعد الفلسفة مهمته تكمن في حدود الإقناع، وألا يحاول أن يبحث عن نقاط بدء للفكر تسبق التراث الحضاري القائم. وما اللغة والمعرفة إلا أدوات لمجابهة الواقع، وكذلك أن المعايير تكون نسبية عند مقارنتها بالأهداف والاهتمامات^(٣). إذ «يدعو رورتي إلى تنمية الحس العلاجي والتشخيصي عند الفيلسوف، لأن هذا العمل يتيح له مجاوزة الأسئلة العميقة التي ورثها الفكر الغربي المعاصر عن جذوره وأصوله الإغريقية ومعالجة الإشكالات والمعضلات تبعاً لما يبدعه الإنسان من حقائق أو ما يصوغه من تعبيرات أو ما يشكله من عمليات أو يمارسه من وظائف»^(٤). نلاحظ بذلك أن مهمة الفيلسوف عنده لن تكون ببناء الأنساق والتأمل الفكري، وإنما تكمن مهمته في المحاججة إقناع الآخرين بما لديه من آراء، وكذلك الاهتمام بالفن والنقد الأدبي، وبهذا لن تكون الفلسفة أعلى قيمة من باقي الفروع، وإنما ستكون متساوية معها.

إن رفض رورتي للحقيقة، جاء من خلال رفضه «اختزال الإنسان في ملكة واحدة أساسية هي ملكة العقل، أو أن تكون هذه الملكة بمثابة محكمة لأفكارنا ورغباتنا واعتقاداتنا وموجه لاختباراتنا، إذ إننا نعرف أنفسنا من خلال ميولنا واتجاهاتنا وإمكاناتنا»^(٥). فالحقيقة ومصاديقها تعد عنده من صنع المجموعات البشرية المختلفة، وهذا يؤدي إلى أن الحقيقة لا تكون بمثابة أعلام ماثلة هنا وهناك ومعالمها ثابتة، ولكنها تكون من صنع من يؤمن بها، بل كذلك بكونها قيماً تتداولها التقاليد الإبداعية والتي خضعت إلى سيطرة العرق الذي يعتمدها^(٦). إن اعتقاد رورتي بكون الحقيقة لا يمكنها أن تكون ما هو معطى أو لا يمكن وضع تمييزاً لها، بين الأخلاق والحصافة، فهذا سيؤدي به إلى الاهتمام بالنسبية واللاعقلانية^(٧). إذ إنه يقول: «إن النظر إلى العقل متمركزاً حول الذات يعود إلى

الاعتقاد بأن البشر مزودين بقدرية على مراوغة المحادثة - لإبعاد الرأي مع التقدم باتجاه المعرفة. والتخلي عن هذه التصور للعقلانية مكافئ لفهم الحقيقة بوصفها بزوغ لبحث حر وخيالي لإجماع، وبتصور المعرفة وبالأحرى كحضور لهذا الإجماع أكثر من كونها حالة ذهنية تتمتع بعلاقة مع الواقع المختلف عن ذلك الذي يكون للرأي»^(٨).

إن رورتي لا يرفض فقط الحقيقة، ولكن كذلك يرفض وينقد النزعة الاستمولوجية، إذ «يسير نقد رورتي لنزعة الأسس الاستمولوجية في اتجاهين، فأما الأول فهو نقد فكرة المعرفة بوصفها موجودة في شيء من قبل الحدوس المعطاة للعقل مباشرة. وفي المقابل المحاولة التجريبية للبحث عن معطى مباشر يمثل أساساً للمعرفة بلغ حداً من الثقة فيه بحيث لا يقبل التصحيح ... وأما الاتجاه الثاني فهو نقد الفكرة القائلة إن بنية العقل تفرض على المعرفة قيوداً عامة، وتقدم لها المفاهيم الضرورية الثابتة»^(٩).

ويأتي رفض رورتي كذلك لفكرة التطابق بين التصور والشيء، فهذه الفكرة التي سيطرت على الفكر الغربي لأكثر من ٢٤٠٠ سنة قد عفى عليها الزمن، فلم يعد عنده أنه يجب أن يوجد تطابق بين التصور والشيء أو الشيء وصورته في الذهن. وأما نشأت الحقيقة لن تكون عن طريق هذا التطابق وإنما عندما يتم تحقيق التناغم بين الصورة الذهنية والواقع الموضوعي^(١٠). إذ يقول رورتي: «إن المسعى الذي عرّف الفلسفة التقليدية لشرح العقلانية والموضوعية بمفردات شروط التمثيل الدقيق، هو محاولة خداعية للذات هدفها تأييد الخطاب العادي اليومي، وإن صورة الفلسفة الذاتية منذ اليونانيين سيطرت عليها تلك المحاولة»^(١١). إذ يرى رورتي أن الحقيقة لن تكون معروفة، وإنما الثقة والتعاون هو أفضل ما لدينا وأفضل ما يمكننا القيام به. فالأمل من أجل ثقة وتعاون مثاليين، الأمل من أجل العدالة الاجتماعية هي القواعد الجديرة بالاهتمام للحياة البشرية^(١٢).

إذ كانت الحقيقة والتأمل الفكري هي ما تسيطر على الخطاب الفلسفي التقليدي ومروراً بالعصر الحديث، كيف سيكون إذن نوع هذا الخطاب في العصر الحديث، العصر الذي تشعب بالفلسفات التأملية والذاتية والعقلانية، إذ يضع رورتي تشخيصاً للعصر الحديث، والذي يتمثل بعدة لحظات، وهذه اللحظات هي^(١٣) :

١- لحظة المعرفة بوصفها فهماً للعمليات العقلية مع لوك، وللمرحلة تصور العقل ككيان منفصل تجري فيه عمليات التفكير مع ديكارت، وذلك في الحقبة الممتدة على طول القرن السابع عشر.

٢- لحظة انبثاق الفكرة التي تحسب الفلسفة محكمة للعقل الخالص - المجرد والتي بيدها إثبات مزاعم بقية الثقافة من عدمها، وذلك ما ترافق مع كانط ومنجز القرن الثامن عشر.

٣- كان للكانطيين الجدد^(١٤) (في القرن التاسع عشر) أثر في تعزيز تصور الفلسفة بأنها باتجاه التأسيس والتنظير العالي الذي يسوغ مزاعم المعرفة.

٤- وفي القرن العشرين كانت لأفكار كل من راسل وهوسرل^(١٥) مهمة ترسيخ أحكام اللغة الفلسفية، وجعلها أكثر علمية وصرامة لغوية.

يضع رورتي تقسيماً للفلاسفة، وهذا التقسيم يتكون من فئتين، وهما: النسقيين، والإنشائيين. وسيتم توضيح الفروقات التي يضعها رورتي لهذا التقسيم عبر الجدول رقم (١)^(١٦):

جدول رقم (١) يوضح تقسيم رورتي للفلاسفة

ت	الفلاسفة النسقيين	الفلاسفة الإنشائيين
١	إن الفلاسفة النسقيين تكون فلسفتهم بنائية وترتكز على نظرية المعرفة.	أما الفلاسفة الإنشائيين تكون فلسفتهم تفاعلية، وتتطلق من شكوكها حيال المزاعم المعرفية وتوجهها في الغالب أخلاقي وهو ما جسده الفلسفة المنشئة.
٢	يرتكز الفلاسفة النسقيين إلى نزعة وثوقية في القدرة على المعرفة والحقيقة.	لا يرتكز الفلاسفة الإنشائيين إلى نزعة وثوقية، بل تثيرهم نزعة الشك التي توحى بها المزاعم النوزيولوجية.
٣	يهتم الفلاسفة النسقيين ببناء الأقوال وتقديم البراهين التي تمكنهم من الموضوعية والأبدية، وهم بذلك يكونوا أقرب إلى العلميين في بناء نظرياتهم، فهم في ذلك يرغبون في وضع خطاباتهم على شاکلة العلم.	بينما الفلاسفة الإنشائيين يتبعون مسعى أكثر ارتكاساً ستتلاشى مع المرحلة التي يبدون فيها ردود أفعالهم.

١- اللاماهوية، اللاتأسيية، اللاتطابقية، اللاتمثيلية عند رورتي

تعد هذه المفاهيم أساسية في فلسفة رورتي، وذلك لأنه يرفض كل النزعات التأسيية والتطابقية والماهوية، وهو يتطلع إلى إقامة فلسفة بعيدة عن كل هذه النزعات. أما اهتمامه بمفهوم اللاماهوية، جاء لرفضه بوجود طبيعة جوهرية للإنسان، فالإنسان لا يمتلك ماهية باطنية، أو ما سميت عبر تاريخ الفلسفة على

هيئة ((روح)) عند أفلاطون^(١٧)، أو ((الشيء في ذاته)) عند كانط^(١٨). إذ يرى أن الماهوية تتعلق بالمؤمنين، لأنها تعبر عن «لعبة ... جوهريّة لصورتهم عن ذواتهم، مثلما هي صورة ماهية الإنسان الزجاجية جوهريّة للمفكرين الغربيين، غير أن أياً من الفريقين لا يملك سياقاً أكر حاضراً يمكن فيه تقييم هذه الصورة»^(١٩). إذ يعد رورتي أن الأمور الفلسفية المتعلقة بالميتافيزيقا هي أكثر احتراماً من الأشباح الذي يؤمن بها المؤمنون، ويقول في ذلك: «إن الاهتمام بالأمور الفلسفية معناه الاهتمام بما لا تراه العين ولا تسمعه الأذن، فإن الجواهر غير الممتد للقرن التاسع عشر والأفكار والأحاسيس غير الموضوعة المعاصرة، اعتبرت أكثر احتراماً، من الوجهة الفلسفة من الأشباح التي لسلامها يصلي المؤمنون الدينيون»^(٢٠). ويعتقد رورتي أن ما روجته الفلسفة الحديثة حول فكرة الماهية، هو أكبر المغالطات التي قامت بها الفلسفة الحديثة بمختلف تياراتها^(٢١). وما تعطيه اللاماهوية من معاني تفيد بنفي إمكانية جعل الواقع الخارجي مرجعاً للحقيقة، لأن ما يهدف إليه هو بالضد من فكرة أن يكون العالم متكوّن من الماهيات، وأن هذه الفكرة قد سيطرت على العقل الإنساني لقرون عدة، والتي بسببها أنشأت الفلسفات النسقية والتأسيسية، ولهذا سعى إلى نقض هذه الفكرة، من أجل التخلص من الفلسفات النسقية والتأسيسية^(٢٢). إذ يرى رورتي أننا «إذا فكرنا بأن المعرفة ليست امتلاكاً لماهية، وعلى العلماء أو الفلاسفة أن يصفوها، وإنما كحق من الاعتقاد، بواسطة المعايير الجارية، فإننا نكون على الطريق الصحيح لأن نرى ((المحادثة)) سياقاً أخيراً فيه يجب فهم المعرفة، فنظرنا انتقل من التركيز على العلاقة بين البشر وموضوعات بحثهم إلى معايير التي تؤلف التاريخ الفكري»^(٢٣).

وأما رفضه لنزعة التمثيل، لأنه يعد هذه النزعة هي قلب الاستيمولوجيا التقليدية. فالنزعة التمثيلية ترى الإنسان بوصفه عقل ويتضمن اعتقادات متنوعة، وبذلك ستكون مهمة الإنسان هي التمييز بين هذه الاعتقادات، والتثبت منها معناه أن هذه الاعتقادات الصحيحة هي التي تمثل الواقع تمثيل دقيق^(٢٤). إن نزعة اللاتمثيل عنده ليست خاصة تسعى إلى سلب فكرة الزعم بالتمثيل الحقيقي عن الأشياء، ولكنها رؤية للأشياء بأنها لا تنزع إلى تمثيل تام، مثلما يرى الواقعيون الذين يقولون إن للأشياء ماهيات وجواهر مستقلة عن إدراكها، وليس كما تدعي المثالية الذاتية من أن للأشياء يمكن إدراكها إدراكاً ذاتياً. ومن ناحية أخرى، تسعى نزعة اللاتمثيل إلى عدم المجازف بوضع اللغة موضع الواسطة بين المعرفة والوجود، لأن إذا وضعت اللغة وسط بينهما، فهذا سيؤدي إلى أن تكون الكلمات ما هي إلا

أدوات لتمثل العالم، والمنطوقات ستكون بذلك صورة تتجسد فيها أشياء العالم^(٢٥). ويعبر رورتي عن أصحاب نزعة التمثيل بأنهم «واقعيين يعتقدون بوجود طريقة واحدة، واحدة فحسب، يكون فيها العالم بذاته، وأن هناك مجالات "قاسية" من الثقافة تتجلى فيها هذه الطريقة. ويقولون إنه وف تلك المجالات الأكثر ليونة. وفي الجهة المقابلة، يعتقد المناوؤن للمذهب التمثيلي: إن التقدم العلمي، هو كالأخلاقي، مسألة للبحث عن طرق أنجع لإغناء الحياة البشرية»^(٢٦).

ويرى رورتي أن «الفهم المطابقتي للواقع يؤدي إلى فكرة أن هنالك طريقاً واحداً تتجلى من خلاله حقيقة العالم بما هو كذلك، كما هي نهائية وصادقة، ولذلك، يناقضها رورتي لأنه ... يجد من الأفضل أن يكون ذلك رأي ضمن مجموعة آراء تفتح لتري أن هنالك من لا يجد في التطابق معياراً ولديه رؤية مغايرة وهو يحمل معنى وصدقاً أيضاً؛ وبالنسبة للواقعية، التي تحكي أحقيتها بامتلاك الحقيقة قياساً للواقع وتطابقها معه، فعليها أن تسمى مطابقة بالتخصص، لأنها لا يمكن أن تختزل كل المعنى المقال بحق الواقع»^(٢٧).

إن رورتي عمل على تفكيك التأسيسات الفلسفية للثقافة الغربية، هذه التأسيسات كما يراها قد مُنيت بهزيمة، وهي بذلك لم تعد تستطيع أن تفي بمتطلبات وطموحات وآمال الإنسان المعاصر. وأن الأنواع والتقدم يعبر عن إرث تاريخي وثقافي، ولا يمكن الاستغناء عنه، ولكن اكتشاف عوالم وفضاءات جديدة سيؤدي بنا إلى إبداع أنماط جديدة في التعبير والتدبير، وكذلك إلى التماس أذواق جديدة في الرؤية والسلوك، وكل هذا سيتجاوز ما أقرته قيم الأنوار، ولكن الأخذ بها لا يعني التكرار لهذه القيم^(٢٨). إذ «يرى رورتي أن نزعة الأسس إذا كانت قد أخطأت في صورتها التجريبية مع لوك عندما خلطت بين التفسير والتسوية، فإنها قد أخطأت في صورتها العقلية مع كانط عندما ميّزت بين الحدوس المعطاة مباشرة والمفاهيم الضرورية التي تقدمها بنية العقل»^(٢٩).

٢- من الابستمولوجيا إلى فلسفة اللغة والهيرمينوطيقا والمحادثة:

يرى رورتي أن الشيء الوحيد الذي يميّز الإنسان هو الوعي باللغة، ولكن تاريخ اللغة هو قصة غير متلاحمة من التعقيدات المتزايدة. وأن اللغة هي ليست الميزة الوحيدة للإنسان، وذلك لأننا لا يمكننا من فصل اللغة عن العضو الذي يتحدث من خلالها، ولا يمكننا كذلك من فصل علم الأعصاب عن كامل التقييم^(٣٠). إذ «يربط رورتي بين الدور الجديد للفلسفة في الفكر المعاصر وبين اللغة، وهو في رأيه هذا يساير الاتجاه إلى فلسفة اللغة الذي ساد حل الفلسفات المعاصرة، والذي لا

يرى أهمية ولا قيمة لأي موضوع فلسفي سوى فلسفة اللغة بما تتضمنه من البحث في مشكلات لغوية ونحوية تهتم علماء اللغة، ومشكلات فلسفة تهتم بوضع نظريات في المعنى. ويؤكد رورتي أن التحرر من أسر الفلسفة التراثية يساعدنا إلى حد كبير على إدراك دور الفلسفة في التعامل اللغوي أو التخاطب مع الجنس البشري، فالتغير التاريخي تأتي بواقع جديد يصاحبه معرفة جديدة بمفردات جديدة»^(٣١). وتمثل فلسفة اللغة النظرة التي من خلالها يمكن أن نرى المشكلات الفلسفة ويمكن كذلك على حل هذه المشكلات، وذلك من خلال أما إعادة صياغة اللغة أو من خلال فهم أعمق للغة التي نستعملها. وكذلك من خلال المنعرج اللغوي يمكن وضع تمييز بين البراغماتيين الكلاسيكيين وجدد، أي بين براغماتية تقليدية ترجع إلى بيرس، وجيمس، وديوي، وبراغماتية جديدة تعود إلى كواين، وديفيدسون، ورورتي^(٣٢). لا يؤمن رورتي بوجود بنى أولية للعقل دائمة وغير تاريخية، إذ لا يمتلك العقل مقولات خالدة. وحتى البنى اللغوية الأولية والضرورية والغير تاريخية فهو ينكر وجودها، لأن بنية اللغة لا تمتلك حقائق لغوية يمكننا من قرأتها. ولكن كيف يرى اللغة؟ إذ يراها بكونها كلية الوجود، وأما الإدراك فيكون مكيف لغوياً. وأما بالنسبة لمقولاتنا، فأنا نبتكرها من أجل التعامل من خلالها مع العالم، وهي بذلك تكون عرضة للتعديل والتنقيح، وهذا التعديل والتنقيح يكون من خلال اللغة، وبذلك تكون اللغة ممكنة^(٣٣). وأما بعض المشكلات الفلسفة المتعلقة باللغة التي تنشأ، فهي بسبب رؤيتنا أن اللغة بوصفها شيئاً ثالثاً والتي تدخل عنوة بين الذات والموضوع، وبذلك أنها ستشكل عائقاً للمعرفة البشرية. ولكن يرفض رورتي هذه الرؤية التقليدية للغة، فاللغة لا يمكن وصفها بأنها اسماً لشيء ذي جوهرية في ذاته، فاللغة هي طريقة لاختصار أنواعاً عديدة من التفاعلات المعقدة مع بقية الكون التي تنفرد بها الكائنات العليا، إذ إن هذه التفاعلات تتميز عن طريق استعمال سلاسل من الأصوات والعلامات لتيسير جميع الفاعليات، وكذلك أن اللغة تعمل كأدوات من أجل تنسيق فاعليات الأفراد^(٣٤). ونرى أن رورتي متأثر بهذا الجانب من اللغة برؤية فتغنشتاين المتأخر حول اللغة العادية، إذ إن الاهتمام باللغة يكمن في استعمالاتها وليس من خلال قواعدها، ولهذا أن الاستعمالات ستختصر الكثير من التفاعلات المعقدة بين الأفراد التي تضعها قواعد اللغة، مثلاً علاقة البناء مع عامل البناء، فإذا أراد أن يخاطبه ضمن قواعد اللغة، فسيقول له: ((يا أيها العامل أعطني طابوقة))، ولكن من خلال استعمال اللغة العادية، فإنه إذا قال له: ((طابوقة))، فالعامل سيفهم ما يقصده البناء.

ويرى رورتي أن «علم الهيرمينوطيقا ليس ((طريقة أخرى من طرق المعرفة))، أي الفهم المضاد ((للشرح)) ((التنبئي)). ويفضل أن ينظر إليه كطريقة جديدة في الملائمة. وهو يساعد في الوضوح الفلسفي إذا ((قدمنا)) فكرة ((المعرفة)) إلى العلم التنبئي، وتوقفنا عن القلق حول مسألة ((المناهج المعرفية البديلة))، فلا يبدو أن كلمة ((معرفة)) تستحق القتال حولها لولا التقليد الكانطي الذي وصف الفيلسوف بأنه من يملك ((نظرية في المعرفة)) ولولا التقليد الأفلاطوني القائل: إن الفعل الذي لا يقوم على معرفة صدق القضايا هو ((لا عقلي))^(٣٥). إن الفلسفة التهذيبية عنده لا تعمل على الثابت والعادي، وإنما تعمل على ما هو عرضي، ولكن من خلال أدوات الهيرمينوطيقا في سبيل الفهم والاتفاق الأكثر تسويغاً وقبولاً في البيئة الاجتماعية المتمتعة^(٣٦). إنه لا يسعى إلى جعل الهيرمينوطيقا بديلاً للابستمولوجيا، ولا حتى ستكون وريثة لها، ولا حتى ستملئ الفراغ الذي ستخلفه الابستمولوجيا، ولن تلعب نفس الدور الذي لعبته، إذ إن الهيرمينوطيقا لن تبحث عن الأسس^(٣٧).

ويرى رورتي «أن الفكرة التي ترى أن الثقافة هي محادثة وليست بناءً مشاداً على أسس تلاءم ملائمة جيدة الفكرة الهيرمينوطيقية عن المعرفة، ذلك، لأن الدخول في محادثة مع الغرباء، مثل اكتساب فضيلة جديدة أو مهارة بمحاكاة نماذج»^(٣٨). لاحظنا سابقاً أن رورتي قد تأثر بتوماس كون، ومن خلال هذا التأثير، نراه يقسم العلم إلى عادي وغير عادي، فإنه يرى أن «العلم العادي قريب بمقدار الحياة الواقعية من فكرة الابستمولوجيا عن العقلانية، فكل واحد من الناس يوافق على كيفية تقييم كل شيء يقوله كل إنسان آخر. وبصورة أكثر عمومية نقول: إن الكلام العادي هو ذلك الكلام الذي يُدار داخل مجموعة الأعراف الاصطلاحية متفق عليها حول ما يُعد إسهاماً ذا علاقة، وما يُعد إجابة على سؤال، وما يُعد حجة جيدة تدعم تلك الإجابة أو نقداً لها. أما الكلام غير العادي، فهو ما يحصل عندما يشارك إنسان في الكلام ويكون جاهلاً بهذه الأعراف الاصطلاحية، أو من يزيحها جانباً فلا يعمل بها ... إن علم الهيرمينوطيقا هو درس للكلام غير العادي من منظور كلام عادي ما، أي محاولة لفهم ما يجري على المسرح ونحن ما زلنا غير متيقنين من بغية وصفه»^(٣٩).

لمسنا عند رورتي رفضه للأنساق والتأسيسات الفلسفية السائدة، وسعيه إلى هدمها وبث الشك والارتياب وعدم الثقة بالحقيقة، لأن الحقيقة لا يمكنها أن تعطي الاتفاق حولها، وكذلك إلى رفضه للماهية والتمثلية.

الفلسفة السياسية عند ريتشارد رورتي

يسعى رورتي في فلسفته السياسية إلى المزوجة بين طروحاته في ما بعد الحداثة مع القضايا السياسية القائمة في عصره وما تنتج من أزمت سياسية على الصعيد المحلي والعالمي، فأشتغل على عدة قضايا كالعلمانية والعدالة وربطها بالولاء، والديمقراطية. وسنوضح فلسفته السياسية في هذا المبحث وما توصل إليه من نتائج وطروحات فيها.

١- العلمانية

في البدء نرى لزماً علينا أن نوضح ما المقصود بالعلمانية؟ ومن ثم بيان رأي ريتشارد رورتي فيها، وكيف ينظر إليها؟

تعمل العلمانية على فصل السياسة عن الدين، وعدم الخلط بينهما، فالخلط بين الحكم والدين «قد يمثل تهديداً للحكومة الحرة، فعندما تضع الحكومة ختم موافقتها على دين معين فهي تمرر رسالة استبعاد لكل هؤلاء الذين لا ينتمون لهذه المعتقدات الفاضلة. لا يمكن للحكومة أن تستند إلى الاعتقاد بأن كل الأشخاص قد خلقوا متساوين عندما تؤكد أن الرب يفضل بعضاً منهم فقط .. عندما تدعي الحكومة لنفسها دوراً في الشؤون الدينية، فهي تتخلى عن مسؤوليتها باعتبارها ضامناً للديمقراطية»^(٤٠). فالعلمانية عملت على إحداث القطيعة مع المسوغ الديني القائم على تأسيس الممارسة السياسية على تقاليد دينية، إذ إن هذه القطيعة قد أحدثت نزاعاً في الوسط الفلسفي والفكري، وهذا النزاع استمر حتى نهاية القرن التاسع عشر. ومن خلاله قد شكل انعطافاً كبيراً في فهم شرعية النظام من عدمه^(٤١). يسعى رورتي إلى عدم إعطاء الدين دوراً في الفضاء العام، وكذلك عدم توسيعه ضمن الفضاء نفسه، خوفاً على الحرية والفردانية التي يجلبها النظام الليبرالي، ويعمل على وضع حدوداً له ضمن إطار ما يسمى حياد الدين^(٤٢). ويرى محمد جديدي «أن ما يرمي إليه رورتي من استبعاد لنزعة التأليه داخل الثقافة الليبرالية لا يحمل على الاعتقاد بمعاداته للدين بل إن دعوته العلمانية في سياق الليبرالية الجديدة تصب في سياق انسجام براغماتيته مع الدين بوصفه معتقداً فردياً خاصاً وفق ما فهمه ديوي وجيمس من الإيمان الديني وليس هو ذلك النوع من الإيمان الذي يكون نتيجة كنائس ذات مواقف سياسية. من هنا فإن معنى العلمانية عند رورتي ليس هو الإلحاد بقدر ما هو نزعة ضد الإكليروسية^(٤٣)، أي تلك النزعة المضادة للإكليروسية، والتي ترفض تأييد النفوذ الإكليروكي في السياسة، وهو نفوذ من شأنه أن يعاود احتكار السلطة والحقيقة كما في الماضي»^(٤٤).

يعمل رورتي على إبعاد الدين من المحادثة والعامة والمناقشات السياسية، لأن إدخال الدين إلى هذه المحادثة والمناقشة سيؤدي إلى تحطيم المناقشات الديمقراطية، وهذا لا يمكن انسجامه مع إطار ثقافة ما بعد الفلسفة حينما يشعر الفرد بحريته وانعتاقه^(٤٥).

إذ يقول رورتي: «إن أصح فرضية علمية هي تلك التي كما نقول تصلح جيداً ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك أمام الفرضية الدينية. يثبت التاريخ الديني أن الفرضيات الدينية قد فشلت الواحدة تلو الأخرى وتهافتت في مواجهتها للمعرفة بالعالم الآخذة في الاتساع وبالتالي سقطت من أذهان الناس»^(٤٦). وفي الوقت نفسه يعترف رورتي تحت إطار الرؤية اللاماهوية، وهذه الرؤية قد حاربت نزعة الفصل بين المظهر والحقيقة، بين الضروري والعارض وهي التقابلات أو الثنائيات التي كرسها الفلسفة اليونانية. فكانت نتيجة هذه النصوص أنها قد خفضت من حدة التوتر بين العلم والتولوجيا، وأنها تبعاً لمذهب هيغل^(٤٧) حول اجتماعية العقل، وكذا العقل التواصل لى لدى هابرماس، إذ إنها ضعفت الفكرة القائلة بأن الاعتقادات العلمية قد شككت بكيفية علمية بينما الاعتقادات الدينية ليست كذلك^(٤٨). يأتي إسهام ديوي في العقود الأولى من القرن العشرين في خلقه ثقافة أصبح فيها من الممكن للأميركيين أن يستعوضوا عن التدين المسيحي بالتعلق الشديد بالمؤسسات الديمقراطية، وكذلك الأمل المتواصل على نحو مماثل لتحسين تلك المؤسسات. وكذلك بالنسبة كان هابرماس يثني على تلك الثقافة وأوصى بها للأوروبيين. في معارضة الزعماء الدينيين مثل بندقوس السادس عشر وآيات الله، يذهب هابرماس بأن البديل عن العقيدة الدينية ليس "النسبية" أو "اللاتجذير"، إنما الأشكال الجديدة من التضامن التي أصبحت ممكنة بفضل التنوير^(٤٩).

إذا كان الدين يمثل مشكلة وأزمة في الحياة السياسية، ويجب علينا -كما يرى رورتي- فصله عن هذه الحياة، فهل يمكننا إزالته وفصله عن الحياة السياسية والثقافية؟ في ذلك يجيبنا رورتي نفسه، إذ يقول: «إن كتاباً واحداً لا يكفي لإزالة اللاهوت كجزء مرتبط بالحياة الثقافية الغربية، ولا إنساناً واحداً، ولا حتى جيلاً، ولا حتى قروناً»^(٥٠). ولنلمس من قوله إن اللاهوت من الصعب جداً اقتلاعه من جذوره، ولكننا يمكن من تحييده وتضييقه.

يستبعد رورتي أي إلزام من قبل المعتقد الديني حول الموضوعات العلمية، وفي هذا الخصوص يقول: «لا يلزم الشكل الخصوصي الملائم من المعتقد الديني أن يملى على المرء معتقداته العلمية ولا اختياراته الأخلاقية. قد يكون هذا الشكل من

المعتقد الأكثر قدرة على الاستجابة للحاجة دونما تهديد لحاجات الآخرين وبالتالي سوف يستجيب للاختيار النفعي»^(٥١)

٢- العدالة

تعد العدالة الموضوع الأبرز في كل الفلسفات والأنظمة السياسية، فهذه الأهمية تأتي من خلال السؤال الذي طرح وهو ما الذي ينبغي فعله؟ فمن المنظور الفلسفي اعتقد السفسطائية^(٥٢) أن القوة النابعة من طبيعة البشر لا يمكن أن تحدّ بقانون وضعي من صنعة غيرهم، فالقانون كما يمكننا أن نراه واقعاً هو شبكة لا تصطاد إلا الضعفاء، فبالنتيجة أن الطبيعة البشرية قد كفلت حق الأقوى في العيش مع الآخرين، أما سقراط فاختلف مع السفسطائية في هذا الطرح، فجعل سقراط من الفضيلة هي المعرفة الذي من خلالها ينتهج درب الاختبار الحجاجي للقبول بأي معنى وتعريف ويطبق هذا المنهج على العدالة، ليقرر بذلك أن العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه، ولكنه فيما بعد يجعل من العدالة مقصورة على الأصدقاء أو أبناء القانون نفسه. أما مع أفلاطون كانت الانعطافة الكبرى في تصور العدالة، فيربط معنى العدالة بتصنيفه لقوى النفس، ويقسم النفس إلى العاقلة والغضبية والشهوانية، وفي مقابل تصنيفه للنفس يضع أفلاطون تصنيفاً مماثلاً لفئات مجتمع، فهذا التقسيم يتكون من طبقة الحكام وطبقة المحاربين وطبقة الصناع، فتحقيق العدالة عند أفلاطون هو عمل كل فئة لما يجب عليها بطبيعتها، فكل طبقة تلزمهم بأن يفعلوا ما يتوجب عليهم لأجل إقامة العدالة وتحقيق مجتمع عادل. أما أرسطو قد صنف العدالة إلى ثلاثة أصناف وهم، الأول: العدالة الإصلاحية، وهذه العدالة تختص بمعاكبة كل الذين لا يحترمون القوانين والأنظمة، والثاني: العدالة التوزيعية، وهو تحديد نسبة الأعباء والحقوق التي يستحقها فرد ما حسب جهوده، والثالث: العدالة التبادلية، وتشير هذه العادلة إلى مبدأ المبادلة بالأذى أو النفع أو تبادل الضرر والمنفعة^(٥٣).

وتشير بعض المراجع إلى أن العدالة هي رد فعل على الظلم، مثلما نجده عند بن دوبريه، إذ يقول: «يمكننا جميعاً أن ندرك الظلم البين الذي يقع على أطفال يعملون في ظروف شديدة القسوة أو يتضورون جوعاً مع أن الطعام متاح بالفعل، أو على أشخاص يموتون متأثرين بالإيدز بسبب عدم قدرتهم على شراء الأدوية باهظة الثمن، أو على أشخاص يقاسون التعذيب والسجن دون الخضوع لمحاكمة. إن معنى العدالة، أو بالأحرى الإحساس بالظلم، يبدو أنه أمر طبيعي ويكاد يكون

فطرياً لدى البشر: قد لا يكون من السهل تعريف ماهية العدالة، ولكن يبدو أننا نعرفها - أو ندرك افتقادها - عندما نراها»^(٥٤).

ومما سبق يبدو بوجود ترابط بين العدالة والقانون، ولا يمكن فهم أحدهما من دون الآخر، فالعقل البشري ومنذ نشأته لم يتخيل يوماً ما ولادة مفهوم العدالة من دون الاقتران بالقضاء، إذ أولي ضوابط التقاضي هي الحكم بالعدل وقطع الحق لصاحبه وكذا إزالة الفوارق بين الأطراف المتقاضية، والسبب من أجل استقرار المجتمع^(٥٥). أما تصور رورتي للعدالة، فهي رؤية مغايرة تماماً عما طرح قبله من تصورات ونظريات حولها، والعدل عنده بكونه ولاء موسعاً أو إخلاصاً موسعاً^(٥٦).

ويضع رورتي ثلاثة نماذج حول العدالة بوصفها ولاءً، وهذه النماذج هي^(٥٧):

١- أفترض أنك كنت ملاحق من قبل الشرطة، فتذهب إلى بيت عائلتك وتطلب منهم أن يقوموا بإخفائك، فأنت تتوقع منهم ذلك. وسيكون من غير المعتاد أن لم يفعلوا ذلك. وأفترض أيضاً موقفاً مخالفاً، فأنت تعلم أن أحد والديك أو أحد أولادك مذنباً بجريمة دنيئة، ومع ذلك فقد قام أو قامت بطلب الحماية منك، وطلبت أو طلب أن يتم إخفائه من استجواب الشرطة. إن العديد منا سيكونون راغبون الحلف الزور من أجل تقديم العذر الزيف لمثل هذا الطفل أو أحد الوالدين. ولكن إن كان هناك شخص بريء أتهم عن طريق الخطأ نتيجة حلفنا الزور، فسيتمزق أغلبنا حينها بين الصراع ما بين الولاء والعدالة.

٢- إن مشاركة الطعام مع الناس الفقراء في الشارع يكون طبيعياً وصحيحاً في الأوقات الاعتيادية، ولكن ليس في وقت المجاعة عندما يكون عمل ذلك عدم ولاء لعائلة المرء، فحين تصبح الأمور أشد، تصبح الروابط مع أقربائنا أقوى بينما تتراخي مع غيرهم.

٣- عندما تم إخبار رجال الأعمال في الولايات المتحدة من أنهم غير أوفياء للولايات المتحدة من خلال ترك مدن كاملة من دون عمل أو أمل، قالوا إنهم يضعون العدالة فوق الولاء، وكذلك قالوا إن الحاجات الإنسانية ككل تتخذ أولوية أخلاقية فوق حاجات مواطنيهم وتتصدر على الولاءات الوطنية، وقالوا إنهم يعملون وكأنهم مواطنون عالميون.

يضع رورتي ثلاثة تصورات للعدالة، ومن خلالها يربط بينها وبين الولاء والإخلاص. ولكن هل حقاً وجود ربط بين العدالة والولاء؟ علينا طرح هذا السؤال لرؤية نتائج هذا الارتباط بينهما ومدى تأثيرهما على الواقع. في الوقت نفسه يمكننا أن نطبق بعض الأمثلة على واقعنا العراقي، لإعطائنا رؤية أدق حول نجاعة

تصور رورتي. فهو تحدث في المثال الأول حول افتراض أن يكون أحداً ما مذنب فإنه سيلجأ إلى عائلته من أجل إخفائه عن الشرطة، هذه الأمثلة تحدث بكثرة في مجتمعاتنا، إذ نلاحظ شخص ما يقتل شخصاً ما فيلجأ إلى أهله (أو عشيرته) من أجل حمايته، وقد يحدث صراعاً بين عائلة الضحية والقاتل، وهذا الصراع خارج سلطة القانون، ونتيجته إرباك الوضع وإدخال القلق للأشخاص الموجودين في منطقة الصراع ولكن هم ليسوا ضمنه. وما نلاحظه أن الارتباط بين العدالة والولاء الذي يتحدث حوله رورتي ستكون نتيجته حدوث العنف، وكذلك هو لم يهتم بالجانب القانوني للعدالة، لأنه أهتم بالجانب العاطفي، وهذا الجانب لا يمثل العدالة، أما صراع الشخص بين العدالة والولاء فهو لا يمثل موضوع العدالة بصورته العمومية، وإنما الخصوصية، لأن والد القاتل مثلاً في حال ارتكب ابنه جريمة هل يسلم ابنه للعدالة أم لا؟ وكذلك إذا كانت لا توجد قوة تنفيذ للقانون وسلطة قوية لفرضه، فسيكون هذا الصراع أقل توتراً، لأن ضعف القانون والسلطة لن يدخل هذا الشخص في صراع بين العدالة والولاء، لأن الولاء سيكون أكبر من العدالة، ولكن في وجود سلطة وقانون قويين ستكون الكفة في صالح العدالة لا الولاء، والسبب أن من يقوم بإخفاء مجرم سينال العقوبة، والخوف من العقوبة هو ما سيؤدي إلى تطبيق العدالة.

ويرى رورتي أن الالتزام البشري للعالمية يكون ذلك من خلال احترام كرامة الإنسان، وهذه الكرامة تتغير من خلال فكرتنا حول الولاء للمجموعة الكبيرة جداً، أي المحيطات البشرية، وفكرة أن الالتزام الأخلاقي يمتد إلى ما وراء الفضاءات حيث المجموعة الأكبر، وتصبح فكرة الولاء إلى كل هؤلاء الذين يشبهونك، الذين يشعرون بالألم مثلك وقد يشمل ذلك حتى الأبقار والكانغر، أي كل الأشياء الحية^(٥٨). ويمكن اقتراح أن ما يجعلك مخلصاً لمجموعة أصغر، قد يعطيك السبب للتعاون في بناء مجموعة أكبر، مجموعة قد تصبح مع الوقت مخصصة بشكل متساوي، أو حتى أكثر إخلاصاً^(٥٩).

وإن رورتي طرح مسألة العدالة مثلما يطرح مسألة حقوق الإنسان، أي بلغة العاطفة وليس بلغة العقل. وهو في ذلك ينزع نحو التضامن والساخرية، وفي الوقت نفسه يتجنب العقل وما يقود إليه من البحث عن العقلانية والصلاحية التي يؤسس عليها الفلاسفة الآخرون دعاوهم، إن هذه الدعوى لا يمكن عدها صالحة في نظر رورتي، وذلك لعدم استطاعتها تفسير ما حصل وما يحصل بين البشر من نزاعات

وفوارق أو لإقناع الناس بوحدهم الإنسانية على أساس من العقل على الرغم مما يوجد بينهم من فوارق^(٦٠).

٣- الديمقراطية

يمكن فهم الديمقراطية بأنها اللفظ الرسمي الذي يدل على الوضع السياسي في اليونان، وخاصة في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، ويمكن أن نعرفها بأنها حكم الشعب. ولكن لم تقف عند هذا التعريف، بل أنها قد تلقت معاني مختلفة حسب الحقب الزمنية والأحزاب السياسية، وكذلك نرى بعض الكتاب يضعون تمييز بين ديمقراطية خاصة بصولون^(٦١) وديمقراطية خاصة ببيركليس^(٦٢)، أي أنها ديمقراطيات مختلفة بعضها عن بعض وليست ديمقراطية واحدة^(٦٣). إذ إن «الديمقراطية تعني صيغة للحكم تكون فيها السلطة للشعب بدلاً من الملوك والطبقات الأرستقراطية. والديمقراطية تستتبع وجود جماعة سياسية يتمتع أفرادها بنوع من المساواة السياسية»^(٦٤).

ويمكننا أن نلاحظ أن الديمقراطية قد تطورت من حيث المفهوم، إذ إنها كمفهوم تداولي أو نظام سياسي في الدولة الحديثة قد قطعت مراحل وأشواط منذ نشأتها في اليونان والتي سميت في حينها بـ ((الديمقراطية المباشرة))، وفي حينها لم تجد أي منفعة من اتساع رقعتها الجغرافية والتغير الديمغرافي الذي رافق كل حالات التطور والتحديث^(٦٥). أما «خلال القرن الماضي، أصبح ينظر للديمقراطية باعتبارها النظام الأمثل للحكم: إنها شكل فائق الشرعية يوفر هيكلًا سياسيًا واقتصاديًا يعيش بداخله الشعب حياة سعيدة وراضية ومسؤولة»^(٦٦).

وينظر رورتي للديمقراطية بوصفها الوسيلة الأمثل التي من خلالها يتمكن الأفراد من اختيار أنجح الحلول السياسية وأفضلها من خلال تجسيد المغامرة، وكذا البحث عن الصياغات الجديدة والخصبة، إذ إنه ينطلق فهمه للديمقراطية من خلال السياق الليبرالي، التي تعد أحد الشروط الأساسية من أجل قيام الفلسفة وتطورها وانتشارها^(٦٧). و«يظهر رورتي بمظهر المدافع عن النظام الديمقراطي الليبرالي إلى درجة أن الفيلسوف يضحى بفلسفته من أجل الديمقراطية، وتكون هذه الأخيرة أولوية مقارنة بـ ((الفلسفة)) ويكون الأمل والطموح الاجتماعي بديلاً عن المعرفة»^(٦٨).

يعتقد رورتي أن المجتمعات الديمقراطية القديمة ستدرك في وقتٍ ما، كان عاجلاً أم آجلاً، بأن فكرة اللا طبقية قد هجرت، وأننا أصبحنا بذلك متجمدين في مجتمعٍ هرمي، فهذا سيؤدي بنا إلى نوع من الانتفاضة الشعبية. ويأمل أن تكون هذه الانتفاضة يسارية وليست فاشية^(٦٩). وعلى الرغم من أنه يأمل أن تكون

الانتفاضة يسارية، ولكنه في الوقت نفسه يرى رورتي «في كتاب [هـ] (Achieving our country) أن اليسار لم يعد يمتلك ما يقترحه من مشاريع وأمريكا، وفوق ذلك فهو عاجز عن تكوين نظرة لتحقيق إجماع حول الحاجة لإصلاحات نوعية»^(٧٠). وفي الوقت نفسه يرى زيجمونت باومان أن نقد رورتي لليسار الثقافي الأمريكي جاء لطريقة معاملته جميع جوانب اللامساواة، أي لو أنها قضية اختلاف ثقافي، كما جاء نقده إليهم لقبول كل اختلاف باعتباره جديراً بالتثاء والحماية بفضل اختلافه عن غيره، فذلك يرفض رورتي كل نقاش لمزايا الاختلاف، لأنه مهما كان نقاشاً جاداً وأميناً ومحترماً لأبد من اجتنبه، بل ومنعه، إذا كان الهدف هو توفيق الاختلافات القائمة بصورة كافية مع معايير الحياة اليومية^(٧١).

وسأل رورتي حول رأيه بالديمقراطية، فكان جوابه: «قبل ١١ سبتمبر، كنت سأقول بأن المجال الرئيسي الذي يجب أن تتحسن فيه المؤسسات الديمقراطية هو المؤلف القديم: ينبغي أن نستعمل هذه المؤسسات من أجل المساواة في فرص الحياة بين أطفال فقراء وأطفال أغنياء. ويبدو أنه، يمكننا، مع نهاية الحرب الباردة، العودة إلى هذا البرنامج الاجتماعي. الديمقراطية التقليدي. لكن بعد الحادي عشر من سبتمبر، أصبح من الواضح أن اليمين السياسي سيسعى إلى استبدال مناهضة الشيوعية بـ "الحرب على الإرهاب العالمي" كذريعة ليس فقط للحفاظ على الأمن القومي للدولة، بل لتقويض المؤسسات السياسية للديمقراطيات القديمة»^(٧٢). يعتقد رورتي أن نهاية الديمقراطية ما هي إلا نتيجة محتملة للإرهاب النووي، لأنه يرى عاجلاً أو آجلاً إمكان تكرار أحداث ١١ سبتمبر من قبل مجموعة إرهابية بشكل أوسع بكثير. وفي الوقت نفسه يشك في أن المؤسسات الديمقراطية ستكون مقاومة بما يكفي لتحمل هذا الضغط^(٧٣).

إن ما يسعى إليه رورتي هو إيجاد وثيقة جديدة نقدمها لأطفالنا تلهمهم الأمل - وثيقة خالية من عيوب العهد الجديد (الكتاب المقدس) وعيوب البيان الشيوعي، وسيكون من الجيد الحصول على نصٍ إصلاحي، إذ إن المرء يفتقر إلى مثل ذلك في كلا النصين - إذ لم يقلوا أنه ينبغي على كل الأشياء أن تكون جديدة، أو أنه بمقدور العدالة أن تتحقق فقط من خلال الإطاحة الجبرية بكل الظروف الاجتماعية الموجودة^(٧٤). وأما دعوته على أولوية الديمقراطية على الفلسفة، فقد تم استقراء ذلك من خلال ادعاءه أن المجتمعات الليبرالية هي تلك المجتمعات التي تحتوي على (العدل أو الحق) الحقيقي، ومهما كانت النتائج غير المشوهة التي تنتج عنها، وأياً كان من يفوز في الصراع المفتوح والحر. فلن يصمد هناك شيء أمام عملية

الاتصال هذه^(٧٥). أما نصيف نصار فيذهب في تأويله لرؤية رورتي في هذا الموضوع إلى «إن تكون الفلسفة في خدمة الديمقراطية ... يعني أولاً أن تكون قادرة على تسوية الديمقراطية، وثانياً أن تكون قادراً على حماية الديمقراطية من المخاطر التي تهدد بانتهيارها من الداخل، ولا يعني إطلاقاً التخلي عن مهمة التنظيم لمصلحة النص السردي التاريخي، أو لمصلحة النص الأدبي ...، أو لمصلحة النص الطوباوي، بحجة أن التجربة الديمقراطية الليبرالية قد أصبحت مستقرة ولا خوف عليها»^(٧٦).

الخاتمة

ولاحظنا أن فلسفة ريتشارد رورتي عملت على المزوجة بين الفلسفة البراغماتية وبين تيار ما بعد الحداثة، وذلك ما جاء في تسمية اتجاهه الفلسفي بالبراغماتية الجديدة، فهذا الاتجاه يهدف إلى رفض الاستيمولوجيا لكونها تعمل على التأسيس في الفلسفة، وحل محلها الهرمينوطيقيا. كما لاحظنا رفض رورتي لا يقتصر على الحقيقة وإنما على نقد مفهوم التطابق الذي ساد الفلسفة لأكثر من ألفي عام، والذي ينص على وجود تطابق بين التصور والشيء، والتطابق عنده كما رأينا يتم عن طريق التناغم بين الصورة الذهنية والواقع الموضوعي.

أما طروحاته السياسية فهي جزء من الانعطافة التي شهدتها الفلسفة الأمريكية، وانعكس ذلك على اهتمامها بالعلمانية، فسعى رورتي إلى تحييد الدين ضمن فضائه الخاص من أجل تجنب الصراعات عن طريق عدم إعطائه دوراً في الفضاء العام. وأما في مفهوم العدالة فلا نجد لرورتي رأياً واضحاً بشأنها، وإنما نجده يقول بوجود التلازم بين العدالة والولاء وعدّ العدالة ولاءً، وأعطى ثلاثة أمثلة تؤكد على ترابط العدالة بالولاء، ولكن على الرغم من إعطائه هذه الأمثلة بقي المفهوم غامضاً عنده، فهل الولاء سيفضي إلى تحقيق العدالة أو لا؟ فهو لم يجب بدقة حول هذا السؤال.

ويمكن أن نلاحظ أن من أهم الأسباب التي جعلت رورتي يعطي الأولوية للديمقراطية على الفلسفة، لأنها تمثل الأمل والطموح الاجتماعي، الذي من أجلها يجب أن يضحي الفيلسوف بفلسفته، والسبب في هذه الأولوية للديمقراطية هو أن المجتمعات الليبرالية تحتوي على العدل الحقيقي، أو يراد لها ذلك حسب رورتي.

الهوامش

- (١) المحمداوي، علي عبود: بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، ص ١٩٤ - ١٩٥.
- (٢) ينظر الزين، محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، دار الأمان، الرباط - المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة - الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٥، ص ١٧١.
- (٣) ينظر السيد، محمد أحمد: ما بعد الفلسفة: ريتشارد رورتي ونهاية الفلسفة، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين (خطابات الـ ((ما بعد)) في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية)، ٢٨٠.
- (٤) الزين، محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٩٩.
- (٥) أبو السعود، عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، ص ١٣٢.
- (٦) ينظر جبر، عباس حمزة، النقد البراغماتي ومشكلة التعالي عند ريتشارد رورتي، ص ٦٤.
- (٧) ينظر جديدي، محمد: الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص ٦٣.
- (٨) رورتي، ريتشارد: عظمة كونية، عمق رومانسي، حيلة براغماتية، ترجمة: محمد جديدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٤/ أكتوبر، ٢٠١٧، ص ٤.
- (٩) إسماعيل، صلاح: البراغماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص ١٤١.
- (١٠) ينظر وولين، ريتشارد: مقولات النقد الثقافي: مدرسة فرانكفورت - الوجودية - ما بعد البنيوية، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، ط ١، ٢٠١٦، ص ٢١٣.
- (١١) رورتي، ريتشارد: الفلسفة و امرأة الطبيعة، ص ٦٠.
- (١٢) See, Barry Allen, What knowledge? What Hope? What New Pragmatism?, within a book (The Pragmatic Turn in Philosophy Contemporary Engagements between Analytic and Continental thought) A group of authors, Edited by: William Egginton and Mark Sandbothe, state university of New York press, 2004, p.148.
- (١٣) ينظر المحمداوي، علي عبود، بقايا اللوغوس، ص ٢٠٩ - ٢١٠.
- (١٤) تيار مثالي ظهر في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحت شعار ((العودة إلى كانت)). كما انتشر هذا التيار في فرنسا وإيطاليا وروسيا. والكانطية الجديدة تعاود تقديم وتطوير العناصر المثالية والميتافيزيقية في فلسفة كانت متجاهلة عناصرها المادية والجدلية. للمزيد ينظر م. روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ص ٣٨٩.
- (١٥) هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨م): فيلسوف مثالي ألماني ومؤسس ما يسمى بالمدرسة الظواهرية، وأستاذ بغوتنبرغ وفرايبورغ. تقوم فلسفته على تعاليم أفلاطون ولايبنتز وبرنتانو. وقد سعى إلى تحويل الفلسفة إلى علم محدد تحديداً محكماً، وإلى خلق منطق صوري للمعرفة العلمية. وقد آمن لهذا السبب بأن على المقولات والقوانين المنطقية أن تتحدد في شكلها المحض. وقد ادعى أنه محايد في الفلسفة وحاول أن يوحد ((الوعي المحض)) المنفصل عن الوجود بالوعي بالذات العينية (الفرد). ومن مؤلفاته: (الفلسفة الأولى)، و(الفلسفة علماً دقيقاً)، و(أزمة العلم الأوروبي والظواهرية المتعالية)، و(الفينومينولوجيا). للمزيد ينظر م. روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ص ٥٦٣ - ٥٦٤.
- (١٦) ينظر: جديدي، محمد: الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص ٢١٨ - ٢٢٠.
- (١٧) أفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٧ ق.م): فيلسوف مثالي يوناني وتلميذ لسقراط، ومؤسس المثالية الموضوعية ومؤلف أكثر من ثلاثين محاور فلسفية (سوفسطائي، وبارمنيدس، وتيتياتوس، والجمهورية، والرجل السياسي وغيرها). وكذلك هو مؤسس الأكاديمية والتي سميت بأكاديمية أفلاطون. للمزيد ينظر: م. روزنتال، و ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ص ٤٠.
- (١٨) ينظر أبو السعود، عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، ص ١٣١.
- (١٩) رورتي، ريتشارد: الفلسفة و امرأة الطبيعة، ص ١٥٢.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
- (٢١) ينظر: جديدي، محمد: الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص ١٩٤.
- (٢٢) ينظر المحمداوي، علي عبود، بقايا اللوغوس، ص ٢٢٣.
- (٢٣) رورتي، ريتشارد: الفلسفة و امرأة الطبيعة، ص ٥٠٧ - ٥٠٨.
- (٢٤) ينظر إسماعيل، صلاح: البراغماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص ١٢٥.
- (٢٥) ينظر: جديدي، محمد: الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

- (٢٦) رورتي، ريتشارد، نقلاً عن: المحمداوي، علي عبود: بقايا اللوغوس، ص ٢١٠.
- (٢٧) المحمداوي، علي عبود: بقايا اللوغوس، ص ٢٢٥.
- (٢٨) ينظر الزين، محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٩٢.
- (٢٩) إسماعيل، صلاح: البرجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص ١٤٠.
- (30) See, Barry Allen, What knowledge? What Hope? What New Pragmatism?, within a book (The Pragmatic Turn in Philosophy Contemporary Engagements between Analytic and Continental thought) A group of authors, p.154.
- (٣١) أبو السعود، عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، ص ١٤٤.
- (٣٢) ينظر جديدي، محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص ٢٥٥.
- (٣٣) ينظر إسماعيل، صلاح: البرجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص ١٦١.
- (٣٤) ينظر المصدر نفسه، ص ١٩٨.
- (٣٥) رورتي، ريتشارد: الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص ٤٦٦ – ٤٦٧.
- (٣٦) ينظر المحمداوي، علي عبود: بقايا اللوغوس، ص ٢٣٣.
- (٣٧) ينظر جديدي، محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص ٢٦٧.
- (٣٨) رورتي، ريتشارد: الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص ٤٢٤.
- (٣٩) رورتي، ريتشارد: الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص ٤٢٥ – ٤٢٦.
- (٤٠) دوبريه، بن: ٥٠ فكرة يجب أن تعرفها عن السياسة، ترجمة: نانيس حسن عبد الوهاب، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة – مصر، ط ١، د.ت، ص ٤٨.
- (٤١) ينظر المحمداوي، علي عبود: الفلسفة السياسية، ص ٢٧ – ٢٨.
- (٤٢) ينظر جديدي، محمد: ((رورتي: أمريكا ومعضلة الدين))، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين (فلسفة الدين: مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال تعددية)، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت – لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة الجزائر، دار الأمان، الرباط – المغرب، ط ١، ص ٢٠١٢، ص ٣٦٧.
- (٤٣) الإكليروسية: هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية ولم يظهر هذا النظام إلا في القرن الثالث الميلادي وتتفق الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مع الكنائس الأرثوذكسية في درجات النظام الكهنوتي إلا أن البابا في الكنيسة الكاثوليكية يتمتع بسلطات أعلى من نظيره في الكنيسة الأرثوذكسية. أما البروتستانت فلا يعترفون إلا بدرجتين فقط من درجات هذا النظام وهما (القس والشماس) في الكنيسة البروتستانتية حيث يتمتع رجال الإكليروس في الكاثوليكية عن الحقوق الزوجية التي يترتب علي مخالفتها العقوبات الصارمة بينما لا تعترف الكنيسة البروتستانتية بذلك أما في الكنيسة الأرثوذكسية القبطية فيحظر الزواج على البطريرك والراهب فقط. ينظر <https://ar.wikipedia.org/wiki/88%D8%B3>.
- (٤٤) جديدي، محمد: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص ٣٤٩.
- (٤٥) ينظر خليفي، بشير: البرجماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، ٢٠٠٩ / ٢٠١٠ م، ص ٢١٥.
- (٤٦) رورتي، ريتشارد، نقلاً عن، مشروحي، الذهبي، السياسة والدين في الفلسفة البرجماتية الجديدة، مجلة أوراق فلسفة، الجيزة – مصر، العدد ٢٥، كتاب غير دوري، ٢٠٠٩، ص ١٦٦ – ١٦٧.
- (٤٧) هيغل (١٧٧٠ – ١٨٣١م): ولد في شتوتغارت في بروسيا، وكان من أسرة برجوازية، ويُعد واحداً من الفلاسفة المثاليين، حصل في خريف ١٧٩٣ على الدبلوم في اللاهوت، وأراد أن يولف بين النزعتين الرومانسية والعقلانية. لم ينشر هيغل في حياته إلا جزءاً يسيراً من نتاجه الفلسفي ومنه: ((فينومينولوجيا الروح)) و((عل المنطق)) و((موسوعة العلوم الفلسفية)). للمزيد ينظر: المحمداوي، علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ص ١٦٦.
- (٤٨) ينظر: جديدي، محمد: ((رورتي: أمريكا ومعضلة الدين))، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين (فلسفة الدين: مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال تعددية)، ص ٣٦٦.
- (٤٩) ينظر حوار مع ريتشارد رورتي، أجراه داني بوسنيل، ترجمة: محمد جديدي، موقع الحكمة، نشر في ٨ / ٢٠١٨ / ٦.
- (٥٠) رورتي، ريتشارد، نقلاً عن، خليفي، بشير: البرجماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص ٢١٧.
- (٥١) رورتي، ريتشارد، نقلاً عن، مشروحي، الذهبي، السياسة والدين في الفلسفة البرجماتية الجديدة، مجلة أوراق فلسفية، ص ١٦٧.
- (٥٢) السفسطائية: لم تكن السفسطائية مدرسة للفلسفة، ولا يمكن مقارنتهم بالفيتاغوريين أو الإليين، وليس عندهم أي مذهب فلسفي يشتركون فيه جميعاً، فليس لديهم شيء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المفككة، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالآخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء

في المدرسة الواحدة، إذ كانوا أتباع السفسطائية أساتيد ومربين محترفين متناثرين في جميع أنحاء اليونان. ويرجع ظهورهم إلى الطلب المتزايد على التعليم الشعبي الذي كان مطلباً أصيلاً من أجل الاستنارة والمعرفة في جانب منه. للمزيد ينظر ستيس، ولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٨٤، ص٩٩.

(٩٣) ينظر المحمداوي، علي عبود: مقدمة كتاب، عبد المجيد، محمد ممدوح علي: العدالة من المفهوم إلى الإجراء: دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون، تصدير: علي عبود المحمداوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران - الجزائر، دار الروافد الثقافية - ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٥. ص١١-١٣.

(٩٤) دوبريه، بن: ٥٠ فكرة يجب أن تعرفها عن السياسة، ص٨.

(٩٥) ينظر عبد المجيد، محمد ممدوح علي: العدالة من المفهوم إلى الإجراء، ص٢٩.

(٩٦) ينظر جديدي، محمد: الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص٣٣٠.

(٩٧) See, Rorty, Richard, Justice as a larger loyalty, With in book ((Ethical Perspectives)) 4 (1997), p.139.

(٩٨) See, Rorty, Richard, Justice as a larger loyalty, p.141.

(٩٩) See, Rorty, Richard, Philosophy As Cultural Politics, Philosophical Paper, Cambridge University Press, 2007, p.52.

(١٠٠) ينظر جديدي، محمد: الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص٣٣٤.

(١٠١) صولون (٦٤٠ - ٥٤٠ ق.م) مشرع يوناني، وله أهمية خاصة في الفلسفة السياسية السابقة على أفلاطون، إذ إنه بإصلاحاته القانونية التي قدمها لأثينا يعد بداية مرحلة جديدة في تاريخ أثينا السياسي من ناحية، ويعد أيضاً من ناحية أخرى ذا نظرة تقدمية لم يرق إليها الفكر اليوناني حتى في أعظم مراحل ازدهاره أيام أفلاطون وأرسطو، وذلك واضح من التشريعات التي قدمها خاصة فيما يتعلق بإلغاء الرق واحترام المهنيين وتقدير الأعمال اليدوية. للمزيد ينظر النشار، مصطفى، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٩، ص٣٩.

(١٠٢) بيركليز (٤٩٠ ق.م - ٤٢٩ ق.م): سياسي يوناني أثيني. ويعد صاحب السلطة العليا على جميع قوى أثينا المادية والروحية في خلال عصر عظمته ومجدها. وتعلم الموسيقى على دامون أشهر معلميه في زمانه، وعلمه فيثاغورس الموسيقى والأدب، واستمع إلى محاضرات زينون الإيلي في أثينا، وأصبح صديقاً وتلميذاً للفيلسوف أنكساغوراس. وتثقف في أثناء نموه بثقافة عصره السريعة النماء، وجمع في ذهنه واستخدم في سياسته جميع نواحي الحضارة الأثينية - الاقتصادية، والعسكرية، والأدبية، والفنية، والفلسفية. للمزيد ينظر ديورانت، ول وايرل: قصة الحضارة، ج٧، حياة اليونان، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت - لبنان، ط١، د.ت، ص١١.

(١٠٣) ينظر توشار، جان: تاريخ الأفكار السياسية: من اليونان إلى العصر الوسيط، ج١، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق - سوريا، ط١، ٢٠١٠، ص٢٨.

(١٠٤) هيلد، ديفيد: نماذج الديمقراطية، ترجمة: فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد - العراق، ط١، ٢٠٠٦، ص١٢.

(١٠٥) ينظر المحمداوي، علي عبود، و الميالي، أحمد عدنان: الحادثة والنظرية السياسية: دراسات في الأنظمة والمجتمعات الغربية والإسلامية، منشورات ضفاف، بيروت - لبنان، دار الأمان، الرباط - المغرب، دار ومكتبة عدنان، بغداد - العراق، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة - الجزائر، ط١، ٢٠١٨، ص١٠٩.

(١٠٦) دوبريه، بن: ٥٠ فكرة يجب أن تعرفها عن السياسة، ص٢٤.

(١٠٧) ينظر حميد، رنا يوسف: البراجماتية الجديدة عند ريتشارد رورتي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ٢٠١٤م، ص٧٢.

(١٠٨) جديدي، محمد: الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص٣٤٠.

(١٠٩) ينظر ستوسيل، سكوت: التخلي عن عادة الفلسفة، حوار مع ريتشارد رورتي، ترجمة: مصطفى ناصر، مجلة الثقافة الأجنبية، ص٧٥.

(١١٠) جديدي، محمد: الحادثة وما بعد الحادثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص٣٤٠.

(١١١) ينظر باومان، زيجمونت: الثقافة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٨، ص٤٦.

(١١٢) حوار مع ريتشارد رورتي، أجراه داني بوستيل، ترجمة: محمد جديدي، موقع الحكمة، نشر في ٨ / ٦ / ٢٠١٨.

(١١٣) المصدر نفسه.

(⁷⁴) See, Rorty, Richard, Philosophy and social hope, p.209.

(⁷⁵) See, Alan Michael James Bacon, That's the way we happen to do things around here': Richard Rorty and Political Liberalism, Thesis submitted for the degree of Doctor of philosophy, Government Department, London School of Economics and Political Science, 2014, p.58.

(^{٧٦}) نصار، نصيف: في نقد الليبرالية كما يتخيلها رورتي، مجلة أوراق فلسفية، ص ٣٤.

Abstract

With Richard Rorty, a turning point has begun in American philosophy by seeking to reject the constitutive and theological philosophies and the belief in the Anti-foundationalism as philosophical sayings. It is also concerned with language, as it is important for our use , with that Rorty added the aspect of language represented by ordinary language, that he took from Wittgenstein, to the Pragmatic philosophy. He also sought to dispense epistemology, because it deceived and fascinated man by seeking to acquire truth. Rorty called that the philosophers leave intellectual meditation and build patterns and interest in art and literary criticism, and that the philosopher limits does not exceed persuasion.

In terms of his political speech, he advocates to adherence to the privacy of individual ridicule and freedom, and these concepts are linked to the value of solidarity. Liberalism, which he advocates, believes that it should require a little balance between the public and the private. Rorty criticizes the old democracies, because he sees that these democracies did not realize that the idea of non-practicality no longer exists and that we are frozen in a hierarchical society. Rorty sees this as a popular uprising, but he thinks it is a left-wing uprising rather than a fascist one.