الجمهـــــورية الجزائريـــــــة الديمقراطيـــــة الشعبيـــــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر باتنة 1

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي:.....

ما بعد المنعطف اللغوي

من خلال أعمال ريتشارد رورتي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعـــداد:

عيدة بوعافية

إشـــــــراف:

أ.د. فارح مسرحي

لجنة المناقشة

الاســـم واللقـــــب	الرتبـــــة	الجامعة الأصلية	الصفـــــة
أ.د/ عبد المجيد عمراني	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنـــة 1	رئيســـــا
أ.د/ فـــارح مسرحـــي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنـــة 1	مشرفا ومقررا
أ.د/ بلعالية دومة ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشلف	منـــاقـــشـــا
أ.د/ مصطفـــى بلبولة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشلف	منـــاقـــشـــا
د. خالد عبد الوهـــاب	أستاذ محاضـــر -أ-	جامعة أم البواقي	منـــاقـــشـــا
د. موسى بن سماعيـــن	أستاذ محاضـــر -أ-	جامعة باتنـــة 1	منـــاقـــشـــا

السنة الجامعية: 2020/ 2021 م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾

الضحى الآية5

شكر وتقدير

الحمد لله سبحانه وتعالى الذي بنعمته تتم الصالحات وبفضله تتنزل الخيرات والبركات وبتوفيقه تتحقق المقاصد

وأتقدم بجزيل الشكر للأستاذ المشرف

الأستاذ الدكتور: فارح مسرحي

لصبره وتحمله عناء قراءة هذا البحث وتهذيبه

كما أتوجه بشكري إلى كل من مدّ لي يد العون ولو بكلمة شجعتني

على إتمام هذا العمل

إهداء

إلى روح والدتي رحمها الله وأسكنها فسيح جناته

مقدمة

ريتشارد رورتي«Richard Rorty»(1931-2007) الاسم الأول الذي يتبادر إلى أذهاننا، عندما نتحدّث عن البراغماتية الجديدة، فهو يمثّل الفكر الفلسفي الأمريكي المعاصر، حيث تتجلى أهميته من خلال العدد المتزايد من الملتقيات الدّولية في كل أنحاء العالم وليس في أمريكا فقط والمراجع والدّراسات المكرّسة لفكره. أثارت أعماله موجة نقدية واسعة، فلم يكن مؤيدو رورتي من ساهم في نشر أفكاره ومشاريعه الفلسفية، بل منتقدوه من تولوا مهمة جعله من أشهر فلاسفة القرن العشرين. يعدّ رورتي من أكثر الشخصيات تأثيرا واستفزازا وإثارة للجدل، فلم يتفق منتقدوه ومؤيدوه جميعا على ما قدّمه طوال تاريخه، لكنهم اتفقوا على أنه قدّم شيئا مختلفا، يمكن أن تقبله أو ترفضه ولكن من الصعب تجاهله.

رورتي مفكر يتبع شغفه وولعه الخاص، فإذا تحمس لفكرة وحرّكت داخله شيئا ما، ناصرها بكل ما أوتي من قوة وتحدّث عنها أينما ذهب وكلما كتب، أما إذا خبا ذلك الشغف وانطفأت شعلة تلك الفكرة، فإنه لا يخجل ولا يخفي تركه لها، بل ينبري لنقدها وذكر مواطن الضعف فيها، فهو دائما مستعد للاعتراف بخطئه والتراجع عن موقفه إذا ما اقتنع بآراء منتقديه، فهو معروف بتسامحه الفكري وانفتاحه على آراء الآخرين. وهذا تماما ما حصل مع المنعطف اللغوي، ولأنه كمرحلة تاريخية يحمل تأثيرا على الحاضر الفلسفي، تعامل معه رورتي على أنه وجهة نظرٍ تحمل مزايا وعيوب.

قدم المنعطف اللغوي شيئًا مختلفًا تمامًا، بصفته ثورة فلسفية بموجبها انتقلت الفلسفة من التفكير بواسطة اللغة إلى التفكير في اللغة في حدّ ذاتها، حتى أصبحت فلسفة اللغة فلسفةً أولى وأصبح للغة حضورا كبيرا في كل تقليد فلسفي، اعتبر رورتي هذا الحدث حدثا مهما، فهو دائمًا ما يؤكد أنه بسبب المنعطف اللغوي، تمكنا من عرض مشاكل نظرية المعرفة التقليدية.

ولأن الحديث عن ما بعد عصر أو فلسفة ما يرتبط بالإقرار بأزمته، فنحن اليوم نحكم على المنعطف اللغوي كثورة فلسفية بالتراجع والتشكيك في فعاليته وبالتالي وقوعه في أزمة

مما استدعى ذلك تجاوزه إلى ما بعده، فقد وظف رورتي معظم طاقته الفلسفية في تشجيع البراغماتيين والتحليليين على حدٍ سواء للتغلب على هواجسهم السابقة والتركيز بدلاً من ذلك على المفردات وإعادة الوصف والطرق التي لا تعد ولا تحصى التي تعطي حياتنا معنى وهو ما تجلى في الفلسفة البراغماتية حيث تحول هذا التقليد من استكشاف عمل الخبرة في ممارساتنا إلى فحص ممارساتنا اللغوية.

إن سؤال المستقبل سؤال عن كيفية التغيير، سؤال عن إمكانية تحقيق وضع مغاير لما نحن عليه، فما بعد المنعطف اللغوي يمثل رؤية رورتية لمستقبل الفلسفة والمجتمع. على الرغم من معاناة رورتي من الاكتئاب المرضي إلا أننا إذا ما تفحصنا نصوصه نجد أنها تعج بمصطلحات مثل "الأمل"، "اليوتوبيا"، "السعادة"، "التقدم" وغيرها وهي تشير إلى نظرة تفاؤلية ترى أن المستقبل يعدنا بجنة الليبرالية، تتحقق فيها العدالة والسعادة... لم يكن رورتي بذلك يتنبأ بالمستقبل، بل كان يحكي لنا قصصا عن تخيلاته وتصوراته عن كيف سيكون المستقبل.

فلسفة رورتي منفتحة على جميع الميادين الثقافية، فكتاباته تتسم بعمق الطرح وثراء الفكر والاطلاع الواسع على التراث الفلسفي، مما ساعده على إعادة نظر واسعة في الفلسفة ومجالاتها، خاصة النظر في إمكانية الفلسفة بعد المنعطف اللغوي من خلال دعوتنا إلى التحرر من الأوهام، فقد سعى إلى التشكيك في الأفكار والبنى التي ترسخت في أذهاننا على أنها بعيدة عن الشك أو أنها حقيقة ثابتة ودعا إلى مناهضتها والعودة مرة أخرى إلى البراغماتية.

أعلن رورتي في إحدى مقالاته*عن الصفة الانتقالية للفلسفة ولكننا من خلال دراستنا لفكره نجد أن هذه الصفة تنطبق على فكره أيضا، لذلك يروي هذا البحث رحلة انتقال رورتي من البراغماتية الكلاسيكية إلى النقد الأدبي مرورا بالفلسفة التحليلية، من خلال العودة إلى

*Richard Rorty, Philosophy as a Transitional Genre, in: Philosophy as Cultural Politics, Philosophical Paper, Volume 4, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2007.

البراغماتية وإحيائها من جديد. بناء على رحلته الخاصة كوّن رورتي نظرة فسّر من خلالها تطوّر الفكر الإنساني الغربي، فعلى خطى أوغيست كونت(1798–1857) Auguste» «Comte في تفسيره لتطور الفكر الإنساني، سار رورتي، إذ فسر تقدم الفكر الإنساني بتدرجه من الثقافة الدينية وصولا إلى الثقافة الأدبية مرورا بالثقافة الفلسفية، حيث أن كل مرحلة تعيد تفسير المرحلة السابقة وتتفوق عليها فيتم استبدالها.

تعدّ مشكلة الفصل بين المجال الخاص والمجال العام أهم موضوع حرّك فكر رورتي والدّافع الحقيقي لتطوره وتقدمه منذ بداياته إلى غاية وصوله إلى الصورة التي نعرفها عنه والتي انتهى إليها فكره. في الحقيقة كانت هذه المشكلة السبب الرئيس لتحولات رورتي وانعطافاته الفكرية، فقد كانت أحد أكثر الموضوعات إثارة للجدل، لا سيما إصراره الواضح على التمييز الحاد بينهما.

حدّد رورتي الاهتمامات المتنافسة التي كانت لديه عندما كان صغيرًا بأنها: اهتمامه بالبحث عن العدالة الاجتماعية الذي ورثه عن والديه الاشتراكيين وهوايته في تأمل بساتين الأوركيد البرية في غابات نيوجيرسي، وصف شغفه ببساتين الأوركيد بأنه يمثل ذلك الاهتمام بالحرية والتسامي الروحي الذي لا يستطيع مشاركته أو نقل أهميته لأي شخص آخر.

كان البحث عن بساتين الأوركيد نشاطًا عديم الفائدة اجتماعياً ولم يفعل شيئًا لمساعدة أي شخص للتغلب على الاضطهاد الاجتماعي أو الاقتصادي، على هذا النحو، نشأ التوتر داخل رورتي بين رغبته في العدالة الاجتماعية ورغبته في الشعور المتعالي المكتسب من خلال كونه وحيدًا في الغابة، حاول رورتي الشاب إيجاد طريقة للتوفيق بين رغباته لحل هذا التوتر الدّاخلي.

كانت محاولته الأولى دينية، غير أن سعيه ليصبح متديناً كان فاتراً، لذا فإن محاولته الأولى لتوحيد جوانب الحياة العامة والخاصة انتهت بخيبة أمل. بعد أن تخلى عن الدين، تحول رورتي إلى الفلسفة؛ كان يأمل الآن في أن يتم دمج ميولاته الفكرية الروحية بسهولة

مع كفاحه من أجل العدالة الاجتماعية من خلال مراقبة كيف يدير الفلاسفة شؤونهم، فما وعدت به الفلسفة كان طريقًا نحو تطوير نظرية موحدة يمكن أن تفسر كل شيء، ستُظهر حقيقة فريدة وتَحل التوتر الذي شعر به رورتي.

ومع ذلك، أثبتت الفلسفة التقليدية أنها مصدر أمل غير مثمر بالنسبة له وسرعان ما أصبح محبطًا من التقليد التحليلي، لكن براغماتية جون ديوي(1859–1952) John» «Dewey هي التي زودت رورتي بأهم مجموعة من الأدوات الفكرية للتغلب على المشكلة التي كانت تدور في ذهنه، كما وضح في سيرته الذاتية: "قررت أن أكتب كتابًا عما يمكن أن تكون عليه الحياة الفكرية إذا استطاع المرء أن يتخلى عن المحاولة الأفلاطونية لإبقاء الواقع والعدالة في رؤية واحدة"[1]

يشير رورتي هنا إلى كتابه: "العارضية، السخرية والتضامن" Contingency, Irony» « and Solidarity الذي نشره سنة 1989 والذي يحمل تحولا في تركيز رورتي، حيث تحل النظرية الأخلاقية والسياسية محل اهتمامه بالمنعطف اللغوي، فبعد نقده للفلسفة التحليلية في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة"«Philosophy and The Mirror of Nature» الذي نشره سنة 1979، تابع رورتي في هذا الكتاب رسم تصوراته لفكر ما بعد المنعطف اللغوي، بداية بمناقشته مسألة ما إذا كان من الممكن تحقيق العدالة الاجتماعية والحرية الفردية في رؤية واحدة– ما إذا كان بإمكانه الحصول على كل من تروتسكي وبساتين الأوركيد البرية في آن واحد.

مما لا شك أن السياق الثقافي في كل عصر يؤثر في استجابة الفيلسوف للمشكلات المطروحة وكذا طرق معالجتها، لذلك لم يظهر فكر رورتي الحقيقي إلا بعد المنعطف اللغوي، فكان موضوع البحث حول ما بعد المنعطف اللغوي من خلال أعمال ريتشارد

[1]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Penguin Group, London, England, 1999, p.p.12-13.

رورتي، وما البراغماتية الجديدة سوى ذلك التصور الذي حاول رورتي من خلاله إنجاح ما فشل المنعطف في تحقيقه.

لا يعد هذا البحث أول بحث باللغة العربية عن الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي، على الرغم من قلة الأبحاث باللغة العربية عنه، فقد أنجز باحثون جزائريون وعرب بحوثا أكاديمية تتناول فكر رورتي من جوانب عدّة، حاولتْ فك رموز فكره وهي جهود تستحق الشكر لأنها عرفتنا بفيلسوف مهم. نذكر منها: أطروحة الباحث الجزائري محمد جديدي 2006 حول "الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي" وأطروحة الباحث الجزائري بشير خليفي2010 حول "البراغماتية الجديدة في فلسفة ريتشارد رورتي"، تعدّ الأطروحتين من أوائل ما كُتب في فلسفة رورتي ومرجعين مهمين لكل الباحثين في فكره. يمكن أن نذكر أيضا أطروحة الباحثة المصرية إيمان هاشم أبو هشيمة عبد الله، نوقشت بتاريخ 2016/3/22/ حول "الفلسفة السياسية عند ريتشارد رورتي" والباحث التونسي حمادي البرواقي بأطروحة عنوانها "الحقيقة والحرية من خلال أعمال ريتشارد رورتي" نوقشت بتاريخ 2016/5/11.

أما عن الدراسات السابقة باللغة الأجنبية، فهي كثيرة–نتحدّث فقط عن المكتوبة باللغة الإنغليزية–حيث أن بعضها متاح للتحميل، فالباحثين في رورتي من كل الجنسيات (نذكر منها: الأمريكية، البريطانية، الهندية، الإيطالية...) والبحوث التي اطلعنا عليها لا تنتمي إلى قسم الفلسفة فقط، بل إلى قسم الفنون وقسم الآداب وغيرها من المجالات القريبة من الفلسفة. والملاحظ على هذه البحوث أنها تناولت جزئيات من فلسفة رورتي، بين دراسات نقدية وأخرى تحليلية والبعض منها مقارنات، منذ بداية فكر رورتي إلى غاية يومنا هذا وقد زاد الاهتمام بفكره بعد وفاته سنة 2007.

على الرغم من تعدد المواضيع واختلاف الزوايا التي نوقشت في فلسفة رورتي، إلا أنه لا يوجد أي موضوع سابق يحمل عنوان بحثنا هذا، على الرغم من تقاطعه في الكثير من

النقاط مع الدراسات السابقة، فقد حاولنا في هذا البحث إعادة ترتيب فكر رورتي وفق خطوط عريضة أبقى عليها رورتي منذ كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" إلى آخر ما كتبه، ففي أوائل عام 2021 أصدرت كامبردج كتابا جديدا، جمعت فيه مقالات لرورتي لم تنشر من قبل، جُمعت المقالات تحت إشراف كل من مالكي وفوباريل« W. P. Malecki and Chris Voparil» وهما من أهم الفلاسفة المهتمين بفكر رورتي وجمع تراثه الفلسفي. غيّرت المقالات سير البحث للأحسن وعدّلت مساره، كما أنارت الضوء على بعض الزوايا في فكر رورتي، لذلك يزعم البحث أنه يقدم قراءة جديدة ركز فيها على تلك الأفكار الرئيسية التي آمن بها رورتي وكرّس جهده ليقنعنا بها.

أما عن سبب اختيار الموضوع، فلم يكن بمحض الصدفة وإنما كان نابعا من أسباب كافية، بين أسباب موضوعية وأخرى ذاتية، تدفع بالباحث لمحاولة الإحاطة بجملة من المشكلات ومحاولة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات، فقد بدا لنا رورتي نموذجا غايةً في الأهمية في إعادة فهم الفلسفة التي تمثل العودةُ لها اليوم مدار نقاش بين الفلاسفة والمفكرين عموما وتمثل فعاليتها مدار النقاش في فكر رورتي على وجه الخصوص، حيث كان تساؤله عن رسالة الفلسفة في سعادة الإنسان حاضرا في الجدل الدائر حول فعالية الفلسفة الاجتماعية، كما دفعنا الفضول لمعرفة ما تبقى للفلسفة التقليدية أن تفعل، بعدما سلبها رورتي مفاهيمها ومرتكزاتها.

بالإضافة إلى ذلك، فهذه الدّراسة تكملة لدراسة سابقة* كانت حول المنعطف اللغوي من وجهة نظر ريتشارد رورتي التي خلصت إلى مجموعة من النتائج، تحولت إلى أسئلة دفعتنا إلى البحث مرة أخرى، من أهمها تساؤلنا عن مصير المنعطف اللغوي وعن مدى رجاحة قرار الفلسفة باتخاذها هذا المنعطف. كانت هذه التساؤلات البذرة الأولى لنشوء هذه الدّراسة ومحاولة منا الاستمرار واستكمال الدراسة السابقة بالبحث فيما بعد المنعطف اللغوي

*كانت هذه الدّراسة مذكرة ماجستير بعنوان:" المنعطف اللغوي من وجهة نظر ريتشارد رورتي" نوقشت بتاريخ 18 ديسمبر 2014.

من خلال أعمال ريتشارد رورتي، الموضوع الذي يحمل ادعاء رورتي بأن الهدف العام من فكره هو التقليل من القسوة، حيث يمكن تقليل المعاناة الإنسانية من خلال توسيع دوائر الولاء والتعاطف، فسنحاول من خلال البحث التحقق من هذا الادعاء والبحث عن الطرق والإجراءات التي اقترحها رورتي لتحقيق أهدافه.

فإذا ما أتيحت لنا الفرصة لطرح أسئلة على رورتي بشكل مباشر، فستكون: ما الذي يعتبر حقا من القسوة والإذلال؟ هل هناك معايير لتحديد الأشكال المقبولة وغير المقبولة من السلوكيات، لنعتبر أحدها إذلالا دون الآخر؟ وإذا كانت الحياة أهم من المعرفة عند ريتشارد رورتي، فكيف السبيل إلى خلق عالم أكثر قابلية للحياة في ظل الإذلال والمعاناة والإساءة التي يتعرض لها البشر هنا وهناك؟ وهل الفلسفة قادرة أن تحقق زيادة التضامن الإنساني أم علينا اللجوء إلى مجالات ثقافية أخرى أكثر فائدة وفعالية؟ أي نوع من الثقافات الرفيعة التي ستفعل أكثر من غيرها لخلق مناخ للتسامح بحيث يزدهر بشكل أفضل في المجتمعات الديمقراطية؟ هل هي الثقافة التي تتمحور حول الدّين أم حول الفلسفة؟ أي الثقافات قادرة على تحقيق الخلاص الذي يرجوه الإنسان؟ وهل باستطاعة الدّين أو الفلسفة تحقيق أمل البشر في السعادة؟ بعد أن فقدت الفلسفة زعمها التقليدي بأن تصبح علما صارما، هل ستتحول إلى مجرد تاريخ يقوم المشتغلون بالفلسفة بتدريسه في أقسام الفلسفة أم ستتحول إلى مجرد نوع من الأنواع الأدبية؟ وهل دعوة رورتي إلى الثقافة الأدبية، دعوة إلى ما بعد المنعطفات بشكل عام والانتهاء إلى "الأدب" أم هي دعوة إلى التجدد الدّائم وعدم الركود؟

بما أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد في أغلب الأحيان المنهج الملائم للدراسة، فقد استلزم الموضوع المعالجة بعدة مناهج وعدم الاكتفاء بمنهج واحد، فقد استعنا بالمنهج التحليلي للإحاطة بفكر رورتي من خلال فحص نصوصه التي كتبها والتي كُتبت عنه، بغرض فهم قراءة رورتي لتاريخ الفلسفة الضخم وتفكيك آلياته التي اعتمد عليها ليعيد ترتيب هذا التراث والوقوف على مواقفه وإجاباته حول مختلف المشكلات المطروحة. لإثراء الموضوع، استعنا أيضا بالمنهج الجدلي، من خلال مرافقة آراء رورتي الخاصة بانتقادات

الفلاسفة ورده عليهم، ليتبين لنا الموقف من جميع زواياه التي أرادها رورتي والتي أغفلها أو تغافل عنها.

ولتحقيق ذلك اعتمدنا على خطة قسمناها إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

تكفلت المقدمة بالتعريف بالموضوع وبيان أهميته وتحديد أهم الأهداف المرجوة منه، كما تضمنت تبريرا لاختيار الموضوع مبنيا على تتبع الدّارسين لهذا الموضوع وللفيلسوف على حد سواء وطرحا للإشكالية في إطارها العام وبما تقتضيه من مشكلات جزئية ناتجة عنها وكذا المناهج المعتمدة في معالجة الإشكالية والخطوط العريضة التي نتجت عن هذه المعالجة التي احتجنا في بنائها إلى مجموعة من المصادر والمراجع، حيث تمت الإشارة إلى البعض منها مع ذكر أهم الصعوبات التي واجهت هذه الدّراسة.

أما الفصل الأول الذي كان بعنوان: "ما بعد المنعطف اللغوي، نحو إحياء البراغماتية"، فقد ناقش موقف رورتي من المنعطف اللغوي في ثلاث مباحث حاولتْ الإجابة عن الإشكالية المطروحة والتي تدور حول تقييم المنعطف اللغوي من وجهة نظر رورتي، حيث تم التعريف بالمنعطف اللغوي كما تصوّره رورتي بداية من تحمسه له كثورة فلسفية تمثل أحد أهم التغيرات الفكرية في فلسفة القرن العشرين الذي أذن بدخول عصر اللغة فاعتبره بناء على ذلك خيارا جيّدا، إلى تخليه عنه بعد انتقاده وتبيان مواطن النقص فيه واتهامه بأنه يمثل الفلسفة التقليدية وأنه نموذج تأسيسي، حيث يُعلم نقده المبكر للنزعة التأسيسية والتمثيلية، بناء على ذلك لم يعد المنعطف مقبولا ويجب تجاوزه إلى ما بعده، فعاد رورتي إلى البراغماتية محاولا إحياءها متخذا بذلك منعطفا ثقافيا.

ناقش الفصل الثاني إشكالية التمييز بين المجال الخاص والمجال العام، فكان بعنوان: "رورتي بين الرغبة في تحقيق العدالة الاجتماعية والرغبة في تحقيق الذات"، حيث بنى رورتي تصوره على ضرورة التقسيم المفترض بين المجالين العام والخاص، فحاولنا تبيان ما يقصده رورتي بالمجال الخاص، فتحدّثنا عن العارضية؛ عارضية الذات واللغة وتحدّثنا عن

السخرية، ثم بينا ما يقصده من المجال العام، فوجدناه عالما للتضامن ومناصرة حقوق الإنسان، بعد اتضاح الصورة كما رسمها رورتي، حاولنا تقديم صورة أخرى عن الفصل بين المجالين رسمها نقاده رافضين هذا الفصل واعتبروه غير قابل للتحقيق، عدنا في الأخير إلى ردود رورتي على الانتقادات الموجهة إليه وإصراره على ضرورة الفصل بين المجالين العام والخاص، فقد اعتبره سمة من سمات المجتمعات الليبرالية الحديثة، فهو يعتقد أن المجتمع الحر والعادل هو الذي يسمح للمواطن أن تكون له حياة خاصة، لاعقلانية، ذات بعد جمالي، مادام لا يؤذي الآخرين وتبقى الحياة العامة التي يجب أن يتحقق فيها العدل والتضامن، مجالا للمشاركة والتبادل.

انطلاقا من ضرورة الفصل بين المجال الخاص والعام جاء الفصل الثالث لتوضيح موقف رورتي من الدّين وبيان أسباب تصنيفه مجالا من المجالات الخاصة، فقد كان عنوان الفصل "حدود الدِّين عند رورتي أو "التقدّم دون إله"، يقوم هذا الفصل بإلقاء نظرة على مقاربة رورتي للدين، كما حاول التحري عن الدوافع والأسباب التي دفعت برورتي إلى اعتباره مانعا للمحادثة، ثم سلطنا الضوء على دور الدّين في السّاحة العامة وما يقصده رورتي بمعاداته لرجال الدّين وأخيرا تصوراته لمستقبل الدّين في ظل ثقافة ما بعد ميتافيزيقية.

أما الفصل الرابع والأخير والذي كان بعنوان "من الثقافة الدينية إلى الثقافة الأدبية من خلال الثقافة الفلسفية"، فقد ناقش تصور رورتي للثقافة التي تضمن خلق الذات وتحقيق العدالة دون صراع أو تناقض بينهما وهي الثقافة الأدبية التي انتهى إليها فكر رورتي وأعطاها الأولوية على الفلسفة لأنها قادرة على الخلق والإبداع المستمر، مما طرح مشكلة نهاية الدّين والفلسفة داخل هذه الثقافة، خاصة وأن رورتي نفى نفعهما الاجتماعي، مما استوجب الانتقال من الثقافة الدينية إلى الثقافية الأدبية عبر الفلسفة، حيث يعزز هذا المسار التقدم الأخلاقي الذي يقوم على الخيال وقوة الرواية ويهدف إلى تحسين حياة الأفراد، فبالنسبة لرورتي يوجد خط للتطور من فتح الخيال الأخلاقي إلى تعزيز التعاطف، إلى تنمية المشاعر الأخلاقية المناسبة، إلى توسيع الولاء والسعي لتحقيق عدالة أكبر.

وختمنا بحثنا بخاتمة ضمت أهم النتائج التي توصلنا إليها.

لمناقشة هذه الإشكالية في مستوياتها السابقة الذكر اعتمدنا بشكل أساسي على معظم مؤلفات رورتي وعلى رأسها "العارضية، السخرية والتضامن" و"الفلسفة كسياسة ثقافية" «Philosophy as Cultural Politics» الذي نشر سنة وفاته 2007، هذا وقد اعتمدنا بالإضافة إلى ذلك على مراجع ذات صلة وثيقة برورتي وقد وثّقنا ذلك بقائمة للمصادر والمراجع المعتمدة.

ولأن متعة البحث في تحدّي الصعوبات التي تواجهه وتذليلها، كان لابد لنا أن نشير إلى أهم الصعوبات التي واجهتنا، ومن الصعوبات التي تواجه الباحث في فكر رورتي الطبيعة المتنوعة لكتاباته والتي تتناول مجموعة من الاهتمامات التي ينتقل فيها عبر الفلسفة وتاريخها وعبر مختلف العلوم والروايات والأشعار وهو ما يجعلك تركض لاهثا لتلحق به وتفهم ما يقصده بذكره هذا الاسم أو ذاك، فمن الصعب الإمساك بفكر رورتي داخل قالب أكاديمي تقليدي، فأفكاره ليست متسلسلة، لم يتحدّث عن موضوع واحد وإنما تحدّث في كل شيء وفي جميع المجالات وعن معظم الفلاسفة سواء القاريين أو الأنغلوساكسونيين وحاول الجمع بينهما، كما ربط بين الآراء المختلفة حدّ التناقض، فهو ذو توجه توفيقي، يجمع بين شخصيات غير متشابهة دون إنكار الاختلاف، بل يحاول إنشاء محادثة يحق فيها للجميع المشاركة، والعبقري دائما من يفاجئنا حسب قوله، اعتبرنا هذه الميزة عقبة، في حين اعتبرها رورتي حظا سعيدا، فقد كان سعيدا لأنه وُجد في عصر مكنه من امتلاك الفلسفتين القارية والأنغلوساكسونية وهو ذاته الرد الذي أجاب به الشاعر غوته عن سائل له خيره بينه وبين شيللر، أيكما يعدّ الشاعر الأعظم؟ فأجابه:" كن سعيدا فحسب، لأنه لديك كلانا"[2]

بالإضافة إلى ذلك واجهتنا صعوبة في ترجمة نصوص رورتي إلى العربية، مع العلم بأن مصادره لم تترجم إلى اللغة العربية سوى كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة"، مع وجود بعض

[2]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Philosophical Papers Volume 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1998,p.10.

المقالات القليلة جدا المترجمة. لا نشتكي هنا عبء الترجمة فقط، بل مخافة تقويل رورتي ما لم يقله والابتعاد عما يقصده، خاصة وأن الترجمة الحرفية دائما ما تحيد عن المعنى المقصود، إذ لا يخفى علينا أن الترجمة في كثير من الأحيان تحتاج إلى خلفية فلسفية عن الفيلسوف وعن الفكر الغربي عموما والمعاصر على وجه الخصوص، لذلك حاولنا إرفاق المصطلحات الأصلية جنبا إلى جنب المصطلحات المترجمة إلى العربية، بغية إفساح المجال للفهم الخاص.

الفصل الأول:

ما بعد المنعطف اللغوي، نحو إحياء البراغماتية

المبحث الأول: تصور رورتي للمنعطف اللغوي

المطلب الأول: في مفهوم المنعطف اللغوي عند رورتي

المطلب الثاني: المنعطف اللغوي والحقيقة الخلاصية «Redemptive Truth»

المبحث الثاني: موقف رورتي من المنعطف اللغوي

المطلب الأول: المنعطف اللغوي خيار جيّد

المطلب الثاني: إعادة النظر في المنعطف اللغوي

المبحث الثالث: فكر رورتي بعد المنعطف اللغوي

المطلب الأول: في دلالة البادئة (ما بعد–)

المطلب الثاني: المنعطف الثقافي: ثقافة بلا مركز

الفصل الأول: ما بعد المنعطف اللغوي، نحو إحياء البراغماتية

يَصعب تحديد التَّحول الذي مرّ به رورتي بشكل أكثر دقة، لأنه ليس قطيعة أو ثورة جذرية ولكن تحوله كان عبارة عن تطور يتكشّف بمرور الزمن، فعلى الرغم من انتقاده للفلسفة التحليلية، إلا أنه "استمر في النشر بأسلوب تحليلي حتى منتصف السبعينات"[1]، حتى أن أحد محاوريه سأله عام 1995: "ما الذي أدى إلى هذا التحول؟" أجابه رورتي:" لا شيء على وجه الخصوص، فقط كنت أشعر بالملل من الأشياء التي كنت أكتب عنها. كنت أرغب في تعليم شيء مختلف. لا أتذكر أي شيء بشكل أوضح"[2]، تشعرنا هذه الإجابة أن تحول رورتي عن الفلسفة التحليلية جاء صدفة، يمكن أن يكون نتيجة شعوره بالملل أو رغبته في تعليم مجال آخر غير الفلسفة التحليلية!

كانت مثل هذه الإجابات التي يرد بها رورتي أحيانا في حواراته، السبب في اكتسابه سمعة سيئة بين قارئيه ونقاده على وجه الخصوص، فهو يصرّح:" يقول لي النقاد أحيانا(...) أن وجهات نظري غريبة لدرجة أنها تصبح مجرد تفاهة وعبث. إنهم يشكون في أني سأقول أي شيء للحصول على الانبهار، وأنني فقط أسلي نفسي من خلال معارضة الجميع. هذا مؤلم"[3]، فقد كانت كتابته لسيرته الذاتية نوعا من الدّفاع عن نفسه أمام ناقديه وتبرئة لنفسه من تلك التهم وإثبات بأن لديه أسبابا مقنعة لكتابة ما كتب وأنه لم يتبن آراءه لأسباب تافهة.

على الرغم من كون انعطاف رورتي عن المنعطف اللغوي كان تحولا عارضا كما صرَّح، إلا أن البحث الأكاديمي يدعونا إلى معرفة نوع التحول الذي حدث معه واستنتاج مفاهيم على الرغم من رفضه لها، فالمفهوم في نظره "مجرد استعمال لكلمة"[4]، لذلك سنحاول

---

[1]-W. P. Malecki and Chris Voparil, **On Philosophy and Philosophers: Unpublished Papers, 1960–2000: Richard Rorty**, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1st ed. 2020, p.3.
[2]-Joshua Knobe, **A Talent for Bricolage: An Interview with Richard Rorty**, Dualist, 2, 1995, p.59.
[3]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.5.

[4]– ريتشارد رورتي، **نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية**، ضمن، العرب والفكر العالمي، العددان 24/23، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، شتاء 2008، ص.81.

القبض على مفهومٍ لانعطاف رورتي ونبحث عن الأسباب التي دفعته إلى هذا التحول بعيدا عن شعوره بالملل أو معاناته من الاكتئاب المرضي، بما يتوافق وفلسفته وتصريحاته، على أننا يجب أن ننوه هنا أن تصريحاته تختلف من فترة إلى أخرى حسب السياق الذي وُجد فيه رورتي وحسب الحدث المدعو لحضوره.

تؤكد المراجع المختلفة عن رورتي بأنه كان فيلسوفا تحليليا ثم تحوّل فجأة إلى فيلسوف براغماتي، لكن هذا الوصف لم يكن دقيقا،" فقد كان رورتي مهتما بالبراغماتية ومتمرّسا فيها حتى قبل أن يصبح فيلسوفا تحليليا"[5]، فتحوله إلى التحليلية كان مجاراة منه لنجاحها واعتقاده أنها ستكون فلسفة المستقبل، أي أن تحوله كان نتيجة انبهاره وقوله هذا يؤكد ذلك:" فقد افترضتُ أنها كانت موجة المستقبل وأن وظيفتي هي معرفة كل شيء عنها حتى أتمكن من الدخول فيها"[6].

ومما يؤكد أنه كان براغماتيا في البدء ثم تحول إلى التحليلية ثم عاد بعدها إلى البراغماتية من جديد، ليحاول تحيينها وإحياءها، ما كتبه في سيرته الذاتية: "بعد حوالي 20 عاما أو نحو ذلك[من كونه فيلسوفا تحليليا] وجدت نفسي أعود إلى ديوي(...) تزامنت إعادة اكتشاف ديوي هذه مع أول لقاء لي مع ديريدا(...) قادني ديريدا للعودة إلى هيدغر وقد أدهشني التشابه بين انتقادات ديوي وفيتغنشتين وهيدغر للديكارتية"[7]. في هذا الوقت كان قد أدار رورتي وجهه للمنعطف اللغوي وكانت نتيجةُ ذلك ظهور كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" الذي يعد بحق الفاصل الذي صرنا بعده نتحدّث عن "ما بعد المنعطف اللغوي" في فكر ريتشارد رورتي.

إن فهم مرحلة "ما بعد المنعطف اللغوي" تستدعي في المقام الأول التعرف على مرحلة "المنعطف اللغوي" ومن ثم التدرج إلى موقف ريتشارد رورتي منه وكذا الانتقادات التي

[5]-W. P. Malecki and Chris Voparil, **On Philosophy and Philosophers,** Op.cit, p.4.
[6]-Joshua Knobe, **A Talent for Bricolage,** Op.cit, p.59.
[7]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.p.11-12.

وجهها له أو المؤاخذات التي سجّلها عليه أو بالأحرى الإجابة عن التساؤل: هل كان المنعطف اللغوي خيارا جيدا للفلسفة؟ ثم سنتحدّث عن دلالة البادئة (ما بعد–) لنصل في الأخير للإجابة عن التساؤل: هل مصطلح ما بعد المنعطف اللغوي يحمل دلالة جديدة مغايرة لما يحمله المنعطف اللغوي من معنى أم أنه يدل على مرحلة مكملة لما سبقها؟ وهل نهاية المنعطف اللغوي بالنسبة لرورتي تعدُّ بداية جديدة ومنعطفا جديدا أم هي عودة إلى الوراء؟

المبحث الأول: تصور رورتي للمنعطف اللغوي

سنتحدّث بداية عن مفهوم رورتي عن تلك المرحلة التي مرت بها الفلسفة الغربية والتي اصطلح عليها بالمنعطف اللغوي، ثم سنتحدّث عن علاقته بموضوع مهم في الفلسفة البراغماتية عموما وفي فلسفة رورتي على وجه الخصوص وهو ما يتعلق بالحقيقة.

المطلب الأول: في مفهوم المنعطف اللغوي* عند رورتي

يبدو أن عبارة "المنعطف اللغوي" كانت عبارة جذابة للعديد من الفلاسفة الذين اعتقدوا أنه من الحكمة إضفاء مفاهيم مختلفة عنها، لذا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار بأن المصطلح العام "المنعطف اللغوي" يشمل بالفعل عددا من الأساليب الفلسفية[8] وهي ليست مختلفة فحسب، بل تتعارض أحيانا مع بعضها البعض، مما أدى إلى جدل حول ما إذا كان يجب أن نتحدّث بصيغة الجمع أو بصيغة المفرد، أي عن "منعطفات لغوية" أو عن منعطف واحد. كما يناقش مشكلات عديدة؛ فقد اختلف البعض حول علاقته بالفلسفة التحليلية، هل نشأ معها؟ هل الحديث عنه مساوٍ للحديث عنها أم هو متضمن فيها أو العكس؟ انتهى بنا الأمر بعبارة تستخدم للدلالة على معانٍ مختلفة بحيث لم يعد لها أي معنى محدّد بعد الآن. لكن الأمر يبدو أسهل إذا ما تحدثنا عن المنعطف اللغوي حسب وجهة نظر رورتي.

في مجال بحثنا سنتحدث عن المنعطف اللغوي بصورتيه الأولى–التحليلية والتأويلية– على الرغم من أن رورتي كفيلسوف انغلوساكسوني تأثر بالصيغة التحليلية منه، إلا أنه ولميزته التوفيقية بين التقليدين القاري والتحليلي تحدّث أيضا عن المنعطف اللغوي في صيغته القارية، لذلك سنلتزم بهاتين الصيغتين مع التركيز، طبعا، على الصيغة التحليلية منه

*تجدر الإشارة إلى أن الرسالة التي قدمتها لنيل شهادة الماجستير–المنعطف اللغوي من وجهة نظر رورتي–تتحدث باستفاضة في الفصل الأول عن مفهوم المنعطف اللغوي وأصوله الفلسفية والدوافع التي أدت إليه، أما في هذا المقام سنحاول التعريف به بما يتيح لنا الانتقال إلى ما بعده ولنبين معنى المرحلة البعدية بمقارنتها بما قبلها.

[8]– يُنظر في ذلك: الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة: نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 2005.

لأهميتها في فكر رورتي، والتركيز على أهم فكرة حملها المنعطف وهي أن المشكلات الفلسفية يمكن حلها بمزيد من الفهم للغة.

فالمنعطف اللغوي "عبارة" استعارها رورتي من "غوستاف برغمان"*(1906 -1987) «Gustav Bergman» ليتخذها عنوانا لمختاراته من المقالات عام 1965[9]، حيث تحدّث عنه رورتي، آنذاك، باعتباره "أحدث ثورة فلسفية" وقد عرّفه في مقدّمة الكتاب باعتباره "وجهة النظر التي ترى أن المشكلات الفلسفية هي المشكلات التي يمكن أن تُحل أو تُلغى، إما بإصلاح اللغة، أو بمزيد من الفهم للغة التي نستعملها"[10]، إذ يرى فلاسفة "اللغة المثالية" أن حل المشكلات الفلسفية يمكن عن طريق إصلاح اللغة في حين يرى فلاسفة "اللغة العادية" أنه يمكن حلها عن طريق فهم المزيد عن اللغة التي نستخدمها وبالفعل قسم رورتي الكتاب إلى قسمين؛ الأول جمع فيه مختارات من مقالات فلاسفة اللغة المثالية وفي الثاني مقالات فلاسفة اللغة العادية.

وصف هاكر* «Peter Hacker» فهم رورتي للمنعطف اللغوي وتقسيمه إلى قضايا تخص اللغة المثالية وفي المقابل "اللغة العادية" بالفهم المحدود وأنه "ذو نظرة قاصرة"[11]،

*غوستاف برغمان أول من استعمل عبارة المنعطف اللغوي عام 1953، حيث عرفه بأنه التحدث عن العالم عن طريق اللغة، فقد دافع عن فكرة إعادة بناء الأسئلة الميتافيزيقية بلغة مثالية، كما عرفه في مقالته المتضمنة في كتاب "المنعطف اللغوي" بالقول:" المنعطف اللغوي يَنظر إلى اللغة على أنها ألفاظ أو مصطلحات وأن الفلاسفة كانوا يتعاملون مع مشكلات زائفة"، وهنا يشير برغمان إلى حقيقة اعتبار الفلاسفة وفقا للمنعطف اللغوي المشكلات السابقة مشكلات زائفة ناتجة عن سوء فهم للغة وبالطبع حلها يكمن في فهم اللغة التي نستخدمها للتعبير عن هذه المشكلات.

-Gustav Bergmann, **Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics**, in, the Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method with Two Retrospective Essays, p 64.

[9]–Richard Rorty, J.B. Schneewind and Quentin Skinner, **Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy**, Cambridge University press, Cambridge, UK, 1st ed.1984, p.159.

[10]-Richard Rorty, **The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method with Two Retrospective Essays**, The university of Chicago and London, USA, UK, 1st ed.1967. p.3.

*بيتر مايكل ستيفان هاكر من مواليد 15 يوليو 1939 فيلسوف بريطاني، مهتم بفلسفة العقل وفلسفة اللغة. معروف أنه صاحب التفسير المفصل لأعمال لودفيغ فيتغنشتين.

حيث انتقد هاكر وجهة نظر رورتي بناء على أن هذا الأخير، حسبه، حكم على الفلسفة التحليلية بأكملها بأجيالها ومدارسها على أنها تمثل المنعطف اللغوي وهذا فهم قاصر. فهاكر يُراهن على استمرار الفلسفة التحليلية بينما يؤكد رورتي نهايتها مع نهاية المنعطف اللغوي. فالفلاسفة التحليليين ينظرون إلى "المنعطف اللغوي" على أنه مرحلة مُهمة من تاريخ فلسفتهم، فقد تم تكوينه منذ فترة طويلة، كما أن تحليل اللغة لم يكن سوى أحد الأدوات المتاحة لهم وليس كل الأدوات.

بعيدا عن الجدل القائم بين رورتي وهاكر حول نهاية الفلسفة التحليلية، يتفق الاثنان، على الأقل، في أن المنعطف اللغوي أحدثته الفلسفة التحليلية في مرحلة ما من تاريخها. في ذلك الوقت شعر رورتي بأن هذه الثورة أحدثت تغييرا مهما وعميقا، أثّر على فهمنا لمشكلات الفلسفة ومناهجها في حل تلك المشكلات، فقد قام المنعطف اللغوي بتبسيط مَهمّة الفلاسفة حسبه، فإذا "ما أدركنا أن المشكلات الفلسفية، بمعنى أو بآخر، هي مشكلات لغة، فسيتم الغوص فيها بسهولة"[12].

أصبح مصطلح "المنعطف اللغوي" يُطلق على مرحلة مُهمة من تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، حين اختارت الفلسفة الانعطاف نحو اللغة كحل للمشكلات المطروحة والتي فشل العلم في حلّها، لذلك تتفق المراجع على أنه "مصطلح يُستعمل ليدل على خاصية القرن العشرين والتي تتميز بحقيقة أن الفلاسفة عوض استعمال اللغة للتعبير أو التحدث عن مجالات أخرى كالأخلاق أو الوجود، انعطفوا نحو التركيز على اللغة في حد ذاتها"[13].

---

[11]-Peter Hacker, **Analytic Philosophy: Beyond the Linguistic Turn and Back Again**, in, The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology, Michael Beaney(Ed.), Routledge, Taylor and Francis Group, New York and London, UK, USA, 1st ed.2007, p.132.

[12]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Philosophical Paper, Volume 4, Cambridge University Press, New York, USA, 2007, p.171.

[13]–Alessandra Tanesini, **Philosophy of Language A-Z**, Edinburgh University press, Edinburgh, UK, 2007, p.90.

تجسّد انتقال الفلسفة من كونها فلسفة "وعي" وانعطافها نحو اللغة في بادئ الأمر في صيغتين مختلفتين متزامنتين وهذا ما أكده هابرماس«Jürgen Habermas»(1929-..) في كتابه "إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة"[14]، فقد أرجع المنعطف اللغوي إلى الفلسفة التحليلية والهرمينوطيقا وهو الرأي ذاته الذي ذهب إليه رورتي إذ ربط المنعطف بهيدغر الأول«Martin Heidegger» (1889-1976) وفيتغنشتين الثاني« Ludwig Wittgenstein»(1889-1951) وهذا ما ذهب إليه داميت*«Dummett» (1925-2011) أيضا حين أكد أن"الانعطاف اللغوي مع فريغه[«Gottlob Frege» (1848-1925)] كان مجرد حدس ومع فيتغنشتين اكتسى بعدا نسقيا واضح المعالم"[15].

أدى المنعطف اللغوي إلى تغيير المشكلات الفلسفية القديمة ذات الصيغة (ما هو س؟) إلى مشكلات جديدة ذات صيغة جديدة:(ما معنى س؟) وهذا يعني أن نتوقف عن التساؤل: ما هو الشعور؟ ما هو الخير؟ ... وغيرها من المعاني وبدلا عن ذلك نتساءل ماذا يعني الشعور؟ ما معنى الخير؟ ويمكن أن يكون التساؤل أيضا على شكل صيغة أخرى مثل:(كيف نستعمل مصطلح الشعور؟)

المطلب الثاني: المنعطف اللغوي والحقيقة الخلاصية «Redemptive Truth»

إن التطرق لمسألة الحقيقة من وجهة نظر رورتي مهم لسببين؛ أولهما: لأن فلسفة رورتي لا تخلو من الحديث عن الحقيقة، فهي نقطة الانطلاق في تحليلنا لأغلب المواضيع

[14]- يورغن هابرماز، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، لبنان، ط1. 2010، ص. 53 .

*مايكل داميت «Michael Dummett» أحد أكثر الفلاسفة البريطانيين تأثيراً في جيله. تعتمد سمعته الفلسفية جزئيًا على دراساته لتاريخ الفلسفة التحليلية وجزئيًا على مساهماته الخاصة في الدراسة الفلسفية للمنطق واللغة والرياضيات والميتافيزيقا، كما تعتبر تعليقاته على فلسفة فريغه من أهم أعماله التاريخية. يتمثل مشروع داميت الفلسفي الرئيسي في إثبات أن فلسفة اللغة قادرة على تقديم حل نهائي للمناقشات الميتافيزيقية. عن موقع: **Internet Encyclopedia of Philosophy** (موسوعة الإنترنت للفلسفة).

- https://iep.utm.edu/dummett/

[15]-Timothy Williamson, **The Philosophy of Philosophy**, Blackwell Publishing Ltd, USA, 2007, p.12.

التي ناقشها رورتي، لذلك وجب علينا تبيان موقفه من الحقيقة وتصوره لها، ليتبين لنا فيما بعد كيف بنى رورتي مواقفه انطلاقا من تصوره هذا. وثانيهما يرجع إلى أهمية الحقيقة بالنسبة للفلسفة ككل بتمظهراتها المختلفة عبر عصورها، فعلاقة المنعطف اللغوي بالحقيقة علاقة وثيقة، لأنه نتاج سيرورة البحث عن الحقيقة، شأنه شأن كل الثورات التي شهدتها الفلسفة منذ القدم، فالمنعطف اللغوي براديغم جديد في الفلسفة المعاصرة يرى الحقيقة من وجهة نظر لغوية.

أما عن الحقيقة الخلاصية فهي تسمية رورتي للحقيقة بمعناها التقليدي وهي "مجموعة من المعتقدات التي من شأنها أن تنهي، بشكل نهائي، عملية التفكير فيما يجب أن نفعله بأنفسنا"[16] وهي الحقيقة التي تعدنا بها الفلسفة التقليدية.

أولى رورتي موضوع الحقيقة اهتماما بالغا في فلسفته ويبدو ذلك جليا من خلال مؤلفاته التي تحمل "الحقيقة " عنوانا لها–أما الكتب التي لا تحمل "الحقيقة" كعنوان نجده يتحدث عن الحقيقة في المضمون– ومن هذه الكتب نذكر كتابه "الموضوعية، النسبية والحقيقة"«Objectivity, Relativism and Truth1991» أيضا كتابه الذي يحمل عنوان "الحقيقة والتقدّم" «Truth and Progress1998» كذلك نجد كتابا بعنوان "ما الفائدة من الحقيقة؟" «What’s the Use of Truth? 2007» وهو عبارة عن حوار بين ريتشارد رورتي وباسكال انجل* «Pascal Engel» (1954– ..) حول موضوع الحقيقة.

في الواقع لا يخرج رورتي في موقفه من الحقيقة عن السياق العام للبراغماتية، فهو يوافق على ما تذهب إليه عموما وهو الموقف الذي يمكن تلخيصه في قول ويليام جيمس الذي يرى بأن: "الحقيقة، كما سيعرِّفها أي معجم لغوي بأنها ميزة التأكد أو التيقن من أفكارنا، إذ تعني اتفاق أو مطابقة الأفكار مع الواقع، أما إذا كانت مزيفة فمعنى ذلك أنها غير

[16]-Alan Malachowski (ed.), **A Companion to Rorty**, Wiley Blackwell, USA, 1st ed. 2020, p.87.

* «Pascal Engel» باسكال انجل: فيلسوف فرنسي، متخصص في فلسفة العقل والمعرفة، فلسفة اللغة والمنطق. عمله جزء من الفلسفة التحليلية المعاصرة.

مطابقة للواقع. إن البراغماتي والمثقف معا يوافقان على هذا التعريف لكن بالطبع كمسألة. إنهما سيبدآن الخلاف أو النزاع مباشرة بعد أن يُطرح هذا السؤال ماذا تعني بالتحديد كلمة "مطابقة" وماذا عن مصطلح "الواقع" عندما يُؤخذ الواقع كشيء يجب أن تتطابق معه أفكارنا"[17]، انطلاقا من هذه الأسئلة رفض رورتي نظرية التطابق التي سادت الفكر الفلسفي التقليدي وانطلاقا من القاعدة البراغماتية بامتياز القائلة:" إذا كان هناك شيء لا يُشكِّل أي فرق في الممارسة العملية فإنه لن يشكل أي فرق في الفلسفة"[18]، رفض رورتي مسألة البحث عن الحقيقة كما تصورها الفلاسفة منذ القدم، كما رفض اعتبار الحقيقة هدفا، "إنما الهدف هو المنفعة وكما أنه هناك العديد من الأدوات المستعملة هناك العديد من الأهداف التي يمكن أن تتحقق"[19]

حاول رورتي أن يقنعنا بأن الفلسفة لن تقودنا إلى الحقيقة الخلاصية وأن هذا الهدف وهمي وأنه إذا تمكّنا من التّخلي عنه سنصبح في وضع أفضل لتسخير الإمكانات الكاملة للحياة البشرية، فبمجرد أن ندرك وهمية ما أقنعتنا به الفلسفة التقليدية، سنتخلى عن الحقيقة الموضوعية ونتوقف عن تفضيل العلم ونفهم أن طريقة تفكيرنا في أنفسنا وعالمنا مسألة يجب أن نقررها بأنفسنا وبالتالي ينطلق إبداعنا متى تحررنا وسينعكس ذلك على وصف العالم وإعادة وصفه وفق مشيئتنا مما يعني سيطرة البشر على مصائرهم.

ونتيجة لآرائه، ألصقت تُهمة "النسبية" به، فقد حاول من خلال العديد من كتبه بدءا من كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" مناقشة هذه التهمة قصد رفعها عنه، كما أنه خصص مقدمة كتابه "الفلسفة والأمل الاجتماعي" «Philosophy and Social Hope» للحديث عن هذه التهمة وكيف أو لماذا أُلصقت به فيقول: "إن لقب نسبي يُنسب إلى الفلاسفة الذين يتّفقون مع نيتشه أن "الحقيقة" هي إرادة السّيد لتعددية الأحاسيس. إنه أيضا يُطلق على

[17]-William James, **Pragmatism's Conception of Truth**, the Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method, March 14/1907, p.142.
[18]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.09.
[19]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hop**, Op.cit, p.54.

الفلاسفة الذين يتفقون مع ويليام جيمس حول أن "الحقيقي" هو ما ينفعنا أو ما يناسبنا وهؤلاء الذين يتفقون مع توماس كوهن على أن العلم لا يجب أن يكون الفكرة [التي تقول] أنه يتجه نحو تمثيل دقيق للعالم في حد ذاته. وعلى العموم، يُنعت الفلاسفة بالنسبيين عندما لا يقبلون التمييز اليوناني بين الأشياء في ذاتها وبين الأشياء في علاقاتها مع أشياء أخرى وخاصة مع احتياجات الإنسان واهتماماته"[20].

على الرغم من أن الأسباب التي ذكرها والتي دعت خصومه أو نقاده إلى وصفه بالنسبية صحيحة وتلخص مواقفه بشكل مختصر ومفيد، إلا أن رورتي يرفض إلصاق صفة النسبية به ويؤكد أنه لا يذكر قط أنه وصف نفسه أو البراغماتيين بأنهم كذلك وعلى العكس من ذلك فهو دائما يصف نفسه بمصطلحات سلبية مثل مناهضة الماهوية، مناهضة الأفلاطونية، مناهضة التمثيلية وغيرها من المواقف.

يختلف رورتي وخصومُه حول نظرية "المطابقة"، فالحقيقة بالنسبة إليهم تكمن في "المطابقة" التي يرفضها رورتي ويرى أنها تحتاج إلى مراجعة فهو يقول: "إن معارضينا يرون أن نظرية التطابق في الحقيقة واضحة جدا، واضحة بذاتها وأنه من الحماقة مجرد التساؤل عنها. إننا نقول إن هذه النظرية بالكاد واضحة وليس لها أية أهمية خاصة، إنها لا تتعدى كونها شعارا رددناه على غفلة منا طيلة قرون. إننا نحن البراغماتيون نعتقد أنه بإمكاننا وقف هذا الترديد دون أية نتائج سلبية أو ضارة"[21].

الحقيقة من وجهة نظر رورتي ليست معطى ثابتا يصلح لكل زمن ومكان، بل هي تصنع وتعتمد على معطيات المجتمع وتتغير بتغير قناعاته، "فالحقيقة، هي للتأكيد، مصطلح مطلق، هذا المعنى قد يكون صحيحا بالنسبة لي لكنه ليس كذلك بالنسبة إليك وأنه صحيح بالنسبة إلى ثقافتي لكنه ليس صحيحا بالنسبة إلى ثقافتك، هي عبارات غريبة، لا طائل

[20]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hop**, Op.cit, p.xvi.
[21]-**Ibid**, p.xvii

منها"[22] وبالتالي فهي لا تملك الأهمية التي تنسب إليها عادة، فإذا ما نزعنا عنها القداسة التي اكتسبتها من الفلسفة التقليدية، صارت كموضوع ليس له أية أهمية.

ربط رورتي بين الحقيقة وبين اللغة، حيث يقول:" إن اللغات تُصنع ولا نعثر عليها والحقيقة خاصية للكيانات اللغوية وللجمل"[23]، لذلك يدعونا إلى ضرورة التمييز بين الصُّنع وبين الاكتشاف، بين مصطلحات أورثتها لنا الفلسفة الغربية طوال تاريخها وبين مصطلحات ثورية جديدة، "فمن المهم أن نتوقف– نحن من اتهمنا بالنسبية– عن استعمال التمييز أو الفرق بين "إيجاد" و"صنع"، "اكتشاف" و"إبداع"، "موضوعية" و"ذاتية""[24]، لذلك تحمس رورتي للمنعطف اللغوي كثورة فلسفية، تحمل أفكارا جديدة، تتوافق وما يتصوره.

[22]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.02.
[23]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge University Press, Cambridge, New York, UK, USA, 1989.p.07.
[24]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hop**, Op.cit, p.xviii.

المبحث الثاني: موقف رورتي من المنعطف اللغوي

يمكن الحديث عن موقف رورتي من المنعطف اللغوي بداية من التمييز بين موقفين مختلفين؛ الأول إيجابي مرحِّب بالمنعطف اللغوي داعٍ له والثاني سلبي رافض منتقد له انتقادا شديدا إلى درجة اعتباره ثرثرة وبالتالي إعلان نهايته.

إذا ما فكرنا أن نقسم آراء رورتي زمنيا، فسنفهم بالتأكيد سبب تحمُّسه ودعوته للمنعطف اللغوي وكذلك سنفهم سبب رفضه له فيما بعد ولكننا سنواجه مشكلة أخرى توقعنا في الحيرة؛ ففي المرحلة الزمنية التي رفض فيها المنعطف اللغوي نجده يشيد به ويعتبره خيارا جيّدا، فتقسيم آرائه تقسيما زمنيا لن يحل المشكلة، لأن آراءه ستبدو متضاربة وغير متجانسة. لذا فموقفه من المنعطف اللغوي يختلف من حيث الزاوية التي ينظر منها رورتي إليه كثورة فلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي. وعليه يمكن الحديث عن موقف رورتي من المنعطف اللغوي من زاويتين، من حيث المبدأ ومن حيث النتائج.

المطلب الأول: المنعطف اللغوي خيار جيّد

إن ما دفع برورتي إلى الإعجاب بالفلسفة التحليلية، اعتبارها "اللغة" أساسا لها وكذا اعتبارها أن حل المشكلات الفلسفية يكمن في تحليل وفهم لغة الفلاسفة. خاصة وأن رورتي اعتبر فلسفة اللغة من أهم الفلسفات المعاصرة، لمحاولتها الثورة على العقل في حد ذاته، لذلك اعتقد أن الفلسفة التحليلية ستكون فلسفة المستقبل، مما أدى إلى دفاعه عن "المنعطف اللغوي" إلى درجة أنه "وضع كتاب المنعطف اللغوي: مقالات في المنهج الفلسفي لأجل الاحتفال بإنجازات الفلسفة التحليلية"[25].

مع العلم أن الفلسفة التحليلية أيضا مدراس فلسفية مختلفة وأجيال، حيث أكد هاكر في مقاله "الفلسفة التحليلية: ما بعد المنعطف اللغوي والعودة مرة أخرى" Analytic»

[25]-Alan Malachowski, **Richard Rorty**, Acumen Publishing Limited, Chesham, England, 2002, p.32.

«Philosophy: Beyond the Linguistic Turn and Back Again، أن الفلسفة التحليلية كمصطلح لا تطلق على كل من استخدم "التحليل"، لأن ذلك سيفتح المجال لفلسفات كثيرة قديما وحديثا، لذا نبهنا إلى ضرورة الاتفاق مبدئيا على أن الفلسفة التحليلية المقصودة في دراستنا للمنعطف اللغوي "تُفهم على أنها مرحلة في تاريخ الأفكار، نشأت في كامبردج في أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر(1890s) مع ثورة الشابين مور«Moore» ورسل «Russell» ضد المثالية المطلقة للهيغلية الجديدة «Hegelian -Neo» التي سيطرت على الفلسفة البريطانية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر"[26] وهي الفترة التي يقصدها رورتي عند الحديث عن المنعطف اللغوي، إلا أن هاكر لديه ما يقول بشأن علاقة المنعطف اللغوي بالفلسفة التحليلية شرحها في مقاله المذكور آنفا.

يُضيف هاكر أن الفلسفة التحليلية تتفق مهما اختلفت مدارسها تقريبا في ثلاث نقاط: "أولها، لا يمكن توقع أي تقدم في الفهم الفلسفي دون البحث الأولي عن استخدام الكلمات ذات الصلة بالمشكلة المطروحة. ثانيها، الميتافيزيقا(...) وهم. ثالثها، الفلسفة، على عكس ما كان يعتقد راسل(...) تختلف تماما عن العلم."[27] وهي النقاط الثلاث ذاتها التي اتفق فيها رورتي مع الفلسفة التحليلية وبناء عليها أعجب وتحمس للمنعطف اللغوي إلى درجة اعتباره مرحلة عظيمة في تاريخ الفلسفة، فقد كان يحمل مفاهيم واعدة، وضعت الفلسفة التقليدية جانبا أو بعبارة رورتي:" المنعطف اللغوي يقودنا بعيدا عن الإبستيمولوجيا والميتافيزيقا"[28]

يدعو رورتي من حيث المبدأ إلى الثورة على الفلسفة التقليدية وعلى الإبستيمولوجيا كبراديغم قادر على حل المشكلات الفلسفية، إذ تعتبر هذه الفكرة فكرة مركزية في الانعطاف نحو اللغة، لأن الإبستيمولوجيا سيطرت على الفلسفة حتى أصبح "من غير فكرة الإبستيمولوجيا يصعب تصور ما كان يمكن أن تكون عليه الفلسفة في عصر العلم الحديث،

[26]-Peter Hacker, **Analytic Philosophy: Beyond The Linguistic Turn and Back Again**, Op.cit, p.125.
[27]-**Ibid**, p.p.126-127.
[28]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.287.

فالميتافيزيقا– التي كانت تعتبر وصفا لكيفية الجمع بين السماوات والأرض– أزيحت ليحل محلها علم الفيزياء"[29]، فقد اعْتُبِر العلم الطبيعي وعلى وجه الخصوص– العلم الفيزيائي– النموذج الذي يجب أن تحتذي به باقي العلوم، "فمنذ عصر التنوير وبخاصة من كانط، اعتبرت العلوم الفيزيائية نموذجا للمعرفة وبالنسبة إليها تُقاس بقية الثقافة"[30].

إن ارتباط الفلسفة بنظرية المعرفة كان نتيجة الفكرة التي تقول بأن للإنسان ماهية– النزعة الماهوية–وأن هذا الجوهر هو جوهر مرآوي–النزعة التمثيلية–فالإنسان مرآة للعالم الخارجي وأن هذا العالم محكوم بأسس معرفية ثابتة وواضحة تتحكم في جميع أشكال الخطاب الفلسفي– النزعة التأسيسية. إن هذه النزعات الثلاث جعلت من الصعب علينا تخيل فلسفة من دون إبستيمولوجيا ومن الصعب وجود نشاط فلسفي ليس له علاقة بنظرية المعرفة.

خصص رورتي كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" لمناقشة موضوع تمركز الفلسفة في الإبستيمولوجيا، محاولا تتبع نظرية المعرفة، ليصل إلى الحكم عليها بأنها بهذا المعنى ما هي إلا نظرية تحد من حرية الإنسان، فهو لم يعد حرا، لأنها تضع أسسا معرفية من خلالها تحصر كل ما يصل إليه وهي فقط من بيدها الحكم على صحة معارفه،" فالرغبة في الإبستيمولوجيا رغبة في التقييد"[31] وعلى هذا الأساس، واجهت الفلسفة بوصفها إبستيمولوجيا ثورات وبدائل ومحاولات لتفكيك الصورة المرآوية التي قيّدتها.

ينطلق رورتي في نقده للإبستيمولوجيا من نقده للنزعات الثلاث التي تميزت بها الفلسفة الغربية وقد توصل إلى أنه علينا التخلي عن هذه النزعات من خلال التخلي عن فكرة المرآة وهي الفكرة الأساسية في الفلسفة التقليدية. إن نقده للإبستيمولوجيا هو دعوة الفلاسفة

[29]– ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 2009، ص.202.

[30]– **المصدر نفسه**، ص.427.

[31]– **المصدر نفسه**، ص.419.

إلى ضرورة التخلي عنها لأنها براديغم فاشل، فما تدعو إليه شعارات فارغة ولابد أن تثور ضدها الفلسفة. ومع ذلك فهو لا يدعو أبدا إلى تغيير الإبستيمولوجيا بشيء آخر، بل يدعو الفلاسفة إلى التحرر من فكرة أنه على الفلسفة أن تكون متمركزة حول موضوع ما، فهو يقول:" كنت أصر ولا أزال، أنه علينا ألا نحاول أن يكون هناك موضوع يخلف الإبستيمولوجيا، بل نحاول تحرير أنفسنا من فكرة أن تكون الفلسفة دائرة حول اكتشاف إطار بحثي ثابت. وعلينا خاصة أن نحرر أنفسنا من فكرة أن الفلسفة تستطيع أن تشرح ما تركه العلم بلا شرح"[32]، يرفض رورتي فكرة "البديل" وبدلا عنها يدعو إلى هدم دون بناء، أي إلى ترك مجال الفلسفة مفتوحا أمام الصدف والعارضيات.

يطلق رورتي اسم "الفلسفة النسقية" على الفلسفة التي تتمركز في الإبستيمولوجيا، حيث "يتحدد مفهوم النسقية من خلال محاولة تناول المعرفة خارج إطار الذات، بالشكل الذي يجعل من مسار البحث عملية منظمة في إطار الاستنتاج والاستقراء"[33] وهي في تضاد مع الفلسفة التهذيبية*، الفلسفة التي تنطلق من الشك في الإبستيمولوجيا، حيث طوّر رورتي "تضادا بين الفلسفة التي تتمركز في الإبستيمولوجيا والفلسفة التي تنطلق من الشك في ادعاءات الإبستيمولوجيا. وهذا هو التضاد بين الفلسفة النسقية والفلسفة التهذيبية"[34]

---

[32]– **المصدر نفسه**، ص 496.

[33]– بشير خليفي، **الفلسفة وسؤال المآل بين الضوابط النسقية ورهانات التشكيل المفتوح**، ضمن، حوار الفلسفة و العلم: سؤال الثبات و التحول، ص.171.

Bildung: مفردة ألمانية الأصل، أخذها رورتي عن غادامير، تحمل معان عدة من أهمها "الثقافة، التعليم، التربية، التشكيل الذاتي، التنشئة، التهذيب، ترجمها حيدر حاج إسماعيل إلى "التهذيب" وهو الأقرب إلى مفهوم الثقافة فمن معانيها التهذيب، فهذا المصطلح يرتبط عضويا ووظيفيا بالثقافة والثقافة هي في جوهرها حذاقة، بمعنى القدرات الذاتية في التمييز والحكم أو في الروية والتقدير.

–محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية**، دار الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، لبنان، ط1 2008، ص67.

[34]– ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.480.

وعلى هذا الأساس، اعتبر رورتي المنعطف اللغوي فلسفة تهذيبية، لأنه سَخِر من الأفكار التي تحملها الفلسفة النسقية مثل "صورة الإنسان الكلاسيكية" و"البحث عن الحقيقة النهائية والكلية"، كما قضى على النزعة التمثيلية التي ترى أن الكلمات تأخذ معانيها من كلمات أخرى وهي مرآة للعالم الخارجي، فبدلا عن ذلك جاء بفكرة أن الكلمات تأخذ معانيها ممن يستعملها، فقد "دفعهم [يقصد الفلاسفة التهذيبيين] إلى وضع نقود [انتقادات] جذرية لـ "الحقيقة" كمطابقة و"المعرفة" بوصفها صحة في التمثيل، فهددوا الفكرة الكانطية الفلسفية كلها، المفيدة بأن الفلسفة هي ميتا–نقدية (Metacriticism) للأنظمة الخاصة"[35].

سعى رورتي من خلال نقده للإبستيمولوجيا إلى استبدال نظرية المعرفة بـ"الممارسات الاجتماعية"، لأن المعرفة نتاج المجتمع وهذا هو فحوى ما سمّاه "السلوكية المعرفية"، حيث يُفسّر لنا ما يقصده بالقول:" إن شرح العقلانية والسلطة المعرفية، بالرجوع إلى ما يسمح لنا المجتمع بقوله وليس العكس، هو جوهر ما سوف أدعوه "المذهب السلوكي المعرفي"[36]. وبما أن لهذه الممارسات الاجتماعية تاريخ، فإنها خاضعة للتغير التاريخي، ففي كل فترة تاريخية تظهر مجموعة من الممارسات الاجتماعية تتنافس وتتصارع.

إن رفض رورتي اعتبار الإنسان ماهية له ملكات عليا ورفضه للإبستيمولوجيا جعله يميل إلى السلوكية المعرفية، لأنها" ضد "الكيانات العقلية" أو "العمليات السيكولوجية" وضد الصورة التي تؤكد أن للإنسان ملكات أسمى وهي الصورة التي اشترك في تكوينها كل من ديكارت ولوك"[37]. وبدلا عن ذلك، يبين لنا رورتي أنه مذهب يرى أن المعرفة ليست محكومة بأسس ثابتة تؤطرها وإنما هي وليدة المجتمع ومرتبطة بالممارسات الاجتماعية والثقافية وهو مذهب براغماتي في نهاية المطاف وليست له علاقة بسلوكية واطسون(1878–1958)

---

[35] – **المصدر نفسه**، ص.242.

[36]– **المصدر نفسه**، ص.252.

[37] – عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي وبحوث فلسفية أخرى**، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية، مصر، ط2002، ص. ص.139–140.

«John Broadus Watson» وإنما السلوكية هنا من "السلوك" أي "الفعل" (action)،" فالمذهب السلوكي المعرفي (والذي يمكن ببساطة تسميته "مذهبا براغماتيا"، حيث لا يكون لهذه التسمية أكثر مما تحتمل من معنى) ليس له علاقة بواطسون«Watson» أورايل «Ryle» *."[38]

وهذا كفيل بأن يُثير إعجاب رورتي بالمنعطف اللغوي وذلك لسببين مرتبطين ببعضهما البعض؛ الأول: اعتباره أن نقد المنعطف للإبستيمولوجيا والقضاء عليها كفلسفة أولى ساهم في التقدم الفلسفي والثاني مساهمته في القضاء على النزعات الثلاث التي ميزت الفلسفة الغربية التقليدية والتي تعدُّ التمثيلية أهمها.

1-المنعطف اللغوي والتقدم الفلسفي«Philosophical Progress»

اعتبر رورتي المنعطف اللغوي خيارا جيّدا على الفلسفة الأخذ به، لأنه ساهم في التقدّم الفلسفي* philosophical progress"[39]، ونموذجا حقيقيا للتقدم الذي يبحث عنه خاصة وأنه يرى بأن "تاريخ الفلسفة يتميز بالثورات ضد الممارسات الفلسفية السابقة بمحاولة جعل الفلسفة علما"[40] وذلك بتبني مناهج جديدة.

*رايل(1900-1976) «Ryle, Gilbert» فيلسوف بريطاني، شخصية بارزة من شخصيات فلسفة اللغة العادية، متأثر في ذلك بفلسفة فيتغنشتين، اشتهر برفضه الثنائية الديكارتية وعلى إثرها صاغ عبارته الشهيرة " الشبح في الآلة"، اعتبرت بعض أفكاره في فلسفة العقل على أنها "سلوكية" حيث كتب في كتابه الشهير "مفهوم العقل" بأن أفكاره وآراءه يمكن وصفها على أنها سلوكية.

-Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Blackwell Publishing, USA, 2004, p.616.

[38]- ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.254.

* سنعود إلى مناقشة هذه المسألة في آخر هذا الفصل عند الحديث عن إعادة الوصف وفي الفصل الرابع، عند الحديث عن التقدّم الأخلاقي وعلاقته بالتقدّم العلمي وكذا الفلسفي.

[39]-Herman J .Saatkamp, JR, **Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics**, Vanderbilt University press, Nashville and London, 1995, p. 53.

[40]-Richard Rorty, **The Linguistic Turn**, Op.cit, p.01.

يُعد موضوع "تقدم الفلسفة" من المواضيع المهمة التي ناقشها الفلاسفة في الآونة الأخيرة؛ حيث اختلفوا حول ما إذا كانت الفلسفة تتقدم أم لا؟ وهل يجوز التحدث عن تقدم في الفلسفة أصلا؟

إذا ما قارنا الفلسفة بالعلم نجد أنه من الواضح أن العلم في تطور مستمر عن طريق الثورات التي شهدها طوال تاريخه، حيث يقاس تقدم العلم عن طريق قدرته على "التنبؤ". لكن هل الثورات التي شهدتها الفلسفة ساهمت في تطورها أم لا؟ وما هو المعيار المعتمد للحكم على تقدم الفلسفة؟ هل اختلاف الفلاسفة حول المشكلات الفلسفية ذاتها، دليل كاف على عدم تقدمها أم أن الثورات التي عرفتها–والمنعطف اللغوي أحد هذه الثورات–أدت إلى تقدم الفلسفة من عصر إلى آخر؟

ناقش رورتي هذه المشكلة ورأى أنه ما دام لم يستطع أحد أن يحكم على أفلاطون أو ديكارت مثلا بأنه مخطئ فلا نستطيع التحدث عن تقدم في الفلسفة بالطريقة نفسها التي نحكم فيها على العلم بأنه يتقدم لأن العلماء لا يخجلون من التصريح بخطأ نتائج عالِم معين ولا يتشاجرون حول هذه الأحكام.

تقييم رورتي للمنعطف اللغوي من حيث المبدأ بأنه ساهم في تقدّم الفلسفة، جاء بناء على توصل المنعطف إلى الحكم على المشكلات الفلسفية بأنها ليست دائمة وبالتالي يمكن التوقف عن مناقشتها واعتبارها مشكلات عفا عنها الزمن أو لا معنى لها. هذا ما جعل رورتي يتسرّع ويحكم عليه بأنه من حيث المبدأ حركة إيجابية ضرورية. لكن لرورتي رأي آخر إذا ما تم النظر إليه من ناحية النتائج ونحن نعلم جيدا مكانة النتائج بالنسبة للفلسفة البراغماتية عموما. لكن التساؤل المشروع هنا ما التقدّم الفلسفي الذي أحرزه المنعطف اللغوي والذي جعل رورتي يعجب به كثورة فلسفية وكبراديغم جديد؟

أحد الأسباب الرئيسية لأخذ المنعطف اللغوي على محمل الجد–حسب رورتي–أنه ساعد الفلاسفة على إغلاق الباب أمام الفلسفة التأسيسية، فقد كان التمثيل التجريبي الشكل

التأسيسي الأكثر إغراء لفلاسفة العصر الحديث، فقد أدى إلى إغراقهم في الأوهام؛ أوهام امتلاك الحقيقة المطلقة والقدرة على المعرفة والحكم عليها.

لذلك أعجب رورتي بالمنعطف اللغوي لأنه يتقاطع معه في رفض المقولات المركزية التي تقوم عليها الفلسفة التقليدية ونقد الإبستيمولوجيا، كما أضاء النور على دور وأهمية "اللغة" وتنبيه الفلاسفة وتحويل أنظارهم للتركيز على أهميتها، مما سهل الطريق نحو التخلي عن التأسيسية ومن ثم التمثيلية سواء العقلية أو التجريبية، حيث يقول:" المنعطف اللغوي كان مفيدا، فقد وجه انتباه الفلاسفة من موضوع التجربة إلى ذلك الذي يتعلق بالسلوك اللغوي، حيث ساعد هذا التغير على كسر غطرسة التجريبية وبمعنى أوسع التمثيلية"[41].

2-المنعطف اللغوي والتمثيلية«Representationalism»

يعتبر رورتي التمثيلية صفة أساسية للفلسفة التقليدية، فهي حجر الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الغربية وقد عبر عن هذه الميزة باستعارة صورة "المرآة". وهذا ما حاول شرحه في مقدمة كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" بقوله:" الصورة التي سجنت الفلسفة التقليدية هي اعتبار العقل مرآة كبيرة تشتمل على أشكال تمثيل مختلفة(...) وبغير مفهوم العقل الذي يعتبره مرآة، لم يكن ممكنا أن يقدم مفهوم المعرفة المفيد بأنها دقة التمثيل نفسه"[42]. إن استهجان رورتي للنظرية التمثيلية جعلته يصفها بأنها سجن يقيّد الفلاسفة وما عليهم سوى الثورة والتحرر منه.

تعتبر مناهضة نظرية التطابق- وهي التصور التقليدي الذي قام عليه مفهوم "الحقيقة" منذ فلاسفة الإغريق إلى غاية نيتشه والتي ترى أن الحقيقة هي التطابق(تمثيل) مع الواقع- فكرة مهمة في فلسفة رورتي-كما شرحنا سابقا- حيث يُنسب إليه إعادة النظر في هذه

[41]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.160.

[42]- ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.61.

النظرية وزعزعتها وهو في هذا المقطع من مقالته "الفلسفة كنوع انتقالي"* « Philosophy As A Transitional Genre» يُصرّح بأن مناهضته للتمثيلية كانت الفكرة الرئيسية التي سيطرت على فكره طوال مسيرته وهي الوحيدة التي لم يُغيِّر رورتي رأيه بشأنها، فيقول:" أنا قنفذ**، على الرغم من إغراق القارئ بالتلميحات وإسقاط الكثير من الأسماء، فإن لديه فكرة واحدة فقط: الحاجة إلى تجاوز التمثيلية وبالتالي إلى عالم فكري يكون فيه البشر مسؤولون عن بعضهم البعض فقط"[43]، تَمثّل هذا التجاوز في النقد الذي وجهه رورتي للفكر الغربي الذي شمل كامل تاريخ الفلسفة الغربية، بداية من الفلسفة اليونانية، وهنا تكمن أهمية المنعطف اللغوي لدى رورتي، في أنه نجح في توجيه انتباه الفلاسفة نحو اللغة مما ساعد أو جعل من السهل علينا "وضع فكرة "التمثيل" جانبا"[44].

لكن هل فعلا استطاع المنعطف اللغوي تحقيق الأهداف التي قام من أجلها؟ هل فعلا وضع التمثيلية جانبا؟

*نشر رورتي المقال المعنون ب"الفلسفة كنوع انتقالي" «Philosophy As A Transitional Genre» ضمن كتابه الفلسفة كسياسة ثقافية2007، كنسخة مختصرة ومراجعة عن المقال الأصلي الذي نُشر تحت العنوان نفسه في البراغماتية، النقد والحكم: مقالات لريتشارد برنشتاين، تحرير: سيلا بن حبيب ونانسي فريزر2004: «Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein, ed. Seyla Benhabib and Nancy Fraser, p.p.3-28.»

في هذه النسخة المختصرة والمراجعة حذف رورتي الجزء الأول الذي افتتح به المقال والذي صرّح فيه بأنه" قنفذ".

**استعار رورتي مصطلح "القنفذ" من مقال شهير لإيزيا برلين (1907–1998)«Isiah Berlin» بعنوان "القنفذ والثعلب" «the Hedgehog and the Fox» والذي نشر عام 1953 وقد استوحى برلين العنوان من قصيدة نثرية منسوبة إلى الشاعر اليوناني القديم أرخيلوخوس(680–645 ق.م)«Archilochus» والذي وضع كناية عن أن الثعلب يعرف أشياء كثيرة لكن القنفذ يعرف شيئا واحدا مهما، حيث جسّد المقال الفكرة نفسها وأخذها عنه رورتي ليشير إلى أهمية مناهضته للتمثيلية.

– صبحي حديدي، **أفق القنفذ وسقف الثعلب**،09–09–2018، جريدة القدس العربي.

https://www.alquds.co.uk/

[43]-Richard Rorty, **Philosophy As a Transitional Genre**, in: Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein, (ed.) Seyla Benhabib and Nancy Fraser, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, UK, USA, 2004, p.4.

[44]-Richard Rorty, **The Linguistic Turn**, Op.cit, p.373.

إن الإجابة عن هذا التساؤل تكمن في كتاب رورتي الشهير "الفلسفة ومرآة الطبيعة"1979، حيث أُعتبر الكتاب نقدا صريحا للتحليلية كفلسفة ودعوةً للفلاسفة للتخلي عن المنعطف اللغوي، لأنه وعلى الرغم من أنه كان مفيدا كفكرة إلا أنه لم يحقق ما كان يهدف إليه على مستوى النتائج.

يرى رورتي أن المنعطف اللغوي هو النموذج الأمثل للتقدم الفلسفي، كما أنه يعبر عن فكر ما بعد الحداثة، لأنه يرفض الماهوية والتأسيسية والتمثيلية، إلا أن المنعطف اللغوي فشل حسبه وتحول إثر ذلك إلى نوع إضافي من الفلسفة الكانطية، كما أنه قدّس اللغة كما قدّست فلسفة الحداثة العقل والعلم، فهو لا يختلف عنها عندما أحلَّ اللغة مكان العلم والعقل. لذلك دعا رورتي إلى تجاوزه وضرورة المضي إلى ما بعده، حيث يُعتبر كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة" كتابا ناقدا للمنعطف اللغوي، أما ما كتبه بعد هذا الكتاب فيعتبر دون شك ضمن فكر ما بعد المنعطف اللغوي.

كان يمكن أن نعتبر "المنعطف اللغوي" خطوة ناجحة في طريق التقدم الفلسفي، لو أنه استطاع أن يتخلص من فكرة "التمثيل" بكاملها، فهو في ثورته على الفلسفة التقليدية وخصوصا اعتبارها العقل يمثل الواقع تمثيلا دقيقا، قضى على فكرة "التمثيل" ولكن باعتباره "اللغة" تمثل الواقع تمثيلا دقيقا، لم يقض على فكرة التمثيل وإنما ناهض التمثيل العقلي ليحل محله التمثيل اللغوي، "فإذا تخلى المرء عن التفكير في وجود تمثيلات، فلن يهتم كثيرًا بالعلاقة بين العقل والعالم أو اللغة والعالم. لذلك لن يهتم المرء بالنزاعات القديمة بين الواقعيين والمثاليين أو الخلافات* المعاصرة داخل الفلسفة التحليلية حول "الواقعية" ومناهضة الواقعية"[45]، حيث شخّص رورتي من خلال كتابه" الفلسفة ومرآة الطبيعة" فكرة "التمثيل"

*يناقش رورتي العلاقات بين التمثيلية والخلافات الواقعية مقابل مناهضة الواقعية التي تهيمن على الفلسفة التحليلية المعاصرة بمزيد من التفصيل في مقدمة كتابه "الموضوعية، النسبية والحقيقة" «Objectivity, Relativism and Truth»

[45]-Richard Rorty, **The Linguistic Turn**, Op.cit, p.372.

بكاملها على أنها مشكلة الفلسفة الحديثة سواء كان التمثيل عقليا أو لغويا، فرفض المنعطف اللغوي باعتباره خطوة أخرى ضمن مشروع التمثيل الأكبر.

رفْض رورتي للمنعطف اللغوي كان عاملا مهما في إحياء البراغماتية، فردّة فعله تجاهه دفعته إلى الانعطاف نحو البراغماتية من جديد علَّه يجد ضالته فيها وهو في هذا النص المقتبس يميز بين البراغماتية القديمة والجديدة ويجعل الانعطاف نحو اللغة عاملا مهما يفرق بينهما، فيقول:" وفقا لرؤيتي لتاريخ البراغماتية، هناك اختلافين كبيرين بين البراغماتيين الكلاسيكيين والجدد؛ الأول قد سبق وأشرت إليه أنه الاختلاف بين الكلام حول "التجربة"، مثلما فعل جيمس وديوي والتحدث حول "اللغة" كما فعل كواين ودايفيدسون. أما الثاني هو الاختلاف بين افتراض وجود ما يسمى "بالمنهج العلمي" حيث يزيد مستخدميه من احتمال أن تكون معتقدات المرء حقيقية وبين رفض هذا الافتراض ضمنيا"[46]. وبالتالي تعرف البراغماتية الجديدة في الفلسفة المعاصرة على أنها حركة فلسفية تعتنق كل أشكال التداخل والتفاعل بين السياقات الاجتماعية والعملية المختلفة وترفض إمكانية قيام تصور كلي شامل عن الحقيقة أو الواقع وقد ظهرت كرد فعل نقدي للفلسفة التقليدية وللمنعطف اللغوي.

بالإضافة إلى ذلك وعلى الرغم من أنه من غير المحتمل ظاهريًا القيام بمثل هذه المَهمة، فإن معاداة رورتي التي لا هوادة فيها ومناهضته للتمثيلية أدت إلى ظهور "ما قد يكون من بين أكثر مجموعات الأفكار الفلسفية اتساقًا وكفاءة وشمولية وتفسيرًا جيدًا لاستخدامها من قبل أولئك الذين يسعون إلى تحقيق ذلك المجتمع الذي يكون فيه "الحب هو القانون الوحيد إلى حد كبير"[47]، حيث يعتقد رورتي أن البراغماتية الجديدة هي ذلك الفكر الذي بإمكانه تحقيق هذا المجتمع.

[46]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.35
[47]-David E. McClean, **Richard Rorty**, **Liberalism and Cosmopolitanism**: Studies in American Philosophy, Pickering & Chatto, London, UK, 2014, p.6.

المطلب الثاني: إعادة النظر في المنعطف اللغوي

إن الطابع النقدي والمتشكك الذي يمتاز به رورتي دفعه إلى البحث والتقصي والشك في الفلسفات التي يقرؤها، بداية بفلسفة ديوي التي اعتبر رفضه لها في البداية ما هو إلا صورة من صور التمرد الذي يميز مرحلة المراهقة والثورة على كل ما له علاقة بالنشأة وبسلطة الوالدين، فقد كانت فلسفة ديوي تحمل ذلك الطابع، نظرا لكونه "كان بطلا لجميع الأشخاص الذين نشأ [رورتي] بينهم"[48].

انتقل بعدها إلى التشكيك في التحليلية التي أثارت اهتمامه وإعجابه الذي ردّه فيما بعد إلى تهور الشباب واندفاعهم، في حين دفعه نضجه الفكري إلى إيجاد مواطن النقص فيها وتجاوزها، فوفقا له يُعتبر "السبب وراء عدم جدوى الفلسفة التحليلية اجتماعيا، ليس فقط أنها منشغلة بمجموعة من المشكلات اليائسة التي وَرَثَتْها عن التقليد الفلسفي(...) ولكن أيضا لأنها أُنشأت كطريقة تسعى لوضع الفلسفة على "الطريق الآمن للعلم"(...) وبالتالي فصلها عن التاريخ والأدب والسياسة"[49]

توقف النظر إلى رورتي على أنه فيلسوف تحليلي بعد مقال كتبه على شكل خطاب ألقاه في الجمعية الفلسفية الأمريكية في ديسمبر 1972 عنوانه "العالم المفقود[50]" The« World Well Lost» وقد طوّر أفكار المقال في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" الذي يُعتبر أهم أثر لرورتي عبّر عن تخليه عن المنعطف اللغوي الذي "يشير إلى قطيعة واضحة مع التقليد الذي ساهم فيه رورتي خلال النصف الأول من فترة وجوده في برنستون"[51]، وهنا يقصد الفلسفة التحليلية بالتقليد الذي ساهم رورتي في نشره، فقد تغيرت وجهة نظر رورتي

[48]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.12.
[49]-W. P. Malecki and Chris Voparil, **On Philosophy and Philosophers: Unpublished Papers, 1960–2000: Richard Rorty**, Op.cit, p.p.8-9.
[50]-Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism (Essays: 1972 –1980)**, University of Minnesota Press, Minneapolis, USA, 1982, p.x.

[51]-Alan Malachowski, **A Companion to Rorty**, Op.cit, p.2.

تماما في الفلسفة التحليلية؛ فبعد أن تحمس لها أدار ظهره وأصبحت لا تعني له شيئا، ففي مرات عديدة وفي مناسبات متنوعة، يشكّك في قيمتها فيقول مثلا:" هناك حقا وقت اعتقدت فيه أن الفلسفة التحليلية موجة المستقبل. لكن الآن أنا أعتقد أنها مجرد ثرثرة"[52].

بعد خمس وعشرين عاما–أي عام 1990–من صدور كتابه "المنعطف اللغوي"، اغتنم رورتي فرصة ترجمة مقاله (مقدمة الكتاب) إلى الاسبانية، فأعاد قراءتها وكان له هذه المرة رأي آخر، حيث صرّح في مقال بعنوان "بعد خمس وعشرين عاما" Twenty-Five» Years After« ألحقه بكتاب "المنعطف اللغوي":" أكثر ما أذهلني في مقالتي عام 1965، مدى جدّيتي في التعامل مع ظاهرة "المنعطف اللغوي" وإلى أي مدى بدت لي تلك الظاهرة رائعة وواعدة"[53]. أعلن رورتي عن "المنعطف اللغوي" في تلك المقدمة كأعظم مرحلة شهدتها الفلسفة في تاريخها، كثورة فلسفية أخضعت التقليد الفلسفي للمساءلة والمراجعة ووجهت الفلاسفة نحو الطريق السليم لحل المشكلات الفلسفية.

عند قراءتنا لهذا المقال، ندرك بوضوح تراجع رورتي عن موقفه ولم يترك الأمر يبقى على ما هو عليه، بل أضاف تلك المقالة للكتاب لتبقى شاهدة على تغير موقفه وأنه اليوم محرج لأنه في يوم من الأيام اعتقد بأن المنعطف اللغوي ثورة عظيمة، فهو في هذه الكلمات يصف إحساسه فيقول:" أشعر بالدّهشة والإحراج والتسلية عند قراءة المقطع التالي:" نجحت الفلسفة اللغوية، على مدى ثلاثين عاما الماضية، في وضع التقليد الفلسفي بأكمله(...) في موقف دفاعي. لقد فعلتْ ذلك من خلال فحص دقيق وشامل للطُّرق التي استخدم بها الفلاسفة التقليديون اللُّغة في صياغة مشاكلهم. هذا الإنجاز كافٍ لوضع هذه الفترة بين العصور العظيمة لتاريخ الفلسفة"[54]. سخرية رورتي من نفسه ومن موقفه قبل ربع قرن مضت

[52]-Patrick Savidan, **What's the Use of Truth? Richard Rorty and Pascal Engel**, translated by William McCuaig, Columbia University Press, New York, 1st. ed,2007, p.31.
[53] -Richard Rorty, **The Linguistic Turn**, Op.cit, p371.
[54]-**Ibid**.

لدلالة واضحة على تخليه عن المنعطف اللغوي وإعلان نهايته في الفلسفة المعاصرة، فقد اعتبر ذلك الحماس ناتجا عن عدم نضج أو عن اندفاع الشباب.

أكثر ما صدم رورتي في مقالته هو اعتباره المنعطف اللغوي مرحلة عظيمة، فقد كان منبهرا بشدة، لكنه اعتبر هذا التصريح المتهور "مجرد محاولة لفيلسوف يبلغ من العمر ثلاثة وثلاثين عامًا لإقناع نفسه أنه كان محظوظًا بأنه وُلد في الوقت المناسب"[55]، لقد تغير الوضع الآن، أدرك رورتي أن الفلسفة اللغوية كانت مجرد مدرسة فلسفية كباقي المدارس وأن المنعطف اللغوي كان مجرد زوبعة في فنجان.

تغير موقف رورتي بتغير الوضع، فلم تعد الفلسفة التحليلية محل اهتمام وانتشار، بعد أن انحسر دورها وشهرتها، أما شعارها القائل:" مشاكل الفلسفة مشاكل لغوية" أصبح شعارا مشوشا ويُرجع رورتي ذلك لسببين؛ فيقول:" الأول: أني لم أعد أميل إلى التفكير في الفلسفة على أنها(...) أحد أنشطة الإنسان الواضحة والمتميزة. والثاني هو أنني لم أعد أميل إلى الاعتقاد بوجود شيء مثل "اللغة" بأي معنى، مما يجعل من الممكن التحدث عن مشاكل اللغة"[56]. يُشير رورتي في السبب الأول إلى ذلك الاعتقاد بأن المشكلات الفلسفية طبيعية، أي مصاحبة للتفكير، تنشأ متى فكّر الإنسان وما الفلسفة إلا ذلك النشاط الذي ينشأ عن التساؤل المصاحب لتفكيره. والسبب الثاني يدعو فيه رورتي إلى عدم تحميل اللغة ما لا تستطيع تحمله، فهي مُهمة بالنسبة للفلسفة لكن ليست أهم شيء بالنسبة لها.

لذلك حاول رورتي الإجابة عن التساؤل: لماذا تعتبر اللغة مُهمة للفلسفة؟ بالقول:" لأن كل شيء مهم، لكنه لا يهم أكثر من أي شيء آخر"[57] ويقصد رورتي بهذا الكلام بأن اللغة مُهمة للفلسفة ولا أحد ينفي ذلك حتى بعد انتقاده للمنعطف اللغوي وإعلان نهايته وانعطافه بدوره نحو البراغماتية، لكن الفلسفة لا تهتم باللغة فقط، بل بجميع مجالات الثقافة، ولا شيء يهم الفلسفة أكثر من شيء آخر بمعنى لا يجب اعتبار "اللغة" أهم مجال بالنسبة

[55]. Richard Rorty, **The Linguistic Turn**, Op.cit, p.371.
[56]-**Ibid**.
[57]-**Ibid**, p.370

للفلسفة وبالتالي النزوع نحو تفضيلها على مجال آخر وجعلها الشكل النهائي الذي يمكنه الإجابة عن كل المشكلات المطروحة وهذا بالضبط ما وقعت فيه الإبستيمولوجيا من قبل.

لذلك اعتبر رورتي المنعطف اللغوي مجرد "محاولة يائسة" مرت على الفلسفة في تاريخها المليء بالثورات، إذ أن التاريخ الغربي هو تاريخ "استبدال مركز بآخر(...) حيث يحصل المركز على أشكال ومسميات مختلفة"[58]، فباعتبار اللغة الشكل النهائي الذي يمكنه الإجابة عن كل التساؤلات، منحها المنعطف "القداسة" التي ثار ضدها، فوقع في "مركزية اللغة"، فهل بإمكان اللغة تَحمُّل ما حمّله إياها المنعطف اللغوي؟

1-المنعطف اللغوي لم يعد مقبولا:

حدّد بريان ليتر*(1963-..)«Brian Leiter» مشكلة "المنعطف اللغوي" بتقسيم الفلسفة الأمريكية الحالية إلى معسكرين يعكسان التوتر الفلسفي الحاصل حول نهاية "المنعطف" من عدمها، حيث يمثل هذا التوتر كل من تيموثي ويليامسن «Timothy Williamson» وبيتر هاكر«Peter Hacker» حين أعلن ويليامسن أن المنعطف اللغوي وصل إلى نهايته- في مقاله "هل انتهى المنعطف اللغوي؟" «Past The Linguistic Turn ?» الذي شارك به في كتاب أشرف عليه بريان ليتر«Brian Leiter» بعنوان "مستقبل الفلسفة" « The Future for Philosophy» نُشر سنة 2004- وأن من بقي يأخذ به القلة القليلة ممن يمكن أن نسميهم فلاسفة تحليليين، لكن بيتر هاكر على العكس من ذلك، أكد أن ما فهمه ويليامسن من عبارة "المنعطف اللغوي" مضلل وينبئ عن سوء فهم وإذا كان

[58]-حيدر عيد، **تفكيك عالم ما بعد الميتافيزيقا**، ضمن: ما بعد الحداثة دراسات في التحولات الاجتماعية والثقافية في الغرب، تر: حارث محمد حسن، باسم علي خريسان، نقد: علي عبود المحمداوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1. 2018، ص.164.

*بريان ليتر (1963-..) «Brian Leiter»: فيلسوف وباحث قانوني أمريكي، أستاذ بكلية الحقوق جامعة شيكاغو، مؤسس "مركز شيكاغو للقانون، الفلسفة والقيم الإنسانية"«Center for Law, Philosophy, and Human Values» ومديره، وُصف بأنه من" أشد فلاسفة القانون تأثيرا في زماننا" التعريف به موجود على موقع الجامعة: جامعة شيكاغو للحقوق، رابط الموقع:.https://www.law.uchicago.edu/faculty/leiter

الفلاسفة التحليليين قد تجاوزوه فمن الأفضل أن يعودوا إليه مرّة أخرى، "فالفلسفة التحليلية كاسم لمرحلة معينة (...) تبدو مثمرة ومفيدة أكثر"[59] لأنها خيار جيّد للفلسفة.

اعتقد هاكر أن الانتقادات الموجهة للمنعطف اللغوي نشأت عن فهم مُضلَّل لهذه المرحلة أو نظرةٍ خاطفة من خارجه قاصرة عن معرفته معرفة حقّة، فقد "خضع المنعطف اللغوي والفلسفة اللغوية وما يسمى بفلاسفة اللغة العادية، وما زالوا يخضعون، للكثير من الانتقادات من الكثيرين الذين لم يتبعوا المنعطف اللغوي بشكل صحيح. إذا نظرنا إليه بشكل خاطف وغير متعاطف ومن بعيد، لا يمكن للمرء أن يرى التطورات والتحولات التي واجهها المنعطف اللغوي، ناهيك عن الصور الشاملة التي أتاح الوصول إليها والآراء التي جعلها ممكنة عبر الأفكار الفلسفية"[60]، لذلك أصر هاكر بأن موقف كل من ويليامسن وروورتي موقف ليس دقيقا، لأنه حكم كلي دون تحري كل جزئياته، إذ أنهما بناء على جزء من الفلسفة التحليلية في فترة معينة، استنتجا أحكاما وعمّماها على كامل الفلسفة التحليلية في كل مراحلها وهذا لا يجوز حسب هاكر لأنه أدى إلى أحكام مُضلِّلة.

اعتقد أن ما ذهب إليه رورتي "تأكيد فظ وغامض للغاية"[61]، لأن اللغة لم تكن الموضوع المركزي لكل الفلسفة التحليلية. وبناء على هذه النظرة القاصرة توصّل رورتي إلى اعتبار "اللغة" بحصول المنعطف، الموضوع المركزي للفلسفة وهذا ما دفع به إلى تسمية المنعطف اللغوي بالفلسفة اللغوية، كما رأينا في مقدمة كتابه، وهذا ما رفضه هاكر.

أما ويليامسن فقد استند في نقده للمنعطف اللغوي إلى أن "الفكر" و"اللغة" يمكن تصنيفها معا تحت فئة "التمثيل" «Representation» وبالتالي "المنعطف اللغوي لم يكن

[59]-Peter Hacker, **Analytic Philosophy: Beyond The Linguistic Turn and Back Again**, Op.cit, p.125.

[60]-Peter Hacker, **The Linguistic Turn in Analytic Philosophy**, in, The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy, Michael Beaney (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2013, p.945.

[61]-Peter Hacker, **Analytic Philosophy: Beyond The Linguistic Turn and Back Again**, Op.cit, p.135.

سوى المرحلة الأولى من" المنعطف التمثيلي"«Representation Turn» أين كان هدف الفلسفة "التحليل" و"التمثيل" بالمعنى الواسع"[62].

عند قراءة مقال ويليامسن نتوقف عند كلماته وآرائه لأننا نجد فيها تشابها وتقاطعا لما جاء في كتاب رورتي "الفلسفة ومرآة الطبيعة"، خاصة في حديثه عن فكرة" التمثيل العقلي" التي رفضها رورتي واعتبرها المشكلة المركزية في الفلسفة التقليدية والتي عبر عنها مجازا بالمرآوية وبهذا المعنى اعتبر رورتي المنعطف اللغوي نوعا إضافيا من الفلسفة الكانطية، "فعندما قرر مؤسسو المنعطف اللغوي أنه حان الوقت لكي يرسموا خطًا واضحا بين المنطق وعلم النفس، ظلوا يودون فعل ما فشل كانط في فعله: في وضع الفلسفة في طريق علمي آمن" [63]، بذلك وصل المنعطف إلى نهايته مشهرا إفلاسه الفكري.

تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك اختلاف في مفهوم التمثيل بين ما يقصده وليامسن وما يتحدّث عنه رورتي، ففي حين أن ويليامسن يعتبر اللغة والفكر كلاهما يصنفان تحت فئة التمثيل العام، يعتقد رورتي بأن المنعطف اللغوي يمثل ذلك التحول من المرآوية الكبرى التي يمثلها العقل إلى اللغة التي يعتبرها مرآة صغرى مقارنة بالعقل ودوره في الفلسفة التقليدية، "فالمنعطف اللغوي ليس نظرية للتمثيل بشكل عام بل هو نظرية للتمثيل اللغوي"[64]، على عكس ويليامسن الذي يصنفه ضمن مشروع التمثيل العام. لقد كان رورتي ممتنا للمنعطف لأنه ثار ضد التمثيل العام في صورته العقلية وعاب عليه تحوله إلى تمثيل آخر لغوي حتى وإن لم يكن بحجم التمثيل العقلي، إلا أن جوهره مرآوي يجب التخلي عنه وتركه جانبا.

اختار رورتي العودة إلى البراغماتية تاركا المنعطف اللغوي خلفه، معلنا نهايته، فقد "أعطت الذرائعية لرورتي ما يتمناه فيلسوف أمريكي والذي ما كانت تستطيع أن تعطيه إياه

[62]-Timothy Williamson, **Past the Linguistic Turn?** In, The Future for Philosophy, Brian Leiter (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 108.
[63]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.171.
[64]-**Ibid**, p.170.

الفلسفة التحليلية: البعد الأخلاقي للالتزام الفلسفي"[65] وهو أحد الجوانب الذي بنى عليها رورتي انتقاده للمنعطف اللغوي، حيث أنه لامه على مساهمته في إقصاء مجالات مهمة من الثقافة وعلى رأسها الأخلاق، الشعر والأدب وبالتالي ستفتح نهايته المجال لعودة هذه المجالات إلى الثقافة مرة أخرى وهذا ما حققته البراغماتية. لذلك "عاد رورتي إلى البراغماتيين الكلاسيكيين ويليام جيمس وجون ديوي واعتبرهم شخصيات ملهمة أكثر من كونهم أصحاب مذاهب معينة. وبعد ذلك دافع عن شكل من أشكال البراغماتية الذي يستغني عن الافتراضات التجريبية لهؤلاء المؤسسين ويجعل اللغة بدلا من التجربة نقطة محورية في أبحاثه"[66].

الجدير بالذكر هنا هو أن رورتي أُعجب بالمنعطف اللغوي بصيغتيه التحليلية والقارية (الهرمينوطيقا)، بينما هاجم الفلسفة التحليلية وانتقدها في الكثير من المناسبات، على رأسها كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة"، إلا أنه في ذات الكتاب تحمس للهرمينوطيقا واعتبرها أفضل بديل عن الإبستيمولوجيا على الرغم من رفضه للبديل، فهو يؤكد بأن نقده للفلسفة التقليدية هدم دون بناء، لكن إعجابه بغدامير «Hans-Georg Gadamer»(1900–2002) دفعه إلى اقتراح الهرمينوطيقا كبديل عن الإبستيمولوجيا، إلا أنه تراجع فيما بعد عن رأيه عندما زال عنه بريق الافتتان بغدامير، فقد صرّح في إحدى المقابلات الصحفية والحوارات بأن حماسه للهرمينوطيقا كان نتيجة قراءته لغدامير التي تزامنت وكتابته للفلسفة ومرآة الطبيعة، ففي محادثة له مع كارلوس برادو «Carlos Prado»* سأله عن سبب تراجعه عن الاهتمام

---

[65]– جيرار ديلودال، **الفلسفة الأمريكية**، تر: جورج كتورة وإلهام الشعراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.437.

[66]-Alan Malachowski, **A Companion to Rorty**, Op.cit, p.3.

* كارلوس برادو «Carlos Prado» أستاذ بجامعة كوين بكندا Queen's University قسم الفلسفة، يدرس الفلسفة، الفن والعلم. برادو أستاذ فخري في الفلسفة بجامعة كوينز، كينجستون، أونتاريو، وزميل الجمعية الملكية الكندية. تتجلى اهتماماته وخبراته في الفلسفة في عناوين مؤلفاته المنشورة، كتب في مواضيع كثيرة –حسب ملفه الشخصي سواء على موقع جامعة كوين أو على موقع Google Scholar– ديكارت، فوكو، الإبستيمولوجيا، الموت، الانتحار ومن أهم كتبه: حدود

بالهرمينوطيقا، أجابه رورتي بأنه قرأ غدامير وهو موافق على ما جاء به ولكن مشروعه غير مثمر تماما مثلما حدث مع "التحليلية"، "الفلسفة التأويلية" هي كذلك مفهوم غامض وغير مثمر مثل "الفلسفة التحليلية"، من حيث أن العبارتين لا تعنيان أكثر من نفور الواحدة من الأخرى"[67]

بهذا يكون رورتي قد أدار ظهره للمنعطف اللغوي بصيغتيه، فإذا لم يتحدث كثيرا عن الهرمينوطيقا، فإن الفلسفة التحليلية أخذت حيزا مهما من كتاباته للرد عليها ولنقدها وتبيان مواطن الضعف فيها وتبيان أنها استهلكت ما لديها ونفدت إمكاناتها، فأصبحت تقليدا منتهي الصلاحية، يصلح فقط لتدريسه في أقسام الفلسفة، لأنه كان جزء مهما من تاريخ الفلسفة ولا يمكن إنكاره. أما عن أسلوب رورتي فقد استمر بالكتابة على طريقة الفلاسفة التحليلين إلى غاية نهاية السبعينات ثم انعطف بالكامل نحو البراغماتية مستخدما مصطلحاتها وأسلوبها.

2-المنعطف اللغوي وتقدم الفلسفة:

في تقييمه للمنعطف اللغوي يدعونا رورتي إلى عدم الخلط بين من يقدّم مناهج فلسفية جديدة ومن يساهم في تقدّم الفلسفة- الخلط الذي وقع فيه في بداياته والذي أرجعه إلى اندفاع الشباب- فالمنعطف اللغوي على الرغم من أنه قدّم التحليل على أنه المنهج القادر على حل المشكلات الفلسفية، كما أنه يبتعد عن الفلسفة التقليدية ويرفض مقولاتها الجامدة، إلا أنه لم يساهم فعلا في تقدم الفلسفة، فكل ما استطاع إنجازه أنه أصبح تخصصا أكاديميا يُدرّس في

البراغماتية1987، ديكارت وفوكو: مقدمة متباينة للفلسفة 1992، سيرل وفوكو حول الحقيقة 2005، ظاهرة ما بعد الحقيقة في أمريكا2018، الحقيقة على الانترنت 2020. وهذا رابط ملفه الشخصي على موقع الجامعة:

https://www.queensu.ca/philosophy/people/carlos-prado

[67]- كارلوس برادو، **محادثة مع ريتشارد رورتي**، تر: محمد جديدي، مجلة حكمة، 2019/10/4. المحادثة منشورة في مجلة «Symposium» الكندية .Symposium 7 (2), 2003, p. 232-237

أقسام الفلسفة وبالتالي علينا أن ننتبه فلا "نخلط بين المهنية الكبرى والتقدم الفكري"[68]، فالتقدم الفكري ليس بحاجة إلى مناهج جديدة مثل التي قدّمها الفلاسفة النسقيون.

اعتبر رورتي المنعطف اللغوي في البداية أهم ثورة ساهمت في تقدم الفلسفة ولكن وبمرور الزمن ومع النضج الفكري للفيلسوف تغيرت نظرته للتقدم الفلسفي ومعها نظرته للمنعطف اللغوي، ففي البداية اعتبر التقدم في الفلسفة مرهون بحل المشكلات الفلسفية كما هو الحال بالنسبة للعلم، لكن في كتاباته المتأخرة حصل رورتي على وجهة نظر مختلفة تماما عن التقدم الفلسفي، فلم يعد "يتعلق بحل المشكلات، بل يتعلق بتحسين الأوصاف"[69].

يقصد رورتي بالأوصاف أوصاف الوضع الإنساني، فتحسينها يعتمد على تقديم طرق جديدة للتحدث عن المخاوف والآمال التي بإمكانها تحسين الحياة، فالتقدم الفلسفي بالنسبة له في النهاية هو مسألة إيجاد طرق أكثر فعالية لإثراء الحياة البشرية وهذا ما يفسر اعتباره الفلسفة التحليلية والتأويلية بأنهما فلسفتين غير مثمرتين وكذا اتهامه للمنعطف اللغوي بالإفلاس لأنه لم يعد لديه ما يقول، فقد فشل في إعادة وصف الوضع الإنساني، فأصبح حركة فلسفية تعوزها الفعالية الاجتماعية التي يُؤمنها الخيال.

انتقد رورتي المنعطف اللغوي لإقصائه "الخيال" الذي يعتبره مهما للفلسفة من أجل تقدمها، فالفلاسفة لا يمكنهم العيش دون خيال، فهم "في انتظار توهج وانفجار الخيال البشري مرّة أخرى ليفتح طريقة للتحدث لم نفكّر فيها من قبل"[70]، فالخيال بإمكانه خلق طرق جديدة تُعلمنا كيف نعيش بأحسن حال، فقد شهدت النظريات والفلسفات الرّاهنة عودة إلى الحياة اليومية وإلى طرق المعيشة، مما يعني أن المنعطف اللغوي لم يعد لديه ما يقول

[68]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.145.
[69]-**Ibid**, p.133.

[70]- **Ibid**, p.146.

وبالتالي تحولت الأنظار إلى الجانب العاطفي من الإنسان والسعي نحو التخلص أو الحد من السيطرة اللغوية المفرطة التي مارسها المنعطف اللغوي على الفلسفة*.

ولهذا السبب، خصص رورتي دورًا مركزيًا لـ "إعادة الوصف"«Re-description» في فلسفته والأكثر من ذلك، أنه يطالب برفعها إلى مرتبة "المنهج" في ممارسة "الفلسفة الجيدة"، حيث يعتبر هذا المنهج، بشكل أكثر تحديدًا، "إعادة وصف الكثير والكثير من الأشياء بطرق جديدة، حتى تقوم بإنشاء نمط من السلوك اللغوي الذي سيغري الجيل الصاعد لتبنيه، مما يجعلهم يبحثون عن أشكال جديدة مناسبة من السلوك غير اللغوي، على سبيل المثال، اعتماد معدات علمية جديدة أو مؤسسات اجتماعية جديدة"[71].

اعتبر رورتي "إعادة الوصف" وسيلة للتغيير، في الواقع، هي الوسيلة الرئيسية للإقناع، فهي تود إقناعنا بتغيير طرق تفكيرنا، تدفعنا لمحاولة تجاهل الأسئلة التقليدية التي تبدو عقيمة، من خلال استبدالها بأخرى جديدة والتي قد تكون مثيرة للاهتمام، إذ يقول:"وفقًا لمبادئي الخاصة، لن أقدم حججًا ضد المفردات التي أريد استبدالها. بدلاً من ذلك، سأحاول أن أجعل المفردات التي أفضلها تبدو جذابة من خلال إظهار كيف يمكن استخدامها لوصف مجموعة متنوعة من الموضوعات"[72].

ترتبط "إعادة الوصف" التي وضعها رورتي ارتباطًا وثيقًا بفكرة "تغيير المفردات" باعتبارها الفكرة الأساسية التي تتخلل حياته كلها، والتي "تجلب معها تغييرًا في الأشياء التي تم الحديث عنها"[73]، لأن إعادة الوصف لا تحاول حل المشكلات الموروثة عن طريق الحجج التي تم تطويرها في نفس المفردات التي طرحتها تلك المشكلات وهو جهد غير

*– تجدر الإشارة هنا إلى أن "النسوية" تعد من أهم التيارات التي انتقدت المنعطف اللغوي لإغفاله الحياة اليومية للإنسان وعدم اهتمامه بالجانب العاطفي له.

[71]- Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.9.

[72]- **Ibid.**

[73]-Robert B. Brandom, **Rorty and his critics**, Blackwell Publishers Ltd, Malden, Massachusetts, USA, 2000, p.158.

مثمر، طالما أن المشكلات–على الأقل في مجال الفلسفة–ليست حقيقية إلى حد كبير–تعتمد على المفردات، كما تدعي أطروحة رورتي.

بدلاً من ذلك، تحاول إعادة الوصف حل تلك المشكلات بدقة عن طريق إعادة صياغتها، وبالتالي تجاوز ليس فقط تلك المشاكل ولكن ما وراء المفردات التي تولدها، إلى مشكلة جديدة. إعادة الوصف، باعتبارها الوسيلة الرئيسية للإقناع، هي في الوقت نفسه الأداة الفلسفية الرئيسية للتقدم الثقافي على نطاق واسع.

يبدو أن رورتي مصر على ربط التقدم الفلسفي ب"إعادة الوصف"، باقتراح طرق جديدة للعيش لم نفكر فيها من قبل، اقتراح طرق تؤدي إلى السعادة البشرية، هذا ما يسمى تقدّما حسب رورتي وليس ما أنجزه المنعطف اللغوي ولا حتى ما أنتجه الفلاسفة من قبله أو بعده من مناهج فلسفية جديدة غايتها حل المشكلات الفلسفية التي يعتقد رورتي، أصلا، أنها ليست دائمة، فكل عصر له مشكلاته ووجهات النظر الملائمة له المنبثقة عن تلك الظروف الاجتماعية المعاشة، وبالمناسبة، يرفض رورتي أن يمتد فكره لما بعده أو فكرة أن يكون له تلاميذ يكملون مشروعه الفكري، لأنه يعتقد أنه لا يملك مثل هذا المشروع وهذا ما صرّح به في إحدى حواراته عندما سئل عن مشروعه الفكري، فأجاب:" لا أراه مشروعًا موحدًا. لقد كتبت كتباً على مر السنين، معبرة عن التغييرات في وجهات النظر حول هذا وذاك ومن الجيد دائمًا أن يجدها شخص ما مثيرة للاهتمام، لكن لا يبدو لي أنها تمثل اتجاهًا أو أن أطور مشروعًا"[74]، لأنه يؤمن بأن فلسفته انبثقت عن مشكلات خاصة بالعصر الذي وُجد فيه وهي ليست مشكلات دائمة.

[74]-Joshua Knobe, **A Talent for Bricolage: An Interview With Richard Rorty**, Op.cit,p.p.68-69.

المبحث الثالث: فكر رورتي بعد المنعطف اللغوي

يفرض علينا تفكيك مصطلح "ما بعد المنعطف اللغوي" الخوض في مدلول البادئة (ما بعد–)، بعد حديثنا عن مفهوم المنعطف اللغوي، لتكتمل الصورة في الأخير وتتضح، لنعرف ما يعنيه التحدث عن فكر رورتي بعد المنعطف اللغوي.

إذا تعمقنا في مدلولات البادئة (ما بعد–)، سنجد أنها قد تحمل معان كثيرة متقاطعة أحيانا، متشابهة ومختلفة أحيانا أخرى، إذ تعد أبرز هذه المعاني، تلك المرتبطة بمصطلح ما بعد الحداثة والتي تحمل معنى رفض السرديات الكبرى أو الفكر الأحادي وفي المقابل يحمل معنى الدّعوة إلى التعدد المعرفي والتأويل المفتوح، فهل يشير مصطلح (ما بعد–) إلى القطيعة والدّعوة إلى التجاوز أم يشير إلى الاستمرارية والدّعوة إلى التكامل؟ وبالتالي هل يحمل المصطلح معنى القطيعة الكلية أم الجزئية؟ وكيف سينعكس مفهوم هذه البادئة على فهمنا لمرحلة ما بعد المنعطف اللغوي في فكر رورتي؟

في السياق ذاته سنحاول معرفة أي نوع من التحولات التي اتخذها رورتي بتخليه عن المنعطف اللغوي–على الرغم من أنه تخلى عنه إثر شعوره بالملل–وذلك بتحديد المعنى الذي تحمله البادئة في مصطلح ما بعد المنعطف اللغوي.

المطلب الأول: في دلالة البادئة (ما بعد–)

يعج النص الفلسفي المعاصر بمصطلحات تسبقها البادئة ما بعد، فقد أصبح لهذا المصطلح حضور في كتابات الباحثين والدّارسين للفلسفة المعاصرة والذي نفهم منه للوهلة الأولى بأنه يشير إلى "التجاوز" و"الانتقال" إلى وضع آخر، إذ يُستخدم مصطلح "ما بعد" في المقابل الأجنبي «Post-» للدلالة على "ما بعد الحدث"، حيث تستخدم عبارة "ما بعد–حدث ما" للدلالة على "تشكل تفكير(حدَثٍ) آخر، بحيث يكون الأول سببا في حدوث الثاني وقد لا يكون هناك علاقة بين الحدثين"[75].

[75]-Michael Proudfoot, A.R. Lacey, **The Routledge Dictionary of Philosophy**, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, UK, USA, 4th ed. 2010, p316.

في سياق حديثه عن مفهوم ما بعد الحداثة أشار معجم كامبردج للفلسفة إلى البادئة "ما بعد–" على أنها مرادف لمجموعة من المصطلحات منها: **المناهضة** أو **المعاداة** المعرفية (Anti-) وبذلك تصبح البادئة Anti- أو Post- مرادفة لوجهة النظر المعادية أو المناهضة معرفيا مثل معاداة الواقعية، مناهضة التأسيسية. **معارضة** الحجج ووجهات النظر المتعالية، **رفض** صورة المعرفة كتمثيل دقيق، رفض الحقيقة كمطابقة للواقع، رفض فكرة الأوصاف الأساسية، رفض المفردات النهائية أي رفض المبادئ والأوصاف التي يعتقد أنها ملزمة دون قيد أو شرط لجميع الأوقات والأشخاص والأماكن و**الشك** في السرديات الكبرى"[76].

في الحقيقة أن البادئة (ما بعد–) تحمل معاني الرفض والشك والمعاداة والمناهضة وهي مفاهيم ثورية اتصف بها الخطاب الذي استخدمه رورتي لإعادة النظر في الفلسفة التقليدية أو الفلسفة التحليلية والمنعطف اللغوي، كما استخدمها المنعطف اللغوي ذاته في بدايته كثورة، لكنه انتهى إلى الوقوع فيما ثار ضده مما أدى إلى وجوب الثورة عليه والدّعوة إلى مرحلة ما بعده. نتحدّث عن "ما بعد" فترة أو فكرة معينة، عندما تطرأ تغييرات جذرية أو بتعبير كوهن عندما لا يستطيع البراديغم السائد الإجابة عن التساؤلات المطروحة عليه، فينتقل الفكر إلى براديغم جديد يحمل إجابات ومناهج جديدة تحاول حل المشكلات المطروحة والتي عجز البراديغم السابق عن حلها. لذلك، عادة ما تبدأ فترة الما بعد بنقد ما قبلها ورفض المسلمات والأسس التي تقوم عليها تلك الفترة.

قد تكون الفترة الما بعدية مناهضة تماما لما قبلها حدّ التناقض أو تختلف عنها جزئيا أو مكملة لها كما في التضاد، لكن على الأغلب تحمل نقدا لها، لأن في الأصل الانتقال من فكرة إلى أخرى لا يكون إلا في حالة نفاد أساليب الفترة الأولى واثبات عجزها على عكس الانتقال الزمني أو التاريخي الذي يكون ضروريا ويحدث تلقائيا بمرور الزمن، فإذا تتبعنا تصريح رورتي بأنه شعر بالملل وأراد تعليم شيء مختلف فسيكون تحوله وانعطافه نحو

[76]-Robert Audi, **Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge University, Cambridge, New York, UK, USA, 2nd ed. 1999. p.725.

البراغماتية من جديد انعطاف زمني تاريخي حدث بتغير اهتماماته وانصرافه عن الاهتمامات الأولى، لكن نقده للمرحلة السابقة وتبيان مواطن النقص فيها يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه لم يكن تحولا تاريخيا فحسب وإنما هو ثورة جذرية سعى من خلالها إلى إحياء تقليد يُكن له الحنين وشكل هويته منذ الطفولة.

مما لا شك فيه أن مرحلة الما بعد تبقى مرتبطة بما قبلها وتنطلق منها انطلاقا من اسمها الذي بقي مرتبطا بها بشكل أو بآخر، فمرحلة ما بعد المنعطف اللغوي مرتبطة حتما بما قبلها سواء كان هذا الارتباط نقدا، تضادا، تناقضا والفلاسفة لم يتفقوا في ذلك، بين من يدعو إلى المضي قدما وتجاوز المنعطف إلى ما بعده وبين من يرى بأن المنعطف مرحلة واعدة ومن تجاوزها عليه العودة، أما رورتي فقد بقي مرتبطا بالمنعطف اللغوي من زاوية اهتمامه باللغة وإعطائها مكانة ضمن فكر ما بعد المنعطف الذي يحمل الطابع البراغماتي في حلة لغوية.

يربط جياني فاتيمو«Gianni Vattimo»(1936-..) بين دلالة "**الانصراف عن**" والبادئة "ما بعد-"، إذ عرّف ما بعد الحداثة أنها "الانصراف عن الحداثة"[77] وفي سياق آخر يرى بأنها تحمل معنى "**المساءلة**"، إذ أنها موقف وضع إرث الفكر الأوروبي" موضع مساءلة جذرية، رافضا طرح "تجاوز" نقدي له"[78]، على الرغم من أن فاتيمو يتحدث عن ما بعد الحداثة، إلا أننا استطعنا من خلاله أن نستنتج المعنى الذي يحمله أحد فلاسفة ما بعد الحداثة للبادئة ما بعد، وهذا ما يفيدنا لمعرفة المعنى الذي يحمله ما بعد المنعطف اللغوي، حيث يتقاطع رورتي وجياني فاتيمو في اعتبار مهمة الفلسفة علاجية، إذ" أن العبور من الحداثة إلى ما بعد الحداثة لا يكون بالتجاوز وإنما بالتعافي"[79].

---

[77]- جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة**، تر: نجم بوفاضل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص.13.

[78] - **المرجع نفسه**، ص.12

[79] - **المرجع نفسه**، ص.9.

وصف رورتي الفلاسفة النسقيين بأنهم مرضى مصابون بداء القلق والوهم والاضطراب بسبب استخدامهم لغة مثالية لا أساس لها في الاستخدام العادي والعلاج يكمن في عودتهم إلى اللغة العادية وصياغة المشكلات الفلسفية في ذلك الإطار اللغوي العادي. وقد اعتبر رورتي الفلسفة التقليدية التي تدعي البحث عن اليقين المطلق فلسفة واهمة، لأنها أوقعت الفلاسفة في "الوهم"؛ وهم الحقيقة، وهم اليقين، وهم الموضوعية وغيرها من الأوهام التي استند إليها رورتي في دعوته إلى ضرورة التخلي عن الفلسفة التقليدية وأوكل إلى الفلسفة من وجهة نظره مهمة "العلاج "؛ علاج الفلاسفة من وهم الإبستيمولوجيا، حيث "أعطى كارناب وآخرون من الفلاسفة الوضعيين التابعين لحلقة فيينا(...) لكلمة "ميتافيزيقا" وظيفة محتقرة بالقول إنها تفيد" اللامعنى"، ثم اتبعوها بـ"الإبستيمولوجيا" ووجد فيتغنشتين وأتباعه الموجودون بصورة رئيسية في أكسفورد وظيفة فلسفية باقية في العلاج النفسي وهي: شفاء الفلاسفة من الوهم بوجود مسائل ابستيمولوجية"[80].

لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف تبناه رورتي في بداياته، إذ اعتبر أن شفاء الفلاسفة من الأوهام التي ورثوها عن الفلسفة التقليدية، أوهام الميتافيزيقا والأسس والمبادئ وغيرها من المفاهيم المركزية، أهم هدف حمله المنعطف كثورة فلسفية، إلا أن رورتي فيما بعد وفي إحدى حواراته صرّح أن دور غدامير وفيتغنشتين لا يتعدى الدور العلاجي وهو دور سلبي غير مثمر[81]، بمعنى تنقصه الفعالية الاجتماعية.

بناء على تلك الأفكار التي حملها المنعطف اللغوي والتي تتوافق ونهاية الحداثة وتنبئ عن بداية ما بعدها؛ هل يحق لنا مساءلته؟ فهل فعلا وضع رورتي المنعطف اللغوي موضع مساءلة جذرية، بحيث اعتبر موقفه علاجيا وليس تجاوزا نقديا؟

على الرغم من اتفاقهما على ضرورة التعافي من الميتافيزيقا ومن جميع الأوهام إلا أن رورتي يختلف عن فاتيمو في تصوره للمرحلة الجديدة التي يحملها الما بعد، لأن التعافي

[80]– ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.308.

[81]– كارلوس برادو، **مرجع سابق**.

عند فاتيمو لا يحمل معنى" الإبطال الجدلي ولا "الترك خلف الظهر" الذي يميّز العلاقة مع ماض لم يعد لديه شيء يقوله لنا"[82]، في حين أن رورتي يرى بأن المنعطف اللغوي–كما الفلسفة التقليدية–لم يعد لديه ما يقوله وعلينا تركه خلفنا والبحث عن طريق مختلف بإمكانه تحقيق التقدم الفكري.

إن الدّعوة إلى انتهائه وضرورة تجاوزه جاءت بعد إفلاسه وتحوله إلى نموذج قديم في شكل جديد، وبمفهوم كوهن عن البراديغم، يعتقد رورتي أن ضرورة الثورة على البراديغم السائد ترجع إلى وقوعه في الالتباس والانسداد، لأنه استنفد أساليبه وإمكاناته وكل حلوله، فلم يعد له ما يقول، فيعلن إفلاسه، منبئا عن وجود أزمة، تنتهي ببراديغم جديد، انعطاف جديد يحمل حلولا جديدة ونفسا جديدا.

نشر جون فرانسوا ليوتار«Jean-François Lyotard» (1924–1998) كتابه "حالة ما بعد الحداثة" عام 1979 وهو العام ذاته الذي نشر فيه رورتي كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة"؛ الأول أعلن عن ما بعد الحداثة وبالتالي نهاية الحداثة والثاني أعلن عن نهاية المنعطف والانتقال إلى ما بعده، بهذا المعنى يصبح ما بعد المنعطف اللغوي كخطاب فلسفي ينتمي إلى الخطاب الما بعد الحداثي، ففشل المنعطف في الانسجام مع الفكر الما بعد حداثي وما يحمله من أفكار ثورية مناهضة للفكر الحداثي، أفكار تدعو إلى عدم الوثوق في الأسس والمبادئ، على الرغم من وجود نقاط تقاطع بينهما، أدى إلى تحوله إلى فكر شمولي وهذا ما رفضه رورتي.

إعجاب رورتي باللغة لم ينته بنهاية المنعطف، فقد كان ضد المكانة التي أصبحت عليها معه، إذ حولها المنعطف إلى فلسفة أولى، إلى فكر كلي وشامل، فكل شيء يحدث ضمن اللغة وهي الوحيدة التي تمثل الواقع تمثيلا أمينا، في حين أن رورتي لا يرى أية "فائدة من القول بأن مجالا أو آخر من مجالات الفلسفة هو "الفلسفة الأولى"[83]وهذا ما دفع به إلى

[82] – جياني فاتيمو، **مرجع سابق**، ص.189.

[83]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.9.

مناهضة الشمولية أو –بعبارات ليوتار– أنه لا وجود لفكرة كلية شاملة ولا لمفردات نهائية عليا "واحدة يمكن أن تضم كل أشكال وألوان العبارات والتعبيرات وتؤلف خلفية وأرضية لها(...) وعلى ذلك فإن قواعد وشروط الخطاب ليست مقررة سلفا وإنما هي تظهر وتتضح أثناء الحديث نفسه"[84] وهو ما أطلق عليه رورتي مصطلح عارضية اللغة «Contingency of Language» ويعني أن اللغة من صنع الإنسان وأن المفردات لا نهائية تتغير بتغير المواقف والزمن والمجتمعات والمشكلات المصاحبة لها.

يُطلق رورتي اسم "المفردات النهائية"«A Final Vocabulary» على البنية التأسيسية للغة وقد عرّفها رورتي على أنها تلك الكلمات التي يحملها جميع البشر والتي: "يستخدمونها لتبرير أفعالهم ومعتقداتهم وحياتهم. هذه هي الكلمات التي نصوغ بها مديح أصدقائنا واحتقارنا لأعدائنا ومشاريعنا طويلة الأمد، وأعمق شكوكنا الذاتية وأسمى آمالنا. إنها الكلمات التي نحكي بها، أحيانًا بصورة مستقبلية وأحيانًا بالعودة إلى الماضي، قصة حياتنا. سأطلق على هذه الكلمات "المفردات النهائية" لأي شخص.[85]

المطلب الثاني: المنعطف الثقافي، ثقافة بلا مركز

شخص رورتي مشكلة المنعطف اللغوي على أنه نصّب الفلسفة مرة أخرى حاكما على باقي الثقافات وهو المنصب الذي أراده لها كانط من قبل. حيث بدل اعتبار التمثيل "عقليا" اعتبره المنعطف اللغوي "لغويا"، إذ يناقش رورتي في فصول كتابه" الفلسفة ومرآة الطبيعة" الفكرة القائمة على أن "التأكيد على اللغة لا يغير جوهريا الإشكالية الديكارتية– الكانطية وبالتالي لا يضفي على الفلسفة صورة جديدة عن ذاتها"[86]، فلو أن المنعطف اللغوي

[84] – أحمد عبد الحليم عطية، **ليوتار: والوضع ما بعد الحداثي**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص.21.
[85]-Richard Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity**, Op.cit, p.73.

[86]– ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.57.

اعتبر" اللغة" "أداة" كما اعتبرها رورتي في براغماتيته الجديدة، لكانت الثورة التي أحدثها المنعطف ثورة ناجحة، أعطت الفلسفة صورة جديدة عن ذاتها بانفتاحها على باقي الثقافات.

لذلك يصور لنا رورتي ما بعد المنعطف اللغوي كعالم جديد، "لن نفكر فيه بعد الآن في أن الفكر أو اللغة تحتوي على تمثيلات للواقع. سوف نتحرر من إشكالية الذات/الموضوع التي هيمنت على الفلسفة منذ ديكارت ومن إشكالية الحقيقة/الواقع التي ظلت معنا منذ الإغريق. لن نميل بعد الآن إلى ممارسة الإبستيمولوجيا أو الانطولوجيا"[87]. يعتبر رورتي ما بعد المنعطف اللغوي ذلك الفكر الذي يجمع بين البراغماتية الكلاسيكية وبين ما فشل المنعطف في تحقيقه.

إن الفلسفة التي يتصورها رورتي تجمع بين ثلاث مشاريع كبرى تنسب إلى ثلاث فلاسفة كبار، يشيد بهم رورتي ويعتبر الواحد فيهم يكمل الآخر وثلاثتهم معا يصنعون الفلسفة التي يتصورها رورتي والتي بإمكانها المساهمة في التقدم الفلسفي، ففيتغنشتين يفتقر إلى الوعي التاريخي الذي نجده عند هيدغر الذي بدوره يفتقر إلى الوعي الاجتماعي الذي انتبه إليه ديوي وبالتالي يتصور رورتي فلسفة ما بعد المنعطف اللغوي تجمع بين اللغة والتاريخ والمجتمع وهذا ما يؤكده رورتي في قوله:" ومثل هذه الآراء سخر منها فيتغنشتين في كتابه "تحقيقات فلسفية"(...) غير أن نزعة فيتغنشتين لتفكيك الصور الآسرة تحتاج إلى تكملة من وعي تاريخي(...) إن طريقة هيدغر في روايته لتاريخ الفلسفة تسمح لنا أن نرى بدايات الصور الديكارتية عند اليونانيين وتحولات هذه الصور خلال القرون الثلاثة الأخيرة (...) ومع ذلك لا هيدغر ولا فيتغنشتين جعلنا نرى الظاهرة التاريخية لصور المرآة وقصة سيطرة الاستعارات البصرية على عقل الغرب من منظور اجتماعي. وكان كلا الرجلين معنيين بالفرد(...)أما ديوي(...) فقد سطر هجومه الجدلي العنيف ضد تصوير المرآة التقليدي، من منطلق رؤية نوع جديد من المجتمع"[88]، فكانت البراغماتية بالنسبة إليه أقدر الفلسفات على

[87]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.133.

[88]– ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص. 62.

مناهضة التمثيلية وفي الوقت نفسه تقيم وزنا وأهمية للسياق التاريخي والسياق الاجتماعي وبالحفاظ على أهمية اللغة أحيى رورتي البراغماتية واستطاع أن يعطيها نفسا جديدا يواكب تطورات العصر الذي جاءت فيه.

لذلك يشيد رورتي بأعمال الهيغلي الجديد روبرت براندوم*(1950-..) «Robert Brandom» ويعتقد بأنه أفضل مدافع عن نسخته البراغماتية، حيث توفر كتاباته أفضل حجج للدفاع عن براغماتيته، خاصة وأن براندوم يعتقد أن البراغماتية الكلاسيكية "أصبحت موضة قديمة(...) لأنها لم تركّز على اللغة بالقدر الكافي"[89]، بالطبع، حققت البراغماتية الجديدة مواكبتها للعصر وأعطت للغة الأهمية التي تستحقها.

ما أعجب رورتي في آراء براندوم كانت آراؤه حول المسؤولية تجاه أفراد المجتمع والتي تتوافق وآراء جيمس حسب رورتي، حيث يولي براندوم أولوية للمجتمع، تتمثل هذه الأولوية في حقيقة أن" جميع مسائل السلطة أو الامتياز ولاسيما السلطة المعرفية، هي مسائل تتعلق بالممارسة الاجتماعية وليست أمورا موضوعية تتعلق بالوقائع"[90] بهذا المعنى يتوافق براندوم مع رورتي الذي سبق ورأينا أن المعرفة عنده وليدة المجتمع وكل شيء من حولنا عارضي يتغير بتغير الممارسات الاجتماعية.

تعتبر مرحلة ما بعد المنعطف اللغوي واقعا في تاريخ الفلسفة المعاصرة جعلت الفلسفة تقف في مفترق الطرق، مما فتح لها المجال نحو عدة احتمالات، فالفلاسفة اختاروا وجهات

*روبرت براندوم(1950-..)«Robert Brandom»: فيلسوف أمريكي، مهتم في المقام الأول بفلسفة اللغة وفلسفة العقل والرياضيات و التاريخ الفكري، أشرف ريتشارد رورتي على أطروحته للدكتوراه. يتحدّث براندوم عن فكره في أحد حواراته فيقول:" إنني أسعى إلى أن تكون أعمالي بمثابة بثّ لحياة جديدة في الفلسفة التحليلية وفي البراغماتية، وفي المثالية الألمانية. وفكرتي الأساسية حول كيفية القيام بهذا الأمر هي جلب الأفكار من كل واحد منها وتطعيمها في البقية. "
-محمد حسين، حوار مع الفيلسوف روبرت براندوم، منصة معنى الإلكترونية، 24/ماي/2020

https://mana.net/brandom

[89]- محمد حسين، **حوار مع الفيلسوف روبرت براندوم**، مرجع سابق.

[90]- Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.7.

جديدة ومنعطفات أخرى بعيدا عن المنعطف اللغوي– على الرغم من وجود بعض الفلاسفة الذين ما زالوا يعتقدون بأهمية المنعطف وأنه لم ينته بعد مثل ما ذهب إليه هاكر– إلا أن رورتي اختار العودة إلى البراغماتية وإحيائها من جديد، حيث أكد أن "البراغماتية، في واقع الأمر فلسفة ما بعد فلسفية"[91]، لذلك اعتبر المنعطف اللغوي صورة من صور "التغيير الثقافي" الذي كان مرغوبا فيه في فترة أو مرحلة معينة من تاريخ الثقافة، أما الآن فلابد أن يترك جانبا.

فالانتقال من المنعطف اللغوي إلى ما بعده وفق رورتي يندرج ضمن التقدم الفكري الذي يراه رورتي في استقلالية البشر من سيطرة القوى غير البشرية، فيقول:" أفكر في عملي على أنه محاولة لإبعاد الناس عن فكرة أن يكونوا على اتصال بشيء كبير وقوي وغير بشري."[92]. عند الحديث عن القوى غير البشرية، من الإنصاف القول بأن رورتي لا يشير فقط إلى الآلهة في الفلسفة اللاهوتية، بل يشير أيضًا إلى الادعاءات التأسيسية لكل من العلم (المادي) والفلسفة والميتافيزيقيا.

في تصوره للتقدم الفكري، يرى رورتي أنه من المفيد للتقليد الغربي أن ينتقل من الفلسفة إلى الأدب كما فعل من قبل وانتقل من الدّين إلى الفلسفة، ففكر رورتي بعد المنعطف اللغوي جاء ليبين لنا ضرورة الانتقال من الفلسفة إلى ما بعدها، حتى أن هناك من ربط بين نهاية المنعطف اللغوي ونهاية الفلسفة.

ومن خلال أعماله نجد أنه ناقش هذه التحولات وأدلى بدلوه فيها، بداية من تناوله لموضوع "الدين" ثم توصل إلى ضرورة التخلي عنه أو حسر دوره لصالح الفلسفة والتي تحدّث رورتي عن دورها ودور الفيلسوف ليتوصل إلى ضرورة تجاوزها إلى ثقافة ما بعد فلسفية، يكون الخيال والأدب والرواية أبطالها معلنين عن وصول التقليد الغربي إلى الثقافة الأدبية، الثقافة الإبداعية والتي يتحقق فيها خلق الذات وتحقيق العدالة. يقول:" لقد بدأت

[91]-Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, Op.cit, p.143.
[92]-Richard Rorty, **Toward a Post-Metaphysical Culture: Interview by Michael O'Sbea**, Harvard Review of Philosophy, Spring1995, p.62.

الفلسفة بترسيخ نفسها كمنافس للدّين عندما اقترح سقراط أن معرفتنا بأنفسنا هي معرفة الله– إننا لا نحتاج إلى مساعدة من ذات لا إنسانية، لأن الحقيقة كانت بداخلنا بالفعل، لكن الأدب بدأ في ترسيخ نفسه كمنافس للفلسفة عندما بدأ أشخاص مثل سرفانتس «Cervantes» وشكسبير «Shakespeare» بالظن بأن البشر كانوا ويجب أن يكونوا متنوعين لدرجة أنه لا جدوى من التظاهر بأنهم يحملون حقيقة واحدة في أعماقهم"[93]، خصص رورتي أعماله لمناصرة هذه الفكرة، لإقناع الفلاسفة بأن الفلسفة تعدهم بالسراب في حين الأدب يفتح أمامهم المجال لتحسين حياتهم وحياة البشر.

أما عن أسلوب رورتي الذي كتب به تصوراته لفكر ما بعد المنعطف، فتجدر بنا الإشارة بأنه واسع الاطلاع يرهق دارسيه وقرائه للإلمام بكمية الأسماء التي يذكرها في كتاباته، فأسلوبه "يجمع ببراعة بين التحليل التعريفي النقدي وإلقاء الضوء على السرد التاريخي، ينتقل من الجدل التقني إلى التعليق الثقافي بسهولة وذكاء. لم يكن أسلوب رورتي خادعًا أبدًا أكثر من كونه ذكيًا، فهو يترك القارئ دائمًا مستنيرًا ومبتهجًا ولكن أيضًا بشعور غريب بأنه تم إغواؤه بدلاً من إقناعه والتحدث في منظور رورتي بدلاً من التحدث عن موقفه الخاص"[94]. وعلى الرغم من ذلك، فقد كان رورتي من أكثر الفلاسفة إثارة للجدل ومن أكثرهم تعرضا للنقد والاتهامات وذلك يدل بالتأكيد على أهمية فكره وجدّة تصوراته وشجاعة أطروحاته، لذلك سنحاول في الفصول القادمة تحليل آرائه والنظر إليها من زاويته وكذا من زاوية نقاده وأنصاره.

[93]- Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.93.
[94]- Cornel West, **The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism**, Madison: University of Wisconsin Press, USA, 1989, p.197.

الفصل الثاني:

رورتي بين الرغبة في تحقيق الذات والرغبة في تحقيق العدالة الاجتماعية

المبحث الأول: في ضرورة الفصل الصارم بين المجالين الخاص والعام

المطلب الأول: حدود المجال الخاص

المطلب الثاني: المجال العام

المبحث الثاني: نقد فصل رورتي بين المجالين الخاص والعام

المطلب الأول: نقد النسوية للفصل بين مجال الخاص والمجال العام

المطلب الثاني: رورتي ومشكلة الالتزام الليبرالي

المبحث الثالث: المجتمع الليبرالي والفصل بين المجالين الخاص والعام

المطلب الأول: الساخر الليبرالي

المطلب الثاني: اليوتوبيا الليبرالية

الفصل الثاني: رورتي بين الرغبة في تحقيق الذات والرغبة في تحقيق العدالة الاجتماعية

لا نبالغ إذا حكمنا على رورتي بأنه قضى حياته بحثا عن المجال الأقدر والأصلح لتحقيق العدالة الاجتماعية، يبدو أنه حدد الهدف من وجوده في سن مبكرة وبقي ثابتا على هدفه–الطريف في الأمر أنه كرّس فكره وفلسفته لإثبات أن كل شيء متغير بتغير الزمن والظروف والثقافات–فهو يقول:" في سن الثانية عشر، كنت أعلم أن الهدف من كونك إنسانا، قضاء حياتك في محاربة الظلم الاجتماعي"[1].

هي فكرة ظلت مسيطرة عليه طوال تاريخه وما انبهاره وتعلقه وتحمسه لمرحلة أو لمذهب أو لفيلسوف أو شاعر أو روائي أو فنان أو غيرهم ممن مروا على رورتي، إلا لأنه لمس في مشروعه شيئا إنسانيا ودعوة ضمنية أو صريحة لمحاربة الظلم والحد من معاناة البشر وما انصرافه عن بعضها إلا دليل على أنه لم يجد ضالته فيها فيصفها على الرغم من إعجابه بها بأنها غير مثمرة وهذا ما حدث مع التحليلية والتأويلية والمنعطف اللغوي، فمعياره النقدي لهذه الرؤى ووجهات النظر قدرتها الفعلية على تحسين حياة البشر.

كان رورتي في سن الخامسة عشر عندما شعر بأن في داخله رغبة شديدة في الجمع بين العدالة وشيء ما روحي متعال، فقد نشأ التوتر داخله عندما أحس بصراع بين الرغبتين؛ بين رغبته الملحة في العدالة الاجتماعية ورغبته في الشعور المتعالي الذي اكتسبه وهو بين بساتين الأوركيد وحيدا؛ حيث يقول في سيرته الذاتية:" في سن الخامسة عشر(...) شعرت بأني تأثرت بشيء مضيء، بشيء ذو أهمية لا توصف. بالعدالة، قصدت ما دافع عنه كل من توماس نورمان«Norman Thomas» وتروتسكي«Trotsky» تحرير الضعفاء من

[1]- Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.3.

الأقوياء"[2]. كان رورتي يرغب في أن يصبح مقاتلا من أجل العدالة ومثقفا وروحانيا في الوقت نفسه. لأجل تحقيق هذه الرغبة بدأ رورتي رحلته الفكرية.

على الرغم من نشأته اللادينية فكّر رورتي في الدّين*–يبدو أن الفطرة الإنسانية دفعته إلى الدّين، لكنه وعلى الرغم من ذلك أنكر وجود مثل هذه الفطرة–علّه المجال الذي يسمح بتحقيق تلك الرؤية، لكنه لم يستطع أن ينسجم مع الدّين المسيحي وتعاليمه وبدلا عن ذلك صار علمانيا ملحدا، فتوجه إلى الفلسفة وبالضبط بدأ بقراءة أفلاطون، لكنه لم يقتنع بالأفلاطونية على الرغم من محاولاته المتكررة لفعل ذلك، حاول أن يؤمن بعالم المثل، أن يصدق بوجود الخير الأسمى، لكنه أحس في النهاية أن الأفلاطونية مجرد أوهام خادعة.

وَصفُ رورتي لرحلته الفكرية الخاصة في "تروتسكي والأوركيد البري"** «Trotsky and The Old Orchids» كان بمثابة تبرير لنقاده وتبيان للأسباب التي دفعته إلى تصوراته الفكرية وعلى رأسها البحث عن طريقة لدمج شغفه الخاص مع التزاماته الاجتماعية، فيقول: "بما أنني لم أستطع أن أتخيل نفسي متدينا وبالفعل أصبحت أكثر فأكثر علمانيا، فقد قررت أن الأمل في الحصول على رؤية واحدة من خلال أن أصبح فيلسوفا كان مخرجا خادعا للذات. لذلك قررت أن أكتب كتابا عن كيف يمكن أن تكون الحياة الفكرية إذا استطاع المرء أن يتخلى عن المحاولة الأفلاطونية لجمع الواقع والعدالة في رؤية واحدة"[3].

---

[2]- **Ibid**, p.8.

* وفقا لشهادة زوجته الأولى، كانت لرورتي ميولات دينية قوية، عندما كان شابا، فقد كانت تقول:" كرّس نفسه لمجد الله الأعظم من خلال الفلسفة" وهناك من يرى بأن فلسفة رورتي ما هي إلا تعبير عن فشل وغضب لمتدين مخلص فشل في أن يكون كذلك.

- Alan Malachowski, **A Companion to Rorty**, Op.cit, p.96.

** لقد سرد رورتي هذه الآمال في سيرته الذاتية التي عنونها «Trotsky and the Old Orchids» المنشورة في كتابه "الفلسفة والأمل الاجتماعي"«Philosophy and Social Hope» .

- Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.p.1-20.

[3]- Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, pp.12-13.

اعتقد رورتي بأن الفلسفة موجودة للتوفيق بين الجمال السماوي لبساتين الأوركيد وحلم تروتسكي بالعدالة على الأرض، هذا ما حلم به رورتي منذ صغره، فقد كان يبحث عن مفردات واحدة شاملة تربط عواطفنا الخاصة والتي تمثلها بساتين الفاكهة بمبادئنا العامة والتي يمثلها تروتسكي، ثم اكتشف أن هذه الآمال زائفة وهي مجرد هراء وأنه لا يمكن أن يجمع بينها في رؤية واحدة، بل من المفيد التخلي عن مثل هذه الآمال. فقرر التخلي عن الفكرة من الأساس، فقد اقتنع بأن فكرة الجمع بينهما فكرة خاطئة، لذلك أكد أننا لا نحتاج التوفيق بين آمالنا العامة لنوع معيّن من المجتمع مع رغباتنا الخاصة، بل نحتاج إلى الفصل بينهما وقد كانت هذه الفكرة أساس كتابه "العارضية، السخرية والتضامن" ,Contingency» «Irony and Solidarity 1989، حيث بدأ رورتي "من حقيقة أنه قبل التنوير كان للبشرية واجبات تجاه الله، بينما بعد التنوير أصبح لديها أيضا واجبات تجاه العقل. ومع ذلك، تقدم "عصر الإيمان" و"عصر العقل" في الطريق الخطأ، ليس لأنهما لم يتمكنا من التحكم في طبيعة الأشياء الحقيقية ولكن لأنهما لم يأخذا بعين الاعتبار أهمية الأشكال الجديدة من الحياة التي أنتجتها البشرية نفسها في هذه الأثناء بهدف زيادة السعادة"[4]، فكانت هذه الأشكال محور فلسفته البراغماتية الجديدة.

فعلى أي أساس بنى رورتي فصله بين المجال الخاص والمجال العام؟ وكيف تصوّر رورتي المجتمع الليبرالي في ظل الفصل الصارم بين المجالين الخاص والعام؟ وما هي الطرق والآليات التي اقترحها لتحقيق السعادة؟

[4]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, edited by Santiago Zabala, Colombia University Press, New York, USA, 2004, p.4.

المبحث الأول: في ضرورة الفصل الصارم بين المجالين الخاص والعام

ينسب رورتي مهمة خلق الذات إلى "المجال الخاص" بينما ينسب مهمة تحقيق العدالة الاجتماعية إلى "المجال العام"، فصياغة رورتي للمجالين الخاص والعام تقوم على التمييز بين الأفعال التي نقوم بها لأنفسنا ولا نقلق بشأن تأثيرها على الآخرين والأفعال التي نقلق فيها بشأن مثل هذه الآثار على الآخرين، حيث "يجب أن تقتصر السخرية«Irony» والجمالية «Aesthetic» على المجال الخاص، بينما سيتم تخصيص المجال العام للحدّ من المعاناة"[5]

أخذ رورتي مفهومه عن المصطلحين، "خاص"«Private» وعام «Public» عن جون ديوي«John Dewey» وعلى وجه الخصوص، استوحى ذلك من عمله "الشعب ومشكلاته"«The People and its Problems»* ، حيث ميَّز ديوي بين الخاص والعام، مشيرا إلى أن "الأفعال البشرية لها عواقب(...) العواقب نوعين، تلك التي تؤثر على الشخص(...) وتلك التي تؤثر على الآخرين(...) في هذا التمييز نجد بذرة التمييز بين الخاص والعام"[6] وهذا بالفعل ما أكده رورتي حين جعل "الأفعال" أو "النشاطات" العامة التي تؤثر على من حولنا، نشاطات تخص "المجال العام"، في حين أن النشاطات الخاصة المهمة فقط لأصحابها ولا تؤثر على الناس من حولنا، هي نشاطات تخص "المجال الخاص".

---

[5]-Lior Erez, **Reconsidering Richard Rorty's Private-Public Distinction,** Humanities, Volume 2, Issue 2, June 2013, p.196.

*الكتاب عبارة عن مقالات أو دروس كما وصفها ديوي، كتبها سنة 1926 لصالح جامعة لارويل Larwill» «Foundation if Kenyon College، كانت طبعته الأولى سنة 1927، يحوي الكتاب 6 فصول، تحدث ديوي في الفصل الأول " البحث عن الشعب"«Search for the Pubic» عن التمييز بين "الخاص" و"العام" كبديل عن "الفرد" و"المجتمع".ص.ص.3-86.

[6]-John Dewey, **The Public and its Problems**, An Essay in Political Inquiry, Chicago Gateway Books, USA, 2nd (ed.), 1946, p.12.

يؤكد رورتي أن المجال "الخاص" مجال خاص بالإبداع والخلق، مجال خاص بإعادة وصف الذات، أما المجال "العام" فيرغب أن يكون حكرا على أولئك الذين هم على استعداد للمشاركة في محادثة براغماتية مفتوحة تتعلق بالصالح الاجتماعي، حيث تخضع الأوصاف العامة للموافقة أو الرفض، على عكس مفردات المجال الخاص لا تحتاج إلى موافقة شخص آخر غيرك، "فالمجال الخاص هو المجال الذي يتجول فيه الشاعر القوي بحرية لإعادة الوصف(...) أما المجال العام، من ناحية أخرى، مجال المجتمع والتضامن والنقاش والخطاب.[7]

يرى رورتي أن الفصل بين المجالين الخاص والعام يميّز المجتمعات الليبرالية الحديثة، حيث يؤكد بأن هناك جانبين للحياة فعلا ولا حاجة إلى توحيد هذين الجانبين وعلى المجتمع كما يتصوره أن يحافظ على هذا الانقسام، باتخاذه تدابير عملية لتحقيق هذا الهدف العملي– لكن لم يخبرنا رورتي ما هي هذه التدابير– حيث يقول: "هدف المجتمع العادل والحر السماح لمواطنيه بأن يكونوا خصوصيين «privatistic» (...) كما يحلو لهم طالما أنهم يفعلون ذلك في وقتهم الخاص– دون التسبب في أي ضرر للآخرين(...) لا توجد طريقة للجمع بين خلق الذات والعدالة على المستوى النظري."[8]

دائما ما يعود رورتي إلى جهود توماس جفرسون(1743–1826) «Thomas Jefferson» وآرائه حول الدّين والسياسة، كلما تحدّث عن ضرورة الفصل بين المجالين الخاص والعام*. ففي كتابه "الموضوعية، النسبية والحقيقة" 1991 «Objectivity Relativism and Truth» يتحدّث رورتي عن جفرسون وعن وجهة نظره في الفصل بين

[7]-Michael Dellwing, **Fences: Rorty's Private-Public-Dichotomy as a Situational Game**, Minerva - An Internet Journal of Philosophy 16, 2012, p. 63

[8]- Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.xiv.

* سنعود إلى هذه الفكرة في الفصول اللاحقة

المجالين، حيث يؤكد هذا الأخير أن الدّين "لا علاقة له بالنظام الاجتماعي ولكنه ذو صلة وربما ضروري، للكمال الفردي"[9]، حيث يعدّ موضوع الدّين من أهم المواضيع التي أصر رورتي بأنها لا تصلح للمجال العام وأنه من أهم مظاهر ضرورة الانقسام بين المجالين.

وكذلك الحال بالنسبة للفلاسفة فهو أيضا يصنفهم إلى فلاسفة وكتاب يجب إعادة قراءتهم لإثراء المجال الخاص وليس لديهم أي فائدة بالنسبة للمجال العام وآخرين منظرين للمجال العام؛ فمثلا يجب إعادة قراءة "نيتشه وهيدغر وديريدا، كمنظرين للخلق الذاتي، لكن ليس لهم فائدة للسياسة الديمقراطية التي كانت مع كِتاب جون ستيوارت مل "الثورة المفاهيمية الأخيرة" «The Last Conceptual Revolution» "[10]

أُعجب رورتي بنيتشه(1844-1900) «Friedrich Nietzsche» وهيدغر(1889-1976) «Martin Heidegger» وغيرهم من الكُتَّاب المبدعين وتأثَّر بهم ولكنه يُنبِّهنا بأن كتاباتهم ليست أكثر من تجارب خاصة بالإبداع الذاتي فكتبهم تعبر عما "يمكن أن يكون عليه الكمال الخاص- حياةً إنسانية ذاتية الصنع ومستقلة. [أما] المؤلفون مثل ماركس وميل وديوي وهابرماس وراولز، هم مواطنون أكثر من كونهم قدوة. إنهم يشاركون في جهد اجتماعي مشترك-الجهد المبذول لجعل مؤسساتنا وممارساتنا أكثر عدلاً وأقل قسوة"[11]

يدعونا رورتي إلى ضرورة التخلي عن السؤال المتعلق ب"الطبيعة البشرية" وبدلا عن ذلك الإجابة عن السؤال حول أي نوع من البشر نريد أن نكون؟ فهو يقول:" السؤال المهم سيكون حول نوعية الإنسان الذي تريد أن تكون. إذا قبلت التمييز بين المجالين العام والخاص الذي رسمته في كتابي" العارضية، السخرية والتضامن"، فسوف ينقسم هذا السؤال

[9]-Richard Rorty, **Objectivity Relativism and Truth**, Philosophical Papers, Volume1 Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1991, p.175.

[10]- Lior Erez, **Reconsidering Richard Rorty's Private-Public Distinction**, Op.cit, p.196.
[11]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.xiv.

إلى سؤالين فرعيين؛ الأول: مع أيٍّ من المجتمعات يمكنك تحديد هويتك التي تجعلك تفكر في نفسك كعضو فيها؟ والثاني: ماذا عليَّ أن أفعل مع وحدتي؟ الأول هو سؤال عن التزامك تجاه البشر الآخرين والثاني يتعلق بالتزامك–بكلمات نيتشه–أن تكون أنت"[12].

المطلب الأول: حدود المجال الخاص

يقوم المجال الخاص على عدّة مفاهيم تفسِّره وتوضح مهامَّه والأهم تبين لنا حدوده لأن رورتي وضح حدودا للمجال الخاص لا يمكنه تجاوزها– كما بينا من قبل– حيث تعتبر العارضية والسخرية أهم هذه المرتكزات التي تميز المجال الخاص، فلفهمه علينا تبيان ما يعنيه رورتي من هذين المصطلحين، فهما بالإضافة إلى التضامن– الذي يقوم عليه المجال العام– من أهم مفاتيح فلسفة رورتي بعد المنعطف اللغوي، "فقد وضع ثلاث استراتيجيات (...) أولا: لقد أعاد "وصف" مناطق مفتاحية في حياتنا بحيث شئنا أم أبينا هي تتأثر بالزمن والصدفة(...) ثانيا: إنه يظهر كيف أن النزعات الأخيرة في ثقافة فكرية لحسن الحظ توجهنا إلى إعادة الوصف(...) أخيرا: إنه يُؤمِّن بعض المصطلحات التي من خلالها يمكننا البدء بالتحدث أكثر سهولة عن أنفسنا وعن بعضنا البعض ككائنات(...) قادرة على العيش بتهكم في البيت على موجة من محيط العارضيات السوسيوتاريخية "[13]

إن الأسئلة التي تطرح في المجال الخاص هي أسئلة حول إعطاء معنى لحياة المرء، ولن يتم ذلك حسب رورتي إلا إذا عرفنا أن كل شيء من حولنا عارضي نتاج الزمن والصدفة، وقد أطلق رورتي صفة "الساخر" على كل من استطاع التعرف على العارضية وتَقبَّلها. لذلك نحاول في هذا القسم شرح المفاهيم الخاصة التي أسندها رورتي للمجال "الخاص" وهي "العارضية" و"السخرية".

[12]-Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, Op.cit, p.13.
[13]-Alan Malachowski, **Richard Rorty**, Op.cit, p.99.

1-العارضية «Contingency»

يعتبر رورتي المجال الخاص مجال الخلق الذاتي، فاستقلالية الفرد وحريته ترتكز على مفهوم الإبداع الذاتي والذي نستطيع فهمه فقط من خلال مفهومه عن "العارضية" «Contingency» الذي وضعه ليعبر به عن رفضه للفكرة التقليدية التي تزعم وجود طبيعة مشتركة بين البشر، حيث أن:" الشعراء فقط(...) من يمكنهم حقا تقدير العارضية. أما البقية منا، فمحكوم علينا بالبقاء فلاسفة، مصرين أنه هناك قائمة حمولة واحدة حقيقية فقط، أوصاف واحدة حقيقية لحالة الإنسان وسياق عالمي واحد لحياتنا. نحن محكوم علينا بقضاء حياتنا الواعية في محاولة الهرب من العارضية وفي المقابل يعترف الشاعر القوي ويستولي على العارضية"[14]. يستخدم رورتي صفة "الشاعر القوي" في معناه العام للدلالة على كل مبدع، كل في مجاله.

إن العارضية حسب رورتي تحيط بنا من كل جانب، تقتحم حياتنا ولا يمكننا الهرب منها وعدم قبولنا بها يعني أننا سنستسلم لسجن الفلسفة المتمركزة في الإبستيمولوجيا والتي ترى أن كل شيء مخطط له مسبقا "فالقبول بعارضية البدايات الأولى «the contingency of starting points» هو قبول ميراثنا من إخواننا البشر ومحادثاتنا معهم كمصدر وحيد للإرشاد. أما محاولة التهرب من العارضية، فهي الأمل في أن نصبح تماما، آلات مبرمجة. كان هذا أمل أفلاطون(..) كما كان المسيحيون يأملون أن يتم بلوغه من خلال التوافق مع صوت الله في القلب والديكارتيون أن يتم ذلك بإفراغ العقل والبحث عما لا يقبل الشك"[15]، يبدو أن القبول بالعارضية، حسب رورتي، تعبير عن رفضنا لأن نكون مُسيَّرين وفق برنامج

[14]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p28.

[15]-Rorty Richard ,**Consequences of Pragmatism**, Op.cit, p.166.

مسطَّر مسبقا، إذ أن "الفلاسفة المهمين في قرننا هم أولئك الذين حاولوا متابعة الشعراء الرومانسيين _ بالانفصال عن أفلاطون ورؤية الحرية على أنها اعتراف بالعارضية"[16].

أ-عارضية اللغة«Contingency»

ينطلق رورتي في حديثه عن العارضية من مسألة "الحقيقة"، إذ تعد "الحقيقة" نقطة البدء التي ينطلق منها في حديثه عن الكثير من الموضوعات وعلى رأسها انتقاده للثقافة الغربية والتي شخّصها على أنها تقوم على "الماهية" كموضوع مركزي، حيث ميَّز الفلاسفة التقليديين أو الميتافيزيقيين بين الظاهر والباطن ونسبوا الحقيقة للباطن دون الظاهر وبما أن الإنسان فضولي بطبيعته فهو دائم البحث عن المعارف وكشف النقاب عن كل ما هو مجهول بالنسبة إليه، فهو بذلك يبحث عن الحقيقة ويسعى لامتلاكها حتى غدت وظيفة الفلسفة هي البحث عن "الحقيقة الثابتة" وعلى هذا الأساس أقروا بأن للإنسان طبيعة ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل، يجب عليه أن يكتشفها، لكن "بالنسبة لفلاسفة ما بعد الحداثة البراغماتيين[والذين يُعدُّ رورتي منهم] المشكلات الميتافيزيقية والإبستيمولوجية القديمة، لابد أن نتجاهلها لأنها ليست نافعة اجتماعيا. ليس لأنها خالية من المعنى وليس لأنها قضايا خاطئة؛ ببساطة لأن مفردات الميتافيزيقا والإبستيمولوجيا ليس لها أية فائدة عملية"[17].

تشكل براغماتية رورتي أساس آرائه حول اللغة، فاللغة ببساطة هي أداة نستخدمها لمساعدتنا على البقاء على قيد الحياة. إذا تخلينا عن البحث عن أسس للمعرفة، فيجب علينا أيضًا التخلي عن فكرة أن اللغة يمكن أن تزودنا برؤية مميزة للعالم. عند الحديث عن تماسك اللغة والتركيز على عواقبها العملية، نقول إن الجملة الحقيقية هي التي تناسبنا. إذا كان الإيمان بالله يساعدنا على التعامل مع الحياة، فإن هذه المعتقدات ستصبح جزءًا من

[16]- Richard Rorty, **Contingency, irony, and solidarity**, Op.cit, p.26.
[17]-Patrick Savidan, **What's the Use of Truth? Richard Rorty and Pascal Engel**, Op.cit, p.38.

مفرداتنا. طالما أن لغة هذه المعتقدات لا تتعارض مع المعتقدات الأخرى، فستكون مفرداتنا متماسكة وسيتم تلبية احتياجاتنا العملية.

يرى رورتي أن وجهة نظر البراغماتيين حول "الحقيقة" تشبه إلى حدّ كبير وجهة نظر العلمانيين حول "إرادة الله"، إذ أنهم "يحثون على أن البحث المتعلق بطبيعة أو إرادة الله لا يوصلنا إلى أي مكان. هؤلاء العلمانيون لا يقولون إن الله غير موجود، حرفيا، يشعرون بعدم الوضوح بشأن ما يعنيه التأكيد على وجوده"[18]، كذلك الشأن بالنسبة للحقيقة، فقد ربطها باللغة فكما أن الحقيقة عارضية فكذلك اللغة، "فلإسقاط الفكرة التي تنظر إلى اللغة على أنها تمثيل(...) علينا أن ننزع القداسة عن العالم. فقط عندما نفعل ذلك يمكننا أن نقبل تماما الحجة(...) التي تقول: بما أن الحقيقة ملك للجمل وبما أن الجملة تعتمد في وجودها على الألفاظ والمفردات وبما أن المفردات يبدعها الإنسان، فكذلك هي الحقيقة"[19]، لذلك يجب التشكيك في التمييز اليوناني بين المظهر والواقع وأننا يجب أن نستبدله بالتمييز بين "الوصف الأقل فائدة" و"الوصف الأكثر فائدة". عندما نتحدث عن حقيقة أفكارنا، فإننا نشير إلى الطريقة التي ترتبط بها الجمل ببعضها البعض. يمكن جعل أي فكرة تبدو جيدة أو سيئة من خلال المفردات التي نختارها لوصف الفكرة وما يهم هو تماسك مفرداتنا، لذلك ستبدو الفكرة صحيحة إذا كانت لغتنا متسقة داخليًا.

إن إسقاط تمثيلية اللغة حسب رورتي يعني القول بعارضيتها؛ بمعنى أن اللغة من إبداع الإنسان،" فعوض أن نفترض أن اللغة وسيط بين الذات والموضوع(...) يدعو رورتي – ببساطة – إلى اعتبار اللغة مجموعة من الممارسات الاجتماعية، تُستعمل كأداة في انجاز

[18]-Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, Op.cit, p.xiv.

[19] -Richard Rorty, **Contingency, irony, and solidarity**, Op.cit, p.21.

بعض المهام(...) فهي إذن تاريخية وعارضية"[20]، حيث يترتب على القول بعارضية اللغة القول بأن كل تغير تاريخي يصاحبه تحول لغوي، كما أن عارضية اللغة مرتبطة بتطور المعرفة، فإن رورتي يرى– كما يرى كوهن– بأن البراديغم الجديد يلغي القديم ويحمل معه لغته وألفاظه ومصطلحاته الجديدة التي هي ضد أو مغايرة للمصطلحات أو المفردات القديمة التي يحملها البراديغم القديم لذلك فالمعرفة تنمو من صراع المفردات الجديدة والقديمة، لهذا اعتبر رورتي "الفلسفة الميتافيزيقية ليست(...) سوى لغة مجردة، نوعا من "معجم نهائي"(...) يلجا إليها الناس لتسويغ أعمالهم واعتقاداتهم ونمط حياتهم"[21] بينما اللغة في فكر ما بعد المنعطف اللغوي "إبداع إنساني"[22]، فاللغة تتلون حسب ألوان الحياة المختلفة وتتغير تبعا لتغير نشاطاتنا، فهي ليست ثابتة أو قوالب جامدة مسطرة مسبقا.

لكن السؤال الذي يتبادر إلينا، إذا كانت عارضية اللغة تعني أن اللغة نتاج الممارسات الاجتماعية، معنى ذلك أن اللغة تخص المجال العام، المجال الاجتماعي وليس الخاص، يجيبنا رورتي عن ذلك بأن: "مفردات خلق الذات هي بالضرورة خاصة وغير مشتركة وغير مناسبة للجدل، بينما مفردات العدالة عامة ومشتركة وهي وسيلة للتبادل الجدلي."[23] بناء على هذا التقسيم هاجم منتقدو رورتي فكرته هذه على أنها لا أساس لها من الصحة، خاصة وأن اللغة الخاصة التي يتحدث عنها رورتي في حد ذاتها أصلها من اللغة العامة الموجودة مسبقا وهذا ما أصر عليه ريتشارد شوسترمان«Richard Shusterman» في مناقشته لهذه الفكرة حيث أكد أنه:" حتى لغة الشاعر "القوي"، هؤلاء الشعراء الذين تُعتبر

[20]-R. J Snell, **Through a glass darkly: Bernard Lonergan and Richard Rorty on knowing without a God's-Eye View**, Marquette University Press, Milwaukee, USA, 2006, p.57.

[21]– ناصيف نصار، **في نقد الليبرالية كما يتخيلها الفيلسوف الأميركي المعاصر ريتشارد رورتي**، ضمن، أوراق فلسفية: ريتشارد رورتي، البرجماتية الجديدة، العدد25، 2009، ص.16.

[22]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.05

[23]-**Ibid**, p. xv.

لغتهم الأكثر أصالة، تستند إلى لغة عامة موجودة مسبقة"[24]، فإذا كانت اللغة الخاصة مبنية على اللغة العامة وتعتمد عليها، فما معنى ادعاء رورتي بوجود انفصال بينهما؟

ب-عارضية الذات «Contingency of Selfhood»

استهل رورتي حديثه عن عارضية الذات، بحديثه عن "الخوف من الموت" الذي سلط عليه الشاعر فيليب لاركن*(1922-1985) «Philip Larkin» الضوء في قصائده، حيث أكد رورتي أن هذه العبارة التي استخدمها لاركين هي جملة غير مفيدة، "فلا شيء مخيف مثل الحياة في حدّ ذاتها"[25]، لأن "الموت" و"العدم" مصطلحات فارغة، لكن المخيف فعلا أن تحيى حياة لم تصنعها وإنما فرضت عليك، أن تكون نسخة طبق الأصل عن ذات أخرى، ألا يتسنى لك إبداع لغتك الذاتية ويتم إخماد إحساسك الفردي بما هو مهم وما هو ممكن، "إن كلمة "الأنا" كلمة جوفاء فارغة بقدر كلمة "الموت"(...) على المرء أن يملأ تفاصيلها"[26]. حرر رورتي الفرد من الشعور بالخوف من الموت بمجرد أن يعلم بأنه لن يكون موجودا عندما يموت، بل عليه أن يشعر بالخوف وهو حي، لأن مسؤولية خلق الذات تقع على عاتقه، فلا وجود لذات مفارقة غير بشرية يمكنها أن تتحمل هذه المسؤولية بدلا عنه.

تنبثق فلسفة رورتي من قناعته بأن البشر مختلفون ورغباتهم مختلفة وتجاربهم متنوعة وبالتالي لا يمكن لأي فلسفة أن تتحكم أو تفسر البشر بإرجاعها إلى طبيعة مثالية واحدة، فهو قد بنى براغماتيته على فكرة أنه لا توجد حقيقة كلية للطبيعة البشرية وهو في ذلك يشيد بأعمال مفكرين مثل نيتشه وفرويد« Sigmund Freud» (1856-1939) وفيتغنشتين، لأنهم يساعدوننا على معرفة أنفسنا وعلى معرفة الاحتمالات الممكنة لما سنكون عليه. كما أنهم

---

[24]-Lior Erez, **Reconsidering Richard Rorty's Private-Public Distinction**, Op.cit, p.201.

* فيليب لاركن (1922-1985) «Philip Larkin» شاعر وروائي بريطاني.

[25]- Richard Rorty, **Contingency, irony, and solidarity**, Op.cit, p.23.

[26]- **Ibid**, p.23.

مكّنوا الأفراد من رؤية أنفسهم على أنهم أحداث تاريخية، بدلاً من اعتبارهم تعبيراً عن الطبيعة البشرية الكامنة الثابتة.

حيث تعتبر هذه الرؤية للحالة الإنسانية ذات قيمة على المستوى الخاص ولكنها لا تؤثر على المجال الاجتماعي أو السياسي، فهي تدفعنا إلى "التفكير في التقدم، تقدم البشر بدفعهم إلى فعل أشياء أكثر إثارة وأن يكونوا أشخاصا أكثر أهمية، لا منساقين نحو مكان معدٍّ لهم مسبقا. إن صورتنا عن أنفسنا لابد أن توظف على أنها تُصنع بدلا أن نجدها."[27]

يتفق رورتي مع فرويد«Sigmund Freud» في أنه بإمكان الإنسان أن يبدع ذاته، لذلك احتفل به رورتي وأشاد بدوره ومساهمته الفعّالة–من خلال الفصل الذي خصصه للحديث عن عارضية الذات– في رسم صورة غير تقليدية عن الذات البشرية وتسليط الضوء على جوانب جديدة مهمة كانت مستبعدة من الفلسفة الغربية التقليدية، حيث "يمكننا أن نبدأ في فهم دور فرويد في ثقافتنا من خلال رؤيته باعتباره الأخلاقي الذي ساعد في نزع قداسة الذات عن طريق تتبع محل الوعي وصولا إلى أصله في عارضيات نشأتنا"[28]، فقد ساهم فرويد في دعم هذه الصورة التي رسمها رورتي عن الذات التي تتشكل في ظل العارضيات والمصادفات.

رفض فرويد محاولة أفلاطون الجمع بين العام والخاص وبدلا عن ذلك اقترح "أننا بحاجة إلى العودة إلى الخاص–لنرى مواقف وخيارات حاضرة معينة تشبه أو تختلف عن أفعال أو أحداث معينة سابقة. إنه يعتقد أنه فقط إذا تمكنا من بعض الحالات العارضية الخاصة في ماضينا، فسنكون قادرين على صنع شيء يستحق العناء من أنفسنا، لخلق ذوات حاضرة يمكننا احترامها"[29]، تبعا لذلك لا يمكننا أن نتنبأ بسلوكيات الإنسان ورغباته

[27]-Richard Rorty, **Objectivity Relativism and Truth**, Op.cit, p.27.
[28]-Richard Rorty, **Contingency, irony, and solidarity**, Op.cit, p.30.
[29]-**Ibid**, p.33.

واعتقاداته،" فكما أن معرفتنا عن العالم تتغير في ضوء الإسهامات العرضية للغتنا المتغيرة، كذلك يتغير مفهومنا عن أنفسنا"[30] وعليه فإن الذات– حسب رورتي– ليست كما تصورها لنا الفلسفة الغربية المرآوية وإنما تتشكل من العديد من العارضيات والمصادفات والمواقف غير المتوقعة والتي لا يمكن التنبؤ بها لأن الذات هي من تصنع نفسها.

تكمن مساهمة فرويد حسب رورتي، في رفضه فكرة العقل كمقولة مركزية في الفلسفة الغربية وخاصة الصورة الأفلاطونية والكانطية عنه، فثورة فرويد على النظرية التقليدية الشعورية كانت من بين الثورات التي زعزعت الفلسفة الغربية. فنظريته عن "اللاشعور" ساهمت بشكل كبير في وجهة نظر رورتي عن تشكيل الذات الإنسانية، حيث أن "رواية فرويد للخيال اللاواعي، تُظهر لنا كيف ننظر إلى كل حياة بشرية على أنها قصيدة[31]، تروي ما مرت به من أحاسيس، من آلام ساهمت في بناء مفردات جديدة، أوصاف عن أنفسنا لم نكن نعلم أنها موجودة، ستساعدنا فيما بعد على فهم الآخر والإحساس بما يعانيه.

كما ساهم اللاشعور، ذلك الجانب المظلم من الحياة النفسية للذات الإنسانية، الجانب الذي تترسب فيه جميع رغبات الذات وشهواتها، في "كسر كل الفروق التقليدية(...) إنه يتركنا مع ذات هي نسيج من الحالات العارضية بدلاً من نظام كليات جيد التنظيم"[32]، فالذات تبدع ردود أفعالها حيال المواقف المختلفة التي تعترضها بالصدفة، وتبدع ردود أفعال مختلفة حتى أمام الموقف الواحد كل مرة. إن الإنسان ليس جوهرا أو ماهية ثابتة معطاة أو سابقة التجهيز من ذات ليست بشرية سواء إلهية أو طبيعية. وهذا ما توصل إليه رورتي من

[30]–عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، مرجع سابق، ص.149.

[31]- Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.36.
[32]- **Ibid**, p.32.

خلال نقده للنزعة الماهوية التي سيطرت على الفلسفة الغربية، إن الإنسان من وجهة نظره قصيدة غير منتهية، مفتوحة على جميع الاحتمالات، "فالبشر ببساطة مفردات متجسدة"[33].

في تناقض مع ما ذهب إليه رورتي، حين دعا الإنسان إلى صنع ذاته وأن بإمكانه ذلك متى تخلّص من الدّين ومن الله كقوة مفارقة لا إنسانية، أكد فاتيمو بأن أزمة الإنسان المعاصر تكمن في "موت الإله"، فالإنسان المعاصر لم يستطع بناء ذاته وتكوين صورة له في ظل عدم وجود إله، "فالإنسية مرادفة للميتافيزيقا"[34]. موت الله أذن بأفول الميتافيزيقا التي أفل الإنسان معها. وعلى عكس مما ذهب إليه رورتي في مناهضته للأسس، يرى فاتيمو أن الإنسان في بنائه لذاته يحتاج إلى" أسس"، "فلا يحافظ الإنسان على موقعه "مركز" الواقع، الذي يلمّح إليه مفهوم الإنسية الرائج، إلا بقوة الاستناد إلى "أساس"[35]، فالله يمثل تلك الأسس، يمثل المرجع أو الصورة التي يتمثلها الإنسان في محاولاته لبناء ذاته، دون ذلك المرجع فقد الإنسان طريقه وفقد ذاته ووقع في أزمة هوية.

[33]- **Ibid**, p.88.

[34]– جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، **مرجع سابق**، ص.44.

[35]– **المرجع نفسه**، ص.45.

2-السخرية «Irony» *

يؤكد رورتي أن الأفراد الأقوياء والمبدعين فقط من لهم القدرة على التعرف على العارضيات وتحويلها إلى وقائع هامة. إنه الساخر، بطل رورتي، من يعي عارضية الحقيقة والمعرفة ويسخر من الادعاءات الكبرى التي تزعم امتلاك الحقيقة، فالساخر هو" الشخص التاريخاني*[36] والإسمي** بما فيه الكفاية ليتخلى عن الفكرة القائلة بأن الاعتقادات والرغبات

* Irony اشتق المصطلح من الكلمة اليونانية Eroneia والتي كانت وصفا للأسلوب في كلام إحدى الشخصيات بالملهاة اليونانية القديمة، المسمى "ايرون" وهو شخصية تتميز بالضعف والقصر مع الخبث والدهاء، فقد كانت هذه الشخصية تتغلب دائما على شخصية الألازون الفخور الأحمق وذلك عن طريق الخداع وإخفاء ما يمتاز به من قدرة وذكاء.

– مجدي وهبة وكامل المهندس، **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص، 198.

اتفق بعض المترجمين على ترجمة مصطلح"Irony" ، عند ريتشارد رورتي تحديدا، إلى الساخرية، على غرار محمد جديدي، ناصيف نصار باعتبار المصطلح يشير إلى المذهب الفلسفي الذي يناهض الميتافيزيقا. كما نجد من الباحثين من ترجمها إلى "التهكم". إلا أن هناك من ترجمها أيضا بالمفارقة، إلا أن مصطلح المفارقة اعتمد في أغلب الأحيان لترجمة المقابل الأجنبي«Paradoxe» . سنعتمد في بحثنا ترجمة المصطلح إلى "السخرية"، أولا: لأن رورتي استخدم المصطلح دون إضافة اللاحقة(ism-) وبالتالي لا نميل إلى ترجمتها بالساخرية التي تقابل«Ironism» ، ثانيا: لأن التهكم حسب معاجم اللغة العربية يحمل معنى" الهدم" لكنه أيضا يحمل معاني "الإساءة والقسوة" وهي معان رفضها رورتي، كما أن المتهكم حسب عبد السلام بنعبد العالي–أستاذ تاريخ الفلسفة بكلية الرباط– لا يتهكم على نفسه، على عكس السخرية التي تسخر من نفسها، قبل كل شيء، فلا تشغل بالها بالأسس والمبادئ، ما يهمها هو النتائج وعلى هذا الأساس، سقراط متهكم، نيتشه ساخر.

– عبد السلام بنعبد العالي، **التهكم والسخرية**، الأوان.Alawan.org ، 29/ماي/2009.

*التاريخاني نسبة إلى التاريخية:«Historicity » وهو "مصطلح ظهر في نهاية القرن التاسع عشر ويعني أن "كل شيء متموقع في التاريخ بما في ذلك الحقيقة".

-Robert Audi, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**,2nd (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, New York, UK,USA,1999, p.673.

**الإسمي نسبة إلى الاسمية«Nominalism» :"النظرية القائلة بأن موضوعات الفكر هي مجرد كلمات وأنه لا يوجد معنى لمصطلح عام أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها. في أكثر صورها تواضعًا، ترى أنه لا يوجد شيء يمكن الوصول إليه بشكل مستقل أو عالمي أو مفهوم والذي يشكل معنى الكلمة. الطريقة الوحيدة لمعرفة معنى الكلمة هي معرفة الأشياء التي يتم تطبيقها عليها".

– J.O.Urmson and Jonathan Rée, **The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, Routledge**, the Taylor & Francis Group, New York, USA, 2005, p.311.

تحيل إلى شيء ما يفلت من قبضة الزمان والصدفة"[37]، فالساخر مثقف يرفض سجن النظريات والمعايير التي وضعتها الفلسفة الغربية. إن الساخر دائم الشك في كل ما يصل إليه من معارف وهو بذلك دائم الانفتاح على المعارف، فنحن نخدع أنفسنا –حسب رورتي– إذا توهمنا وجود حقيقة لا تتغير مع تقدم الفكر،" فالتهكمي[الساخر] نوع من البشر لم يجد حرجا في أن يعلن عرضية لغته وذاته وجماعته"[38].

مفهوم رورتي عن "السخرية" يساعدنا على توضيح الفرق بين المجال الخاص والمجال العام، فهو يرى بأن دفاعه عن "السخرية" تحول إلى تمييز صارم بين المجالين الخاص والعام، فقد وضع حدودا للسخرية ضمن المجال الخاص، فلا علاقة لها إلى حد كبير بالحياة العامة والمسائل السياسية، إذ يؤكد رورتي على أن" المنظرين الساخرين مثل هيغل ونيتشه وديريدا وفوكو لا يقدرون بثمن في محاولتنا لتشكيل صورة ذاتية خاصة، لكنها عديمة الجدوى إلى حد كبير عندما يتعلق الأمر بالسياسة."[39]

يفهم رورتي" السخرية" بطرق مختلفة، لكن الأكيد أنه يربطها بالخلق الذاتي-Self» «creation، فالساخر هو الشخص الذي يفهم عارضية معتقداته الخاصة وبالتالي فهو يدرك بأن رغباته قد تتعارض ورفاهية الآخرين، لذلك لا يمكن إضفاء الطابع الاجتماعي على "السخرية"، فهي مسألة خاصة، إذ يقول رورتي في كتابه "العارضية السخرية والتضامن": "لا يمكنني الاستمرار في الادعاء بأنه يمكن أو يجب أن تكون هناك ثقافة يكون خطابها العام

[37]– محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية**، ص.75.

[38]– زهير اليعكوبي، **تأويل براغماتي للفلسفة**، ضمن: الفكر العربي المعاصر، العدد 142.143، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، شتاء2008. ص.121.

[39]- Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.83.

ساخرا. لا أستطيع أن أتصور ثقافة جعلت شبابها اجتماعيين بطريقة تجعلهم دائمًا متشكّكين في عملية التنشئة الاجتماعية الخاصة بهم. السخرية تبدو بطبيعتها مسألة خاصة"[40].

تشير" السخرية" إلى "الشك"، الشك في أي مفردات ومعاجم مغلقة أو نهائية التي يمكن أن يلجأ إليها المرء لشرح أو تبرير حياته المعرفية أو الأخلاقية أو السياسية، لذلك لا يستطيع الساخر أن يَحْمِل نفسه على محمل الجد، لأنه يعلم أن المصطلحات التي يصف بها نفسه قابلة للتغيير، فهو يدرك عارضية وهشاشة المفردات النهائية، "فلا يمكن للساخر أن يتقدم دون التناقض بين المفردات النهائية التي ورثها والمفردات التي يحاول إبداعها من أجل نفسه. السخرية تفاعلية"[41].

الساخر حسب رورتي ناشط ومتطلع نحو المستقبل، حيث تدل السخرية على القبول المتفائل للذات واللغة والمجتمع على أنها عارضية وليست ضرورية وهو قبول أن معتقدات المرء والتزاماته ليست حتمية بشكل طبيعي ولا مفروضة من الإله. وهنا علينا أن نلفت الانتباه إلى أن "السخرية" من وجهة نظر رورتي تتجاوز "الكلبية"* «Cynicism» على الرغم من وجود من انتقده وأكد بأنها كذلك–كما سنرى–

يعرف رورتي السَّاخر باعتباره الشخص الذي يستوفي ثلاثة شروط[42]:

---

[40]- **Ibid**, p.87.

[41]-**Ibid**.

*الكلبية«Cynicism» هو الاسم الذي يُطلق على أسلوب الحياة الذي بدأه ديوجين Diogenes of Sinope في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد. ومن اسمه المستعار، الكلب، تم تسميته كذلك(...) أعادت الكلبية تقييم مكانة البشر في الطبيعة ودور الحضارة في حياة الإنسان، حيث دعا الكلبيون إلى علاقة مباشرة مع الطبيعة وعدم المبالاة بالتقاليد والأعراف الاجتماعية.

– J.O.Urmson and Jonathan Rée, **The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers**, Op.cit, p.p.91-93.

[42]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.73.

الشرط الأول: أن يكون لديه شكوك جذرية ومستمرة حول المفردات النهائية التي يستخدمها حاليًا لأنه تأثر بالمفردات الأخرى والمفردات التي اتخذها الأشخاص أو الكتب التي صادفها على أنها نهائية.

الشرط الثاني: أن يدرك أن الحجة التي تمت صياغتها في مفرداته الحالية لا يمكنها قبول أو إلغاء هذه الشكوك.

الشرط الثالث: بقدر ما يتفلسف حول موقفه، فإنه لا يعتقد أن مفرداته أقرب إلى الحقيقة من غيرها وأنه على صلة بالسلطة وليس نفسه. يرى المتهكمون الذين يميلون إلى الفلسفة أن الاختيار بين المفردات لا يتم في إطار مفردات محايدة وعالمية ولكن ببساطة عن طريق لعب الجديد ضد القديم.

فالساخر مثقف يرفض الفلسفة الغربية وسجن النظريات والمعايير التي وضعتها، فهو دائم الشك في كل ما يصل إليه من معارف وهو بذلك دائم الانفتاح على المعارف، يؤمن بأن" كل ما في العالم محكوم بالزمن والمصادفة(...) فلا طبيعة ولا ماهية ولا جوهر ولا أساس في كيان الإنسان سوى ما يفعله بحريته تحقيقا لرغباته بحسب ما يتوافر له وحوله من ظروف ومصادفات"[43]

تعتبر الحرية أهم شرط ليحقق الساخر رغباته ويبدع ذاته الخاصة، ففي مقابل رفضه الاهتمام بالحقيقة، يولي رورتي اهتماما بالغا بمسألة الحرية، فقد كان يعتقد أنه إذا حصلنا على الحرية فيمكننا أن "نتحسن" وهذا ما عبر عنه في عبارته الشهيرة: "اعتن بالحرية وستعتني الحقيقة بنفسها"* «Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of

[43]– ناصيف نصار، **في نقد الليبرالية كما يتخيلها الفيلسوف الأميركي المعاصر ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص.06.

* العبارة مأخوذة عن كتاب لرورتي يحمل ذات العنوان وكذلك مقدمة الكتاب تحمل العنوان نفسه من تقديم: ادواردو ماندیتا. جمع الكتاب 11 حوارا أُجري مع رورتي مع عدّة محاورين حول عدّة مواضيع تدور حول الحقيقة والفلسفة والديمقراطية.

«Itself، لأن "التهكم باعتباره استدلالا حرا يدفع الفيلسوف إلى تخفيف الصرامة المنطقية بمعناها الفج وكذا طلبا للشفاء من ذلك المرض المزمن الذي لازم كثيرا من الفلاسفة نتيجة تلك الجدية المبالغة في الصرامة والمعاناة في طلب الحقيقة"[44].

يعدنا الساخر بمستقبل أفضل يكون فيه الإنسان أكثر تحررا صانعا لهويته ولغته، مشاركا فعالا في مجتمعه متضامنا مع غيره من بني البشر، "فالسخرية" هي الوسيلة التي تمكننا من تعزيز المزيد من التعاطف واكتشاف أشكال من القسوة التي كنا غافلين عنها سابقا.

انتقد فلاسفة كثر وجهة نظر رورتي تجاه الحقيقة والمعرفة ومناهضته للعقلانية التي يجسدها الساخر في فلسفة رورتي، إذ تعتبر سوزان هاك* (1945-..)«Susan Haack» من أكثر منتقديه فعالية-على حدّ تعبيرها-[45]. حيث ترى أن" جهود رورتي للتخلي عن مفاهيم أساسية في الإبستيمولوجيا التقليدية هي أعراض لنزعة كلبية مبتذلة، تساهم في انحطاط العقل والسلامة الفكرية"[46]، اعتبرت هاك فكر رورتي مبتذلا وأن ما قدّمه كان "عبارة عن خليط فوضوي للأفكار الغامضة لما بعد الحداثة تحت عنوان مضلل بشكل صارخ

-Richard Rorty, **Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews With Richard Rorty**, Eduardo Mendieta(ed.), Standford University Press, Standford, California, USA, 2006.

[44]- بشير خليفي، **رورتي بين تحرير الفلسفة و تقييد الفيلسوف**، ضمن، أوراق فلسفية ريتشارد رورتي، البرجماتية الجديدة، العدد 25، 2009.، ص.127.

* سوزان هاك« Susan Haack » فيلسوفة بريطانية، أستاذة بارزة في العلوم الإنسانية، من كبار باحثي كوبر Cooper Senior Scholar في الآداب والعلوم، أستاذة الفلسفة والقانون بجامعة ميامي University of Miami تكتب هاك في فلسفة المنطق واللغة، نظرية المعرفة والميتافيزيقا، فلسفة العلوم، البراغماتية، النسوية.. ألفت 9 كتب وأكثر من 200 مقال ترجم إلى 15 لغة.

- http://www.law.miami.edu/faculty/susan-haack

[45]- وائل عبد الله، **حوار مع الفيلسوفة سوزان هاك**، منصة معنى الثقافية، 23/ديسمبر/2020.

- http://www.mana.net/12302

[46]- إدوارد زالتا، **ريتشارد رورتي**، تر: محمد جديدي، موسوعة ستانفورد للفلسفة، مجلة حكمة، 2018، ص.14.

"البراغماتية"، حيث تعتقد هاك أن رورتي لم يفهم أبدا بيرس(1839-1914) «Charles Sanders Peirce» على الرغم من أن بيرس يعد من أفضل فلاسفة أمريكا ولم يتمكن كذلك من فهم ديوي على الرغم من تصريحاته المتكررة بإعجابه به، إلا أنه فشل في فهمه وساهم في نقل صورة مشوهة عن فكره.

وفي السياق نفسه، اعتبرت آن ماهون«Aine Mahon»* الانتقادات الموجهة للسخرية ناتجة عن حصرها في المجال الخاص، لذلك تم الهجوم عليها باعتبارها ذاتية ولا مسئولة، لقلة اهتمامها بالواقع الاجتماعي والسياسي، "فعلى الرغم من أن الاعتراضات على الموقف الساخر عديدة ومتنوعة، إلا أنه يمكن تلخيصها على النحو التالي: إذا كان الساخر بالتعريف ليس جادا أبدا، فإنه بالتعريف ليس مخلصا"[47]، فهو منكفئ على ذاته ولا علاقة له بما يحدث في المجتمع، كما وجهت ماهون انتقادا لاذعا إلى شخصية السّاخر كما تصوّره رورتي، على أنها" تنكر(...)أي إمكانية لشخصية مستقرة"[48]، حيث أكدت على أن "سخرية رورتي" تبدو متعارضة مع التزاماته النظرية، فهي تفترض مسبقا انفصالا حادا بين المجالين العام والخاص، أدت إلى ظهور فكرة غير مستقرة عن الذات، فالسخرية بهذا المعنى الخاص لم تنجح ولم تكن نافعة لا على المستوى الخاص ولا على المستوى العام.

المطلب الثاني: المجال العام

إن المجال العام بالنسبة إلى رورتي هو فضاء للسعي نحو تقليل المعاناة ونبذ القسوة وتوسيع الشعور بالنحن عن طريق "الأمل" الذي يقوم على التضامن وعن طريق مفهوم موسع لحقوق الإنسان ليشمل جميع البشر، حيث يشرح رورتي من خلال ذلك الدور الاجتماعي والوظيفة السياسية للمثقفين التي نسبها إلى البراغماتيين الذين لا يهتمون بالحقيقة

* آن ما هون «Aine Mahon» أستاذ مساعد في كلية التربية بجامعة دبلن University of Dublin.

[47]-Aine Mahon, **The Ironist and The Romantic, Reading Richard Rorty and Stanley Cavell**, Bloomsbury Studies in American Philosophy, New York, USA, 2014, p.7.

[48]-**Ibid**, p.153.

الموضوعية، إنما يهتمون ببناء المجتمع والمساهمة فيه وفي هذا يقول:" هناك طريقان رئيسان يعكسان محاولة البشر(...) إعطاء معنى لحياتهم. الأول: عن طريق إخبار قصة مساهمتهم في المجتمع(...) والثاني: عن طريق وصف أنفسهم في علاقة مباشرة مع حقائق غير بشرية أو مع الأشياء(...) يمكنني القول أن الطريق الأول يجسد الرغبة في التضامن، أما الطريق الثاني فإنه يجسد الرغبة في الموضوعية"[49].

فالحياة العامة حسب رورتي يجب أن يتحقق فيها "التضامن" والعدالة الاجتماعية القائمة على "حقوق الإنسان"، فقد قام رورتي بالتمييز بين الإرث الفلسفي والسياسي للتنوير، فعلى الرغم من أن رورتي يناقش ضد التنوير ويعارضه ومع ذلك يعتقد أن بعض جوانب التراث الحديث يجب أن يُعتز بها؛ بينما يتجاهل الفلسفة الميتافيزيقية الحديثة، فإنه يعتز بالمشروع السياسي للتنوير والثورة الفرنسية وخاصة المثل العليا للحرية والتضامن وحقوق الإنسان.

1-الأملُ روايةٌ براغماتية:

يُعتبر "الأمل" مفهوما مركزيا في فلسفة رورتي، فالأمل الذي تغذيه زيادة التعاطف والتضامن الإنساني، يعني ضمنا الإيمان بعالم أفضل وبأناس أفضل، حيث يعتقد رورتي بأن الأمل في عالم يكون أكثر قابلية للحياة لا يتأتى إلا بالجهد البشري. يهدف هذا الاعتقاد إلى زيادة "الشعور بالنَّحن" «We-Feeling» أو بعبارة أخرى أن نوسِّع في مفهوم "نحن" في عبارة "نحن نشعر" لتشمل فئات مختلفة من البشر، حيث يتجلى هذا الامتداد في تعامل كل شخص مع الآخر على أنه "واحد منا" «One of Us».

[49]-Richard Rorty, **Objectivity, Relativism and Truth**, Op.cit, p.21.

فإذا كان الأمل في تحقيق السعادة والتقليل من القسوة عند رورتي أهم ما يميّز المجال العام، فكيف السبيل إلى خلق عالم أفضل وأناس أفضل، في ظل المعاناة والإساءة والإذلال التي يتعرض لها البشر؟

أ-التضامن بدل الموضوعية:

يقابل رورتي بين التضامن والموضوعية ويتساءل أيهما يجب أن نتبنى ونتبع؛ هل الرغبة في الموضوعية أم الرغبة في التضامن؟ حيث كتب مقالا عنوانه "التضامن أم الموضوعية؟" «Solidarity or Objectivity?» وهو منشور ضمن كتابه "الموضوعية، النسبية والحقيقة"، حيث أسند رورتي للفيلسوف التهذيبي مهمة تحريرنا من وهم المطلقية، "فالدور الثقافي للفيلسوف التهذيبي يتمثل في مساعدتنا على تجنب خداع النفس الذي ينشأ من الاعتقاد بأننا نعرف أنفسنا بواسطة معرفة مجموعة من الوقائع الموضوعية"[50].

لا يقصد رورتي بالموضوعية هنا ذلك الاتفاق أو الإجماع والتوافق بين الذوات على صلاحية فكرة ما(...) "بقدر ما تعني لديه صيغة من صيغ المطلقية التي ألفت الفلسفات الغربية من أفلاطون إلى كانط التنقيب عنها"[51]، وبذلك تشير الموضوعية حسب رورتي إلى ذلك الطريق الذي لا يستند فيه الإنسان إلى نفسه ورغباته ومشاعره، فنحن" نطلق على أية قيمة صفة "الذاتية" لو كان وجودها يعتمد جزئيا أو كليا على أية رغبات أو مشاعر أو آراء بشرية أو أية حالات ذهنية أخرى وسوف تكون أية قيمة "موضوعية" هي عكس ذلك، أعني أنها ستكون قيمة لا تعتمد على أية رغبات أو مشاعر بشرية أو أية حالات ذهنية أخرى"[52]

---

[50]– ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.488.

[51]– محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية**، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، لبنان، ط1 2010. ص.55 .

[52]– ولتر ستيس، **الدّين والعقل الحديث**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1 1998، ص.48.

لذلك يقترح رورتي التضامن كطريق لمعرفة أنفسنا ومساعدة غيرنا والمساهمة في بناء المجتمع.

إن اجتماعية الإنسان وضرورة عيشه مع غيره من الناس تدعوه إلى التضامن مع الآخرين لذا يدعو رورتي إلى "التضامن" كأسلوب مشاركة في المجتمع والمساهمة فيه، إذ يعرفه في قوله هذا على أنه ذلك الإحساس المتزايد بآلام الآخرين فيقول:" في اليوتوبيا التي أدعو إليها، لا ينظر فيها إلى التضامن الإنساني كحدث ينخرط فيه لأجل إزالة الآراء المسبقة أو بالتنقيب في أعماق لا تزال غير مكتشفة ولكن [يُنظر إليه] كهدف يجب بلوغه. وهذا لن يتأتى بالبحث وإنما بالخيال تلك الملكة التي ترينا أناس مثلنا يتألمون وهم غرباء عنا"[53]

التضامن موقف شعوري يدفعنا إلى التعاطف مع الآخرين، يستند فيه إحساس الشخص "إلى الشعور بالخطر المشترك وليس إلى ملكية مشتركة أو قوة مشتركة"[54] وهنا يميز رورتي بين نوعين من التضامن؛ الشعوري وهو التعاطف مع الأقارب والتضامن كواجب ويكمن في التعاطف مع "الآخر"، حيث "يبدأ التضامن بالتعاطف ولكنه لا يقف عنده، إنه أكثر من موقف ذاتي يعيشه المرء بينه وبين نفسه تجاه غيره. إنه موقف ذاتي وحركة فعلية تجاه الآخر حركة تأييد ومساعدة تدل على أن الآخر ليس وحده متروكا لمواجهة مصيره من دون سائر الناس"[55] وعلى هذا الأساس يبني رورتي تصوره للولاء التي سنناقشها في الفصول اللاحقة.

---

[53]– محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية**، مرجع سابق، ص.184.

[54]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity,** Op.cit, p.91.

[55]– ناصيف نصار، **في نقد الليبرالية كما يتخيلها الفيلسوف الأميركي المعاصر ريتشارد رورتي**، مرجع سابق، ص.35.

ب-نحو تضامن إنساني أكبر

إن دعوة رورتي للتضامن هي في الحقيقة، دعوة إلى التقدم نحو الأفضل نحو مستقبل نكون فيه أشخاصا مهمين، تكمن أهميتنا في قدرتنا على صنع مستقبلنا، نحو مستقبل ننظم فيه مجتمعنا وثقافتنا ويكون التضامن والتعاطف أساسا لعلاقاتنا فيما بيننا، "فالتضامن(...) نشأ عن طريق حساسيتنا المتزايدة اتجاه ألم وإذلال الآخرين، نحو أناس لا نعرفهم. إن هذه الحساسية المفرطة تجعل الأمر أكثر صعوبة لتهميش الناس المختلفين عنا عن طريق التفكير، إنهم لا يشعرون كما نشعر، إنهم دائمي المعاناة، فلماذا ندعهم يعانون؟"[56]. يدعونا رورتي إلى تغليب كفة أوجه التشابه بيننا وبين من هم مختلفون عنا، خاصة إذا أدى الاختلاف إلى إذلالهم ونبذهم والقسوة عليهم، فنحن نتشارك الشعور بالألم ذاته، ألا يعدُّ ذلك كافيا لنحس بالآخرين ونعتبرهم بشرا مثلنا؟

رفض رورتي من خلال فلسفته سياسة "التهميش" التي يعاني منها بعض البشر، من قبل آخرين لا ينظرون إليهم على أنهم أناس مثلهم، لذلك أُعتبرت فلسفته فلسفة "الأمل" ويبدو هذا جليا في وصفه البراغماتية على أنها "فلسفة تضامن أكثر من كونها فلسفة اليأس"[57]، فالبراغماتيون لا يهتمون بالعلاقات الموضوعية وبدلا عن ذلك يرغبون في استبدال تلك العلاقات بعلاقات أخرى اجتماعية تضامنية، "فهم يخبروننا بأن ما يهم فعلا هو تضامننا مع بعضنا البعض ضد الظلام، وليس أملنا في الحصول على الحقيقة"[58]، بهذا المعنى تصبح البراغماتية فلسفة إنسانية بحق؛ لأنها تدعونا- ويدعونا رورتي على وجه الخصوص- إلى التركيز على تنمية العلاقات الشخصية عن طريق التضامن ضمن المحادثة.

---

[56]-Richard Rorty, **Contingency, irony, and solidarity**, Op.cit, p.xvi.
[57]-Richard Rorty, **Objectivity, Relativism and Truth**, Op.cit, p.33.
[58]-Richard Rorty, **Consequences of pragmatism**, p 166.

ولن يحدث ذلك إلا بتوسيع التضامن ليشمل جميع البشر أو ما عبر عنه رورتي بتوسيع "النحن" في مقابل مصطلح "هم"، حيث يقول:" لا يتعارض موقفي مع الحث على محاولة توسيع إحساسنا بـ "النحن" ليشمل الأشخاص الذين اعتقدنا سابقًا أنهم "هم". هذا الادعاء، الذي يميز الليبراليين–الأشخاص الذين يخشون أن يكونوا قساة أكثر من أي شيء آخر"[59]. أصبح رورتي أكثر حساسية تجاه التنوع حيث يعتقد بأن القدرة على رؤية المزيد من الاختلافات سواء الدينية أو القبلية أو العرقية وغيرها غير مهمة مقارنة بأوجه التشابه، "فلا يوجد شيء أكبر وأكثر ديمومة وأكثر أمانا من إحساسنا بالالتزام الأخلاقي تجاه أولئك الذين يعانون من الألم(...) الانتشار التدريجي للشعور بآلام الآخرين مهم، بغض النظر عما إذا كانوا من العائلة نفسها أو القبيلة نفسها أو اللون أو الدّين أو الأمة أو الذكاء."[60]

تقول وجهة النظر التي عرضها رورتي أن هناك شيئًا مثل التقدم الأخلاقي تقدم تدريجي، التقدم في اتجاه تضامن إنساني أكبر،" لكن هذا التضامن لا يُنظر إليه على أنه اعتراف بذات جوهرية(...) بدلاً من ذلك، يُعتقد أنه القدرة على رؤية المزيد والمزيد من الاختلافات التقليدية (القبيلة، والدين والعرق والعادات وما شابه) على أنها غير مهمة عند مقارنتها بأوجه التشابه فيما يتعلق بالألم والإذلال"[61].

يرى رورتي بأن المجال العام، مجال يضمن استمرار النضال الأخلاقي مع النضال من أجل الوجود، فما يَهمُّ حقا هو "ابتكار طرق للحدّ من المعاناة وزيادة المساواة الإنسانية، زيادة قدرة جميع الأطفال على بدء الحياة بفرص متساوية للسعادة(...) إنه هدف يستحق الموت من أجله، لكنه لا يتطلب دعما من القوى الخارقة"[62]. يبدو أن رورتي نذر نضاله الفكري من أجل الدّفاع عن هدف أخلاقي يتمثل في نبذ القسوة والبحث المستمر عن طرق

[59]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.192
[60]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.14.
[61]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.192
[62]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p. xxix.

جديدة للحد من معاناة البشر، كما أنه يعهد بهذه المهمة إلى البشر فقط، فهم الأقدر على ابتكار مثل هذه الطرق من خلال التعاطف والتضامن.

على الرغم من دفاع رورتي عن الأخلاق، من خلال وجهة نظره الخاصة، إلا أن منتقديه اعتبروه أو حملوه مسؤولية "الضعف الأخلاقي" الذي يعاني منه الشباب، فأفكاره على الرغم من نبل محتواها، صنَّفها البعض على أنها قدوة سيئة، إذ استنكر نيل كوزودي * «Neal Kozody» وجهة نظر رورتي المتهكمة والعدمية، قائلا: "لا يكفيه أن الطلبة الأمريكيين يجب أن يكونوا دون عقل فقط، بل كان يحشدهم ويُعِدهم من أجل مناهضة العقل"[63]، أما المتدينين فقد شككوا في مواطنته، لدرجة أنهم اتهموه بأنه "تخلى عن أمريكا"[64] وذلك نتيجة لآرائه في ضرورة الفصل بين المجالين الخاص والعام وجعل الدين خاصا فقط.

اقترح رورتي توسيع دائرة "النحن" لتشمل كل البشر وذلك بدمج فئة المهمشين قصد تفادي القسوة، ليتحقق التضامن بمفهومه الواسع وهذا ما دفع بعض منتقدي رورتي إلى الإقرار بأنه موقف أخلاقي، لكنه متناقض مع الواقع وهذا ما أكده دوسال «Enrique Dussel»* حين اعتقد بأن: "تأييد "التضامن" في وجه "الألم" وضد "القسوة"، موقف أخلاقي

*يكتب نيل كوزدي«Neal Kozody» لصالح النشرة الشهرية للُّجنة من أجل العالم الحر «The Committee For the Free World» وهي منظمة تعرف بيقظتها تجاه أعراض الضعف الأخلاقي.

[63]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.3.

[64]- **Ibid.**

* أونريك دوسال«Enrique Dussel» : فيلسوف، ثيولوجي ومؤرخ أرجنتيني. حصل دوسال على دكتوراه في الفلسفة من مدريد وفي التاريخ في جامعة السوربون. درّس تاريخ الكنيسة وعاش عامين في بول قوتيار في إسرائيل. عاش دوسال في مدينة ميكسيكو« Mexico City» أين كان أستاذ الأخلاق في جامعة ميكسيكو. يعتبر كتاب "فلسفة التحرير" من أهم كتبه –والذي تم اقتباس التعريف بدوسال من واجهة الكتاب الخلفية".

-Enrique Dussel, **Philosophy of Libration**, (Tr.): Aquilina Martinez, Orbis Books, Maryknoll, New York, USA, 1985, p.216.

عميق، يمكن تخيله، كما يعتقد رورتي، دون الحاجة إلى اللجوء إلى العقل الكلي"[65]، لكن لدوسال مؤاخذات على موقف رورتي وتصوره للتضامن.

يرى دوسال بأن رورتي لا يتحدّث في فلسفته عن العالم الثالث والذي يشكل نسبة 75% من البشر، كما أنه يمثل الفقر، البؤس، التهميش من المدن الكبرى الرأسمالية، فهو يرى بأن رورتي تعمَّد إغفال تأثير الرأسمالية ودورها في زيادة الفقر والقسوة، لذلك اغتنم دوسال زيارة رورتي إلى المكسيك في 2-5 جويلية 1991-مثلما صرّح في مقدّمة عمله "حوار مع رورتي"-ليوجّه له سؤالا مباشرا عما إذا كان" استغلال أمريكا اللاتينية أو أمريكا الشمالية الفقيرة، حقيقة سببتها الرأسمالية؟ فكان جواب رورتي "لا أعلم!" صاح بارتياب:" هل يوجد على أي حال نظام بلا استغلال؟"[66]

اعتبر دوسال إجابة رورتي هذه إجابة إيجابية دون شك على سؤاله وهذا ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هناك تناقضا واضحا في ادعاءات رورتي الديمقراطية والليبرالية وبين دعوته إلى التضامن التي تتحقق بتوسيع "النحن" على أكبر قدر من البشر وهنا نعود إلى طرح السؤال ذاته الذي رفضه رورتي بدعوى التضامن؛ أي نوع من البشر يقصده رورتي بتوسيع" النحن" هل يشمل فعلا كل البشر؟ وهل تدخلات الولايات المتحدة هنا وهناك وإزهاق الأرواح وقتل الأبرياء نعتبرها "قسوة" ومساهمة في نشر "الذل والمعاناة" أم هي ضريبة لابد أن تدفعها الدّول نضير تحريرها من الدكتاتوريات التي تحكمها؟

[65]-Enrique Dussel, **A Conversation with Rorty, in: The Underside of Modernity : Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, And the Philosophy of Liberation**, (tr. and ed.) by Eduardo Mendieta, Humanities Press, New Jersey, 1996, p.104.
[66]-**Ibid**, p.viii.

في هذا السياق يخبرنا* كارل أوتو آبل(1922–2017)«Karl-Otto Apel»، أنه خلال نقاش له مع رورتي في فيينا أجابه عن سؤال حول أسس المبادئ الأخلاقية بالقول:" إنها مجرد حس مشترك، أنا مجرد أمريكي، علينا فقط إقناع الآخرين بأن طريقنا هو الأصح. فردّ عليه آبل–بطريقة فظة وغاضبة:" هل يمكنني ببساطة القول: أنا مجرد ألماني! إنه مجرّد حس مشترك!"[67]. إن السخرية من وجهة نظر رورتي تناقض الحس المشترك الذي تقوم عليه الفلسفة الغربية التقليدية، كما أن السخرية حسبه معفاة من التبرير لأنها موقف خاص، كما أنه يدافع عن أخلاق تاريخية دون أسس طبيعية أو دينية. لسنا هنا لنبرر موقف رورتي ولكن لنشرح أن رفضه للأسس والمبادئ جزء من تصوره لشخصية الساخر الذي يعتبره بطل فلسفته البراغماتية. ولكن من الجلي أن منتقديه اعتبروا مواقفه هذه العاجزة عن الرد تهربا، مبرره التناقض الصريح الذي يحمله فكره والشخصية غير المستقرة التي يحملها رورتي نفسه كفيلسوف ساخر، تنم عن وهن في مواقفه الفلسفية.

يفصل رورتي بين الأسئلة التمثيلية والأسئلة التضامنية، فالأولى مثل التساؤل عن الرغبة مثل "هل تؤمن وترغب فيما أرغب فيه؟" والأخرى مثل التساؤل عن آلام الآخرين، مثل "هل تعاني؟"[68]واعتبر أن هدف السؤال من النوع الأول البحث عن المفردات النهائية والسؤال من النوع الثاني سؤال تضامني. لكن لدوسال اعتراض على مفهوم التضامن عند رورتي وكذا مشاركة الألم، بأنه لا يكفي أن تتفهم الآخر وتعلم بأنه يتألم عن طريق سؤاله "هل تتألم؟"، فالتضامن الذي يتحدّث عنه رورتي في محادثته فعل إيجابي وضروري في المجتمع ولكن تنقصه "الجدّية" حسب دوسال، "لأن التساؤل عن أحوال الغير ليس كافيا وإنما

* النص مأخوذ من كتاب آبل" الخطاب والمسؤولية « Diskurs und Verantwortung» باللغة الألمانية، ص409. غير مترجم إلى الإنغليزية. النص ترجمه دوسال من اللغة الألمانية إلى اللغة الإنجليزية، هامش الصفحة 110 الملاحظة رقم 48، "حوار مع رورتي".

[67]-Enrique Dussel, **A Conversation with Rorty**, Op.cit, p.122.
[68]- Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.198.

التضامن الجدّي هو الذي يسعى إلى تغيير تلك الأحوال، إلى المساعدة، كيف تتسنى لي المساعدة إذا لم أعلم السبب!"[69]

يعتقد دوسال أن ما تغافل عنه رورتي ورفضه "العقل الكلي"، هي وجهة نظر قاصرة، فمشكلة رورتي حسبه أنه يفهم "العقل" فقط بمعناه الكلي، فلا يعترف بمعاني العقل الأخرى كالعقل الدياليكتيكي، التاريخي ... لذلك يرى دوسال أن إقصاء رورتي للعقل كان سببا في نظرته القاصرة ومفهومه عن التضامن غير الفعال، فالمحادثة الجادّة تستمر فقط بفضل سؤالين:" أولا، "لماذا تتألم؟" وثانيا، وحتميا إذا كان تضامن رورتي جادّا، كيف يمكنني المساعدة؟(...) من الضروري استخدام العقل لفهم وإدراك ما يخبرني به الآخر؟ سيكون من الضروري استخدام العقل لتفسير المعنى"[70]. يكمن اعتراض دوسال في أن المحادثة كما يتصورها رورتي اهتمت بالتضامن اللغوي دون تفعيله على أرض الواقع بالبحث الجاد عن طرق للمساعدة، لأن السؤال الذي طرحه رورتي "سؤال التضامن" من النوع: هل تعاني؟ لن يكون الجواب عنه "نعم أنا أعاني"، فالمحادثة ستستمر لأن الجواب سيكون: "نعم، أعاني لأني..." فالشخص الذي يعاني يحتاج ويريد "المساعدة"، لذلك لن يكتفي بتضامنك اللغوي.

علينا أن ننوه هنا بأن جميع الانتقادات والمؤاخذات التي سجلها منتقدو رورتي كانت، على الرغم من اختلاف المرجعيات الفكرية التي تحركها، نتيجة لقوله بالتمييز الصارم بين المجالين الخاص والعام الذي لم يسلم أيضا من النقد ونتيجة لتوجهه البراغماتي.

[69]- Enrique Dussel, **A Conversation with Rorty**, Op.cit, p.118.
[70]- **Ibid**.

2-ثقافة حقوق الإنسان

استعار رورتي مصطلح "ثقافة*حقوق الإنسان" من رجل القانون والفيلسوف الأرجنتيني ادواردو رابوسي «Edwardo Rabossi» الذي يقول:" إن على الفلاسفة التفكير في هذه الثقافة كحقيقة جديدة مرحب بها في عالم ما بعد الهولوكوست"[71]، حيث يعتقد أن حقوق الإنسان تعتمد على الحقائق التاريخية وبالتالي فهي متغيرة.

يعتبر رورتي أن ما ذهب إليه رابوسي حقيقة هامة، ويصرح بأن هدفه من مقاله "حقوق الإنسان، العقلانية والعاطفية" «Human Rights, Rationality and Sentimentality»** كان الدفاع عن هذه الفكرة وتوسيعها، خاصة وأن رورتي مناهض للتأسيسية، لذا فهو يعتبر حقوق الإنسان تاريخية، متغيرة ولا علاقة لها بالثبات والتعالي ولا وجود لمعرفة من النوع الذي أمل الفلاسفة التأسيسيين في الحصول عليها، فهو يقول:" على وجه الخصوص، سأدافع عن الادعاء بأنه لا يوجد شيء ذو صلة بالخيار الأخلاقي الذي يفصل البشر عن الحيوانات باستثناء الحقائق العارضية تاريخياً في العالم، الحقائق الثقافية"[72]، حيث أن رورتي ينطلق من أن طبيعة البشر مرنة وليست ثابتة وهي قابلة للتغير.

* يعد تعريف ادوارد تايلور«E.Taylor» للثقافة من أقدم التعريفات وأكثرها ذيوعا حتى الآن لقيمته التاريخية، على أنها: "كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في مجتمع" وأبسط تعريف ما قدّمه روبرت بيرستد« R. Bierstedt» :" إن الثقافة هي ذلك المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه أو نقوم بعمله أو نمتلكه كأعضاء في مجتمع"

– مجموعة من الكُتُّاب، **نظرية الثقافة**، تر: علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، 223، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، ص.09.

[71]- Richard Rorty, **Truth and Progress**, Ibid, p 170.

** المقال منشور في المجلد الثالث من بحوث فلسفية، الحقيقة والتقدم، جامعة كامبردج للنشر1998،ص.ص.167-185.
Richard Rorty, **Truth and Progress**, Philosophical Papers, Volume3, Cambridge University Press, 1998, p. 167-185.

[72]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.170.

إن رفض رورتي لتأسيسية حقوق الإنسان أوقعه–حسب معارضيه–في النسبية، أما الثقافة التي يدعو إليها أطلقوا عليها اسم" النسبية الثقافية" تعبيرا عن رفضهم لما جاء فيها، حيث يُرجع رورتي سبب هذا الرفض إلى "أن مثل هذه النسبية تبدو غير متوافقة مع حقيقة أن ثقافة حقوق الإنسان لدينا متفوقة أخلاقيا على الثقافات الأخرى. أوافق تمامًا على أن ثقافتنا متفوقة أخلاقيًا، لكنني لا أعتقد أن هذا التفوق له أهمية لوجود طبيعة إنسانية عالمية"[73]، بمعنى أن التفوق الأخلاقي سيكون له أهمية فقط، إذا كان مدعومًا بمعرفة سمة إنسانية مميزة، أو معرفة فائقة وما دام هذا النوع من المعارف غير موجود أصلا فلا معنى إذا للتفوق وبالتالي لا معنى لمعارضتهم ثقافة حقوق الإنسان التي يدعو إليها.

إن" ثقافة حقوق الإنسان" التي يدعو إليها رورتي تقوم على التعاطف والتضامن، على المشاعر والمعاناة الإنسانية، فظهورها حسب رورتي "لا يدين بشيء لزيادة المعرفة الأخلاقية ومدان بكل شيء لسماع القصص الحزينة والعاطفية"[74]وهنا وجب التنويه إلى أن رورتي لا يعارض حقوق الإنسان لا من حيث مبررها الثقافي أو التاريخي، بل يعارض الأساس الفلسفي الميتافيزيقي للحقوق، لأن" الثقافة الما بعد فلسفية هي ثقافة دون ميتافيزيقا أو أفلاطونية، هي ثقافة لا يتم توجيهها من قبل اللا–زمني، المتعالي أو اللا–تاريخي"[75]، هي ثقافة نحن من نصنعها بوعينا بالعارضية التي تحررنا من بحثنا اللانهائي عن الحقيقة واليقين والطبيعة، كما أنها تحررنا من عبء التبرير المنطقي والعقلاني لعواطفنا الأخلاقية، فرورتي يرى بأن العاطفة بإمكانها توسيع دائرة الإنسانية.

يرى رورتي أن ثقافة حقوق الإنسان تكون فاعلة إذا توفر فيها شرطان: الأمان والتعاطف؛ ولندع رورتي يشرح ما يقصد بهذين المصطلحين:

[73]-**Ibid**.
[74]-**Ibid**, p172.
[75]-José-Manuel Barreto , **Rorty and human rights: Contingency, emotions and how to defend human rights telling stories,** the Utrecht Law Review, Volume 7, Issue 2 , Utrecht University School of Law, Netherlands(April) 2011, p 103.

" أعني "بالأمان" أن ظروف الحياة خالية من المخاطر بقدر ما تجعل اختلافات المرء عن الآخرين غير جوهرية بالنسبة لاحترامه الذاتي ولشعوره بقيمته(...) أقصد "بالتعاطف" تلك الاستجابات العاطفية التي زادت لدى الأثينيين بعد مشاهدة مسرحية "الفرس" لـ "اسخيلوس Aeschylus" عما كانت لديهم من قبل، لدى البيض في الولايات المتحدة بعد قراءة "كوخ العم توم" عما كانت لديهم من قبل ولنا بعد مشاهدة برامج التلفزيون عن الإبادة الجماعية في البوسنة"[76]، يُرجع رورتي بناء وتحسين "ثقافة حقوق الإنسان" إلى الاستماع لمعاناة الآخرين.

أ-حقوق الإنسان من وجهة نظر رورتي

يدافع رورتي عن مفهوم متسع لحقوق الإنسان انطلاقاً من براغماتيته، بحيث يؤدي إلى فائدة عدد أكبر من البشر وليس اعتماداً على المعيارية المتمثلة في "الحقوق الطبيعية"، إذ أنه" يرفض صراحة هذا النهج القائم على العقلانية لإقامة وتعزيز حقوق الإنسان العالمية، إنه غير مهتم ببناء مجتمع مثالي، من مبادئ أولية، ليبرالية أو غير ذلك، حيث يتم احترام حقوق الإنسان وبدلا من ذلك عرَّف انبثاق ثقافة حقوق الإنسان في القرن العشرين وهو يتساءل كيف يمكن تعزيزها ودعمها"[77].

يرفض رورتي المعايير الكونية والعامة كأساس لحقوق الإنسان، حيث يؤكد أن من يدافع عن "حقوق الإنسان" انطلاقاً من معياريتها وثباتها لن يستطيع تجاوزها أو تغييرها، في حين الدفاع عنها انطلاقاً من البراغماتية يجعلها ممكنة التجاوز نحو الأفضل والأحسن، "ففكرة رورتي-فكرة ثورية-هي أن البشرية لا تحتاج إلى الأساس الفلسفي لمنظومة حقوق

[76]- Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.180.
[77]-Ronald C. Slye, **Human Rights in Theory and Practice: A Review of On Human Rights**, Fordham International Law Journal, Volume 18, Issue 4, Article 15,The Berkeley Electronic Press 1994 ,p.1574.

الإنسان، بدلا من ذلك، فإنها تحتاج إلى حملة دفاع مستمرة وعملية لتعزيز التعاطف وجعل الجناة المحتملين يشعرون نحو ضحاياهم بشكل مختلف"[78].

يعتقد رورتي أن أحد أسباب انتهاكات حقوق الإنسان عبر التاريخ هو تجريد "الآخر" من إنسانيته وتسمح هذه العملية للناس بالادعاء أنهم من دعاة الخير والعدالة، بينما يمارسون التعذيب والقتل والاغتصاب لأنهم لا ينظرون إليه- الآخر- على أنه جزء من المجتمع البشري، فقد حدد رورتي هذه القضايا وحاول معالجتها في خطاب ألقاه سنة 1993 بجامعة أكسفورد تحت إشراف منظمة العفو الدولية، تحت عنوان" حقوق الإنسان، العقلانية والعاطفية"، حيث أنه استهل خطابه بالحديث عن انتهاكات حقوق الإنسان في البوسنة استنادا إلى الرسائل التي كتبها دافيد ريف "David Rieff, "Letter from Bosnia والتي يقص فيها ما يحدث للمسلمين على يد الصرب في البوسنة وكيف أنهم جردوهم من إنسانيتهم، وهنا يعلق رورتي على ما استخلصه من سماعه لهذه القصص فيقول:" العبرة التي يمكن استخلاصها من قصص ريف هي أن القتلة والمغتصبين الصرب لا يعتبرون أنفسهم ينتهكون حقوق الإنسان، لأنهم لا يفعلون هذه الأشياء لإخوانهم من البشر، بل للمسلمين. إنهم ليسوا وحشيين، بل هم يميزون بين البشر الحقيقيين والبشر الزائفين"[79]

يؤكد رورتي أن مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان يتصرفون بناء على إحساس مضلل بمن هو "الإنسان" ومن هو الآخر،" فالمشكلة في الدفاع عن حقوق الإنسان هي أن معظم منتهكي حقوق الإنسان لا ينظرون لأعدائهم على أنهم جديرون بالاحترام وحماية القانون، على العكس من ذلك، فإن كثيرا من الجناة يعدون أنفسهم ضحايا الانتهاكات التي ارتكبها

[78]- جون سيفتون، **العنف في كل مكان من حولنا**، تر: تسيير نظمي خليل وداوود سليمان القرنة، العبيكة للنشر، المملكة العربية السعودية، ط1 2017، ص.86.

[79]-Richard Rorty, **Truth and Progress,** Op.cit, p.167.

أعداؤهم"[80] وبالتالي فإن التأسيس لحقوق الإنسان بناء على "العقل" أو بناء على أساس متعال لن يفيدنا في شيء أمام مثل هذه الحالات.

إن اهتمام رورتي الرئيسي لن يكون إثبات صحة المقولات الأخلاقية، بل في إيجاد ما ينجح منها، ما يجدد شعورنا بالمجتمع، ما يعلمنا الإنسانية الحقّة، لذا يقول:" الجهلة والمؤمنون بالخرافات، هم مثل الأطفال؛ لن يحققوا إنسانية حقيقية إلا إذا نشئوا وفق التربية المناسبة"[81]. يبدو أن إغراءات العقل والمعرفة ليس لها أي تأثير يذكر في فكر رورتي، إذ أن قصص المعذِّبين الصرب الذين لم يميزوا إنسانية ضحاياهم المسلمين أو النازيين بالنسبة لليهود، لدليل كافٍ على عدم وجود معرفة من النوع الذي تخيله أفلاطون ولا جدوى من ذكر العقلانية على أنها شيء مشترك بيننا وبدلا عن ذلك يقترح "التربية" كطريق لمعرفة الإنسانية الحقيقية" يطلق عليه اسم "التربية العاطفية" أو "التثقيف العاطفي" «Sentimental Education»* الذي يمثل استراتيجية فعالة لتعزيز" ثقافة حقوق الإنسان" في ما بعد الحداثة، بحيث" لا يحدد رورتي حقوقًا خاصة مدرجة في ثقافة حقوق الإنسان هذه، بخلاف الإشارة إلى الخير الأخلاقي. تتناول مقالته أولئك الذين يتعاطفون بالفعل مع ثقافة حقوق الإنسان

---

[80]– جون سيفتون، **العنف في كل مكان من حولنا**، مرجع سابق، ص.85.

[81]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.168.

* «Education»: مصطلح أجنبي، يترجم إلى عدة معان في اللغة العربية– ولكن بينها فروقات جوهرية–وهي التعليم، التربية والتثقيف. دفعا لأي لُبس، سيتم استخدام هذه المصطلحات بالمعنى نفسه– مع التحفظ على الفروقات التي يحملها كل مصطلح على حدة– لأنها تشير إلى المصطلح ذاته في اللغة الإنغليزية، كما أنها تشترك في الهدف نفسه وهو صناعة أو تشكيل فرد سعيد وعضو صالح في مجتمعه، لكن سيتم اختيار التثقيف على أن يكون المقابل العربي لمصطلح « Education » على اعتبار أنه المرادف الأوسع بينها، فالتربية أوسع من التعليم والتثقيف أوسع منهما، كما أن التثقيف يخرج من الإطار الضيق للمنهج، يسمح بتفجير منابع الإبداع والتفكير الخلاّق ويفسح المجال للخيال والعاطفة وهو ما يقصده رورتي عندما قرن مصطلح العاطفي بمصطلح التثقيف وجعله عماد ثقافة حقوق الإنسان ومع ذلك لا ننكر بأن التثقيف يعتمد على التربية والتعليم، فهو"عملية مكتسبة تعتمد على التعليم(...) كما أن التربية هي الأساس الذي يقوم عليه استمرار الثقافة وتناقلها من جيل إلى آخر"

– معاذ علوي، **العلاقة بين التربية والثقافة: إشكالية الممارسة والتطبيق**، شبكة الألوكة، 2020/7/9 www.alukah.net/culture

ويسأل كيف يمكن توسيع هذه الثقافة وتعزيزها؟"[82] والجواب الذي يقترحه رورتي بالتأكيد سيكون: البراغماتية أكثر فعالية لتعزيز" ثقافة حقوق الإنسان".

ب-نحو مفهوم موسّع لحقوق الإنسان:

يسند رورتي مهمة توسيع مفهوم حقوق الإنسان إلى التثقيف العاطفي الذي يهدف إلى توسيع ما تدل عليه عبارات مثل" نوعنا من البشر"«our kind of people» أو" بشر مثلنا «people like us»[83]وهذا يعني أن نتقدم في اتجاه تزايد رؤية التشابهات بين أنفسنا والآخرين بدلا عن الاختلافات، بحيث يمنح البشر من مختلف الأنماط معرفة جيدة ببعضهم البعض بما يكفي ليقل ميلهم للتفكير في هؤلاء "المختلفين" عنهم كمجرد أشباه بشر وهنا نعود مرة أخرى إلى المثال الذي أشار إليه رورتي في بداية مقاله وهو بصدد تبرير عدم فعالية الطبيعة الإنسانية كمعيار من خلال الإشارة إلى فعل تجريد الآخر من الإنسانية، حين تحدث عن الإبادة الجماعية الصربية في البوسنة ويؤكد على حقيقة أنهم يفعلون ما يفعلونه ليس لإخوانهم من البشر بل للآخرين، لنوع زائف من البشر«Pseudo-humans».

يشير رورتي في السياق ذاته، أنه علينا أن نجيب عن سؤال مهم تكرر طرحه وينم عن التركيز في جوانب الاختلاف بيننا كبشر وهو" لماذا يجب أن أهتم بشخص غريب، ليس من أقاربي، بشخص أجد عاداته مثيرة للاشمئزاز؟"[84]، في حين يقترح إجابة يحاول من خلالها لفت الانتباه مرة أخرى إلى الجوانب المشتركة، فهو يقول:" أفضل نوع من الإجابة هو نوع من القصة الطويلة، الحزينة والعاطفية التي تبدأ، "لأن هذا هو ما يعنيه أن تكون في موقفها – أن تكون بعيدًا عن المنزل، بين الغرباء" أو "لأنها قد تصبح ابنتك – زوجتك"، أو" لأن والدتها ستحزن عليها". مثل هذه القصص، المتكررة والمتنوعة على مر القرون، دفعتنا،

[82]- Ronald C. Slye, **Human Rights in Theory and Practice**, Op.cit, p1574.
[83]- Richard Rorty, **Truth and Progress,** Op.cit, p. 176.
[84]- **Ibid**, p 185.

نحن الأثرياء، الآمنين والأقوياء، إلى التسامح وحتى أن نعتز بالأشخاص الذين لا حول لهم ولا قوة وحتى الاعتزاز بالأشخاص الذين بدا مظهرهم في البداية أو عاداتهم أو معتقداتهم إهانة لهويتنا الأخلاقية، وإحساسنا بحدود التباين البشري المسموح به"[85]، تعد هذه الإجابة لب التثقيف العاطفي الذي يعلق عليه رورتي آمالا كبيرة في جعل الناس ألطف مع بعضهم البعض.

يوصي رورتي بأن نعزز ثقافة حقوق الإنسان بين غير المستعدين في البداية عن طريق تركيز طاقاتنا على "التثقيف العاطفي" ويشير إلى أن الشعور المهم هنا هو التعاطف، فنحن لا نتعاطف مع الحجة بل مع القصص "الطويلة، الحزينة والعاطفية"، حيث يقول:" في مشروعنا الاجتماعي الذي يهدف إلى اليوتوبيا لتخفيف المعاناة وهكذا فإن الاستراتيجية النيوبراغماتية لتعزيز ثقافة حقوق الإنسان تمر عبر مشروع توسيع هويتنا الأخلاقية المشتركة"[86]، حيث يقدم رورتي مشروع تحقيق أو تفعيل أخلاق العواطف المعنوية أو بتعبير أدق أخلاق التعاطف داخل روح أو ثقافة المجتمعات المعاصرة، إذ يستبدل الموضوع "العقلاني" بالموضوع "العاطفي"، كما أن العلاقة الأخلاقية تحدث في عالم المشاعر وليس في عالم الوعي، فالعقل لم يعد يُشكل مصدرا للعواطف والأحاسيس.

يرفض رورتي تقديس العواطف كما رفض من قبل تقديس العقل أو تقديس العلم أو تقديس اللغة، ففكر رورتي "يسعى إلى تهدئة الوضع الشبه المقدس للعقل والإطاحة به وخلعه عن عرشه الذي كان يسكنه ذات يوم" الله" كرمز أو فكرة، فإن هذا المشروع لا يهدف إلى ضمان احتلال العواطف لمثل هذا المكان، بدلا عن ذلك يسعى رورتي إلى التخلي عن هذه الذروة وخلق بيئة يتم فيها إضفاء الشرعية على المشاعر والخيال والفانتازيا[الخيال الجامح]

[85]-Richard Rorty, **Truth and Progress, Op.cit,** p.185.
[86]-**Ibid**, p171.

إلى جانب العقل"[87]. إن تحقيق ثقافة حقوق الإنسان عملية طويلة الأمد تهدف إلى الاهتمام بالتثقيف العاطفي للأفراد والمجتمعات بحكم التعاطف، فالتعاطف والتضامن من الفضائل الأساسية لثقافة حقوق الإنسان، بحيث تمكننا من الإحساس بمعاناة الغرباء وأن نكون قادرين على التعرف على أنفسنا من خلالهم.

نحن أمام تعليم حقيقي، يتم تطويره من خلال التربية العاطفية للعصر وهو مشروع يهدف إلى تعديل الطريقة التي يشعر بها الأفراد، هو محاولة صادقة لإعادة تكوين البشر ككائنات عاطفية وأخلاقية ولكن بما أن العواطف ظاهرة جماعية بالإضافة إلى أنها فردية أيضا، فإن المهمة تعبر عن تشكيل مشاعر المجتمعات المختلفة والمجتمع الدولي على المدى الطويل من العصر،" فالتثقيف العاطفي مشروع ثقافي، تاريخي وسياسي يهدف إلى نَمْذَجَة أحاسيس وعواطف المجتمعات والعصر"[88] وبهذا فإن رورتي يهدف إلى" تثقيف العصر" ولن يتسنى لنا ذلك– يؤكد رورتي– إلا من خلال" الثقافة العاطفية" بحيث يصبح التعاطف فضيلة منتشرة، ولن نتمكن من ذلك إلا من خلال" الثقافة الأدبية".

على الرغم من أن موقف رورتي يسير في الاتجاه الصحيح من خلال تخصيص دور لمشاعر التعاطف في الخطاب الرسمي لحقوق الإنسان، إلا أن هناك بعض الملاحظات التي يمكن تسجيلها على موقفه، فقد أكد على أن التثقيف العاطفي يعمل فقط مع الأشخاص الذين يمكنهم الاسترخاء لفترة كافية للاستماع إلى القصص الحزينة. ماذا لو لم يهتم المستمع بهذه القصص؟ وماذا نفعل إذا سمعها ولم يتعاطف معها؟ وإذا تعاطف معها، فرورتي لم يقدم لنا وصفا ولا طريقة لتحفيز المتعاطفين للتخفيف من الإذلال والألم عن الآخرين، كما أن القدرة على إدراك آلام الآخرين لا تؤدي بالضرورة إلى الاستنتاج الأخلاقي بأنه يجب علينا احترامهم بسبب معاناتهم أو أنه يجب علينا أن نسعى جاهدين للقضاء على أسباب هذه

[87] -José-Manuel Barreto, **Rorty and human rights**, Op.cit, p 104.
[88]-**Ibid**, p.106.

المعاناة. وهنا وجب أن نشير إلى أنه من الصعب على رورتي أن يتجنب تهمة الشمولية التي يواجهها موقفه خاصة وأنه اعتبر "القدرة على الشعور بالألم" قدرة مشتركة بين البشر، فقد استبدل القدرة على التفكير كأساس عالمي للأخلاق بالقدرة على الشعور بالألم.

المبحث الثاني: نقد فصل رورتي بين المجالين الخاص والعام

دفاع ريتشارد رورتي عن الفصل بين المجالين العام والخاص كان محط انتقاد منذ صدور كتابه "العارضية، التهكم والتضامن"، من قبل المدافعين عن الواقعية والعقلانية والفلسفة التحليلية ومن داخل الفلسفة البراغماتية ذاتها، فقد عاب النقاد على رورتي إدخاله للثنائية من جديد إلى الفلسفة وهذا يتناقض وفكره الرافض للثنائيات التقليدية منذ الفلسفة الأفلاطونية، كما أنه اتهم بالجهل والرجعية وذلك لتجاهله النتائج القمعية التي خلفها الفصل بين المجالين العام والخاص. كما واجهت وجهة نظره تهمة التناقض لتعارض فكرة الفصل بين المجالين والنزعة الإنسانية التي تميز فكر رورتي بدفاعه عن حقوق الإنسان ودعوته إلى توسيع "النحن" مثلا وغيرها من الأفكار التي ساهمت في رسم الصورة الإنسانية التي حددها هو نفسه للثقافة والمجتمع والمثقفين.

قدم النقاد عددًا من التحديات التي يمكن تلخيصها بشكل مفيد في أربعة أسطر[89]:

1- أن التمييز بين العام والخاص لا يصمد أمام الواقع ويفصل بين عالمين ليسا منفصلين "حقًا".

2-أن التمييز غير براغماتي تمامًا لأنه يقدم تقسيما صارمًا بين الأضداد في منظور مبني على مناهضة الثنائية.

3-أن التمييز العام/الخاص كان له عواقب يُنظر إليها الآن على أنها سلبية للغاية، عواقب ساعدتها عودة رورتي إلى الفصل على الظهور.

4-أن ادعاء التمييز الصارم بين العام والخاص يجعل النقاش العام حول محتوى المجال الخاص مستحيلًا وبالتالي تدمير المجتمع والتضامن.

[89]-Michael Dellwing**, Fences: Rorty's Private-Public-Dichotomy as a Situational Game**, Op.cit, p. 64.

لقد كانت الانتقادات السابقة انتقادات عامة اشترك فيها معظم النقاد وقارئي رورتي، إلا أن النقد النسوي يعتبر نقدا خاصا، لأن الفصل الذي نادى به رورتي بات يهدد الأفكار والمبادئ التي تقوم عليها النسوية كفلسفة. كما أن رورتي واجه نقدا حرجا يخص التزامه الليبرالي الذي يتعارض صراحة مع دعوى الفصل هذه، لذلك تحدثنا عن هذه الانتقادات كل على حدة.

المطلب الأول: نقد النسوية للفصل بين مجال الخاص والمجال العام

أثارت فكرة رورتي القائلة بضرورة الفصل الحاد بين المجالين الخاص والعام موجة من الانتقادات والرفض والجدل، لكن يعدّ النقد النسوي أشهر هذه الانتقادات وأوسعها تأثيرا.. قبل التطرق للنقد النسوي للفصل الرورتي بين المجالين الخاص والعام، نود أن نتعرف على هذه الحركة لتتضح لنا صورة النقد ونعرف الأساس الذي استندت عليه النسوية في نقدها لوجهة نظره.

1-في مفهوم النسوية « Feminism»

تندرج الفلسفة النسوية ضمن فلسفة ما بعد الحداثة، فهي تتميز بطابعها النقدي الذي ينسجم والروح العامة للفكر ما بعد الحداثي. لكن ما الذي نعنيه بمصطلح "النسوية"؟ وما هي أهم الأفكار والدلالات التي يحملها؟

يبدو أن مصطلح النسوية هو المصطلح العربي المقابل للمصطلح الأجنبي « Feminism» الذي يمكن ترجمته أيضا "الأنثوية"، لكن المصطلح الدّارج والمنتشر هو "النسوية"، فبإضافة اللاحقة (ism-) في اللغة الإنغليزية، إلى اسم ما دل على "مذهب" أو

"حركة" أو "اعتقاد" وبذلك تصبح النسوية حركة تستند إلى "الاعتقاد بأن المرأة مظلومة أو محرومة مقارنة بالرجل وأن اضطهادها بطريقة ما غير شرعي أو غير مبرر"[90]

على الرغم من أن النسوية تنطلق من قضية الدّفاع عن حقوق المرأة وعن مكانتها في المجتمع، إلا أنها ليست حركة واحدة، "لذلك من الخطأ اعتبار النسوية عقيدة فلسفية واحدة أو أنها توحي ببرنامج سياسي متفق عليه. مثلما توجد صور متنوعة للتحرر، هناك عدد من الفلسفات النسوية، مرتبطة ببعضها البعض(...) ركز المدافعون بشكل كبير على إصلاح الوضع الاجتماعي للمرأة، بحجة أنه ينبغي أن يحصلن على التعليم أو العمل أو الحقوق المدنية."[91]

بالعودة إلى تاريخ الفكر الغربي، نجد أن المرأة استبعدت من المجال العام السياسي والاجتماعي بحجة ضعف النساء وعدم عقلانيتهن، فهن غير قادرات على الاستدلال ولا على التحكم في عواطفهن، لذلك نشأت هذه الحركة لتدافع عن حقوق المرأة السياسية والاجتماعية "وإثبات ذاتها ودورها، والفكر النسوي بشكل عام أنساق نظرية من المفاهيم والقضايا والتحليلات تصف وتفسر أوضاع النساء وخبراتهن وسبل تحسينها وتفعيلها، وكيفية الاستفادة المثلى منها[92].

إن أشهر الإنجازات التي عُرفت بها "النسوية"، إثباتها أن ما يحدث في المجال الخاص أيضا "سياسي" وهذا ما تؤكده نانسي فريزر«Nancy Fraser» *في قولها: "لقد علمتنا

[90]-Routledge(Author), **Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, UK, USA, 2000, p.275.

[91]-Edward Craig, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Version 10, London and New York 1998, p.2737.

[92]– يمنى طرف الخولي، **النسوية وفلسفة العلم**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2018، ص.11.

* نانسي فريزر«Nancy Fraser»: فيلسوفة أمريكية معاصرة(1947–..) تدرس الفلسفة والعلوم السياسية في "الكلية الجديدة للأبحاث الاجتماعية"–وهي المدرسة نفسها التي درّست فيها حنه ارندنت. تهتم بموضوعات الفلسفة السياسية التي

الحركات النسائية «Women's Movements» كما أوضحتها النظرية النسوية «Feminist Theory» أن المحلي و الشخصي سياسيان"[93]. أصبح من السهل، الآن، توقع النقد النسوي لفصل رورتي المجال الخاص عن المجال العام.

2-الفصل بين الخاص والعام مناهض للنسوية

تعتبر "النسوية" موقف رورتي لا أساس له من الصحة بل ومناهض للفكر النسوي من خلال تجاهله لإحدى الأفكار الرئيسية للنظرية النسوية، فمن أجل أن يشهد تحرير المرأة تقدما مستمرا، يجب أن يدرك رورتي بأن "الأمل" في تقليل حالات "القسوة" الذي يضعه رورتي في المجال العام مرتبط بما يحدث في المجال الخاص لحياة النساء، لذلك فالفصل الذي أقره رورتي بين المجالين الخاص والعام سمح باستمرار الاضطهاد وانتهاك المجال الخاص.

فقد اعتبرت فريزر موقف رورتي رجعي وأنه نسف بوجهة نظره هذه كل الجهود التحريرية السابقة، فتقول:" لقد علمتنا مجموعة كاملة من الحركات الاجتماعية اليسارية الجديدة(...) أن كل ما هو ثقافي، طبي، تعليمي-كل ما أسمته حنة ارندنت "اجتماعيا" متميزا عن الخاص والعام-أن كل هذا أيضا سياسي. ومع ذلك، فإن موقف رورتي التقسيمي يتطلب منا دفن هذه الرؤى وإدارة ظهورنا لمائة عام من التاريخ الاجتماعي"[94]

تعتبر فريزر فكرة الفصل بين المجالين الخاص والعام التي يؤيدها رورتي ويعتبرها ممكنة دون تنافس أو تعارض أو صراع، فكرة رومانسية غير قابلة للتصديق، فقد خصصت

شغلت الجيل الثالث للنظرية النقدية(...) يشكل موضوع العدالة والحق والنظرية النسوية والفضاء العمومي محور كتاباتها العديدة.

-رشيد العلوي، **الفلسفة بصيغة المؤنث**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2018، ص.43.

[93]-Nancy Fraser, **Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technology**, Praxis International, Volume 8, No 3, 1988, UK, 264.

[94]-Nancy Fraser, **Solidarity or Singularity**, Op.cit, p.265.

مقالها النقدي" تضامن أم فردية؟" «Solidarity or Singularity?» لنقد وجهات نظر رورتي، فقد استهلت المقال بعبارات ساخرة تصف فيها السخرية والتضامن على أنهما مفاهيم كرتونية غير القابلة للتصديق، "فعلى عكس ما يذهب إليه رورتي ترى فريزر أن بين الصورتين صراعا[95]، فهو يصور لنا المجال العام على أنه ساحة للحوار والمحادثة والنقاش العام، مجال للتناغم والتضامن والإنسانية، في حين أن الواقع غير ذلك تماما، فالمجال العام ساحة للصراع الفكري، تتعارض فيه القيم والآراء حدّ التناقض.

ردّ رورتي على هذه الانتقادات، حيث أكد أن هناك ارتباك حول ما يقصده بمصطلح "خاص"، سببه فهم فريزر الخاطئ للمصطلح، فهي وبناء على فهمها الخاطئ أثارت ضجة، حتى أنها اتهمت فكره بأنه بالٍ وعفا عليه الزمن، لأن وجهة نظره هذه تعد تراجعا عن التقدم الاجتماعي الذي تم إحرازه بالفعل، في حين أنه يرى أن ذلك غير صحيح بل وجهة نظره ساهمت في التقدم الأخلاقي والاجتماعي، كما أن الفصل بين المجالين الخاص والعام الأنسب للمجتمعات الليبرالية الديمقراطية.

في كتابه "ضد الرؤساء ضد الأوليغارشيات" «Against Bosses, Against Oligarchies» وفي حديثه عن المجالين "الخاص" و"العام"، سأله محاوره ما إذا كان يريد أن يوضح شيئا بشأن مفهومه عنهما، خاصة بعد أن أثار مفهومه جدلا منذ كتابه" العارضية، التهكم والتضامن"، ردّ رورتي بأن "سوء الفهم كان مصدره "نانسي فريزر"عندما قالت:" لم يدرك رورتي أن "الشخصي" سياسي"، أعتقد أن بيني وبينها تناقضا. فقد كنت أفكر في معنى واحد "للخاص"، شيء مثل تعريف وايتهد«Whitehead» للدّين:" ما تفعله وأنت وحدك (solitude)". كانت فريزر تفكر في "الخاص" على أنه "المطبخ" أو "غرفة النوم"، كضدٍّ

[95]-**Ibid**, p.258.

"للسوق" أو "المكتب" وهذا لم يكن له علاقة بما قلته"[96]. يبدو أن مصطلح "الخاص" الذي انتقدته النسوية مرادف للمحلي أو المنزلي وبالتالي لا يرتبط بما يقصده رورتي الذي يربطه بعواقب الأفعال وتأثيرها على الآخرين.

المطلب الثاني: رورتي ومشكلة الالتزام الليبرالي

من بين الانتقادات الموجهة إلى رورتي، أن فصله بين المجالين العام والخاص قائم على "الإقصاء" و"التهميش" وذلك لأن رورتي قام باستبعاد الأفراد الذين أبدعوا لغتهم الخاصة، مخافة العواقب المحتملة للغتهم الخاصة على المجال العام–كما بينا ذلك من قبل– إلا أن هذا الموقف فُسّر على أنه تهميش وإقصاء للأقليات من الخطاب العام. تماما مثل وجهة نظره تجاه الدّين وخصخصته والتعامل معه على أنه محاولات خاصة. فعلى الرغم من اعتباره لتلك المحاولات محاولات إبداعية خلاّقة، إلا أنه حذّرنا من تأثيرها على المجال العام، فقد تؤدي إلى إيقاف المحادثة التي تعتبر مهمة استمرارها أهم مهمة للمجال العام، فهدفه خلق بيئة للنقاش المفتوح على جميع الاحتمالات وذلك بخلق جو من عدم اليقين الفكري.

ذكرنا آنفا أن المجال الخاص بالنسبة إلى رورتي يضم محاولات الأفراد صنع الذات وهي محاولات خاصة إبداعية يقوم بها الساخر، فعلى الرغم من إصراره على الفصل بين المجالين الخاص والعام، إلا أن للنقاد رأي آخر، فهم مصرون على أن للمجال الخاص تأثير – سواء بالسلب أو بالإيجاب–على المجال العام، فإن كان رورتي محقا في قوله بضرورة الفصل، فهو لم يبين لنا كيف يتم هذا الفصل وما هي آلياته؟

[96]-Richard Rorty, Derek Nystrom, Kent Puckett, **Against Bosses Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty**, Prickly Paradigm Press, Chicago, USA, 2002, p.p. 61-62.

بناء على ذلك، يقع رورتي في مشكلة بين فكره وبين التزامه الليبرالي، حيث اتهم "بأنه لا يمكن حماية المجال العام من المجال الخاص النرجسي الساخر الذي يدافع عنه كمصدر لخلق الذات"[97]، فالسخرية يمكن أن تتسبب في آلام للآخرين، ففي السياق نفسه ترى ليندا هوتشيون* «Linda Hutcheon» أن: "للسخرية دائما "هدف" «Target» أو ما يسميه البعض أحيانا "ضحية" «Victim» كما توحي دلالة المصطلحين، فإن حدّ السخرية «Irony's Edge» غالبا ما يكون حادا"[98]، فالساخر من وجهة نظر رورتي يسخر من نفسه ليعيد وصفها لتكون أفضل، لكن إعادة الوصف هذه تحمل معان جديدة ومفردات قد تؤثر سلبا على الآخرين أو تحط من قيمتهم وبالتالي تحمل السخرية بهذا المعنى قسوة وإذلالا. يرد رورتي على هذا الانتقاد بأن السخرية الليبرالية التي دعا إليها "لا تتحدث عن السخرية من كل شخص تلتقي به. إنها تحفظ السخرية لنفسها. الجزء الليبرالي عام وجزء السخرية خاص"[99].

وإن استطعنا فعلا، الفصل بين المجالين واستطاع الساخر أن يلتزم بمجاله، فإذا كان المجال الخاص مجال الإبداع كما يصفه رورتي، فلم لا يُسمح له بالتأثير على المجال العام؟ أليس في ذلك فرصة ضائعة للتغيير في المجال العام؟ لكن للفصل بين المجالين هذه

---

[97]-Lior Erez, **Reconsidering Richard Rorty's Private-Public Distinction**, Op.cit, p.199.

*ليندا هوتشيون(1947-..) «Linda Hutcheon» باحثة كندية مهتمة بالنظرية الأدبية والنقد... أستاذة بجامعة تورنتو. ألفت عدة كتب نذكر منها: سياسة ما بعد الحداثة The Politics of Postmodernism(1989)؛ شاعرية ما بعد الحداثة: التاريخ والنظرية والخيال A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction(1988) ؛ نظرية المحاكاة الساخرة: تعاليم أشكال فن القرن العشرين A Theory of Parody: The Teachings of (1985) Twentieth Century Art Forms ؛ السرد النرجسي: مفارقة ما وراء الخيال Narcissistic Narrative: (1984) The Metafictional Paradox.

-Linda Hutcheon, **Irony's Edge : The theory and Politics of Irony**, Routledge the Taylor & Francis group, London and New York, 2nd ed.2005, p.i.

[98]-Linda Hutcheon, **Irony's Edge : The theory and politics of irony**, Op.cit, p.15.

[99]-Richard Rorty, Derek Nystrom, Kent Puckett, **Against Bosses Against Oligarchies**, Op.cit, p.63.

المرة أثرا سلبيا على الجانبين، فالمجال الخاص له آثار على حيوية المجال العام والعكس صحيح، لأنه دون تفاعل مناسب بين المجالين الخاص والعام، يصبح المجال العام عقيمًا وكذلك الأمر بالنسبة للمجال الخاص، "فلا يزال من المشكوك فيه أن بإمكان التمييز أن يلعب دوره المقصود بالسماح لجانبينا العام والخاص بالازدهار بشكل مستقل. لأن الذات تتضمن أدوارًا عملية واجتماعية مختلفة وأنماطًا مميزة للسلوك تجاه الآخرين، لذا يبدو من الصعب رؤية الاقتراح بأن الذات يمكن أن تتحقق أو تتطور "بشكل خاص" مجردة من الجانب "العام" على أنها متماسكة"[100].

أعاد رورتي صياغة التمييز بين المجالين العام والخاص، فبعد الفصل الصارم الذي أقره في كتابه "العارضية، السخرية والتضامن"، حاول في كتاباته اللاحقة تقديم وصف أقل صرامة وفضفاضا بعض الشيء، نتيجة للانتقادات التي تعرض إليها موقفه، فقد صرّح في مقال له كتبه سنة 1991 المنشور ضمن كتابه "مقالات حول هيدغر وآخرون" Essays on» Heidegger and others» أن بعض هذه التجارب وبعض التصورات الخاصة يمكنها أن تغير الخطاب العام عن طريق الصدفة، حيث "تبدأ العديد من المسؤوليات في الأحلام وتبدأ العديد من التغييرات في التقاليد في التخيلات الخاصة «Private Fantasies»"[101]، كما أنه صرّح في سياق آخر أنه لم يربط تحقيق الذات بالمجال الخاص فقط، حيث يقول:" أنا لا أعتقد أن أيّ شيء قلته يشير إلى أن تحقيق الذات يحدث فقط في المجال الخاص. بعض الناس لا يستمتعون إلا وهم وحدهم والبعض الآخر العكس. معظمنا بين هذا وذاك وهذا هو المجال الذي تحدّثت عنه سابقا"[102]

[100]-Andrew Inkpin, **Taking Rorty's Irony Seriously**, Humanities, 2, 2/6/2013, p.298.

[101]-Richard Rorty, **Essays on Heidegger and others**, Philosophical Papers, Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p.120.

[102]- Richard Rorty, Derek Nystrom, Kent Puckett, **Against Bosses Against Oligarchies**, Op.cit, p.63.

إن المجال الذي يتحدث عنه رورتي هنا، هو تلك المساحة التي تركها بين المجالين والتي أطلق عليها اسم "الطيف"، عندما ردّ على تساؤل حول تأثير خلق الذات الخاص في المجال العام، حيث قال:" لم أقل أن كل شخص لديه انقسام عام/خاص، لكن بعض الناس يفعلون ذلك. هناك طيف هنا. بعض الناس ليس لديهم وعي عام(...) في الطرف الآخر، هناك أشخاص لديهم الحد الأدنى من الحياة الداخلية(...) لم يكن تمييزي العام / الخاص تفسيراً لما تبدو عليه حياة كل إنسان(...) لا نتحمل مسؤولية أخلاقية للجمع بين الاثنين. لقد كانت نقطة سلبية وليست توصية إيجابية حول الكيفية التي يجب أن يتصرف بها الجميع"[103]

يرى رورتي أن وجهة نظره تعدُّ نوعا من التحذير، خوفا من التوحيد بين المجالين الخاص والعام ولكنه لم يوص أبدا بضرورة الفصل بينهما، ففكرته التي تفصل بينهما لا تفسر حياة كل إنسان، فالمجتمع يجمع بين فئات مختلفة؛ يجمع بين من يعيش في عالمه الخاص بشكل ايجابي ولا يهتم بالمجال العام مثل الشاعر الذي يعيش تجاربه الخاصة أو من يعيش في عالمه الخاص نتيجة اعتلال ما في شخصيته وبين أشخاص لا يملكون حياة خاصة أو على الأقل يملكون الحد الأدنى منها مثل المشاهير. وهذا لا يمنع من أن تكون فئة ثالثة تجمع بين الاثنين. وهنا، يتدخل رورتي للتحذير من سلبيات هذا التوحيد، فهو يرى بأن الإنسان لا يمكنه أن يشغل كلا المجالين في الوقت نفسه وإن حدث ذلك فهو حدث عارضي.

وفي إحدى المقابلات التي كانت مع رورتي، وجه له سؤال مباشر حول إمكانية التمييز بين المجالين الخاص والعام، أجاب رورتي بأنه لا يعتقد أنه يمكن عزل المعتقدات الخاصة عن المجال العام؛ إنها تتسرب من خلالنا وتؤثر في الطريقة التي يتصرف بها المرء

[103]- Rorty, Derek Nystrom, Kent Puckett, **Against Bosses Against Oligarchies**, Op.cit, p.62.

تجاه الآخرين. "ما كان يدور في خاطري[يقول رورتي] عند التمييز هو: لغة المواطنة، المسؤولية العامة، المشاركة في شؤون الدولة، لن تكون لغة أصلية من صنع الذات. بعض الناس، الذين نعتقد أنهم شعراء أو صناع، يريدون ابتكار لغة جديدة –لأنهم يريدون ابتكار نفس جديدة. وهناك ميل لمحاولة رؤية هذا الجهد الشعري على أنه يمكن توليفه مع نشاط المشاركة في الخطاب العام. لا أعتقد أن الاثنين يمكن تركيبهما؛ لكن هذا لا يعني أن أحدهما لا يتفاعل مع الآخر في النهاية"[104].

ماذا عن رورتي نفسه؟ في مقابلة أُجريت معه صنَّف نفسه "ليبراليا شعبيا" «Public Liberal» في إجابته عن السؤال: هل أنت ساخر فردي أم ليبرالي شعبي؟ ثم أضاف:" لم يكن لدّي أية أفكار أصيلة، أنا فقط آخذ أفكارا من الآخرين وأعيد ترتيبها على نحو يُسعدني. أنا رجل علاقات اجتماعية شعبية أكثر من أن أكون مفكرا."[105].

كثيرا ما ينفي رورتي كونه فيلسوفا وأنه يحمل مشروعا فلسفيا، إذا ما تأملنا الأساس الذي بنى عليه فصله بين المجالين الخاص والعام، ستتضح الصورة، فقد كان "رورتي حريصا على أي حال أن يصبح مفكرا شعبيا ذو أهداف عامة"[106]، فهو لا يصنف نفسه من المبدعين القلائل، ففي كتابه "الحقيقة والتقدم" وصف نفسه في صورة بيانية، استعار فيها مهمة "عامل التنظيف" وأسندها لنفسه، إذ يرى أن مهمته التنظيف والتخلص مما يراه "المبدعون" هراء أو لا معنى له، ففي كل جيل يوجد قلة من المبدعين يحرزون التقدم عن طريق الخيال والبقية ينتمون إلى مجتمع أساتذة الفلسفة، حيث يعتبر نفسه منهم، مَهمتهم

[104]-Rorty, **Toward a Post-Metaphysical Culture: Interview by Michael O'Sbea,** Op.cit,p.62.

[105]-David Rondel, Mario Wenning, Alex Livingston, **An Interview With Richard Rorty**, Gnosis,Vol.8,N.1, p.56.

[106]- Alan Malachowski, **A Companion to Rorty**, Op.cit, p.02.

التعليق والترويج وتحليل أفكار المبدعين والقيام إلى جانب ذلك بالكثير من الأعمال التربوية، "فإذا كان المبدعون يساهمون في التقدم الفلسفة، فالباقي يؤدون وظيفة اجتماعية[107].

[107]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.p.08-09.

المبحث الثالث: المجتمع الليبرالي والفصل بين المجالين الخاص والعام

يرى رورتي أن "كل شيء بناء اجتماعي"[108]، لذلك ركّز على بناء المجتمع، فبناء مجتمع مثالي بالنسبة إليه يعتبر قاعدة وضرورة لبناء أي شيء. كان تصور رورتي الطوباوي للمجتمع وراء نقده للفلسفة، فهو يعتقد بأنها لا يمكنها أن توفر توازنا بين الحرية وتقليل القسوة، فالمشاريع الحرة للبعض قد تسبب ألما أو قد يعتبرها البعض الآخر قاسية وهو الهدف–التوازن بين الحرية ونبذ القسوة–الذي يستطيع أن يحققه المجتمع الحر العادل من خلال شخصية الساخر الليبرالي، بطل يوتوبيا رورتي، الشخص الذي بإمكانه أن يجمع بين المجال الخاص والعام دون صراع بينهما.

المطلب الأول: الساخر الليبرالي «Liberal Ironist»

التخلي عن محاولة توحيد المجال الخاص والعام في رؤية واحدة ولّد لدى رورتي شخصية "الساخر الليبرالي"، الشخص الذي يستطيع التعامل مع مطالب خلق الذات والتضامن الإنساني على أنها صحيحة بالقدر نفسه ولكنها غير قابلة للدّمج. اقترح رورتي شخصية "الساخر الليبرالي" كنموذج مثالي بإمكانه تحقيق إبداع الذات الخاص وفي الوقت نفسه يستطيع ممارسة التضامن مع الآخرين ومشاركتهم آلامهم ومعاناتهم.

على الرغم من أن اقتراح رورتي حافظ على التقسيم كما هو، إلا أن الحل الذي اقترحه سيحاول الجمع بين المجالين دون صراع بينهما، فقد صرّح في مقدّمة كتابه "العارضية، السخرية والتضامن" أن بطل كتابه هو "الساخر الليبرالي"«Liberal Ironist» ، إذ يرى أن شخصيته الساخر تزدهر في المجتمع الحر الديمقراطي.

[108]-Richard Rorty, **Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View**, Hypatia,Vol8, Issue2, Special Issue: Feminism and Pragmatism, May 1993, p.98.

الساخر الليبرالي هو ذلك الشخص الذي يستطيع الجمع بين المجالين العام والخاص دون أن يتسبب في إذلال الآخرين، فهو يحسن إعادة وصف ذاته والآخرين، مدرك تماما للمفردات التي يمكن أن تكون قاسية عليهم، فالساخر الليبرالي يرى "بأننا بحاجة إلى التمييز بين إعادة التوصيف للأغراض الخاصة والعامة. من أجل أغراضي الخاصة، قد أعيد وصفك أنت وكل شخص آخر بعبارات لا علاقة لها بموقفي تجاه معاناتك الفعلية أو المحتملة. أغراضي الخاصة(...) ليست من شأنك. لكن لكوني ليبراليًا(...) يتطلب مني أن أكون مدركًا لجميع الطرق المختلفة التي يمكن من خلالها إهانة البشر الآخرين"[109]. فالساخرون الليبراليون هم الأشخاص الذين يدرجون ضمن هذه الرغبات التي لا أساس لها أملهم الخاص في أن المعاناة سوف تتضاءل وأن إهانة البشر من قبل البشر الآخرين قد تتوقف.

ولأجل تحقيق هذه الغايات أكد رورتي أن الساخر الليبرالي بحاجة إلى قوة الخيال التي تسمح له بفهم مشاعر الآخرين وبالتالي تفادي الإساءة إليهم، "لذا فإن الساخر الليبرالي يحتاج إلى أكبر قدر ممكن من المعرفة الخيالية بالمفردات النهائية البديلة، ليس فقط من أجل بنيتها الخاصة ولكن من أجل فهم الإذلال الفعلي والمحتمل للأشخاص الذين يستخدمون هذه المفردات النهائية البديلة."[110]

أما عن البيئة المناسبة لمثل هذه الشخصية والتي تسمح لها بتحقيق أهدافها وغاياتها، فيعتبر رورتي اليوتوبيا الليبرالية البيئة التي يمكن أن تزدهر فيها مثل هذه الشخصية.

[109]- Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.90.
[110]- **Ibid**, p.91.

المطلب الثاني: اليوتوبيا الليبرالية

على الرغم من أن رورتي لا يُفصِّل في خصوصيات سياسة اليوتوبيا الليبرالية، إلا أنه يعطينا لمحات موحية عن العديد من السمات العامة لهذا المجتمع الذي لا يستطيع أن يتخيله قد فشل في امتلاكها، فهو على سبيل المثال، يكتب: "المجتمع الليبرالي هو المجتمع الذي يمكن تحقيق مُثله العليا بالإقناع بدلاً من القوة، عن طريق الإصلاح بدلاً من الثورة، من خلال اللقاءات الحرة والمفتوحة للممارسات اللغوية الحالية وغيرها من الممارسات مع اقتراحات لممارسات جديدة"[111]

هذا يعني أن المجتمع الليبرالي المثالي هو مجتمع ليس له غرض آخر باستثناء الحرية وليس له هدف سوى الرغبة في رؤية كيف تسير مثل هذه اللقاءات والالتزام بالنتيجة، فالمجتمع الليبرالي البراغماتي "مجتمع يكون فيه كل مواطن، بشكل مثالي، نتاج تعليم ليبرالي ميلي[نسبة إلى ميل] ممتاز ويحتفل بالتعددية وصراع الأفكار وتوليفها، لأن هذه العملية تشكل الروح الإبداعية للثقافة الليبرالية"[112]، حيث يمثل ميل هنا شخصًا كان قادرًا على الحفاظ على الاهتمام بالتشكيل الذاتي والاهتمام بالتحسين الاجتماعي في ظل صورة فلسفية وحدوية واحدة وهو ما يتفق مع السّمة الأساسية التي تميز اليوتوبيا الليبرالية كما يتصورها رورتي والتي "تجمع بين الميزات المجتمعية لتوفير ما يمكن من التسامح والحرية للأفراد للمشاركة في مشاريع جديدة للخلق الذاتي المستقل مع التقليل في الوقت نفسه من القسوة التي يحملها المجتمع"[113]

[111]-**Ibid**, p.60.
[112]- William M Curtis, **Defending Rorty**, p.81.
[113]- **Ibid**, p.39.

أما عن مفهوم الليبرالية التي يتصورها رورتي فقد استعاره من جوديث شككلار(1928-1992) «Judith Shklar»-على حد قوله- "التي تقول إن الليبراليين هم الأشخاص الذين يعتقدون أن القسوة هي أسوأ شيء نفعله[114].

ما شدّ انتباه رورتي في هذا المفهوم، أنه قائم على نبذ القسوة وهو هدف لا علاقة له بالمفاهيم الفلسفية مثل العدالة التي تحمل موروثا ميتافيزيقيا، يصعب فصله عند الحديث عنها وهذا ما دفع برورتي إلى الاعتماد على مفهوم شككلار عن "القسوة"، لأنها لا تقصد من المصطلح أية مفاهيم لها علاقة بالخطيئة كما يفهمها اللاهوتيون، فالخطيئة تحمل مفهوم التعدي على قوى غير بشرية، في حين يحمل مصطلح "القسوة" مفهوم تعدي الإنسان على إنسان آخر مثله والتسبب له بالأذى والألم، فالانسان عند رورتي مجرد شبكة من المعتقدات الناتجة عن علاقاته الاجتماعية.

وبالتالي فإن" الالتزام بتجنب القسوة في وصف شككلار علماني وإنساني ومناهض للسلطوية«Anti- Authoritarian» ، بمعنى أنه لا يدّعي أساسا ميتافيزيقيا ولا إلهيا"[115]، وهو ما يدافع عنه رورتي في ليبراليته، فهو يرغب في "ليبرالية لا تقوم على أساس ميتافيزيقي. في كتابات رورتي نجد الأدب في خدمة التضامن"[116]، لذلك نجده يفضل دائما مصطلح "تجنب القسوة" على مصطلح "العدالة" لأن هذا الأخير يحمل مدلولات فلسفية، في حين أن رورتي ينبذ الأسس الدينية والميتافيزيقية للقناعات الأخلاقية وعلى هذا الأساس نجده معجب بمفهوم شككلار عن القسوة.

[114]- Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.xv.
[115]-William M. Curtis, **Defending Rorty**, p.91.
[116]-Peter Johnson, **Moral Philosophers and The Novel: A Study of Winch, Nussbaum and Rorty**, Plagrave Macmilan, New York, USA, 2004, p.12.

لذلك نجد رورتي يفضل دائما مصطلح "تجنب القسوة" على مصطلح "العدالة" لأن هذا الأخير يحمل مدلولات فلسفية، في حين أن رورتي ينبذ الأسس الدينية والميتافيزيقية للقناعات الأخلاقية وعلى هذا الأساس نجده معجب بمفهوم شككلار عن القسوة.

يربط رورتي "السياسة الليبرالية" بالجهود العامة للقضاء على المعاناة المجتمعية غير المبررة، لذا فإن "قسوة" رورتي هي فئة رحبة ومتجددة يتطور محتواها كلما ناقش المجتمع الليبرالي معناها في سياق الصراعات العملية. لا يشمل هذا المفهوم إلحاق معاناة جسدية غير مبررة فحسب، بل يشمل أيضًا، بشكل كبير وغير مبرر، التسبب في شعور الآخرين بالإذلال وهو شكل متطور من المعاناة يعاني منه مستخدمو اللغة والذي يتضمن تشويه تصور المرء لذاته[117]. نشعر بالإهانة عندما ندرك أنه لا يتم التعامل مع قيمنا ومخاوفنا باحترام مناسب. ومع ذلك، فإن إدانة القسوة لا تعني أن اليوتوبيا الليبرالية ستكون بطريقة ما مجردة من المعاناة أو الإذلال. في أي مجتمع بشري يمكن التعرف عليه وخاصة في المجتمعات الليبرالية التي تدعي التسامح وحتى الاحتفال بالتعددية، سيكون هناك صراع أيديولوجي وبالتالي، فائزون وخاسرون في النضال السياسي والثقافي.

لا يتخيل رورتي سياسة ليبرالية خالية من الصراع أو أن يكون التكيف مع المعايير والقوانين المتطورة أمر سهل. على العكس من ذلك، يشير رورتي إلى أن التعددية التي يعتز بها لا تزال صحية حتى وإن صاحبها قدر معين من الصراع السياسي. إلا أنه يعتقد أن الآراء الميتافيزيقية والدينية التي تم تبنيها والتي يتم الزَّج بها في النقاش السياسي هي مواقف غير صحية وغير منتجة، "فالفضيلة المدنية للسخرية تمكن المواطنين من "إعادة صياغة"

[117]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, p.p.89-90.

هوياتهم الأخلاقية للتكيف بسهولة أكبر مع تقلبات الحياة في النظام الليبرالي. إنها تمكنهم، كمواطنين ليبراليين من الوفاء بالتزامهم بأن يكونوا عادلين"[118].

وفقًا لذلك، يشيد رورتي بالرومانسية والإبداع والسمو في القطاع الخاص ويدافع عن الليبرالية والديمقراطية والإصلاح والأمل في الأماكن العامة. لكنه ينفي وجود أي صلة بين هذه المواقف، فهو يعتقد "أن الديمقراطية في حد ذاتها ليست مطلقة. إنها ببساطة أفضل وسيلة لأعظم سعادة بشرية تمكنا من تخيلها حتى الآن. في الماضي كانت لدينا رؤى أخرى لما يمكن أن يزيد من سعادة الإنسان. رؤيتنا اليوم هي الديمقراطية(...) إذا كان بإمكان البشر أن يناقشوا بحرية كيفية جعل بعضهم البعض أكثر سعادة، فسيظل مجتمعًا مثاليًا"[119].

إن تصور رورتي لليبرالية أثار حفيظة بعض المفكرين إلى درجة اتهامه بأنه يؤسس بهذه الرؤية فكرا شموليا، فقد "اقترب بشكل خطير من تحويل الليبرالية إلى فلسفة أحادية– عقيدة شاملة يجب على جميع المواطنين الليبراليين التعهد بالولاء المطلق لها."[120] وهو بذلك يتناقض مع ذاته وفكره عندما رفض المشاريع الشمولية وانتقدها. كما أن تصوره للمجال الخاص الذي لا تربطه أية صلة بالمجال العام، تصور بعيد عن الواقعية، لأنه "عندما يبدأ المثقف الرومانسي في الرغبة في أن تكون حياته الخاصة بمثابة نموذج للبشر الآخرين، تميل سياسته إلى أن تصبح مناهضة لليبرالية"[121].

---

[118]-William M. Curtis, **Defending Rorty**, Op.cit, p.98.

[119]-Richard Rorty, **An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion**, Columbia University Press, New York, USA, 2005, p.p.19-20.

[120]-Damon Linker, **"End Point"**, The New Republic, June 11, 2007, online at: www.newrepublic.com/article/end-point

[121]-Tim Milnes, **Rorty, Romanticism and The Literary Absolute**, Pragmatism Today, Vol.2, Issue: 2, Winter2001, p. 27.

أما ريتشارد برنشتاين(1932-..) «Richard J. Bernstein» فقد انتقد تصور رورتي للمجتمع الليبرالي على الرغم من إعجابه بوجهة نظره، إلا أنه يعتقد بأن مواقف رورتي لا تتعدى المستوى النظري، ينقصها الفعالية أو الجانب الإجرائي. ففي مقال له بعنوان "الليبرالية الملهمة لرورتي" «Rorty's Inspirational Liberalism» أبدى إعجابه بآراء رورتي واعتبر بأنها ملهمة ومحفزة للمثقفين، خاصة تلك التي يحث فيها رورتي مثقفي أمريكا إلى الاعتزاز بوطنهم وكرامته، إلا أنه اعتبر أنه من الممكن توجيه الكثير من الانتقادات إلى ليبرالية رورتي "الملهمة"، "طالما بقي المرء على المستوى الخطابي المجرد، فلا يمكن للمرء أن يعترض على الدعوة إلى العدالة الاجتماعية وإنهاء التحيز العنصري(...) في بعض الأحيان، يبدو رورتي وكأنه كاتب خطابات لأحد السياسيين الذين يخاطبون الناس في حملتهم بالحديث عن "الوعد بالديمقراطية الأمريكية" ثم يستخدمون قوتهم السياسية لتعزيز المصالح الاقتصادية للمساهمين ذوي الثراء الفائق في حملتهم.[122]

كما يرى شوسترمان(1949-..)« Richard Shusterman» أنه إذا ما أخضعنا آراء رورتي للمعايير البراغماتية الصارمة نفسها التي يطبقها رورتي على الآخرين، فلن تنجح مواقفه ولن يكون لها فائدة ملموسة على أرض الواقع وهذا ما ردّه شوسترمان إلى النقص في الفعالية العملية وهو بذلك يساند ما ذهب إليه برنشتاين الذي أكد على عدم فعالية ما ذهب إليه رورتي، فقد "يكون من الملهم والمثير الحديث عن الحد من الجشع وتقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء. لكن رورتي لا يقدم لنا أكثر من أفكار ضبابية حول كيفية تحقيق ذلك. كيف لنا أن ننحدر من خطاب رورتي النبيل إلى الإصلاحات الليبرالية الفعالة؟ لا أرى أن لدى رورتي الكثير مما هو مفيد للمساهمة في هذا النوع من النشاط العملي[123]. هذا ما دفع

[122]- Richard Bernstein, **Rorty's Inspirational Liberalism**, in: Charles Guignon and David R.Hiley, Richard Rorty, Cambridge University Press, Cambridge, New York , UK, USA, 2003, p.135.

[123]- Richard Bernstein, **Rorty's Inspirational Liberalism**, p.135.

بالعديد من الفلاسفة إلى توجيه انتقادات كثيرة إلى مفهوم رورتي عن الساخر الليبرالي– على الرغم من أنه تصور مفيد، وإن كان ناقصًا– فالبعض انتقده على "أنه تناقض لفظي، أو باعتبارها خيالًا غريبًا.[124] والبعض الآخر اتهم رورتي بالتلاعب بالألفاظ قصد جلب الانتباه.

[124]-David E. McClean, **Richard Rorty, Liberalism and Cosmopolitanism**, p.93.

الفصل الثالث:

حدود الدِّين عند رورتي أو "التقدم دون إله"

المبحث الأول: نظرة عامة حول مقاربة رورتي للدِّين

المطلب الأول: في مفهوم الدّين عند رورتي

المطلب الثاني: مراحل تطور المقاربة الرورتية للدّين

المبحث الثاني: موقف رورتي من الدّين

المطلب الأول: الدوافع والأسباب الكامنة وراء موقف رورتي من الدّين

المطلب الثاني: الدِّين باعتباره سدَّادة محادثة

المبحث الثالث: دور الدّين في السّاحة العامة

المطلب الأول: رورتي يعيد النظر في مواقفه

المطلب الثاني: رورتي ومعاداة رجال الدّين: مناهضة الإكليروسية

المبحث الرابع: مستقبل الدّين في عصر ما بعد الميتافيزيقا

المطلب الأول: تفكيك الميتافيزيقا

المطلب الثاني: البراغماتية إيمان رومانسي بتعدد الآلهة

الفصل الثالث: حدود الدِّين عند رورتي أو "التقدّم دون إله"

شَهد تاريخُ الفكر الفلسفي منذ القدم اهتماما بمسألة الدّين، إذ نجد أن هذا الاهتمام تُرجم على مدار هذا التَّاريخ في عدة أشكال؛ كالصراع والوحدة والتطابق؛ فقد شهد العصر الحديث صراعا بين العلم والدّين انطلاقا من التعارض والتناقض بين بعض المكتشفات العلمية وبعض المعتقدات الدينية، انتهى بهيمنة البراديغم العلمي. وبما أن عصر ما بعد الحداثة يتسم بزعزعة المفاهيم ونقدها وإعادة النظر فيها، فقد تعرض الدّين كمفهوم للنقد ولإعادة النظر. ولأن ريتشارد رورتي منفتح على فلسفات غيره–وهو لا يرى عيبا في ذلك بل يعتبره ميزة ويقر به–فقد انعكس ذلك على تصوره الخاص للدّين، إذ قام بتفسير الدّين على أنه مكوّن تاريخي من مكونات الثقافة وسعى–باعتباره فيلسوفا براغماتيا في المقام الأول–إلى فهم طبيعة الدّين الاجتماعية والثقافية، مما أدى إلى اعتباره من أهم الفلاسفة المعاصرين الذين يتم اقتباس وجهات نظرهم في الجدال الدائر حول اللاّهوت والدّين المسيحي في السّياق الما بعد حداثي.

يرتكز الجدال الدّائر بين الفلاسفة حول دور الدّين في المجال العام، فكيف انعكس فصل رورتي للمجال الخاص عن المجال العام على رؤيته وتصوره لدور الدّين في المجال العام؟ وما الذي دفع برورتي إلى هذا التصور الخاص بالدّين؟ وهل الدّين قادر على تحسين حياة الفرد وتحقيق السعادة حسب رورتي؟

يقدّم الفصل موقف رورتي من الدّين، من خلال عرض وجهات النظر التي تبناها أو تراجع عنها، كما يلقي الضوء على أهم موضوع نال اهتمام رورتي وهو دور الدّين في المجال العام وتصوره لمستقبل الدّين في الثقافة الما بعد ميتافيزيقية.

المبحث الأول: نظرة عامة حول مقاربة رورتي للدِّين

قبل الخوض في تفاصيل موقف أو مواقف رورتي من الدّين ودوره في السّاحة العامة وكذا مستقبله في عصر ما بعد الحداثة وما بعدها، علينا أولا أن نوضح بعض النقاط العامة التي ستجعل من السّهل علينا فهم تلك المواقف وردّها إلى سياقها الصحيح الذي جاءت فيه.

المطلب الأول: في مفهوم الدّين عند رورتي

إذا ما قلنا: سنتحدث عن موقف رورتي من الدّين، أول ما يتبادر إلى أذهاننا أن نتساءل: عن أي دين يتحدّث رورتي بالضبط؟ ثم ما مفهوم الدّين عند رورتي؟ إذا أجبنا أن رورتي يتحدّث عن الدّين "بشكل عام" وهو ما يخطر على بالنا عند قراءتنا لما كتبه عن الدّين، فإن هذه الإجابة تبدو غير مفهومة أو غير دقيقة؛ لأنها تحمل حكما عاما غامضا وتحمل مفهوما فضفاضا لا يمكن الإمساك به وهنا يجب أن نعرف أن رورتي لا يقدّم مفهوما أو وصفا واضحا لماهية الدّين، ففلسفته مناهضة للماهيات.

فعند قراءة مؤلفاته ومقالاته فيما يخص حديثه عن الدّين، لا يتضح لنا عن أيّ دين يتحدّث بالضبط؛ فاستخدامه للمصطلح "سياقي" يتغير ويُفهم من خلال السِّياق الذي يتحدّث فيه عن الدّين وإذا ما استندنا في حكمنا هذا إلى الخلفية الفلسفية التي ينطلق منها رورتي للإدلاء بآرائه ومواقفه من مواضيع كثيرة والدّين أحدُها، فإننا سنجد الأمر مُبرّرا؛ فرورتي يرفض ويُناهض الأسُس التي قامت عليها الفلسفة التقليدية منذ أفلاطون، فالفيلسوف في نظره يجب أن يتخلى عن الأفكار الدوغمائية وعن البحث عن الحقيقة المطلقة لأنها وهم لا طائل منه وبالتالي عليه أن يرفض الميتافيزيقا وكل الادعاءات السّابقة مثل ادعاء امتلاك الحقيقة واليقين والقدرة على المعرفة وفي المقابل يرى رورتي ضرورة أن يكون ما يصل إليه الفلاسفة قابلا للمراجعة وعليهم أن يكونوا دائمي الحذر والشك في كل ما يصلون إليه وأن

يعلموا جيدا أن المعرفة وليدة المجتمع والتاريخ وهي نتاج العارضية والصدفة، لذلك فهو غير مهتم بالعثور على مفهوم جامع أو سِمة أساسية معينة تشترك فيها جميع الأديان.

ومن جهة أخرى لا يختلف رورتي عن فلاسفة ما بعد الحداثة،" فثقافة ما بعد الحداثة ليست معنية كثيرا فيما إذا كان هذا المفهوم أو ذاك صحيحا أم لا، بل هي معنية أكثر بما إذا كان هذا المفهوم قابلا للتطبيق أم لا"[1] وذلك راجع إلى اعتبار المفاهيم وليدة المجتمع والبيئة الثقافية، لذلك فهي تتغير بتغير المجتمعات التي تنشأ فيها، فهم غير مهتمين بإثبات صحة آرائهم أو خطأ آراء غيرهم، فلا وجود للحقيقة المطلقة، كما أن مثل هذه المصطلحات بالنسبة إليهم مصطلحات غامضة. وكل من يدّعي امتلاكها يتعرض للتهكم والسخرية.

يعتبر رورتي الدّين مسألة خلاف وليست مسألة إجماع، فرفضه للماهيات الثابتة وردّه الاعتبار للعارضية، انعكس على تصوّره للدّين، فبدل أن نتوقع منه إعطاءنا وصفا نهائيا لماهية الدّين وموقفه منه، نجده يتحدّث عن مظاهر مختلفة للأديان–مع التنويه هنا إلى أنه يتحدّث في أغلب الأحيان عن الدّين المسيحي وعن الكنيسة وعن رجال الدّين– فكلما استخدم مصطلح" الدّين" يجب فهمه في سياقه الذي ورد فيه، فلا بأس هنا أن نَذْكر أحد تلك التعريفات التي صرّح بها رورتي؛ ففي كتابه" الفلسفة كسياسة ثقافية" «Philosophy as Cultural Politics» –وفي سياق حديثه عن الحقيقة وعن التطورات التي طرأت على الفكر الغربي طوال تاريخه وعن الفترة الدّينية التي مرّ بها– وضع تعريفا للدّين في حالته النقيّة كما وسمها حيث قال:" الدّين في شكله النقي، غير المُخفَّف بالفلسفة، علاقةُ البشر بشخص غير بشري. قد تكون هذه العلاقة علاقة طاعة تعبدية أو مشاركة حماسية منتشية، أو ثقة هادئة أو مزيج من هذه العلاقات. ولكن فقط عندما يختلط الدّين بالفلسفة، تتوسّط

[1]– فنست ماك كان، **كيف يمكن للمسيحية ادعاء الحقيقة المطلقة في العالم ما بعد الحداثي؟** ضمن: ما بعد الحداثة دراسات في التحولات الاجتماعية والثقافية في الغرب، ص.88.

العقيدة هذه العلاقة الخلاصية غير المعرفية «Non-cognitive Redemptive Relation» بالإنسان."[2]

وهنا يقصد رورتي أن القوانين أو الأسس العقائدية التي يقوم عليها الإيمان الدّيني، وضعها الإنسان لكي تتوسط علاقته وما يعبد، هي من وحي التفكير الفلسفي، لكن الدّين في صورته الخام يمثّل تلك العلاقة التي تنشأ بين الإنسان وذات أخرى ليست بشرية مهما كان نوع تلك العلاقة وهنا ردّ رورتي مفهومه عن الدّين إلى أصله اللغوي قبل أن يطرأ على مفهومه تغيرات التي تختلف من فيلسوف إلى آخر كلّ حسب فلسفته التي يعتنقها، إذ "تأتي كلمة "دين"«Religion» نفسها، اشتقاقيا، من المصطلح اللاتيني«Re-ligare» والذي يعني "الارتباط" أو "إعادة الاتصال"[3].

فالدّين في مفهومه العام انطلاقا من معناه اللغوي" هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعا وذليلا أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله"[4]. يشير الدّين إلى تلك العلاقة التي تنشأ بين الإنسان كذات متناهية محدودة وذات لا إنسانية متعالية ولا متناهية، حيث يعترف الإنسان بخضوعه لتلك القدرة اللانهائية وطاعته للذات المفارقة له، فيربط خلاصه بتلك الذات وبمشيئتها، فيفسر حاله ومستقبله بناء على رغباتها وما سطرته له.

المطلب الثاني: مراحل تطور المقاربة الرورتية للدّين:

الملاحظ أن مواقف رورتي من الدّين ليست ثابتة ولا واضحة وضوحا تاما–وهذا ما يتماشى ونظرته البراغماتية– ويبدو أن اللُّبس سيزول أو ينجلي إذا ما قسّمنا مواقف رورتي

[2]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.92.

[3]-Roman Madzia, **Only A God Can Save Us: Richard Rorty's Philosophy Of Social Hope Beyond Secularism,** In: Rorty And Beyond, Randall Auxier, Eli Kramer(Ed.), Lexington Books, New York, USA,1st ed.2020, p.51.

[4]– مصطفى النشار، **مدخل جديد إلى فلسفة الدّين**، الدّار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط2 2015، ص18.

إلى مرحلتين؛ الأولى: مرحلة التسعينات والثانية: مرحلة ما بعد عام ألفين، فقد كان خلال المرحلة الأولى مهتما بشكل أساسي بما إذا كان الدّين مسألة خاصة أم مسالة ذات اهتمام عام أو بعبارة أخرى: هل يمكن اعتبار الدّين في المجتمعات الديمقراطية شأنا خاصا؟ وهل بإمكان الدّين أن يحقق السعادة للأفراد؟ وفي المرحلة الثانية كان مهتما بإعادة النظر في مواقفه السابقة وتوضيح رؤيته للدّين في المستقبل، فهل سيختفي الدّين في الثقافة التي تصورها رورتي؟

وللإجابة عن تساؤلاته أثار رورتي في كتابه "الفلسفة والأمل الاجتماعي" «Philosophy and Social Hope» المنشور سنة 1999 نقاشا موسّعا يتعلق بدور الدّين في الفضاء العام، في مقال شهير كتبه سنة 1994 أثار جدلا وردود أفعال واسعة في الوسط الفكري لما يحمل من أفكار ومواقف قاسية من الدّين بدءا من عنوانه المثير للجدل:" الدّين باعتباره سدَّادة محادثة"* «Religion as a Conversation-Stopper»[5]

لكن ردود فعل الفلاسفة والمفكرين والانتقادات والمآخذ التي سُجِّلت على موقفه جعلت رورتي يتراجع عن تلك الحدة ويُخفف من موقفه في مقالات لاحقة، أي ما بعد الألفين، فكتب عن" الإيمان الرومانسي بتعدد الآلهة" «Romantic Polytheism» وعن مستقبل الدّين، أما في مقاله "الدّين في الفضاء العام، إعادة نظر" «Religion in the Public Square: a Reconsideration» ، فقد خفف رورتي من حدة موقفه وكرهه الشديد للدّين بشكل عام، كما اعترف بأن موقفه السّابق كان مُتعجلا وغير مدروس بشكل كافٍ.

*يُمكن ترجمة العنوان أيضا إلى "الدّين كعائق للمحادثة" أو "الدّين كنهاية للمحادثة" أو "الدّين كابح للمحادثة" والعامل المشترك بينها جميعا هو أن رورتي ينظر إلى الدّين على اعتبار أنه يوقف التدفق الطبيعي للمحادثة، مثل أي تعليق مروِّع أو ممل لدرجة أن الناس يتوقفون عن الكلام، حيث اعتبر رورتي الدّين محادثة سيئة وهي المحادثة التي تثير "الإحراج" الذي يؤدي إلى الانسداد لأنه يحمل لُبسا.

[5]-Richard Rorty, **Religion as Conversation-Stopper 1994**, Philosophy and Social Hope, Op.cit, p.p.168-174.

المبحث الثاني: موقف رورتي من الدّين

لقد ساد الفكر الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين موجة من الشك في الأسس التي قام عليها الفكر مرجعها إخفاق المشروع الحداثي وفشله في تحقيق وعوده بالتقدم والرخاء وحكم العقل، أدى ذلك إلى ظهور مرحلة تُشكِّك في كل شيء، مرحلة ما بعد حداثية تعتقد بعدم وجود حقيقة ثابتة، لذلك لطالما دعا رورتي إلى عدم الحديث عن الحقيقة ولا البحث عنها لأنه بحث لا طائل منه وبدلا من ذلك علينا التركيز على بعضنا البعض كبشر، فهو يقول:" يجب استبدال الحديث عن مسؤوليتنا اتجاه الحقيقة أو العقل بالحديث عن مسؤوليتنا اتجاه إخواننا من البشر"[6].

يقوم مشروع رورتي الفلسفي على نبذ القسوة والدعوة إلى التضامن الإنساني، لذلك يناقش المسائل والمشكلات الفلسفية من زاوية براغماتية، قصد تحقيق السعادة البشرية وليس ببعيد عن هذا الهدف يناقش رورتي أيضا الدّين فيتساءل عن مدى تحقيقه لهذه السعادة أم أنه يساهم في تفاقم مأساة البشر؛ هل سيحقق منافع لهم أم سيزيد في معاناتهم؟ وهذا ما تعبر عنه عبارة رورتي الشهيرة بوضوح، حيث يقول:" في النهاية، يخبرنا البراغماتي أن ما يهمنا فعلا هو ولاؤنا للآخرين من البشر، تماسكنا وتشبثنا ببعض ضد الظلام وليس الأمل في الحصول على الحقيقة"[7].

يقصد رورتي أنه وعلى الرغم من التنافس القائم بين البشر من أجل بناء الذات، لابد أن يتكاتف الناس معا ضد الظلام بكل أشكاله، كالقسوة والذل والمعاناة وغيرها، فلم تعد هناك حقيقة واحدة ثابتة لابد أن يصل إليها الناس، بل أصبح لكل شخص حقيقته الخاصة وعليه أن يصنعها فالحقيقة عارضية، وفي السياق نفسه لم يعد الدّين أيضا في المجتمعات

[6] -Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.148.
[7] -Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, Op.cit,p.166.

الغربية مرتبطا بالحقيقة المطلقة، فالحقيقة الدّينية أيضا عارضية، فمن هذا المنطلق ناقش رورتي دور الدّين في الساحة العامة.

المطلب الأول: الدوافع والأسباب الكامنة وراء موقف رورتي من الدّين

بالإضافة إلى السياق البراغماتي الذي ينطلق منه رورتي وعلى أساسه لابد أن نفهم مواقفه وآراءه، علينا أن نتساءل عن الدّوافع الكامنة وراء مواقفه عموما وموقفه من الدّين على وجه الخصوص وبالتأكيد وراء إعجابه بالبراغماتية وإحيائه لها من الأساس. بالعودة إلى العصر الذي عايشه رورتي وإلى ظروف تنشئته منذ صغره يمكن فهم مواقفه عموما والتي تخص الدّين على وجه الخصوص أيضا.

1-الدّين والعلمانية:

لم يعد الحديث عن الدين وعن الله في المجتمعات الغربية أمرا صعبا، فقد أثرت العلمانية على أهمية الدين، فهي تعتبر الوليد الأبرز للحداثة، حيث فقد مركزيته التي كان يتمتع بها وانحسرت دائرته ولم يعد فاعلا في المجال السياسي والاجتماعي، فقد حمل المشروع الحداثي ثورة على اللاهوت والمقدس وناهض الاتجاهات الدينية من خلال التشكيك في صدقها وإيقاعها في دائرة اللامعنى ومع ذلك لا يمكن القول بأن العلمانية تعني العيش في مجتمع أقل تدينا، فلم تعد المجتمعات الغربية تربط حياتها اليومية بالله كما كانت تفعل قبل الحداثة، ففي كتابه "العصر العلماني"«A Secular Age» يُعرّف تشارلز تايلور(1931-..) «Charles Taylor» العلمنة «Secularization» على أنها تتعلق "بسياق الفهم الذي تجري فيه تجربتنا الأخلاقية أو الروحية أو الدينية، من خلال "سياق الفهم" هنا أعني كلتا

المسألتين اللتين ربما كان سيتم صياغتهما بشكل صريح من قبل الجميع تقريبا، مثل تعدد الخيارات"[8].

ركز تايلور على "سياق الفهم" ويرى أن "الاختيار" أي اختيار الدّين واحدة من السمات الرئيسية للعلمانية، فقد كان شبه مستحيل التخلي عن الدّين لعدة قرون مضت، أما في الوقت الحاضر فقد أصبح المعتقد أمرا اختياريا وأصبح من السهل أن تكون غير متدين على أن تبرر تدينك!

فالدّين لم يعد هو السياق العام للمجتمع الغربي والإيمان أصبح مجرد خيار في عصر الحداثة، فهل الحديث عن الدّين في عصر ما بعد الحداثة عودة للدّين؟ أم أنه حديث عن المسائل الدّينية بطريقة مغايرة؟ في الحقيقة صياغة هذا السؤال جاء على شاكلة السؤال الذي يطرح دوما حول عصر ما بعد الحداثة هل هو استمرار للمشروع الحداثي أم مقاطع له؟

لقد أثار رورتي هذا السؤال في كتابه "الفلسفة والأمل الاجتماعي"، إذ يفتتح مقاله "الدين سدّادة المحادثة" بالحديث عن اختلاف المثقفين حول "ما بعد الحداثة" هل هو حدث جديد في تاريخ الفكر أم أنه مجرد استمرار لمشروع التنوير؟ ثم يضيف بأنه يعتقد أن الإنجاز المركزي لعصر التنوير هو "علمنة الحياة العامة"[9]، حيث اكتسب المثقفون "نظرة دنيوية" ويشرح رورتي هذه النظرة على أنها تلك النظرة التي جعلت المثقفين– مثقفي ما بعد الحداثة– يتقبلون فكرة أن السلوك الجنسي للمرء لا علاقة له بالقيمة الأخلاقية للإنسان؛ وهذا ما يؤكده قوله أن:" التغيير الكبير في نظرة المثقفين الذي حدث حوالي 1910 أنهم بدأوا يثقون في أن البشر لديهم أجساد فقط وليس لديهم أرواح"[10]

[8]-Charles Taylor, **A Secular Age**, The Belknap Press of Harved University Press, London, England, 2007, p.3.
[9]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.168.
[10]-**Ibid**.

وفي كتابه "ضد الرؤساء، ضد الأوليغارشيات" «Against Bosses, Against Oligarchies»–وهو حوار أجراه معه كانت بوكات«Kent Puckett*» –تم توجيه هذا السؤال إليه:" قد يقول بعض الناس، مع ذلك، أنه دون الإيمان بالكنيسة لما حدثت حركة الحقوق المدنية" فيجيبه رورتي: "للدّين أهمية أقل الآن مقارنة بالسنوات المائة الماضية. انحسر تيار الإيمان. الكثير من الناس بشكل عام علمانيون. أنا أعتقد جازما أننا لا يجب أن نعود إلى المسيحية أو الماركسية أو أي وجهة نظر مطلقة أخرى من أجل القيام بأي عمل سياسي"[11]. لا ريب أن تكون هذه وجهة نظر رورتي، خاصة وأنه لا يترك مناسبة إلا ويشكّك في المطلقات والثوابت ويرفض إمكانية الوصول إلى الحقيقة أو حتى السعي وراءها ولا ريب أيضا أنه يتقاسم هذه الأفكار مع الفكر الما بعد الحداثي، "فما بعد الحداثة تتحدى السرديات الشاملة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو نظرية أو دينية وبالنتيجة فإن المسيحية، باعتبارها أحد هذه السرديات، تعتبر طريقة غير مقبولة في تفسير العالم"[12].

فالبراغماتي– حسبه– لا يعتبر الحقيقة هدفا للبحث يجب اكتشافها بل هي من صنع الإنسان وإبداعه وبالتالي يجب رفض كل وجهة نظر تقدس المطلق سواء كانت إلها، عقلا أو علما أو أي فكرة تعبر في جوهرها عن الألوهية والقداسة مهما اختلفت مسمياتها وهذا ما أكده رورتي في مقدمة كتابه" الفلسفة والأمل الاجتماعي" والتي كانت بعنوان" النسبية: الإيجاد والصنع" 1996 «Relativism: Finding and Making» حيث أقرّ بأن "الاقتراح القائل بأن كل ما نقوله ونفعله ونؤمن به هو مسألة تلبية الاحتياجات والمصالح البشرية، قد

*كانت بوكات: أستاذ بجامعة بركلي بكاليفورنيا وهذا ما كتبه –كتعريف بنفسه–في صفحته في موقع الجامعة:" لقد تخرجت في جامعة فيرجينيا وجامعة كولومبيا وانضممت إلى قسم اللغة الإنجليزية في بركلي عام 2002. أقوم بتدريس دورات عن الأدب البريطاني في القرن التاسع عشر والرواية والنظرية الأدبية، التحليل النفسي ونظرية السرد". كما أنه الفائز بجائزة باربرا بيركنز وجورج بيركنز لعام 2018 من الجمعية الدولية لدراسة السرد.

Winner of the 2018 Barbara Perkins and George Perkins Prize of the International Society for the Study of Narrative. https://english.berkeley.edu/profiles/65

[11]-Richard Rorty, Kent Puckett, **Against Bosses, Against Oligarchies**, Op.cit, p.59.

[12]– فنست ماك كان، **كيف يمكن للمسيحية ادعاء الحقيقة المطلقة في العالم ما بعد الحداثي؟** مرجع سابق، ص.88.

يبدو ببساطة أسلوبا للتعبير عن علمانية التنوير- أسلوب للقول بأن البشر وحدهم وليس لديهم ضوء خارق يرشدهم إلى الحقيقة- لكن، بالطبع، استبدل عصر التنوير هذا المرشد الخارق بفكرة شبه إلهية Quasi-Divine تسمى العقل"[13] وهنا يشير رورتي إلى علمانية عصر التنوير التي حاربت القداسة الدينية وحررت الإنسان منها وهو أمر لاقى استحسان رورتي لكن سرعان ما وقع عصر التنوير في الخطأ ذاته عندما قدّس العقل مرة أخرى مكان الكنيسة.

2-رورتي والتنشئة اللادينية:

يبدو أن موقف رورتي من الدين له جذور تاريخية تعود إلى طفولته وإلى تنشئته اللادينية، فعلى عكس الأطفال الصغار الذين ينشئون على قراءة الكتاب المقدّس واحترام تعاليم الدّين المسيحي، نشأ رورتي الصغير على قراءة كتب مختلفة، نظر إليها رورتي نظرة قداسة تضاهي تلك التي يملكها أقرانه للكتاب المقدّس، ففي سيرته الذاتية يذكر رورتي الكتب التي كان مهتما بقراءتها فيقول:" عندما كان عمري اثني عشرة عاما، كانت الكتب الأكثر بروزا على رفوف مكتبة والدي هي مجلدين باللون الأحمر "قضية ليون تروتسكي" The» «Case of Leon Trotsky و"لست مذنبا" «Not Guilty»(...) لكنني اعتبرتها كما يعتبر الأطفال الآخرون الكتاب المقدس لأسرتهم، كانت كتبا تشع بالحقيقة الخلاصية والروعة الأخلاقية"[14]

فبدل أن ينشأ رورتي الصغير على حب الله وعبادته، نشأ على تعاليم الشيوعية التي غرست فيه قيم المجتمع والتعاون والمسؤولية تجاه الإنسان وليس تجاه ذات لا إنسانية. منذ ذلك الحين ارتسم الهدف أمام رورتي، فقد حدد هدفه على ما يبدو وهو لم يتجاوز سن الثانية عشرة من عمره وقد نذر فكره للدفاع عن حقوق الإنسان، حيث يقول:" كنت أعلم أن الفقراء

[13]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.xxvii.
[14]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.5.

سيظلون مضطهدين دائما حتى يتم التغلب على الرأسمالية(...) لذا، في سن الثانية عشرة، كنت أعلم أن الهدف من كونك إنسانا هو قضاء حياتك في محاربة الظلم الاجتماعي"[15]

على الرغم من تنشئته اللادينية وتجاربه المتناقضة، إلا أن رورتي تاق بشدة إلى للوصول إلى المطلق، إلى الواحد، إلى الخير الأسمى، فانكب على قراءة كتب أفلاطون عله يصل إلى المثل التي تحدث عنها، ثم غاص في الكتاب المقدس عله يصل إلى الاندماج مع المسيح ولكنه في نهاية المطاف وصل إلى البراغماتية وفي ذلك يقول:" أردت بشدة أن أكون أفلاطونيا لأصبح واحدا مع الواحد بالأحرف الكبيرة (المثل)–لأندمج مع المسيح أو مع الله أو مع المثل الأفلاطونية للخير أو شيء من هذا القبيل. البراغماتية تشكلت من ردة الفعل"[16].

لقد خاب أمل رورتي في الأفلاطونية بالقدر الذي خاب فيه أمله في المسيحية وتوصل بشكل من الأشكال إلى أنهما مجرد خداع فكري أو مجرد تلاعب بالألفاظ وهذا ما شكل القاعدة التي سيبني عليها مواقفه سواء من الفلسفة أو الدين أو غيرها من المسائل المطروحة للنقاش والجدل.

رفض رورتي للأفلاطونية والميتافيزيقا والتأسيسية جعلت منه محط نقد لاذع من خصومه وأطلقوا عليه وعلى البراغماتيين عموما عدة أوصاف رفضها رورتي من خلال أعماله وخصص مقالات للرد على خصومه وأكثر من ذلك، هناك من حمله مسؤولية فساد الأجيال القادمة وهذا ما أكده رورتي بنفسه وهو يسرد سيرته الذاتية حيث قال:" هذا هو السبب في أن يجد فلاسفة مثلي أنفسهم متهمين في المجلات والصحف التي يعتقد المرء أنها غافلة عن وجودنا. تدّعي هذه الإدانات أنه إذا لم تتم تربية الشباب على الإيمان بالأخلاق المطلقة وبالحقيقة المطلقة، فإن الحضارة محكوم عليها بالفشل"[17].

[15]-**Ibid**, p.6.
[16]-Richard Rorty, Kent Puckett, **Against Bosses, Against Oligarchies**, Op.cit, p.51.
[17]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, p.xxviii.

يبدو أن الصحف والمجلات حمّلت رورتي ورفقائه مسؤولية الجيل الأصغر واتهمتهم بأنهم السبب في تخلي الشباب وعدم تحليهم بروح النضال من أجل الحرية الإنسانية والفضيلة، لأن الفلاسفة أمثال رورتي زعزعوا ذلك الارتباط بالمبادئ الأخلاقية الراسخة والمطلقة، لكن رورتي يرد ساخرا متعجبا، هل فعلا لديه قوة التأثير في الأجيال الصاعدة وبالتالي على مستقبل البشرية؟!

انطلاقا من هذه الانتقادات التي وجهت له نتيجة لأفكاره الساخرة الرافضة للميتافيزيقا، لإلحاده وغيرها من الأفكار التي جعلته لا ينتمي لا إلى اليمين السياسي ولا إلى اليسار، كتب رورتي سيرته الذاتية* شارحا الأسباب وراء مواقفه المثيرة للجدل، خاصة وأن اسمه ارتبط بأوصاف كثيرة تحمل أحكاما سلبية وهذا ما أكده في بداية سيرته الذاتية حين قال: "كثيرا ما يتم ذكري من قبل محاربي الثقافة المحافظة كواحد من المثقفين النسبيين، غير العقلانيين، التفكيكيين، الساخرين، المختالين، الذين تُضعِف كتاباتهم النسيج الأخلاقي للشباب"[18]، ثم يسترسل رورتي في رصد الانتقادات التي وجهت له هنا وهناك والتي في غالبها تصفه باللامسؤول نتيجة آرائه ومواقفه وكرد فعل على هذه الأحكام والانتقادات القاسية قرر رورتي أن يروي لنا كيف وصل إلى مواقفه وكيف دخل إلى الفلسفة، فقد أراد أن يبين أنه مهما كانت مواقفه فهو لم يتبناها لأسباب تافهة.

المطلب الثاني: الدِّين باعتباره سدَّادة محادثة

كلما أردنا الحديث عن فكرة جديدة تماما عند رورتي، نجد أنفسنا لفهمها لابد أن نبدأ من الحقيقة كما يتصورها رورتي، فنجد أنفسنا نعيد مرارا وتكرارا الفكرة نفسها وهي رفض رورتي للحقيقة المطلقة، هذه المرة أيضا سننطلق من الحقيقة لنفهم ما يقصده رورتي باعتباره

*يجب أن ننوه هنا أنه كتب سيرته الذاتية–اختار لها عنوانا مميزا" تروتسكي والأوركيد البري" Trotsky and the Wild» «Orchids- وتم نشرها سنة 1992 وكما هو معلوم أن رورتي توفي سنة 2007، أي أن هذه السيرة تغطي فقط مسيرة حياته في مرحلتها الأولى ولكن الخمسة عشر السنة الباقية أعتقد أنه لخصها في مقال أخير له بعنوان نار الحياة Fire » « of Life وفيه الإجابة عن التساؤلات التي طرحها رورتي في بداية مشواره الفكري.

[18]-**Ibid**, p.3.

الدين عائقا أمام المحادثة، فنقده للفلسفة الغربية في صورتها التقليدية بناه رورتي على رفضه المكانة التي صنعتها الفلسفة التقليدية لنفسها في مقابل باقي المجالات الثقافية، ففهمنا لهذه الصورة التي رسمتها الفلسفة لنفسها يجعلنا قادرين على فهم الصورة التي رسمها الدّين لنفسه أيضا للتماثل الشديد بينهما مع اختلاف المرجعيات طبعا.

في الواقع لفهم موقف رورتي هذا علينا العودة إلى وجهة نظره عن الحقيقة ورفضه للتأسيسية؛ بالنسبة للحقيقة فهو يعتبرها عارضية، بمعنى أنها من صنع الإنسان والدليل أنها تتغير وفق تغير معتقداته وثقافته ومجتمعه ولغته التي يعبر بها عن كل ذلك، فالحقيقة صناعة بشرية وفقا ليوتوبيا رورتي، فهو يدعو إلى التخلي عن الأسئلة المتوارثة عن الحقيقة، تلك الأسئلة التي ركزت عليها الفلسفة التقليدية والتي ناقشت الحقيقة على أنها معطى الهي أو خارج عن الذات الإنسانية، معطى مطلق لا يتأثر لا بالزمان ولا بالمكان، معطى لا تاريخي وعلى العكس يقنعنا رورتي بحججه أن الحقيقة تصنع ولا نجدها جاهزة، فهو يقول: "لقد وضعت اليوتوبيا السياسية الأسئلة حول إرادة الله و طبيعة الإنسان جانبا وكذلك الأحلام حول إنشاء مجتمع غير معروف الشكل إلى اليوم"[19].

أما بالنسبة للتأسيسية، فيقوم مشروع رورتي الفكري على رفضه ومناهضته الفكر التأسيسي الذي ميّز الفكر الغربي التقليدي، فمناهضة التأسيسية نزعة شكّية إرتيابية رافضة لكل فكر فلسفي يدّعي قدرته على الوصول إلى الحقيقة واليقين المطلق. فهو يستبدل نظرية المعرفة والتأسيس لها بالسياقات الاجتماعية والتاريخية، فالمعرفة في نظره لا تنفصل عن المجتمع ولا عن التاريخ وبالتالي فالمعرفة لا تكون جاهزة يجدها الإنسان أو قبلية تعطى له من قِبل ذات متعالية إلهية كانت أو طبيعية.

[19]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.03.

تبوأت الفلسفة مكانة خاصة لأنها أوهمتنا قدرتها على الوصول إلى الحقيقة المطلقة، لذلك قرر رورتي من خلال أعماله نقد الفلسفة الغربية وكشف أكاذيبها حول وجود مثل هذه الحقيقة وفي المقابل دعا مختلف مجالات الثقافة بما فيهم الفلسفة إلى "المحادثة" حيث يكون جميع المشاركين متساوون لا فضل لأحدهم على الآخر، مشدّدا على أن الفلاسفة من بين "المشاركين في المحادثة" وليسوا مُلاّكا للحقيقة وباحثين عن ماهية الأشياء، فزعم الفلسفة أنها تملك الحقيقة، أوقعنا في ضلال وجعلنا نخطئ الطريق مدة من الزمن على أمل الوصول إلى الحقيقة وامتلاكها،" فإذا فكرنا بأن المعرفة ليست امتلاكا لماهية(...) فإننا نكون على الطريق الصحيح لأننا نرى "المحادثة" سياقا أخيرا فيه يجب فهم المعرفة "[20].

أخذ رورتي مفهوم المحادثة عن الفيلسوف الإنغليزي والمنظر السياسي مايكل أوكيشوت(1901-1990)«Micheal Oakeshott» والذي صاغه في كتابه "صوت الشعر في محادثة البشر" المنشور سنة1957 «The Voice of Poetry in Conversation of Mankind» ويعني بالنسبة إليه "فعل شبه شعري"«the quasi-poetic act» من خلاله تتحد مجموعة من الأشخاص، المدركين بشكل متبادل لانتمائهم إلى المجتمع، متحدون في نهاية المطاف، من مسارات الحياة المختلفة، من أجل اجتياز الحياة باحترام متبادل وتضامن"[21].

لا يختلف كثيرا مفهوم رورتي عن المحادثة عن المفهوم الذي صاغه أوكيشوت في البداية، فمثلما ركز هذا الأخير على الاحترام المتبادل والتضامن بين المشاركين في المحادثة بنى رورتي فكرته أيضا على التضامن والتعاون والمساواة وحس الانتماء إلى المجتمع الذي يجب أن يتوفر لدى جميع المشاركين من مختلف المجالات الثقافية.

[20]- ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.ص.507-508.

[21]-Enrique Dussel, **A Conversation with Rorty, in: The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, And the Philosophy of Liberation**, Op.cit, p.108.

تواجه المحادثة خطر التحول إلى "بحث" عن الحقيقة المطلقة وتقديس كل من يدعي قدرته على الوصول إليها أو امتلاكه للآليات التي تمكننا منها ويجب علينا وفقا لرورتي الحفاظ عليها وحمايتها من هذا الخطر ورفض كل ما يحاول إيقافها وتقييدها وربطها بالبحث عن الأسس والماهيات؛ حيث يقول:" إحدى طرق النظر إلى الفلسفة التهذيبية* كمحبة للحكمة تتمثل في النظر إليها كمحاولة لوقف انحلال المحادثة وتحولها إلى بحث"[22]، حيث يرفض الفكرة التقليدية عن الفيلسوف المتعالي الذي يعتلي المرتبة الأولى مدّعيا امتلاكه معايير تمكنه من الحكم على المعارف وعلى هذا الأساس نصّب نفسه حكما على باقي المجالات، لكن رورتي أراد من خلال تصوره للمحادثة إسقاط هذه الصورة، "فإسقاط الفكرة التي تصف الفيلسوف بأنه يعرف شيئا عن المعرفة لا يعرفه إنسان آخر، يعني إسقاط الفكرة التي تفيد بأن لصوته دائما سيطرة على انتباه المشاركين الآخرين في المحادثة"[23].

لم يوجه رورتي نقده ورفضه لهذه الصورة للفلسفة وللفيلسوف فقط، بل وجهها للدّين أيضا، فالدّين حسب رورتي أيضا ادعى امتلاكه للحقيقة المطلقة وفوّض نفسه للحكم على معارفنا وعلى الحقائق التي نصل إليها وقد نصّب نفسه حكما أيضا، فعلى هذا الأساس، لا يمكن للمسيحية أن تقبل الحوار أو تكون أحد الفاعلين في المحادثة حسبه لأنها تدّعي" أنها القناة الوحيدة التي يمكن الوصول إلى الحقيقة عبرها"[24]، خرقت المسيحية شروط المحادثة التي تكون بين مجموعة من الأشخاص لا يملك أحدهم سلطة على الآخرين ولا يعلو صوت

*الفلسفة التهذيبية: هي الفلسفة التي تنطلق من الشك في الإبستيمولوجيا وتسعى إلى إيجاد طرق أكثر جدة وأكثر نفعا، هدفها نقد الفلسفة الغربية والشك في مضامينها وقواعدها القياسية ومن الفلاسفة التهذيبيين نجد ديوي وفيتغنشتين وهيدغر، حيث أن رورتي وظف "تعبير "التهذيب" لتمثل هذا المشروع المختص بإيجاد طرق للكلام جديدة وأفضل وأكثر إثارة وأخصب". ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.473.

[22]– ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.488.

[23] –**المصدر نفسه**، ص511.

[24]– فنست ماك كان، **كيف يمكن للمسيحية ادعاء الحقيقة المطلقة في العالم ما بعد الحداثي؟** مرجع سابق، ص.89.

أحدهم على الأخر، لأن ليس بينهم من يدعي أحقيته أو يزكي نفسه بأنه أفضلهم لأنه يعرف ما لا يعرفون.

المحادثة فضاء ثقافي مفتوح على جميع الاحتمالات، فلا شيء مخطط له من قبل وإنما نحن من نصنعه وبهذا المعنى تصبح اللغة وسيلتنا لإبداع عالمنا والاستخدام الصحيح للغة يزيد من خبرتنا بالعالم. وفي هذا السياق اعتبر رورتي الدّين عائقا أمام المحادثة وسببا في إيقافها وتحويلها إلى بحث، لأنه يدّعي امتلاك الحقيقة الكلية والنهائية ولذلك وجب علينا حصره في المجال الخاص، فلا شأن له بالمجال العام ولا بالمحادثة.

1-الدّعوة إلى خصخصة الدّين

أثار ريتشارد رورتي في كتابه" الفلسفة والأمل الاجتماعي" نقاشا موسّعا يتعلق بالدّور المناسب للّدين في المجال العام«Public Square» فهل يجب أن يُسند إلى الدّين دورا في المجال العام؟

قدم رورتي مساهمته البراغماتية في نقاش أثاره ستيفن ل كارتر*(1954-..) «Stephen L Carter» حول مسألة خصخصة الدّين، إذ يَعتبر كارتر أن إقصاء الدّين من المجال العام أدى إلى تهميش دوره وازدرائه، كما أنه حُمل مسؤولية سوء الفهم الذي يقع في النقاشات العامة عنوة. إضافة إلى ذلك فقد حَمل كارتر السياسة الأمريكية والقانون مسؤولية الاستهانة بالدين وهو ما يظهر جليا من خلال العنوان الفرعي الذي يرافق العنوان الرئيسي لكتابه "ثقافة اللا-إيمان" «The Culture of Disbelief» وهو" كيف يسخر القانون والسياسة الأمريكية من العبادة الدينية" «How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion» .

حيث جادل كارتر في كتابه كل من يدعو إلى خصخصة الدين وقدم مجموعة قوية من الحجج القائلة بأن "الحكومة يجب أن تكون أكثر استيعابا للمعتقدات الدينية(...) وبأن قرارات المحكمة العليا، على وجه الخصوص، جعلت الدفاع العام عن القيم الدينية إشكالية،

* ستيفن ل كارتر عالم دستوري، أستاذ قانون أمريكي.

كما تم إحالة الدين إلى المجال الخاص وأصبح مجالا غير مهم من النشاط البشري"[25] وبالتالي فهو يدعو إلى إعادة الاعتبار للدين وللإيمان في المجال العام ويمكن تحقيق ذلك في ظل فصل الدين (الكنيسة) عن الدّولة.

كما أن كارتر في موقفه يعارض موقف رورتي من الدين؛ فهذا الأخير وفقا لمقاله "الدّين باعتباره سدادة محادثة" يصنف نفسه مُلحدا مُؤيّدا لعلمنة الحياة العامة، حيث يدعو من خلال مقاله إلى خصخصة الدّين«Privatizing Religion» ويدّعي أنه لا يصلح في المجال العام ويبرر موقفه بأن الدّين مانع للمحادثة «Conversation-Stopper» في المجال العام وبناء عليه يدعو إلى ضرورة الإبقاء عليه في المجال الخاص، فلا شأن له بالنقاشات العامة، حيث يُرجع "السبب الرئيسي لضرورة خصخصة الدّين هو أنه، في المناقشة السياسية مع أولئك الذين هم خارج المجتمع الديني، مانع للمحادثة"[26]

يقصد رورتي من ذلك أن الدّين غير مناسب إلى حد ما للمحادثات العامة وذلك راجع إلى كونه لا يساهم في بناء المحادثة، بل على العكس، فالمحادثة السياسية أو الفلسفية مع من هم خارج المجتمع الديني– الذين يختلفون عنا في المعتقدات– لن تصل إلى شيء، لأن الدّين سيكون عائقا أمام النقاش لأنه غير مشترك بين جميع الناس– وستبقى القضايا المثارة تحتمل الصدق والكذب وبالتالي توصلنا إلى الإحراج لأن كل واحد من المشاركين في المحادثة لا يملك أن يبرر إيمانه للآخر– وبالتالي فهو غير مناسب للحوار العام ولتحقيق التقدم السياسي والتقدم الفلسفي، لذا يجب أن يُترك جانبا على أنه ينتمي إلى "الحياة الخاصة" التي هي شأن خاص ولا تؤثر قراراتها على الآخرين، فما تؤمن به شأنك أنت ولا يجب أن تفرض آراءك أحكامك التي تؤمن بها على المشاركين في المحادثة، لأن ذلك سينتج عنه قسوة وضررا للآخرين وبالتالي سيهدد ذلك سلامة المحادثة وسيوقفها.

[25]-Jeffrey D.Schulte, **Encyclopedia of Religion in American Politics**, The American Political Landscape Series, Oryx Press, USA, 1999, p.44.
[26]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.171.

2-خصخصة الدّين وفق التسوية الجفرسونية

عندما دعا رورتي إلى خصخصة الدّين كان يقصد بذلك الموافقة على خصخصته وفق التسوية الجفرسونية-نسبة إلى توماس جفرسون(1743-1826) «Thomas Jefferson»- فقد كان لتوماس جفرسون مساهمات جادة في صياغة قانون فرجينيا للحرية الدينية 1786 الذي يدعو إلى جعل الدّين والمعتقد شأن خاص بالفرد- حيث "تعتمد هذه التسوية على خصخصة الدّين-وإبعاده عما يسميه كارتر الساحة العامة- بجعله يبدو خيارا سيئا إدخال الدّين في مناقشات السياسة العامة. في حين أن العديد من المثقفين الذين يميلون إلى الدّين يلتزمون بما يسميه" الميتافيزيقا الفردية «Individual Metaphysics»"[27].

إن التسوية الجفرسونية-كما يدعوها رورتي-هي التسوية التي توصل إليها التنوير مع المتدينين؛ تقضي بجعل الدّين شأنا خاصا وهذا ما رفضه كارتر الذي اعتبر الدّين عبادة جماعية، حيث عّرف" كارتر-الأسقفي- الدّين بأنه تقليد العبادة الجماعية «Tradition of Group Worship»"[28]

وقد عاد رورتي إلى مفهوم كارتر للدّين إشارة منه إلى التعارض بينه وبين جفرسون، فقد أكد كارتر أنه وبالعودة إلى التاريخ، نجد أن الدّين منذ عصور عديدة وهو ممارسة جماعية وكل محاولة لخصخصته هي في حقيقتها محاولة صريحة للحط من قدر العبادة الدّينية. هذا من جهة ومن جهة أخرى، يدعم رورتي تسوية جفرسون التي حققها التنوير، متغافلا وجهة نظر كارتر باعتبارها رأيا خاصا به لا يجب أن يؤخذ بها في النقاشات العامة.

في حين أن خصخصة الدّين حققت الحرية التي يطمح إليها أي مواطن في بلاده، فقد كان الملحد يعاني نتيجة الأحكام المسبقة عليه لمجرد عدم إيمانه بما يؤمنون، فحسن

[27]-**Ibid**, p.169.
[28]-**Ibid.**

نواياه وامتلاكه ضميرا حيا وحتى الوثوق به كلها مرتبطة بإيمانه وهذا ما أكده رورتي بوضوح في قوله:" نحن الملحدون، نبذل قصارى جهدنا لدعم تسوية جفرسون، نعتقد أنه من السيئ بما يكفي أننا لا نستطيع الترشح لمناصب العامة دون أن نكون مخادعين بشأن عدم إيماننا بالله؛ على الرغم من التسوية، من غير المحتمل أن يتم انتخاب ملحد غير متحفظ في أي مكان في البلاد. نستاء أيضا من الفكرة القائلة بأنه يجب أن تكون متدينا ليكون لديك ضميرا"[29].

رفض رورتي تدخل الدّين في المجال العام، لما له من أثر سلبي على غير المتدينين، فالظلم الذي يعاني منه المواطن الملحد وعلى وجه الخصوص الذي يعلن إلحاده اضطره إلى الكذب والخداع وإخفاء إلحاده أو عدم إيمانه للظفر بحقوقه، لذلك يعتقد رورتي أنه لا وجود لقسوة أكثر من وجود مواطن خائف من أن يفقد حقوقه لمجرد أنه لا يؤمن بالله.

إن قسوة المجتمع على الملحد والحكم عليه سلبا هي مظاهر لطالما رفضها رورتي بل وحاربها ومن أجل ذلك دعم التسوية الجفرسونية التي تُؤمِّن الاحترام للمتدين والملحد على حد سواء، فلا شيء إضافي يدعو إلى احترام المتدين والثقة فيه. على الرغم من الحجج والأمثلة التي ساقها رورتي عن القسوة والإذلال الذي يُعامل به الملحد في مجتمع متدين، إلا أن كارتر لازال يعتقد أن خصخصة الدّين "خدعة" وما هي إلا استهانة بالمعتقدات المقدّسة، فهي في حقيقتها احتقار للدّين باعتباره هواية، ممارسة خاصة ويمكن الاستغناء عنه.

حاول رورتي في مقاله الرد على كارتر واعتبر بأن فرضيته هذه خاطئة-الربط بين الخصخصة والاستهانة أو السخرية من الدّين-"فعائلتنا، حياتنا العاطفية هي خاصة وليست سياسية ولكنها ليست تافهة أو عديمة الفائدة. القصائد التي نكتبها نحن الملحدون، مثل الصلوات التي يرفعها أصدقاؤنا المتدينون، هي قصائد خاصة، غير سياسية وليست

[29]-**Ibid**.

تافهة"[30]. استرسل رورتي في بيان حججه وضرب أمثلة لتصحيح فكرة أن ما هو خاص يمكن الاستغناء عنه وأنه ليس مهما بل وتافه أيضا، ليثبت بأن هناك ممارسات خاصة فردية لها من الأهمية ما لها بحيث بإمكانها منح معنى للحياة البشرية وليست لها علاقة بالسياسة، فليس كل خاص يُستهان به أو عديم الفائدة فيُهمش.

بالإضافة إلى ذلك، رفض كارتر خصخصة الدّين على اعتبار أن الخصخصة من زاوية أخرى ما هي إلا تهميش وإقصاء للمتدينين من المحادثة وهو ذاته التهميش والإقصاء الذي اشتكى منه رورتي بحكمه ملحدا وعلى أساسه دعا إلى خصخصة الدّين، ألا يُعتبر ذلك ممارسة الفعل ذاته الذي استاء منه رورتي؟

ممارسة الإقصاء لا يليق في الحالتين وهو نوع من القسوة التي يرفضها رورتي الذي يعترف ويوافق كارتر تماما فيما ذهب إليه، فهو يعتقد أن هذا الاستبعاد في الحقيقة غير عادل ولكنه ضروري، فعلى الرغم من أن رورتي يوافق ويقر بما تحدث عنه كارتر إلا أنه يرى أنه من الصعب أن نجد تسوية أكثر سعادة وعدالة من تسوية جفرسون، فهذا الاستبعاد يعد ضروريا من أجل تحقيق تلك التسوية خاصة وأن المتدينين سيحصلون في المقابل بموجب تلك التسوية على الحرية الدينية وهو أمر مقبول– حسب رورتي– وهذا ما يبينه النص التالي الذي يعرض فيه رورتي رده على كارتر حيث يقول:" من الصعب أن نرى ما هي التسوية الأكثر عدالة التي يعتقد كارتر أنها قد تحل محل هذه التسوية. يعتقد الفلاسفة الليبراليون المعاصرون أننا لن نكون قادرين على الحفاظ على استمرار مجتمع سياسي ديمقراطي ما لم يكن المؤمنون المتدينون راغبون في تبادل الخصخصة في مقابل ضمان الحرية الدينية ولا يعطينا كارتر أي سبب للاعتقاد بأنهم مخطئون"[31]

[30]-**Ibid**, p.170.
[31]-**Ibid**, p.p.170-171.

على الرغم من أن التسوية التي يساندها رورتي تقوم على الحرية الدينية في مقابل جعل أمر الدّين والمعتقد شأنا خاصا، إلا أن كارتر يحاجج ويجادل في الاتجاه المعاكس وهو يرى بأن الخصخصة تعني علمنة المجال العام وهو لا يريد مجالا عاما حكرا على العلمانيين وحصر المتدينين في المجال الخاص؛ إذ أن استبعاد المتدين من المجال العام لمجرد أن آرائه ومواقفه من الإجهاض أو من المواد الإباحية تعتبر مثيرة للجدل، مُحدثة لبسا وانسدادا للمحادثة، لأنها مبنية وفق التنشئة الدينية أو أملاها عليه فهمه لمشيئة الله، لذلك يعلنها كارتر بصراحة:" أريد ساحة عامة ليست حكرا على المواطنين العلمانيين وإنما تكون مفتوحة للحجة الدينية وغير الدينية"[32].

يعلق رورتي على هذا القول ويترجم ما يعنيه كارتر من وجهة نظره فيقول:" قد يعني هذا ببساطة أنه يُريدنا– نحن الملحدون– التوقف عن الصراخ:" ابقوا الدّين بعيدا عن السياسة!"[33]، في الحقيقة كارتر يود من خلال مواقفه البرهنة على التناقضات التي وقع فيها العلمانيون؛ فهم من جهة يحكمون على المتدينين بأنهم لا عقلانيين ويرفضون آراءهم لأنها مبنية على الإيمان الدّيني ومن جهة أخرى يسمحون لأنفسهم بناء مواقفهم على فلسفة التنوير ويعتبرون أنفسهم عقلانيين وأمام هذه الحجج يرد رورتي موافقا على موقف كارتر بأنه محق تماما في فضح مثل هذه التناقضات.

لا ينكر رورتي أهمية المسيحية بالنسبة لكارتر ويدعوه في المقابل لتفهم ما تعنيه أيديولوجية التنوير بالنسبة لهم، ويحاول أن يصحح له فهمه الخاطئ لمعاملة المتدينين في مجتمع ديمقراطي، فالعلمانية لا تجبر المتدينين على صياغة حججهم ومواقفهم بمصطلحات علمانية وإنما تدعوهم فقط إلى إغفال مصدر تلك المواقف، يشرح رورتي ذلك فيقول:" عندما يشكو كارتر من أن المواطنين المتدينين مجبرون على" إعادة هيكلة حججهم بعبارات علمانية

[32]- **Ibid**, p.171.
[33]- **Ibid**.

بحتة قبل أن يتم تقديمها" يجب أن أجيب بأن" إعادة هيكلة الحجج بعبارات علمانية بحتة" يعني فقط" إسقاط الإشارة إلى مصدر الفرضيات والحجج وأن هذا الإغفال يبدو ثمنا معقولا لدفعه مقابل الحرية الدينية"[34].

لا ينفك رورتي يُذكِّر كارتر بأن الحرية الدينية التي يتمتع بها المتدين في المجتمع الديمقراطي لها ثمن–بموجب التسوية– والثمن يكمن في أن يحتفظ المتدين بإيمانه ومعتقداته الدّينية لنفسه وعندما يشارك في الحياة العامة لا يجب أن يتحدث من منطلق قوة أو سلطة أو أفضلية ولا يعتبر نفسه ذا مصداقية، حيث يتسنى له ذلك من خلال إغفال مصدر آرائه التي أدلى بها، فمصدر الاعتقادات في المجتمع الديمقراطي ليس مهما وفي الوقت نفسه تنوع الآراء والمواقف مهم لتقدُّمِه.

[34]- **Ibid**, p.173.

المبحث الثالث: دور الدّين في السّاحة العامة

في مقاله "الدّين في المجال العام: إعادة نظر" «Religion in the Public Square: Reconsideration» الصادر سنة 2003، أي بعد حوالي تسع سنوات من إصداره مقاله "الدّين باعتباره سدّادة محادثة" الذي خلّف وجهات نظر متباينة وأثار جدلا ونقاشا وسط الفلاسفة والمفكرين وتعرض للكثير من الانتقادات التي جعلت رورتي يعيد النظر في آرائه السابقة حول دور الدّين في المجال العام.

تأثّر رورتي ببعض الانتقادات وأقنعته بعض الحجج بأن يفتح مجال النقاش من جديد ويعيد النظر في مواقفه السابقة، فقد كانت كتابات نيكولاس وولترستروف(1932-..) «Nicholas Wolterstroff» وانتقادات جيفري ستوت(1950-..) «Jeffrey Stout» أكثر الانتقادات التي دفعت برورتي إلى إعادة النظر في مواقفه حسب تصريحاته التي يقول فيها: "قراءة كتابات نيكولاس وولترستروف حول هذا الموضوع ولاسيما مقال بعنوان: "لماذا يجب أن نرفض ما تخبرنا به الليبرالية عن التحدث والتصرف لأسباب دينية 1997 Why» We Should Reject What Liberalism Tells Us About Speaking and Acting For Religious Reasons» أقنعتني بأن ردّي على كارتر كان متسرعا وغير مدروس بشكل كاف. لقد تأثرت بحجج وولترستروف وكذلك بعض انتقادات جيفري ستوت(...) حول ردودي على كارتر، لذلك سأقدم عرضا حذرا، أعيد فيه صياغة آرائي المعادية لرجال الدين"[35].

لقد كان موقف رورتي من الدّين واضحا، ثابتا وهذا ما أكده في أكثر من مقال وفي أكثر من مناسبة، فهو يرى بأن المجال الخاص هو المجال الأنسب للدّين وبقي مصمما على رأيه أمام الحجج والاعتراضات التي سجلها كارتر على موقف رورتي وظل يردد أن

[35]-Richard Rorty, **Religion in Public Square: A Reconsideration**, Journal of Ethics, vol31, N1, Spring 2003, Blackwell Publishing LTD, p.141.

"هذا الاستبعاد كان جزءا من حل وسط معقول بين الحكومات الديمقراطية العلمانية والمنظمات الكنسية"[36].

ذُكر آنفا أن رورتي أطلق اسم" التسوية الجفرسونية" على "الحل الوسط" والذي ينُصُّ على أن:" المجتمعات الديمقراطية على طريقة جفرسون، يجب أن تفكر في نفسها على أنها تبادلت التسامح من أجل ضمان أن المؤمنين سيتركون دينهم في المنزل عند مناقشة المسائل السياسية في الأماكن العامة"[37]، إن النصين السابقين الذين تم ذكرهما في هذا السياق مقتطفين من مقاله الذي صرح فيه بأنه سيراجع موقفه من الدّين، لكن نلاحظ أن رورتي لازال مصرا على التسوية ذاتها وبالتالي فهو لم يتراجع عن موقفه من الدّين– وان كان التراجع عن الموقف يختلف عن مراجعته– فما الجديد الذي أتى به رورتي في مقالته" الدّين في المجال العام: إعادة نظر"؟ وما هي المواقف التي أعاد النظر فيها، إذا كان مازال يعتبر الدّين مانعا للمحادثة؟

المطلب الأول: رورتي يعيد النظر في مواقفه

يبدو أن رورتي اكتشف أن الانتقادات الموجهة إليه مردها "سوء الفهم"، لذلك في البداية حاول أن يصحح بعض المفاهيم التي استخدمها سابقا والتي أُسيء فهمها مثل الخلط الذي وقع بين معاداته للمنظمات الكنسية ومعاداته لجماعة المؤمنين، فهو يقول:" يجب أولا التفريق بين جماعة المؤمنين الذين يخدمهم الكاهن وبين ما أسميه "المنظمات الكنسية" «Ecclesiastical Organizations» والتي تزعم أنها تقدم توجيهات موثوقة للمؤمنين وهي– المنظمات الكنسية–هدف العلمانيين مثلي"[38].

[36]-**Ibid.**
[37]-**Ibid.**
[38]-**Ibid.**

يقصد رورتي أن بعض منتقديه جعلوه معاديا للدّين بشكل عام وكارها لكل الجماعات الدّينية المؤمنة ولكنه هنا يحاول إزالة هذا اللبس بتفريقه بين المصطلحين، إذ أنه معادٍ لمثل هذه المنظمات لأنها تدّعي المعرفة وتحاول أن تكسب الثقة ومن ثم القوة والسلطة باسم الدّين وهو أمر غير مقبول لدى رورتي وهذا ما يؤكده صراحة في قوله:" إن معاداتنا لرجال الدّين موجهة إلى الأساقفة الكاثوليك والسلطات العامة المارونية، الواعظين التلفزيونيين(دعاة التلفزيون)«The Televangelists»* وجميع الذين يمتهنون الدّين، الذين يكرّسون أنفسهم لا للرعاية الكهنوتية البسيطة، بل لإصدار العقيدة واكتساب النفوذ الاقتصادي والسياسي. نعتقد أن تخطي الدّين مستوى الرعاية هو الذي يلحق الضرر"[39].

اعترض رورتي على الممارسات الموسّعة للمنظمات الكنسية فهي في اعتقاده اكتسبت نفوذا سياسيا واقتصاديا باسم الدّين ولكن ذلك لن يدوم طويلا فهي حسبه ستذبل لا محالة، فقد أصبحت ضعيفة يوما بعد يوم وبالتالي:" الدور الوحيد المتبقي للدّين سيكون مساعدة الأفراد على إيجاد معنى لحياتهم وعلى مواجهة الصعوبات–الدّين–في اليوتوبيا العلمانية «Secularist Utopia»– سيتم تقليمه وإرجاعه إلى مستوى الأبرشية"[40].

أعلن رورتي عن نهاية دور الدّين في المجال العام، فإن كان له دور من قبل فقد انتهى هذا الدور في عصر العلمانية، بل إن أفضل المجتمعات بالنسبة إليه هي المجتمعات التي تعتبر الدّين مجرد وسيلة مساعدة للأفراد على مستوى حياتهم الخاصة وإن أراد التوسع

*The Televangelist: واعظ إنجيلي يظهر بانتظام على شاشة التلفزيون للترويج للمعتقدات ويطلب المساعدات المالية– ذكر جيفري ستوت مرّة في معرض حديثه عن الاختلافات بينه وبين رورتي في العدد المخصص لرورتي سنة2009 التي كانت تصدرها مكتبة الفلاسفة الأحياء «Library of Living Philosophers» أن رورتي في مناقشته لدور الدّين في السياسة كان يُفكّر بشكل أساسي في جيري فالويل«Jerry Falwell» وهو واعظ إنجيلي تلفيزيوني– يعتبره رورتي مثالا عن كل الواعظين التلفزيين الذين يعاديهم ويرفض سياساتهم.

-The Oxford(author), **The Oxford American Dictionary of Current English**, Oxford University Press, New York, Oxford,USA,1999, p.835.

[39]-Richard Rorty, **Religion in Public Square: A Reconsideration**, Op.cit p.141.

[40]-**Ibid**, p.142.

لأكثر من ذلك، يجب تحجيمه وحصره في المجال الرعوي فقط وفي ذلك يقول رورتي:" إننا نحن العلمانيون نعتبر أن أفضل المجتمعات سيكون المجتمع الذي يتم التعامل فيه مع الفعل السياسي الذي تم باسم الإيمان الديني على أنه سلم صعد عليه أسلافنا ولكن الآن يجب التخلص منه"[41]. يبدو أن رورتي لم يتراجع عن موقفه من خصخصة الدّين ولم يخفف من حدّة معاداته للمنظمات الكنسية، فما الذي كان يتحدث عنه رورتي في بداية مقاله؟ فقد أقر بأنه سيعرض موقفا حذرا من الدّين وسيعيد النظر في موقفه.

بالعودة إلى الانتقادات التي وُجهت إلى موقف رورتي من الدّين، فهي تعارض حدة الموقف في اعتباره الدّين مانعا للمحادثة، أما الحذر الذي تحدث عنه رورتي والتسرع الذي وقع فيه هو اعتباره للدّين وحده مانعا للمحادثة، في حين أن موانع المحادثة يمكن أن تكون دينية كما يمكن أن تكون فلسفية أيضا، يمكن للمتدين أن يوقف المحادثة ويجعلها مستحيلة الاستمرار، كما يمكن أن يفعل ذلك الفيلسوف. وهنا يجب أن نذكّر بأن رورتي ألقى مسؤولية استمرار المحادثة على عاتق جميع مجالات الثقافة، فهدف كل المجالات الحفاظ على المحادثة وضمان استمرارها، لكن كيف سيتم ذلك إذا كان رورتي يلقي باللوم على الدّين في إيقافها والمدافعين عن الدّين يلقون باللّوم على الملحد؟

وهذا بالضبط ما أشار إليه ستوت«Stout» حيث أكد، نيابة عن كارتر، أنه:" من الخطأ القول بأن الدّين "أساسا" مانع للمحادثة، لأنه من الأساس يمكن أن يكون أي شيء"[42] ويقصد ستوت بذلك أنه بإمكان أي مجال في الثقافة أن تكون لديه مساحة" للإيمان" وليس فقط المجال الديني؛ فمسألة "الإيمان" التي يُرجع إليها كل واحد منا أسباب موقفه دون القدرة على التبرير ليست حكرا على المتدين فقط.

[41]-**Ibid**, p.142.
[42]-**Ibid**, p.148.

تعد هذه الحجة هي الحجة التي أثرت في رورتي ودفعته إلى التوصل إلى أن الإيمان بشيء وعدم القدرة على تبريره لا يتعلق فقط بالمتدينين وإنما بالإيمان بشكل عام، فرورتي نفسه ليست له إجابة إذا ما سُئل: لماذا يؤمن بأن هدف الحياة السياسية تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس؟ سيكون جوابه:" لا تسألني عن الأسباب ليس لدّي أي منها"[43]، يرى رورتي أن هناك حالات نادرًا ما يمكن تبريرها لغيرنا–وعادة لا ينبغي تبريرها–وهي الحق في السعادة، الحق في الإيمان والأمل والحب، حيث يكمن جوهر موقف رورتي في الحجة القائلة بأن المعتقدات الخاصة لا تحتاج إلى تبرير على عكس المعتقدات العامة التي تتطلب تبريرا وهنا يكمن الاختلاف بين الدّين والعلم مثلا؛ فالعلم مشروع عام وأي اقتراح ضمن مشروع عام يحتاج إلى تبرير للمشاركين الآخرين. وهذا يعني أن المعتقدات الدينية لا يمكن أن تكون على قدم المساواة مع المعتقدات العلمية إذا كانت ستُعفى من التبرير.

وفقا لرورتي بإمكان المتدين أن يؤمن بما يشاء ولن يطلب منه تبريرا لذلك بشرط ألا يضر ذلك بتضامن المجتمع؛ فهو يؤكد بأن الدّين يكون إشكاليًا فقط عندما يبدأ المتدينون في اعتبار معتقداتهم حقائق مطلقة وبالتالي يهددون أو يضرون بمبدأ التضامن، وهنا وجب أن نُذكّر بأن رورتي يرفض العلاقة بين البرهنة والحقيقة، تلك العلاقة التي تؤسس للقول بالموضوعية، فالمعايير التي وضعها الفلاسفة كأساس لاتفاق العقول حول حقيقة ثابتة هي المعايير المطلقة الثابتة التي يدعونا رورتي إلى التخلي عنها وبالتالي التخلي عن الموضوعية، حيث يقول:" قد يبدو غريبا القول أنه لا وجود لعلاقة بين البرهنة والحقيقة(...)؛ إننا لا نحتاج إلى هدف يدعى "الحقيقة" لمساعدتنا على القيام بذلك[يقصد البحث والبرهنة]، مثلما لا يحتاج الجهاز الهضمي مثلا أو الأعضاء إلى هدف يدعى "الصحة" لجعلهم يعملون"[44].

[43]-**Ibid.**
[44]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.37.

إن التشبيه الذي قدّمه رورتي في قوله هذا يدفعنا إلى القول بأن المعرفة نشاط إنساني يتطلب ممارسة، ونتيجة لذلك فإنه يرى أنه لا علاقة بين المعايير أو التبرير الموضوعي والحقيقة أما التبرير الذي يرى رورتي أنه في علاقة مع الحقيقة هو التبرير المبني على معايير مستمدة من المجتمع، فلكل مجتمع معاييره السائدة حيث يكون التبرير ملائما لها والحقيقة آنذاك تكون مبررة. وبالعودة إلى تبرير المعتقد الدّيني، فهو يرى بأن الحالات الوحيدة التي يجب فيها تبرير معتقداتك هي الأوقات التي يكون فيها لمعتقداتك عواقب وخيمة على الآخرين وبالتالي يطلبون منك القيام بذلك. بالنسبة لبقية الوقت، لا تتحمل مثل هذه المسؤولية، لأنه لا يوجد أحد أو لا شيء يمكن أن يحاسبك على معتقداتك الخاصة، وبالتالي فالمتدينون أحرار بأن يؤمنوا بوجود الله في غياب دليل قاطع؛ ولكن من الخطأ أخلاقيًا أن يستخدم المرء إيمانه غير المبرر بالله لدعم سياسة ما، على سبيل المثال، لدعم سياسة مناهضة للشذوذ الجنسي، فالمعتقدات الخاصة لا تهم أحداً سوى المؤمن نفسه، أما على المستوى العام فما يهم حقا هو مسؤوليتنا اتجاه الآخرين لتحقيق التضامن.

إحساس رورتي بوقوعه في التناقض دفعه إلى التراجع ليس عن اعتبار الدّين مانعا للمحادثة، بل عن اعتبار الّدين وحده مانعا للمحادثة وأكد أنه يجب على مواطني الدولة الديمقراطية تجنب سدادات المحادثة مهما كانت وعلى رأسها الدّين طبعا. بمعنى أن رورتي أكد على معاداته للمنظمات الكنسية التي تدعو إلى هيمنة الأفكار الدّينية ورجال الدّين على الحياة العامة وفي المقابل دعا إلى أن يقتصر دور الدّين على المجال الاجتماعي ويمتنع عن ادعائه" المعرفة" التي تستخدم في أيدي الأقوياء.

المطلب الثاني: رورتي ومعاداة رجال الدّين، مناهضة الإكليروسية

وصف رورتي نفسه بعدة صفات، في سياق عرضه لموقفه من الدّين، منها "العلماني" و"الملحد" وأضاف أيضا وصفا آخر بأنه "معاد للإكليروسية" أو "مناهض للكهنوتية"

«Anti-Clericalism» والإكليروسية «Clericalism» هي أيديولوجيا تدعو إلى هيمنة الأفكار الدّينية ورجال الدّين في الحياة العامة والسياسية[45]، أما مناهضة الإكليروسية فيعرفها رورتي على أنها:" وجهة نظر سياسية وليست وجهة نظر ابستيمولوجية أو ميتافيزيقية؛ ترى أن المؤسسات الكنسية، على الرغم من كل الخير الذي تقدمه- على الرغم من الراحة التي توفرها للمحتاجين أو اليائسين- تشكل خطرا على صحة المجتمعات الديمقراطية"[46].

لقد اعتاد رورتي سابقا استخدام مصطلح الإلحاد للتعبير عن آرائه لكن مع الانتقادات التي وُجّهت له، انتبه إلى أن هناك سوء فهم له ناتج عن الخلط بين الإلحاد ومعاداة رجال الدّين، فتوصل إلى أنه يجب أن يميز بينهما لتفادي الوقوع في الخلط أو التعميم بين معاداته للإكليروسية وبين معاداته للدّين وللمتدينين بصفة عامة؛ فهو يعتقد أن الدّين يأخذ أحد الشكلين: يمكن أن يظهر إما على أنه "مجموعة من المؤمنين المتدينين يخدمهم الرّعاة" أو على شكل "منظمات كنسية"، الفرق بينهما يكمن في السّعي نحو السلطة والقوة، بمعنى سعي رجال الدّين إلى اكتساب نفوذ سياسي واقتصادي وهو ما يحدث على مستوى الشكل الثاني من الدّين الذي يدعو رورتي إلى مناهضته، أما النوع الأول لا يشكّل أي مشكل بالنسبة له.

لذلك في مقاله "مناهضة الإكليروسية والإلحاد" «Anti-Clericalism and Atheism» تمنى لو أنه استخدم مناهضة الإكليروسية بدلا عن مصطلح "الإلحاد" في المناسبات السابقة التي عبر فيها عن وجهة نظره الخاصة[47] ويقصد من وراء ذلك أن الإلحاد حرية دينية خاصة به، في حين أن معاداته لرجال الدّين وللمؤسسات الدينية موقف سياسي، فاعتراضه على الدّين لا مجال له في المجال الخاص بل يظهر بظهور الدّين في المجال

[45]-The Oxford(author),**The Oxford American Dictionary of Current English**, Op.cit, p.142.
[46]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Op.cit, p.33.
[47]-**Ibid.**

العام وهذا ما يؤكده صراحة فيقول: "من وجه نظرنا، لا يمكن الاعتراض على الدّين طالما تمت خصخصته، طالما أن المؤسسات الكنسية لا تحاول حشد المؤمنين وراء المقترحات السياسية وطالما وافق المؤمنون وغير المؤمنين على إتباع سياسة "عش واسمح لغيرك بالعيش"«A Policy of Live and Let Live» "[48].

يعتبر رورتي الحرية الدينية وخصخصة الدّين هي المفتاح لتحقيق هذه السياسة، كما أنه يعتقد بأن جرأته هذه في التخلي عن الدّين والدّعوة إلى خصخصته مردها نشأته اللادينية–كما يقول– على عكس بعض الفلاسفة والمفكرين الذين يترددون إذا ما تعلق الأمر بخصخصة الدّين ويتركون الأمر متأرجحا مثلما حدث مع فاتيمو«Gianni Vattimo» إذ يرجع رورتي السبب إلى نشأة فاتيمو الكاثوليكية فيقول:" لا يزال هناك فرق كبير بين أناس مثلي وأناس مثل فاتيمو، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه نشأ كاثوليكيا وقد نشأت في بيئة لا دينية على الإطلاق، وهذا ليس مفاجئا"[49]، فعلى الرغم من إيمانه بالعلمانية ودعوته إلى الحرية الدّينية إلا أنه لم يتجرأ على رفض الدّين، بل لازال لديه شوق إلى الدّين لا يفسره سوى نشأته الدّينية؛ من هذا المنطلق يربط رورتي بين التردد والتأرجح أمام الموقف من خصخصة الدّين والنشأة الدينية.

يؤكد رورتي أن فكرة البحث عن الحقيقة أو عن الله ليست أمرا فطريا ولابد أن نتخلى عنها وبدلا عن ذلك يرى بأنها فكرة تتعلق بالتشكيل الثقافي؛ فمن نشأ متدينا يصعب عليه ويتردد في الدّعوة إلى التخلص من الدّين أو على الأقل إلى خصخصته وعلى العكس من ذلك، من لم ينشأ في ظل الدّين سيرى أن الخصخصة أمرا طبيعيا ومناسبا بل ومفيدا، بالإضافة إلى ذلك إذا ما سلمنا أو اعترفنا بأن المواقف والآراء ووجهات النظر خاضعة للتشكيل الثقافي فسيتوقف الناس عن الحكم عن بعضهم البعض، وهذا ما يؤكده رورتي حين

[48]-**Ibid.**
[49]-**Ibid**, p.39.

يقول:" إذا تخلى المرء عن فكرة أن البحث عن الحقيقة أو البحث عن الله أمر مرتبط بكل الكائنات البشرية واعترف بأن كليهما أمران يتعلقان بالتشكيل الثقافي، فإن هذه الخصخصة ستبدو طبيعية ومناسبة. سيتوقف الناس مثل فاتيمو عن الاعتقاد بأن افتقاري إلى الشعور الدّيني علامة "ابتذال" أو "سوقية" وسيتوقف الناس مثلي عن الاعتقاد بأن امتلاكه لهذه المشاعر علامة جبن"[50].

إن تزايد التعصب والعداء بين المواطنين المتدينين والعلمانيين، أصبح أكثر وضوحا، إذ تأخذ المواجهات بين الجماعات الدّينية المختلفة وغير المتدينين شكل نزاع أو جدل أو عدم احترام بدلا من الحوار الصحي والنقاش المشترك والسبب في ذلك هو الارتباط الفكري بين هذه المواقف الدينية غير الصحية والميول الجوهرية- التأسيسية(ادعاء القدرة على الوصول إلى الحقيقة واليقين المطلق)- عند الناس عند الحديث أو التفكير في الدّين وهذا ما جعل الدّين- حسب رورتي- كابحا للمحادثة وعائقا أمام النقاش وما دعوته إلى خصخصة الدّين إلا طريق أو الحل للخروج من هذا المأزق.

[50]-**Ibid**.

المبحث الرابع: مستقبل الدّين في عصر ما بعد الميتافيزيقا

إن الحديث عن مستقبل أمر ما لا يطرح عادة إلا إذا كان ذلك الأمر يعاني من أزمة، كذلك الوضع أو الحال بالنسبة للدّين، فالتساؤل عن مستقبله في عصر ما بعد الميتافيزيقا يحيلنا مباشرة إلى أنه يعاني أزمة–وهذا ما توصلنا إليه من خلال التحليل السابق بخصوص التساؤل عن دوره وعن جدواه أو الاختلاف حول خصخصته.

إذا ما عدنا إلى الفكر الفلسفي الغربي وجدنا أن التحول الحاصل في تاريخه أو الانعطاف من براديغم الميتافيزيقا إلى براديغم ما بعد الميتافيزيقا– والذي ميّز حالة ما بعد الحداثة– غيّر الكثير من التصورات السّائدة حول الإيمان والدّين والإله، مما أدّى إلى إعادة ولادة الدّين في الفكر الغربي ولكن هذه الولادة لم يكن دافعها الشعور بالخوف أو التهديد بل كان دافعها فكريا فلسفيا وهذا ما أقره سانتياغو زابالا «Santiago Zabala» في مقال له بعنوان" الدّين دون ملحدين ولا مؤمنين"«Religion Without Theists or Atheists» حيث قال:" إن إعادة ولادة الدّين في الألفية الثالثة ليس مدفوعا بالتهديدات العالمية مثل الإرهاب أو الكارثة البيئية للكوكب، التي لم يسبق لها نظير لحد الآن، وإنما مدفوع بموت الله، بعبارة أخرى، من خلال علمنة المقدّس الذي كان في قلب الطريقة التي تطورت بها الحضارة الغربية"[51]. إن الإعلان عن "موت الإله" في الفكر الغربي هو إعلان عن انتهاء مرحلة الميتافيزيقا وبداية مرحلة" ما بعد الميتافيزيقا"، هو إعلان عن زمن" ما بعد المسيحية"، إعلان عن بداية مرحلة التساؤل عن "مستقبل الدّين".

وهنا نتساءل عن الدّوافع التي مهدت الطريق نحو مرحلة ما بعد الميتافيزيقا، أو بعبارة أدق ما هي العوامل التي ساعدت على تفكيك الميتافيزيقا حسب رورتي وأدت إلى ظهور

[51]-**Ibid**, p.2.

عصر ما بعد ميتافيزيقي؟ فإذا ولجنا عصر ما بعد الميتافيزيقا وبالتالي عصر ما بعد الأديان، فما البديل الذي قدّمه رورتي من خلال براغماتيته الجديدة؟

المطلب الأول: تفكيك الميتافيزيقا

يرجع رورتي الفضل في تفكيك الميتافيزيقا إلى ثلاثة أحداث تاريخية ساهمت في تجاوزها وهي:" "المسيحية"، الثورة الفرنسية" و"الرومانسية"، حيث حاول رورتي شرح واستخراج معاول التفكيك التي أنتجها كل حدث على حدة والتي ساهمت مجتمعة في دخولنا إلى مرحلة" ما بعد الميتافيزيقا" وبالتالي التساؤل عن" مستقبل الأديان".

1-المسيحية «Christianity»

تعتبر المسيحية من أكثر الديانات انتشارا في العالم، إذ يعتقد المسيحيون أنها" بشرى سارة بميلاد شخص تاريخي هو يسوع المسيح الناصري، الذي وُلد من جهة بشرية من نسل داود الملكي، وأثبت أنه ابن الله بقوة قيامته من بين الأموات. يسوع المسيح هو نفسه تلك الأخبار السارة: شخصه، حياته –ما فعله، علمه، موته –كل ما أنجز وقيامته التي أظهرت صحة أقواله. هذه الحقائق التاريخية هي جوهر الإنجيل المسيحي والعهد الجديد هو سجل لها وآثارها."[52]

يدور جوهر المسيحية حول الحياة والموت والمعتقدات المسيحية حول قيامة المسيح، حيث يعتقد المسيحيون أن الله أرسل ابنه يسوع المسيح ليخلِّص العالم ويعتقدون أن يسوع قد صُلب ليقدّم مغفرة الخطايا وأنه قام بعد ثلاثة أيام من موته قبل أن يصعد إلى السماء. يؤكد المسيحيون أن يسوع سيعود إلى الأرض مرة أخرى فيما يعرف بالمجيء الثاني، كما أنهم يؤمنون بوجود إله واحد وأنه خلق السماوات والأرض.

[52]-David Gooding, John Lennox, **The Definition of Christianity**, Myrtlefield Encounters, UK, London, 2004, p.2.

تتكون هذه اللاهوتية من ثلاثة أجزاء: الأب (الله نفسه) والابن (يسوع المسيح) والروح القدس. على الرغم من انفراد المسيحية بالتثليث، إلا أنها "تشترك في عدد من المعتقدات والممارسات مع الديانات الأخرى وخاصة اليهودية والإسلام (...) حيث يؤمن المسيحيون بإله واحد خلق الكون وكل ما فيه. يؤمن الجميع أن هذا الإله ناشط في التاريخ، يرشد شعبه ويعلمهم."[53]، كل هذه الحقائق متضمنة في الكتاب المقدس الذي يوضح تعاليم يسوع وحياة وتعاليم الأنبياء والتلاميذ الرئيسيين ويقدم إرشادات حول كيفية عيش المسيحيين.

حاول رورتي أن يعطي قراءة وتأويلا خاصا للمسيحية في عصر ما بعد الحداثة، بحيث أخرجها من دائرة الاعتقاد ويرى أنه لابد لها من أن تتخلى عن دورها العقائدي السلطوي وتكتفي بكونها دين محبة، فتعلن عن رسالة المحبة والمسامحة وهذا ما حاول شرحه في الأسطر التالية:" إن تفكك العقل(...) يوفر للإنسان فضاء مفتوحا لتجنب الانخراط في المزيد من التناقضات، أين يجب على الكنيسة من الآن فصاعدا أن تعلن عن رسالة الإيمان الخاصة بها"[54].

وهي رسالة المحبة والتآخي اقتداء بما دعا إليه يسوع؛ فقد استخدم الأمثال والقصص القصيرة لإيصالها للناس، فقد" قدّم يسوع أكثر من ستين قصة أو عبرة محكية، تؤلف بمجموعها ثلث كلماته المسجّلة في الكتاب المقدّس"[55]– وهو الجانب الذي يقدّره رورتي– فمن الملاحظ أن جميعها تدور أو تصب في المحبة والتضامن واحترام الغير مثل دعوته إلى محبَّة الجار كما نحب أنفسنا وألا نحكم على الآخرين وغيرها من التعاليم التي ترشد المسيحيين في حياتهم الاجتماعية ولا تتدخل في الشؤون السياسية وهذا ما أدى ببعض القدّيسين إلى الاعتقاد بأن المحبة التي يأمر بها يسوع أولى من الشعائر التي تأمر بها

[53]-Charles Hedrick, **What is Christianity?** Piscataway, New Jersey, January 2008, p.4.
[54]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Op.cit, p.12.
[55]- فنست ماك كان، **كيف يمكن للمسيحية ادعاء الحقيقة المطلقة في العالم ما بعد الحداثي؟** مرجع سابق، ص.92.

الكنيسة مثلما فعل القدّيس بولس، كما أكد رورتي على ذلك، حين قال:" تم تقويض العقيدة الدّينية بإصرار القديس بولس على أولوية الحب. أدرك المسيحيون تدريجياً أن دين المحبة لا يمكن أن يطلب من الجميع أن يتلووا نفس العقيدة"[56].

وهذا ما ذهب إليه ديوي، بطل رورتي المفضل، حيث اعتبر تعاليم المسيحية تجارب فردية أثبتت فعاليتها الاجتماعية، فهو يرى بأن الشيء الجيد في المسيحية أنها أثبتت فعاليتها وبشكل أكثر تحديدا، ما وجد أنه ناجحا هو "فكرة الأخوة والمساواة كأساس للتنظيم الاجتماعي"[57]، فقد دعت المسيحية إلى المحبة والتعاون ولكن مصدر هذه الدعوة وفقا لها "غير بشري"، حيث أن الله أخبرنا أننا إخوة وأن هدفنا في الحياة أن نَسعد ونُسعد غيرنا، فهل يجب أن نحكم على هذا الكلام بأنه ليس صحيحا لأن مصدره الإله أو أي مصدر آخر؟ يرى ديوي بأننا يجب أن نتعامل معه على أنه فرضية يجب تجربتها، فإن نجحت فهي حقيقة، لذلك يجب التعامل مع المسيحية التي أثبتت فعاليتها على أنها إنجيل اجتماعي وهي الحالة الوحيدة التي يسمح لها بالتدخل من خلال بناء الفرد ليكون مستعدا لبناء مجتمع سليم قوامه التضامن.

انطلاقا من ذلك يحاجج رورتي بأن أفضل ما قدّمته المسيحية هي فكرة "المحبة" التي أدّت إلى إضعاف مكانة العقيدة الدّينية وسط المسيحيين، لذلك يعتقد أن مرحلة المسيحية مهمة لولوج ما بعد الميتافيزيقا؛ من خلال خصخصة الدّين وحصر دور الكنيسة في نشر المحبة بين الناس وتعميق الشعور بالتضامن بينهم.

وبما بأن المسيحية دين محبة وسلام، فسيبقى دورها دور رعوي ولا علاقة لها بالسياسة؛ الأمر المستجد على يد المنظمات الكنسية التي سعت باسم الدّين إلى اكتساب نفوذ سياسي واقتصادي، فخصخصة الدّين من شأنه أن يحرر الكنائس من تبني مواقف

[56]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.104.
[57]-**Ibid**, p.38.

سياسية والتأكيد على الاستقلالية التامة للحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية من أي كنيسة والتوصل إلى أن الفائدة الوحيدة من الكنيسة هو تأمينها للشعور بالمحبة وليست سلطة بأي حال من الأحوال، فخصخصة الدّين في جوهرها دعوة إلى إحلال" ديانة المحبة" بدل ديانة الخوف، الخوف الذي كرّسته المسيحية من خلال خطاب الخطيئة والعقاب والصّلب، ثم إن "موت الإله" ليس بالأمر الجديد؛ فقد تقبله الإنسان الما بعد حداثي لأن الكنيسة مهّدت له وجعلت قبول موت الإله أمرا يسهل تصديقه، فما صلب المسيح إلا شكل من أشكال" ضعف الرب" و"موته".

بناء على ذلك يرى رورتي بأن الدّين المسيحي قدّم كل ما في وسعه وقد حان الوقت لوضعه جانبا وحصره في المجال الخاص، إذ يقول:" فإذا نجح الدّين بشكل نهائي في أن يصبح سؤالا خاصا في عصر التأويل الحالي، المرتبط فقط بالقدرات الفردية، فعندئذ سيصبح إنسان ما بعد الحداثة، مسؤولا تجاه نفسه والآخرين فقط، لم يعد مسؤولا عن الله"[58].

من المرجح أن يؤدي اختفاء الهيئات الكنسية الموسّعة إلى توليد قدر من التفكك الاجتماعي للمؤمنين ولكن التأثير الكلي سيثبت أنه مفيد للصالح العام، حيث "سيكون المؤمنون قادرين على العمل جنبا إلى جنب مع غير المؤمنين في البحث عن العدالة الاجتماعية، في هذا المستقبل البعيد المسلّم به، سيظهر نظام اجتماعي أكثر تقدّما وسيكون الدّور الوحيد المتبقي للمعتقد الدّيني هو مساعدة الأفراد على العثور على معنى لحياتهم وتقديم المساعدة في أوقات الصّعبة. سيتم تقليم الدّين، في هذه اليوتوبيا العلمانية، مرّة أخرى على الأقل إلى مستوى الرّعية"[59].

كان أمل رورتي في اختفاء الدّين كبيرا، على الأقل في المجال العام، ففي مقاله: "معاداة رجال الدّين والإلحاد" سنة 2002 صرّح:" نحن المعادون لرجال الدّين ونحن أيضا

[58]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Op.cit, p.14
[59]-Richard Rorty, **Religion in Public Square: A Reconsideration**, Op.cit, p.142.

اليساريون في السّياسة لدينا أكثر من سبب لنأمل في اختفاء المؤسسات الدّينية في نهاية المطاف. نعتقد أن العالم الآخر خطر لأنه– كما قال جون ديوي:" لم يستخدم الناس أبدا القوى التي يمتلكونها بشكل كامل لتعزيز الخير في الحياة، لأنهم انتظروا بعض القوى الخارجية عنهم وعن الطبيعة للقيام بالعمل الذين هم مسؤولون عن فعله"[60]، اعتقد رورتي متبعا في ذلك أستاذه ديوي أن الإيمان بالقيامة واليوم الآخر من أخطر الأفكار على الإنسان، لأنها جعلته يستند في أموره إلى ذات ليست بشرية وأكثر من ذلك صاروا يركنون إلى العناية الإلهية وينتظرون الإله ليقوم بأعمالهم ويرجعون نجاحهم أو فشلهم إلى مشيئة الإله، فصار الإنسان قاصرا متكلا على قوى مفارقة.

أما في سنة 2005 وفي حوار له مع الكسندر كريمر «Alexander Kremer» تمنى رورتي اختفاء الدّين قائلا:" لا أعتقد انه سيختفي[الدّين] لكن سيكون من الجيّد لو اختفى. كلّما زادت ثقة البشر في قدرتهم على تشكيل مستقبلهم، كلما أصبحوا أقل أخروية[أقل ارتباطا بالعالم الآخر] وكلما فقدوا الثقة في قدرتهم على تطوير وتشكيل المجتمع، كلما لجأوا إلى الله"[61]. ربط رورتي، فيما يبدو، بين الثقة في النفس وظهور فكرة الله بعلاقة عكسية؛ فقد جعل اختفاء الدّين والابتعاد عن الله مرهونا بمدى ثقة البشر في أنفسهم وفي قدراتهم على بناء ذاتهم، فما التدين بالنسبة له إلا مظهرا من مظاهر الخوف وعدم القدرة على بناء أنفسهم ومجتمعهم فيوكلون هذه المسؤولية لقوى مفارقة، خوفا من المستقبل ومن المجهول.

[60]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Op.cit, p.p.40-41.
[61]-Alexander Kremer, **An Interview with Richard Rorty**, **December 20,2005**, Stanford, California, Philobiblon, vol.xv, 2010, p.343.

تذكّرنا هذه الفكرة بما أكد عليه دافيد هيوم*(1711-1776) «*David Hume*» من قبل عندما ربط بين "الخوف" و"القلق من المستقبل" وبين نشوء الدّين، حيث يقول:" يبرز الدّين الأولي بشكل أساسي من الخوف الشديد من أحداث المستقبل"[62]، ففي بداية كتابه "التاريخ الطبيعي للدّين" حاول هيوم البرهنة على أن أصل الدّين لم يكن ناتجا عن التأمل، بل عن الاهتمام بالحياة اليومية وعن المخاوف التي تشغل عقل الإنسان، كما أنه حاول عن طريق الاستقراء التاريخي إثبات أن "تعدد الآلهة" أو "الوثنية" هي الدّين الأول للناس، حيث اعتقد هيوم بأن الشعوب القديمة التي آمنت بتعدد الآلهة وآمنت بأنها تستطيع أن تعاقبها وتعتقد أن الإنسان بإمكانه لعن أو طرد الآلهة وغيرها من الأفكار التي حملتها، هي في الحقيقة تحتوي على إلحاد حقيقي من منظور فلسفي، حيث يقول:" إن هذه الأفكار عن الطبيعة المقدّسة، إذا فُهمت حرفيا، فإنها تحتوي على إلحاد حقيقي"[63] وهنا يشير هيوم إلى أن الشعوب القديمة آمنت بآلهة متعدّدة وغير كاملة وفي قصصهم وملاحمهم حديث عن الآلهة التي يمكن الانتقام منها، التي تُغرى وتخون وغيرها من الصّفات التي لا تليق بالإله والمضحك في الأمر أن الذي يُخالف هذه النظرة ويعتقد بأن الإله لا يليق به مثل هذه الصفات، يُتّهم بالإلحاد كما حدث مع انكساغوراس وسقراط من قبل.

يبدو أن هيوم ربط بين التوحيد والوعي والعقل وبالتالي بالتفكير الفلسفي، فاعتبار الإله واحدا منزّها عن الصفات البشرية مرتبط بمدى وعي الإنسان وتعقله. وهي الفكرة ذاتها التي دافع عنها رورتي، فهو يعتقد أيضا أن تدخل التفكير الفلسفي في الدّين هو الذي أدى

*اهتم دافيد هيوم بالدّين ويتجلى اهتمامه بالدّين في ثلاث أعمال رئيسية: محاورات في الدّين الطبيعي، التاريخ الطبيعي للدّين، قسمان من كتابه" مبحث في الفاهمة البشرية"، حيث حاول هيوم الإجابة عن سؤال مركزي: لماذا يؤمن الإنسان بإله ما؟ اعتمد في ذلك على التاريخ الطبيعي للدّين، أي أنه تعامل مع الظاهرة الدّينية بعيدا عن قداستها.

[62]-دافيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدّين، تر: حسام الدين خضور، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2014، ص103.

[63]- دافيد هيوم، **التاريخ الطبيعي للدّين**، مرجع سابق، ص34.

إلى ظهور التوحيد، حيث يصف الدّين الذي اختلط بالفلسفة بالدّين الملوّث Contaminated» «Religion " فقد يكون الدّين غير الملوث توحيديًا، بمعنى أن المجتمع قد يعتقد أنه من الضروري عبادة إله واحد فقط. لكن فكرة أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى إله واحد، وأن الإيمان بتعدد الآلهة مخالف للعقل، هي فكرة لا يمكن أن تترسّخ إلا بعد أن أقنعتنا الفلسفة أن انعكاسات كل إنسان يجب أن تؤدي إلى النتيجة نفسها"[64]، يحاول رورتي أن يُبيّن لنا أن الإيمان بالآلهة المتعددة صفة من صفات الدّين في حالته النقيّة وهو لا ينكر أن بعض المجتمعات قد تتوصل إلى أن الإيمان بإله واحد أفضل ولكن أن يترسّخ في ذهن الإنسان أن الإيمان بتعدد الآلهة يحمل تناقضا وبالتالي لا يمكن القبول به نهائيا، من شأنه أن يلوّث الدّين وهو ما فعلته الفلسفة بالدّين.

في نقده للدّين المسيحي بالذات، يعتقد أن التوحيد الذي تحمله المسيحية واعتبارها أنه لا خلاص خارج الكنيسة المسيحية، كان السبب وراء الهجوم الذي تعرّضت له في تاريخها، فهو يرى أن المسيحية لو أنها اعتبرت "يسوع" أو نظرت إليه باعتباره تجسيدا واحدا للإله من بين آخرين لتخلّصت من الإقصاء والهجوم الذي عانت منه. فهو يُرجع الخطأ الذي وقعت فيه المسيحية والذي أدى إلى دخول الفكر الغربي–والغرب عموما–عصر الظلام إلا أن "الكنائس ظلت مهووسة بالفكرة الأفلاطونية القائلة بأن الحقيقة والله واحد"[65].

التدّخل الفلسفي وإقناع الدّين بفكرة فلسفية أدى إلى نتائج وخيمة–حسب رورتي– انعكست سلبا على التاريخ الغربي بكامله وأدخلته عصر ظلام وأدت إلى انعطافه انعطافا خاطئا كلّف الغرب خسارة مدّة ليست باليسيرة من تاريخه وكبحت تقدّمه الفكري عموما والعلمي على وجه الخصوص؛ فاعتماد المسيحيين على الكتاب المقدّس واعتباره المصدر الوحيد للحقيقة، أدّى إلى عدم اهتمامهم بالعلم وجعلهم يحاربون كلّ فكر مختلف عما تدعوا

[64]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.93.
[65]-**Ibid**, p.33.

إليه الكنيسة، وهنا يتخيّل رورتي حال الكنيسة والمسيحيين لو أنهم اعتبروا أن الكتاب المقدّس كتابا يتحدّث في قضايا لم يتحدّث عنها نيوتن وغاليلو مثلا والعكس صحيح، لأحرزوا تقدّما، "فيمكن أن تكون المسيحية كقصيدة قوية وقصيدة واحدة من بين العديد من القصائد، مفيدة اجتماعيا مثلها مثل المسيحية المدعومة من قبل الأفلاطونيين الذين يدّعون أن الله والحقيقة مصطلحان قابلان للتبادل(واحد)"[66] ولكن الفكرة التي كانت تحملها المسيحية أدّت إلى صراع وحروب بين العلم واللاهوت، خاصة عندما بدأت العلوم الفيزيائية تحرز بعض التقدّم.

تخيّل رورتي شكل المسيحية اللاأفلاطونية التي ترحّب بالتعدد والخصخصة على أنها قصيدة من بين مجموعة قصائد مفيدة في مجتمع علماني ديمقراطي وكيف سيكون حال العالم لو تحقق ذلك، "فبمجرد أن تصبح مؤمنا بتعدد الآلهة، ستبتعد ليس فقط عن الكهنة ولكن أيضًا عن بدائل الكهنة مثل الميتافيزيقيين والفيزيائيين–عن أي شخص يدّعي أن بإمكانه أن يخبرك عن حقيقة الأشياء، أي شخص يستدعي التمييز بين العالم الحقيقي والعالم الظاهر الذي سخر منه نيتشه في كتابه" أفول الأصنام"*. سيتم استبدال كل من التوحيد والميتافيزيقيا أو العلم الذي يهدف إلى إخبارنا عن العالم الحقيقي بالسياسات الديمقراطية"[67].

يأمل رورتي أن يتوصل الجميع إلى إدراك أن البشر "مسؤولون فقط أمام بعضهم البعض"، سيكون العالم حرا في السّعي وراء مستقبل أفضل يقوم على أسس علمانية، عندما

---

[66]-**Ibid**.

*أفول الأصنام«Twilight of the Idols or How to Philosophize With the Hammer» : تمت ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية تحت عنوانين مختلفين أولهما كان بعنوان تأويلي" أفول الأصنام"–دون عنوان فرعي على الرغم من وجوده في الطبعة الأصلية والمترجمة إلى اللغة الإنغليزية–تر: محمد الناجي وحسان بورقية، ط1 1996، إفريقيا الشرق. الثاني كان بعنوان حرفي" غسق الأوثان" وبعنوان فرعي: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، تر:علي مصباح، ط1 2010، منشورات الجمل، بيروت.

[67]-**Ibid**,p.30.

"نصل إلى النقطة حيث لا نعود نعبد فيها أي شيء، حيث لا نعامل أي شيء على أنه شبه إله، حيث نتعامل مع كل شيء–لغتنا، وعينا ومجتمعنا –كنتاج للزمن والصدفة.

2–الثورة الفرنسية «French Revolution»

اكتسبت الثورة الفرنسية تاريخيا شهرة واسعة في جميع المجالات ليس فقط لأنها ثورة سياسية، بل لأنها ثورة اجتماعية واقتصادية في الوقت نفسه، لقد كانت الثورة الفرنسية "سلسلة من التطورات، محيّرة لمعظم المعاصرين، والتي امتدت على مدى عدد من السنوات. كانت فترة طويلة من عدم اليقين والاضطراب والصراع، تردد صداها خارج حدود فرنسا، بدأت بين 1787 و1789"[68].

انتهت الثورة الفرنسية بقلب نظام الحكم الملكي السائد آنذاك في فرنسا إلى نظام جمهوري وألغت الطبقية في المجتمع على الصعيد الاجتماعي، فقد ألغت الامتيازات التي اكتسبها الأشراف ورجال الدّين وساوت بين الطبقات، فقد كان شعارها "اعدموا آخر إقطاعي بأمعاء آخر قسيس"، أما على الصعيد الاقتصادي فأهم انجاز كان انتزاع أملاك الكنيسة وجعلها ملكا للشعب وغيرها من التغييرات والانقلابات الجذرية التي صبّت في صالح الشعب.

كل هذه الإنجازات جعلت من الثورة الفرنسية من أهم الثورات في تاريخ الشعوب وارتقت لتصبح مثالا لرفض الظلم والاستبداد يحتذي به الشعب المظلوم، أما على المستوى الفكري فقد كانت لها تأثيرات أيضا، لكن سنركز على التأثير الذي انبهر به رورتي وأرجع إليه الفضل في تفكيك الميتافيزيقا إلى جانب الإنجازات السابقة التي تم ذكرها آنفا، "فمنذ حوالي مئتي عام مضت بدأت فكرة أن الحقيقة تصنع ولا تعطى تتخمر في فكر أوروبا وقد أظهرت

[68]-William Doyle, **The French Revolution, A Very Short Introduction**, Oxford University Press, USA, New York, 2001, p.19.

الثورة الفرنسية أن معجم العلاقات الاجتماعية بكامله وكل المؤسسات الاجتماعية يمكن أن تستبدل بين عشية وضحاها. إن هذه السابقة جعلت من السياسة الطوباوية قاعدة بدلا من أنها استثناء بين المثقفين. لقد وضعت اليوتوبيا السياسية الأسئلة حول إرادة الله وطبيعة الإنسان جانبا وكذلك الأحلام حول إنشاء مجتمع غير معروف الشكل إلى اليوم"[69]. لا يخفى علينا أن مشروع رورتي الفكري قائم على المساواة بين البشر ورفض القسوة والظلم والاستبداد كما أنه يدعو إلى تحجيم الكنيسة وسلبها القوى السياسية والاقتصادية التي اكتسبتها منذ عصور خلت وبدلا عن ذلك يدعو إلى إعادة الاعتبار للإنسان وذلك من خلال رفض المطلق والثابت.

يرى رورتي أن أهم فكرة نشأت عن الثورة الفرنسية هي فكرة" التضامن"، فقد ارتكزت الثورة الفرنسية على ثلاث قيم أساسية: "الأخوة، الحرية والمساواة" وهي القيم ذاتها التي شدّد رورتي على أهميتها في مشروعه الفكري، حيث تعدّ هذه القيم قاعدة ضرورية للتضامن، الذي يوليه رورتي أهمية كبرى إلى درجة اعتباره البراغماتية "فلسفة تضامن"[70]، فالتضامن شعور يُخلق فينا بمجرد التعاطف مع حالات من البشر تعاني، فنحن نشعر بمعاناتهم، بالظلم والذل والإهانة التي يتعرضون لها، إلا أن رورتي يدعو إلى توسيع الشعور بالأخوة من خلال تهميش نقاط الاختلاف الموجودة بين البشر و التركيز على زيادة إحساسنا بالآخر وبآلامه ومعاناته.

إن مشاركة الآخر آلامه والإحساس به والتضامن معه لا يتأتى إلا عن طريق الخيال وهذا ما يؤكده رورتي في تعريفه للتضامن بقوله:" في اليوتوبيا التي أدعو إليها، لا يُنظر فيها إلى التضامن الإنساني على أنه حقيقة يجب الاعتراف بها(...) بل كهدف يجب تحقيقه.

[69]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.03.
[70]-Richard Rorty, **Objectivity, Relativism and Truth**, Op.cit, p.33.

وهذا لن يتأتى بالبحث وإنما بالخيال. تلك الملكة التخيلية التي ترينا الغرباء على أنهم أناس مثلنا يعانون. التضامن لا يُكتشف بالتفكير بل يُخلق"[71].

الخيال قوة نتجت عن الاهتمام بالآخر بدل الاهتمام بفكرة مفارقة، فتضامن البشر بعضهم مع بعض فكرة نشأت في اللحظة التي تخلى فيها الإنسان عنه ضعفه وخوفه من قوى الطبيعة والتي أدت إلى خلق "الآلهة" التي تمثل "الاطمئنان" بالنسبة إليه، لكن مع إيمانه بقدرته على التحكم في التاريخ وعلى تغيير مصيره– وهو ما حققته الثورة الفرنسية، فقد عززت ثقة الإنسان في نفسه وفي قدرته على التغيير– خاصة بعد أن تأكد بأن الآلهة تخلت عنه، فوجد في التضامن الطريق الأنسب لتحقيق سعادته،" فالإنسان الما بعد حداثي، الذي لم يعد بحاجة إلى الاطمئنان السحري المطلق الذي توفره فكرة" الله"، يقبل احتمال أنه يمكن للتاريخ ألا يكون إلى جانبه على الإطلاق وأنه لا توجد قوة قادرة على ضمان السعادة التي يسعى إليها"[72].

إن دعوة رورتي للتضامن في الحقيقة هي دعوة إلى صنع الذات وتطويرها والتقدم نحو الأفضل، نحو مستقبل يكون فيه الإنسان مهما تكمن أهميته في قدرته على صنع نفسه ومستقبله، نحو مستقبل يُنظم فيه مجتمعه وثقافته ويكون التضامن والتعاطف أساسا لعلاقاته مع غيره.

3–الرومانسية «Romanticism»

قبل الحديث عن الرومانسية من وجهة نظر رورتي وعن إعجابه بتأثيراتها سنحاول أن نجيب عن السؤال: ما الرومانسية؟

[71]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.xvi.

[72]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Op.cit, p.11.

اختلف الفلاسفة والمفكرون والمؤرخون حول هذه الحركة حدَّ التناقض، بين معجب وموال وبين رافض وناقد لها، "ففي مقالته الكلاسيكية "حول التمييز بين الرومانسيات" 1924، ادّعى مؤرخ الأفكار آرثر لوفجوي* «Arthur O. Lovejoy» أن كلمة "الرومانسية" أصبحت تعني الكثير من الأشياء التي لا تعني شيئا على الإطلاق"[73]، إشارة منه إلى تعدد معانيها ومدارسها واختلافها- حسب الدراسات والمقارنات التي قام بها- فقد وجد فروقا واضحة بين الرومانسية الألمانية والإنغليزية والفرنسية مثلا واقترح أن نتعامل مع الرومانسية على أنها رومانسيات على اعتبار صعوبة إيجاد تعريف جامع لها وهي بصيغة المفرد في حين يمكن التحدث عن كل رومانسية على حدة، لكن سواء كانت حركة واحدة أو عدّة، "فالرومانسية كحركة فلسفية عامة ارتبط مفهومها في المرحلة الابتدائية بالمثالية الألمانية."[74] وقد نشأت في أواخر القرن الثامن عشر وانتشرت في جميع أنحاء أوروبا والأمريكيتين بحلول منتصف القرن التاسع عشر.

تعتبر "الرومانسية" حاليًا مصطلحًا محفوفًا بالدلالات السلبية لمعظم الفلاسفة في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، حيث بات "وصف موقف فلسفي بأنه "رومانسي" أو "رومانسي جديد" يكاد يكون دائمًا رفضًا قطعيًا لهذا الرأي. تحمل التسمية رسالة ضمنية مفادها أن مثل هذه الآراء غير عقلانية و/أو صوفية و/أو مثالية و/أو طوباوية(...). في الوقت نفسه، تشير أيضًا(...) إلى أن الرومانسية مفرطة في الفردية وذاتية مفرطة في تحليلاتها وبالتالي تفتقر إلى الالتزام بالموضوعية في ادعاءاتها (...)، تُستخدم "الرومانسية"

*آرثر لوفجوي(1873-1962) «Arthur O. Lovejoy»: فيلسوف ومؤرخ أفكار أمريكي، مؤسس "علم تاريخ الأفكار"، عمل لوفجوي أستاذا للتاريخ في جامعة جونز هوبكنز منذ 1910-1938 وهناك أشرف على اجتماعات "نادي تاريخ الأفكار" الذي قام بتأسيسه لعدّة عقود.

-Grace Young, **Encyclopedia Britannica**, Chicago, USA, 2018, Web: www. Britannica.com

[73]-Michael Feber, **Romanticism, A Very Short Introduction**, Oxford University Press, New York, USA, 2010, p.1.

[74]- على عبد الهادي المرهج، **الفلسفة البراغماتية: أصولها ومبادئها**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.2008، ص.56.

حاليًا على نطاق واسع جدًا لتسمية المفكرين والفنانين من الفترة التي بدأت في وقت مبكر من ثمانينيات القرن الثامن عشر وحتى أوائل القرن العشرين"[75].

إن المجال هنا لا يتسع للتعريف بالرومانسية ولا التعمق في التناقضات والصراعات حول مفهومها وخصائصها وبالتالي لا يتسع للحديث عن أعلامها وفلسفتهم- وهو ما وجدته في جل الكتب التي ناقشت عصر الرومانسية- بل سيتم التطرق لنتائج الثورة التي أحدثتها في الفكر الفلسفي الغربي لأهميتها وهو ما أشار إليه المفكر البريطاني إيزايا برلين*(1907-1998)«Isaiah Berlin» في مقدمة كتابه "جذور الرومانسية" حين قال: "آمل أن أبيّن أن تلك الثورة هي الأعمق والأطول تأثيرا(...) على حياة الغرب وليس أقل تأثيرا من الثورات العظمى التي لا يُنكر تأثيرها- الصناعية في إنجلترا، السياسية في فرنسا والاجتماعية والاقتصادية في روسيا- والتي ترتبط الحركة الرومانتيكية بها على كل المستويات"[76].

ما يهمنا في هذا المقام ذلك الأثر الذي تحدّث عنه برلين وأعجب به رورتي الذي اهتم بالرومانسية بشكل خاص في مشروعه الفكري ليس فقط باعتبارها مِعْولا من معاول تفكيك وهدم الميتافيزيقا ولكن باعتبارها عاملا مهما في تطوير البراغماتية التي اتفقت معها على عدم الاكتراث بالعقل وفي المقابل أولت الرومانسية اهتماما بالخيال والمشاعر والعواطف في الأدب والفنون، مشدّدة على الاهتمام بالذات وهي الفكرة التي أعجب بها رورتي في دعوته إلى إبداع الذات وصنع الحقيقة.

---

[75]-Dean Moyar, **The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy**, Routledge Taylor & Francis Group, London, New York, USA, 2010, p.295.

*إيزايا برلين(1907- 1998) «Isaiah Berlin» : مفكر بريطاني من أصل روسي، عُرف كمنظر سياسي ومؤرخ أفكار بالدّرجة الأولى. اشتهر بدفاعه عن الليبرالية والتعددية وهجومه على الأنظمة الشمولية والتعصب الفكري.(...) عرف برلين بتركيزه على عصر التنوير والعصر الرومانتيكي وصولا إلى القرن العشرين.

- إيزايا برلين، **جذور الرومانتيكية**، تر: سعود السويدا، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012، ص.7.

[76]- إيزايا برلين، **جذور الرومانتيكية**، مرجع سابق، ص.18.

في هذا السياق، ينبغي للمرء أيضًا أن يرى أن إيزايا برلين يؤكد أن الرومانسيين لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني علَّموا الإنسان أن" المُثُل، الغايات والأهداف ليست مما ينبغي اكتشافه بالحدس أو بالوسائل العلمية أو الاطلاع على نصوص مقدّسة(...) إن المُثل لا ينبغي أن تُكتشف أصلا، بل ينبغي أن تُبتكر؛ لا أن نعثر عليها بل نبدعها كما نبدع الفن"[77]. إن ما تدعو إليه الرومانسية هو ذاته" العارضية" التي يدعو إليها رورتي وأحد الأعمدة الأساسية التي يقوم عليها مشروعه الفلسفي وهنا بدأ يتضح لدينا سرُّ إعجاب رورتي بالرومانسية واهتمامه بشعرائها والمكانة المميزة التي منحها رورتي للشاعر في يوتوبيته.

تعتبر الرومانسية بأشكالها المتعدّدة–حسب برلين– احتجاجا على قيم التنوير وعقلانيته وبدلا عن ذلك تفضل الرومانسية العفوية والتنوع وتثق في العاطفة بدلا من قواعد ومبادئ العقل؛ لذلك تجد عارضية الحقيقة وعارضية الذات وكذلك المجتمع منطلقاتها في الرومانسية وبالذات في رفضها للقيم الثابتة والمطلقة ودعمها تعدد القيم؛ فقد كانت" أحد ردود الفعل الفورية على التنوير(...) عوضًا عن العقل الكوني والأساليب التجريبية للعلم، سعت الرومانسية(وما زالت تسعى في أشكالها المعاصرة) إلى منح الامتياز لمصادر أخرى للسلطة، بعضها تقليدي جدًا، على أذهاننا وحياتنا: الحب، النشوة، الشعر، التقاليد(...)"[78].

فقد حاول الشعراء الرومانسيون جعل قرائهم يفهمون الآثار الكاملة لفكرة أن الفن لا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه تقليد بل باعتباره إبداع الفنان الذاتي أي نوع من خلق الذات، ليجعل الخيال الشعري الخاص مركز الذات،" فبالنسبة لهؤلاء الشعراء، كانت الجماليات نشاطًا فلسفيًا شاملاً. كان كل منهم على طريقته الخاصة مدركًا للفجوة بين العلم والأخلاق

[77]– **المرجع نفسه**، ص.167.

[78]-Anthony Grayling, **The Britannica Guide to the Ideas That Made The Modern World: The People, Philosophy, and History of the Enlightenment**, Constable & Robinson Ltd, UK, 2008, p.xix.

وبين الطبيعة وحرية الإنسان. رأى كل منهم أن الجمالية وسيلة لربط وتوحيد هذه الجوانب من التجربة الإنسانية"[79].

إذ يعتقد الرومانسيون أن الإنسان بإمكانه خلق ذاته وإبداعها، لذلك يحثونه على القبول بالعارضية، عارضية ذاته ومجتمعه ولغته والحقيقة، هم الذين يوضحون عدم جدوى فكرة أن الحقيقة يمكن اكتشافها "هناك"، حيث يؤكد نيتشه "أن ما يهم حقًا هو الاعتراف بالعارضية المناسبة والتعامل معها بشكل إبداعي لابتكار مجموعة من الاستعارات الخاصة به والتي ستكون في النهاية قادرة على التعبير عن خصوصيات الفرد. هذه المحاولة لجعل الخيال الشعري الخاص مركز الذات"[80]، لطالما جذبت رورتي.

فقد استند في وجهة نظره إلى نيتشه الذي يقدر الشاعر وهو بدوره يولي الشاعر مكانة هامة في فلسفته، فهو الوحيد القادر على الإمساك بالعارضية لأنه يملك اللغة التي من خلالها نبدع عالمنا وأنفسنا أيضا، حيث يقول:" فقط الشعراء- يعتقد نيتشه- من يمكنهم حقا تقدير العارضية"[81]، إعجاب رورتي بالرومانسية وبالشعراء تحديدا يكمن في طابعها وطابعهم الثوري؛ في قدرتها على استيعاب العارضية ورفضها أن يكون الإنسان آلة مبرمجة مسبقا، ذاته مجتمعه وحقيقته كلها مخطط لها مسبقا وعليه أن يكتشفها وبدلا عن ذلك تدعو الإنسان إلى صنع وإبداع عالمه.

إن استيعاب العارضية وقبولها من صفات "السّاخر" الذي يسخر من الادعاءات الكبرى التي تزعم امتلاك الحقيقة، لذلك يولي رورتي اهتماما بالغا بالرومانسية لأنها-حسبه- أعطت الفكر الغربي آلية وبعدا مهما كان في أمس الحاجة إليه وهو بعد "السخرية"، إذ يعتقد

[79]-Dean Moyar, **The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy**, Op.cit, p.325.
[80]-Ulf Schulenberg, **Romanticism and Pragmatism: Richard Rorty and the Idea of a Poeticized Culture**, Palgrave Macmillan, UK, London, 2015, p.3.
[81]-Richard Rorty, **Contingency, irony, and solidarity**, Op.cit, p28.

رورتي أن الرومانسيين استلهموا نجاحاتهم من الثورات ضد طبقة الإكليروس، هذا ما دفعهم إلى رفض" الطاعة" واعتبارها من مظاهر عدم النضج، فانهيار الصورة القديمة التي تكونت في أذهاننا عن الله والتي ولّدت فينا شعورا بالدّونية، بالقلق، الخوف، أدت إلى ظهور صورة أخرى عنه في ظل الرومانسية، إذ "يصبح الله صديقا بدلا من كونه حاكما أو مخلّصا"[82].

يقدّر رورتي الرومانسية لأنها شكّكت في المفاهيم السابقة وسخرت منها، كما أنها خلقت بذلك خيطا مشتركا يربط بينها وبين البراغماتية، فديوي أيضا فكر في الله على أنه صديق وليس قاضيا أو مخلّصا وفي السياق نفسه، يؤكد جيمس أن التساؤل "هل الله موجود؟ سؤال لا داعي له. الله لا يعرفه أحد ولا يفهمه أحد. "إنه يُستخدم""[83] ويقصد من ذلك أن التفكير في الله بهذا الشكل، يجعلنا أكثر حبا للحياة، فبهذا المفهوم غيّرت البراغماتية مفهومنا عن الله الذي كان يحمل معاني الخوف والقلق من الحياة وشككت فيها.

أما رورتي الذي نشأ ملحدا فيجد أنه من المربك مجرد الحديث عن الله ومع ذلك يدعو إلى إلغاء الطرق التقليدية للحديث عن الله وإيجاد طرق جديدة للحديث عنه تناسب الإنسان الجديد في عصر ما بعد الأديان، فإذا أراد الفرد أن يضفي معنى خاصا على حياته، فعليه أن يخلق طريقة فريدة للتفكير في علاقته بالله وهنا نشير إلى أن رورتي لم يستخدم كلمة "الله" بل أشار إليه بوصفه "ذاتا لا إنسانية" في توضيحه لأسلوب التفكير الفريد الذي يجب أن يفكر به الفرد في علاقته مع الله، فيقول:" هو ذلك الأسلوب الذي يجعل علاقة المرء بشيء لا إنساني«something nonhuman» علاقة رومانسية بشكل صارم ورائع، شيء حقيقي وواقعي في نهاية المطاف"[84]

---

[82]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.163.

[83]– ك. نلووف، ك. نوريس وآخرون، **القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية**، مراجعة واشراف: رضوى عاشور، تر: إسماعيل عبد الغني وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1 2005، ص.521.

[84]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.157.

جعل رورتي السخرية ضرورية للتقدم الحضاري، لأنها تحمي المجتمع من الوصول إلى الشكل النهائي، فالشك الدائم الذي يميِّز الساخر يدفع به إلى إعادة النظر في الفلسفة الغربية بأكملها والتحرر من القيود التي وضعتها منذ عقود من الزمن، فالساخر يعدنا بمستقبل أفضل يكون فيه الإنسان أكثر تحررا صانعا لهويته ولغته ومشاركا فعالا في مجتمعه متضامنا مع غيره من بني البشر. أما بالنسبة للرومانسية، فاعتبار الله صديقا بدلا من كونه حاكما ومخلصا فيه تشكيك وضرب لمفهوم "العظمة"، حيث يتفق رورتي مع برلين "عندما يقول أن الرومانسيين كانوا أوّل من شكّك في المفهوم الميتافيزيقي للعظمة(...) لقد اقترح الرومانسيون إسقاط فكرة أو مفهوم "المتعالي" و"الواسع" و"البعيد" واستبداله بمفهوم العميق"[85].

يبدو أن مفهوم العمق الرومانسي يعارض مفهوم الكوني الذي دعت إليه الفلسفة التقليدية منذ أفلاطون والتي ناقشت الحقيقة على أنها معطى إلهي أو خارج عن الذات الإنسانية، معطى مطلق لا يتأثر لا بالزمان ولا بالمكان، معطى لا تاريخي، "فالتقليد في الثقافة الغربية يدور حول فكرة البحث عن الحقيقة وهو تقليد يمتد من الفلاسفة اليونان إلى غاية التنوير، لهو أوضح مثال عن محاولة العثور على معنى وجود الإنسان من خلال الابتعاد عن التضامن إلى الموضوعية"[86].

يقصد رورتي بالموضوعية هنا وجهة النظر التي ترى أن الحقيقة ثابتة مطلقة، يجب البحث عنها واكتشافها وأن الاتفاق حولها قائم على مدى تمثيلها ومطابقتها للواقع وهو ما يرفضه الرومانسيون من خلال مفهوم العمق الذي لا ينتج اتفاقا، فالعمق يتعلق بما لا يمكن الإمساك به، فما يقصده رورتي بالعمق، اقتباسا عن برلين، "أنه لا ينضب ولا يُحتضن[بعيد المنال](...). في حالة وجود عمل عميق، فمهما قلت بشأنه يبقى لدّي الكثير مما يُقال. ليس

[85]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Op.cit, p.60.
[86]-Richard Rorty, **Objectivity, Relativism and Truth**, Op.cit, p.21.

هناك شك في أنه على الرغم من محاولتي وصف مغزى عمقه، بمجرد أن أتحدث(...) ستفتح فجوات جديدة. بغض النظر عما أقول، يجب أن أترك ثلاث نقاط دائما في النهاية"[87].

يمثّل مفهوم العمق الصيغة الرومانسية للانهائي على عكس ما ذهبت إليه الفلسفة التقليدية التي اعتقدت أن بإمكان البحث أن يوصلنا إلى نقطة نهائية يُحقِّقها البرهان، فالخطاب البرهاني خطاب حقيقي لأنه يعتمد على العقل، لذلك ارتبطت الحقيقة بالتبرير أو البرهان، فصارت مهمة الفلسفة تبرير الخطابات بقصد الوصول إلى الحقيقة، فقد فسر الغرب "التمييز بين "العقل" و"العاطفة" على أنه يوازي التمييز بين الكوني أو العالمي والفرد وكذلك يوازي التمييز بين الأفعال اللاأنانية والأفعال الإنسانية. وهكذا أرهقتنا التقاليد الدينية والأفلاطونية والكانطية بالتمييز بين الذات الحقيقية والذات الزائفة، الذات التي تسمع نداء الضمير والذات التي هي مجرد "مصلحة ذاتية"[88]

وبدلا عن ذلك يدعو رورتي إلى التمييز بين الحاضر والمستقبل، من أجل معرفة مدى تقدمنا في جعل حياتنا أفضل وأكثر ثراء ولتحقيق ذلك "أصر الرومانسيون على أسبقية العاطفة على العقل وبالتالي احتفلوا بالذاتية والخيال واللاعقلانية. أعطى هذا موقعًا متميزًا للحالات المزاجية والعواطف كمصادر للوعي والحقيقة وبهجة في ردود الفعل على السمو والجمال الطبيعي."[89] إن إعجاب رورتي بالرومانسية مردّه إلى أنها حركة فكرية تدفع بنا من الحقل الدّيني إلى الحقل الشعري ومن العقل إلى العاطفة وبالتالي من المطلق إلى النسبي.

[87]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.84.
[88]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.77.
[89]-Anthony Grayling, **The Britannica Guide to the Ideas That Made The Modern World**, Op.cit, p.xxiv.

لطالما شعر رورتي بأنه أقرب إلى الشاعر منه إلى الفيلسوف أو العالِم، فقد أراد دوما توسيع مجال الخيال البشري وإعطائه المكانة التي يستحقها وهذا بالضبط ما أسست له الرومانسية في تاريخ الفكر الغربي، فالخيال يعتبر المقولة المركزية لها، حيث يقول رورتي في بداية مقاله" البراغماتية والرومانسية"«Pragmatism and Romanticism» :" يكمن في قلب البراغماتية رفض قبول نظرية المطابقة للحقيقة ورفض فكرة أن المعتقدات الحقيقية هي تمثُّلات دقيقة للواقع. في قلب الرومانسية تكمن أطروحة أولوية الخيال على العقل(...) كلتا الحركتين رد فعل ضد فكرة أن هناك شيئًا غير بشري يحتاج البشر إلى الاتصال به."[90]

يُثمِّن رورتي فكرة أن الرومانسية اهتمت بالخيال ونبّهت المثقفين إلى قوته وهو ما تحمس له رورتي ودافع عنه ودعا إليه في أكثر من مناسبة وفي أكثر من مؤَلّف أو مقال، فالانعطاف نحو الخيال–حسبه– من أعمق الدّلائل والحجج على تفكك الميتافيزيقا وولوجنا مرحلة ما بعد الميتافيزيقا والإعلان عن ما بعد الأديان؛ حيث يقول:" بالنسبة لي، الأحداث الحاسمة وقعت في أواخر القرن الثامن عشر ميلادي، عندما تزامنت الثورة الفرنسية مع الحركة الرومانسية، بدأ المثقفون يتحدّثون عن قوة الخيال البشري، كما فعل شيلر « Schiller »وشيلي «Shelley»، في الوقت نفسه الذي تحولت فيه المحبة المسيحية إلى حرية، مساواة، أخوية، هذه الأحداث هي التي أسرت خيالي"[91].

اهتمام رورتي بالخيال وبالشعر رافقه إلى آخر حياته، فبطل ثقافته الشاعر القوي، المبدع بكل صوره، الملهم الذي يكون الخيال وسيلته المثلى في تصوير المعاناة والألم وخلق التضامن الإنساني، ففي مقال له بعنوان "نار الحياة"«The Fire of Life» يروي لنا حديثا جرى بينه وبين ابنه وأحد أقربائه فيقول: "بعد مدّة قصيرة من إنهائي لمقال "البراغماتية والرومانسية" علمت من الأطباء بأني مصاب بسرطان البنكرياس الذي لا تصلح له أية

[90]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.105.
[91]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Op.cit, p.65.

عملية جراحية. وبعد أشهر من هذه الأنباء السيئة، كنت أجلس أتناول القهوة مع ابني الأكبر وأحد أقاربي كان يزورني (وهو كاهن) حيث سألني فيما إذا كنت أجد أن أفكاري صارت تتجه نحو الموضوعات الدينية، فأجبته بالرفض. حينها سألني ابني "إذن نحو الفلسفة؟" أجبته بالرفض أيضا(...) ألح علي ابني بالسؤال" أليس لأي شيء قرأته أية فائدة؟" وجدت نفسي أقول وبلا تفكير: وجدتها في الشعر"[92] لم يكن رورتي شاعرا ولكنه وجد في الشعر ضالته، فقد مكنه الشعر من دخول عوالم لم يتخيل أنها موجودة، عبّر بالضبط عما يعانيه، بمفردات جديدة، عن مخاوفه وآماله.

المطلب الثاني: البراغماتية إيمان رومانسي بتعدد الآلهة «Pragmatism as Polytheism»

يبدو أن إعلان" موت الإله" بالنسبة للكثيرين من المفكرين واللاهوتيين المعاصرين على وجه الخصوص هو إعلان عن معاداة الفكر المسيحي، لكن زابالا ينفي ذلك ولا يرى فيها معاداة بل هي مرحلة "ما بعد–" إذ يقول:" خلافا لرأي قدر كبير من اللاهوت المعاصر، موت الإله يمثل ما بعد المسيحية وليس معاديا للمسيحية. الآن نحن نعيش زمن ما بعد المسيحية لموت الإله، حيث أصبحت العلمانية معيارا لكل خطاب لاهوتي"[93].

إذا كان الوضع كذلك فإن ثقافة جديدة قد بدأت في التشكل هي ثقافة "ما بعد الأديان"، يمثلها رورتي ويدعو إليها، فهو يدعو إلى" ثقافة الوصف الذاتي" التي تُتوّج بإبداع الذات، "فإذا كانت الحقيقة لا تحدث على مستوى الوقائع ولكن فقط على مستوى القضايا والمسائل، فإن هذا يتوافق مع المنعطف الثقافي الذي تتزامن فيه نهاية الميتافيزيقا التقليدية

[92]-Richard Rorty, **The Fire of Life**, Poetry Magazine, November, 18th,2007.
[93]-**Ibid**, p.2.

مع الحوار بين العلوم الطبيعية والإنسانية والفلسفة التحليلية والقارية والإلحاد والإيمان بالله. تعتبر اللغة أرضية اجتماع هذا الحوار"[94].

لماذا اللغة؟ دائما وفي إطار فكر ريتشارد رورتي الذي يرفض الحقيقة المطلقة ويدعو إلى اعتبار الحقيقة عارضية–بمعنى أنها صناعة بشرية– يربط بين الحقيقة واللغة بناء على أن هذه الأخيرة يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب على عكس الحقيقة، لذلك يدعونا إلى ترك النقاش الدائر حولها، لأنها لا تستحق عناء ذلك، "ففشل الفلسفة الدائم في إيجاد تعريف "للصحيح" أو "الحق" أو "الخير"، يدعم شكوكهم[البراغماتيين] حول أنه لا وجود لشيء مهم يمكن عمله في هذا الموضوع[الحقيقة]"[95]، بمعنى أن تجاوز الميتافيزيقا بالنسبة إلى رورتي هو التوقف عن التساؤل عما هو حقيقي وما هو غير حقيقي وبدلا عن ذلك نفهم أن فهم الشيء يتعلق بمدى استطاعتنا التعبير أو القول عنه.

يرى رورتي أن بإمكان الشعر أن يحل محل الدّين في الثقافة العلمانية لأنه يخدم أهدافها ويتيح المجال لعودة الإيمان بتعدد الآلهة وهذا ما يؤكده رورتي حين يقول:" يبدو لي أن استبدال الشعر مكان الدّين كمصدر للمثل–وهي حركة بدأت مع الرومانسيين–وصف بشكل مفيد بأنه عودة الإيمان بتعدد الآلهة «Polytheism»"[96]

فالإيمان بتعدد الآلهة كما يتصوره رورتي، يتوافق إلى حد بعيد مع البراغماتية كرومانسية نفعية «Romantic Utilitarism» ، تصبح معها السعادة البشرية هي كل ما يهم، حيث تسمح للشعر أن يحلَّ محل الدّين، "فالقول بأن الخيال جيد بما يكفي كمصدر للقيم يدفعنا إلي القول بأن الدّين والشعر متطابقان في الجوهر"[97]، إذ تسمح خصخصة الدّين بأن

[94]-**Ibid**, p.7.
[95]-Alan Malachowski, **Richard Rorty**, Op.cit, p.77.
[96]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.29.
[97]-Richard Rorty, **An Ethics For Today**, **: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion**, Op.cit, p.9

يتولى الشعر الدّور الذي كان الدّين يلعبه في تكوين حياة الإنسان الفردي، مع الاتفاق بأنه لا ينبغي لأحد أن يتولى وظيفة رجال الدّين، "فالشعراء بالنسبة للإيمان بالتعدد العلماني مثلهم مثل كهنة الكنيسة بالنسبة للتوحيد"[98]، حيث دافع رورتي عن فكرة التسامح الدّيني التي تحملها البراغماتية.

إن الإيمان بتعدد الآلهة حسب رورتي يفرض عليك التخلي عن "فكرة أن الفلسفة يمكنها أن تساعدك على الاختيار بين الآلهة المختلفة وأشكال الحياة المختلفة المعروضة"[99]، تلك هي مسؤوليتك وحدك، فالإيمان بتعدد الآلهة يفرض عليك حسب رورتي أن تؤمن بأن المعرفة نتاج المجتمع ولا ترتبط بذات مفارقة.

دعوة رورتي إلى إنكار وجود من يرتب ويقارن جميع الاحتياجات البشرية وردّه المسؤولية إلى البشر وإقناعهم بأن مصيرهم بيدهم لا بيد أي ذات أخرى مهما كان نوعها، هي جوهر دعوته إلى البراغماتية على أنها إيمان بتعدد الآلهة، "فلكي تكون مؤمنا بالتعدد، ليس عليك أن تصدّق أن هناك أشخاصا من غير البشر لديهم القوة والقدرة على التدخل في الشؤون الإنسانية. كل ما عليك فعله هو التخلي عن فكرة أننا يجب أن نحاول إيجاد طريق لجعل كل شيء متعلقا ببعضه البعض والذي سيخبر جميع البشر بما يجب فعله في حياتهم وإخبارهم جميعا الشيء نفسه"[100].

ينتج عن الإيمان بتعدد الآلهة القول بأن القيم الإنسانية غير قابلة للقياس ولا يمكن اكتشافها، بل هي من صنع الإنسان وحده، فهي عارضية، شأنها شأن كل شيء من حوله، يستلزم ذلك ثقة الإنسان بنفسه وإيمانه بقدراته والإيمان بالإمكانات المستقبلية للإنسان الأخلاقي. إن الإيمان بتعدد الآلهة هو الإيمان الذي يصعب تمييزه عن حب المجتمع

[98]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.30.
[99]-**Ibid**, p.31.
[100]-**Ibid**, p.30.

البشري والأمل فيه، حيث يدعو رورتي هذا "التداخل الغامض بين الإيمان والأمل والحب الرومانسية""[101]

يعود رورتي إلى الماضي، حيث وصف العصور الماضية بأنها كانت سيئة للغاية، فلم يكن بمقدور الإنسان أن يعتقد ما يشاء، فلم يكن هناك أمام الإنسان سوى التضحية بالعقل من أجل استيعاب قضايا مثل الحياة بعد الموت، نتائج التعميد، المشاركة في الحروب المقدّسة، هي عصور بالفعل مظلمة، فقد كان العالم بائسا للغاية، لكن الأمور تختلف الآن- يقول رورتي- "فقد ازدهرت الأشكال غير الدّينية للرومانسية وكان ذلك فقط في المناطق المحظوظة من العالم، حيث عملت الثروة، الترفيه، محو الأمية، الديمقراطية معا لإطالة حياتنا وملء مكتباتنا"[102].

ولتوضيح تصور رورتي للبراغماتية على أنها إيمان رومانسي بتعدد الآلهة، لخص وجهة نظره البراغماتية تجاه الدّين في خمس أطروحات[103] وهي:

1-المعتقدات عادات عملية

إن القول بعدم وجود حقيقة ثابتة ومطلقة تمثل الواقع وتتطابق معه والتي يسميها رورتي بمناهضة التمثيلية، تؤدي إلى القول بأن المعتقدات ما هي إلا عادات عملية، حيث أن القول بأن المعتقدات عادات يحررنا من مسؤولية توحيد جميع معتقداتنا في رؤية واحدة للعالم، لأن الأهداف التي يخدمها الفعل(العمل) متعددة ومختلفة ومتغيرة وبالتالي يُطوّر الإنسان عادات مختلفة خدمة لتلك الأهداف والأغراض.

[101]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.160.
[102]-**Ibid**, p.162.
[103]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, pp.34-35.

2-فسح المجال للفردانية

يعتقد رورتي أن محاولة نيتشه رؤية العلم من منظور الفن ورؤية الفن من خلال منظور الحياة هو ذاته ما فعله ميل عندما استبدل الدّين بالشعر وكلها-كل هذه المحاولات- تصب في "إفساح المجال للفردانية" وهذا ما لم تستطع الكنيسة تحقيقه من خلال التوحيد ولم يستطع التنوير تحقيقه أيضا من خلال محاولته وضع العلم مكان الدّين كمصدر للحقيقة. لذا يعتبر رورتي أن كل المحاولات الرامية إلى التعامل مع الإيمان الدّيني على أنه "شعري رمزي" والتعامل مع الشعر على أنه"ديني" ولا يتنافس أي منهما مع العلم، محاولات في الطريق الصحيح لفسح المجال للفردانية.

3-التمييز بين مشاريع التعاون الاجتماعي ومشاريع التنمية الذاتية الفردية

ميز رورتي في تصوره البراغماتي بين نوعين من المشاريع، مشاريع تحتاج إلى الجماعة ومشاريع فردية وفي تمييزه خالف جيمس، حيث يرى أن جيمس ما كان ينبغي عليه "أن يميز بين القضايا التي يقررها العقل والقضايا التي تقررها العاطفة. لو لم يفعل لكان التذبذب أقل. ما كان عليه فعله بدلا من ذلك هو التمييز بين المشكلات التي يجب عليك حلها بشكل تعاوني مع الآخرين والقضايا التي يحق لك حلها بنفسك"[104]

وعلى هذا الأساس، وضع رورتي شرط "الاتفاق بين الذوات" للمشاريع الخاصة بالتعاون الاجتماعي وهي مشاريع خاصة بتحسين حال الإنسان مثلما تفعل العلوم الطبيعية من خلال الملاحظة والتجربة وصولا إلى التنبؤ الذي من خلاله يمكن السيطرة على الطبيعة وبالتالي يمكن تحسين حال الإنسان ويعتبر القانون أيضا نموذجا من نماذج هذه المشاريع وهي المشاريع التي تليق بالمجال العام.

[104]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.37.

بينما يعتبر رورتي التطور الذاتي أو التنمية الذاتية شيئا آخر ومجالها يختلف عما تحققه العلوم بأنواعها ومواضيعها ومجالاتها، إذ يعتبر الفن مثلا والفن الرومانسي تحديدا مشروعا نموذجيا للتنمية الذاتية الفردية. أما الدّين، فإذا تمَّ فصله عن العلم والأخلاق، فبإمكانه أن يكون أحد هذه المشاريع أيضا، خاصة إذا تخلى عن محاولة التنبؤ بعواقب أفعالنا ومحاولة ترتيب الاحتياجات البشرية ومجاله الخاص.

4-مسؤولية الفرد تكمن في تعاونه مع البشر الآخرين

انطلاقا من رفضه للحقيقة، يرى رورتي أنه علينا التخلي عن مسؤولياتنا تجاه الحقيقة أو العقل أو الله وبدلا عنها يجب على الفرد أن يركز في مسؤولياته تجاه غيره من البشر، إذ "يعتقد البراغماتيون أن فكرة وجود شيء غير بشري يغرينا نحن البشر، يجب استبدالها بفكرة إدخال المزيد والمزيد من البشر إلى مجتمعنا"[105]، يتطلب هذا التوسيع أخذ اهتمامات واحتياجات وآراء المزيد من البشر المختلفين عنا في الحسبان وهو لب ما تحدّث عنه رورتي في شرحه للتضامن وقد تعرّضنا لذلك من قبل. كما يعترض رورتي على تدخل المشروع الفردي في المشروع الاجتماعي والتعاوني وبالتالي يسيء إلى تعاليم "الحرية" التي تعد موضوعا هاما لدى رورتي ويوصي بالاهتمام بها من أجل قيام مجتمع ديمقراطي ليبرالي.

5-الأمـل

لا يحتقر رورتي الأمل، بل على العكس من ذلك يعلي من شأنه ويعطيه مكانة هامة في براغماتيته، إذ أن البراغماتيين يأملون في تحقيق مجتمع ديمقراطي، يطمح إلى تحقيق السعادة ويغرس الأمل في أفراده وعلى رأسها الأمل في الحرية، ففي كتابه "مستقبل الدّين" يصرّح رورتي بأمله في مستقبل تكون فيه حرية التصرف في يد الإنسان، فيقول:" إن إحساسي بالمقدّس مرتبط بالأمل في أن يوما ما(...) سيعيش أحفادي في حضارة عالمية

[105]-Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.82.

يكون فيها الحب هو القانون الوحيد. في هذا المجتمع سيكون التواصل خاليا من الهيمنة، الطبقة والمرتبة.."[106] ، إذ يعتقد رورتي أن الحل لتحقيق الأمل، يمكن في معرفة كل واحد منا كيف يفصل بين المساحة التي يخصصها لنفسه والقضايا التي يجب عليه مناقشتها وحلها بنفسه والتي لا يحتاج فيها للآخرين وبين المساحة التي يحتاج فيها لغيره ومجالها تعاوني.

وفي الأخير يمكن القول بأن عصر ما بعد الميتافيزيقا–حسب رورتي–تحدّد من خلال ثلاثة أبعاد ضرورية لتفكيك العقل الحداثي وهي:" التضامن، التهكم، المحبة" وهي الأبعاد ذاتها التي يحتاجها الما بعد الحداثي لخصخصة الدّين، فهو لم يعد بحاجة إلى "إله" يعتمد عليه في شؤونه، بل هو الآن في حاجة إلى نفسه وإلى الآخرين والعلاقة بينهم تقوم على" التضامن" والتي تم التوصل إليها من خلال الشك والتّهكُم من كل ما هو ثابت ومطلق، فالتّهكُم آلية ضرورية لخلق الذات وإبداعها. للوصول إلى هذه النقطة سيكون، على حد تعبير فرويد، "معاملة الصدفة على أنها تستحق تقرير مصيرنا"[107]، لذلك لم يتخل رورتي عن الأمل في أن الأمور يمكن أن تتحسن، فهو في الواقع، يتطلع إلى مستقبل علماني تتلاشى فيه الهيئات الدّينية وفي نهاية المطاف يذبل الدّين كقوة اجتماعية وتظهر البراغماتية كإيمان رومانسي بتعدد الآلهة، تتيح للشعر أن يحل محل الدّين بموجب قوة الخيال، منبئا عن ثقافة أدبية يعززها الخيال الإبداعي وتتحقق فيها كل رؤى رورتي.

[106]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Op.cit, p.40.
[107]-Richard Rorty, **Contingency, irony, and solidarity**, Op.cit, p.22.

الفصل الرابع:

من الثقافة الدينية إلى الثقافة الأدبية من خلال الثقافة الفلسفية

المبحث الأول: من الثقافة الدّينية إلى الثقافة الفلسفية

المطلب الأول: عارضية المشكلات الفلسفية

المطلب الثاني: الفلسفة كنقد ثقافي

المطلب الثالث: الفلسفة كسياسة ثقافية

المبحث الثاني: تداعيات تصور رورتي للمجتمع الحر الديمقراطي على الأخلاق

المطلب الأول: أخلاق دون مبادئ

المطلب الثاني: تضارب الولاءات: معضلة أخلاقية

المطلب الثالث: التقدم الأخلاقي

المبحث الثالث: الثقافة الأدبية ما بعد الميتافيزيقية

المطلب الأول: تصور رورتي للثقافة الأدبية

المطلب الثاني: أهمية الخيال في الثقافة الأدبية

المبحث الرابع: الرواية والخلاص من الغرور

المطلب الأول: الأدب التخيلي وتحقيق استقلالية الذات

المطلب الثاني: القوة الديمقراطية للرواية

المطلب الثالث: قراءة الرواية كممارسة روحية

الفصل الرابع: من الثقافة الدّينية إلى الثقافة الأدبية من خلال الثقافة الفلسفية

اعتبر رورتي أن فكرة "الخلاص" «Redemption» كانت العامل الأساسي الذي حرّك تقدم الفكر الغربي منذ العصور الوسطى إلى ما بعدها، كما أن مفهوم الخلاص اختلف من مرحلة إلى أخرى، فالخلاص من وجهة نظر دّينية يختلف عن ذلك الذي وعدت به الفلسفة والحال ذاته بالنسبة للأدب.

لذلك نظم رورتي أعماله ونقاشاته بناء على هذه الأطروحة، فهو يرى بأن "مفكري الغرب قد تقدموا، منذ عصر النهضة، عبر ثلاث مراحل: كانوا يأملون في الخلاص أولاً من الله، ثم من الفلسفة والآن من الأدب. قدّم الدّين التوحيدي الأمل في الخلاص من خلال الدخول في علاقة جديدة مع شخص غير بشري قوي للغاية(...) بالنسبة للفلسفة، أيضا، الإيمان الحقيقي هو الإيمان بالجوهر: الخلاص بالفلسفة يتكون من اكتساب مجموعة من المعتقدات التي تمثل الأشياء بطريقة واحدة كما هي حقًا. أخيرًا، يقدم الأدب الخلاص من خلال التعرف على أكبر عدد ممكن من البشر"[1].

على الرغم من أن رورتي جعل فكرة الخلاص المحرك المركزي لتقدم الفكر الغربي عبر محطاته التي مر بها، إلا أنه يعتقد بأن فكرة الخلاص "كانت فكرة سيئة في المقام الأول. يحتاج البشر إلى أن يكونوا أكثر سعادة ولا يحتاجون إلى الخلاص، لأنهم ليسوا كائنات منحطة وليسوا أرواحًا سجينة في أجساد مادية وليسوا أرواحًا بريئة أفسدتها الخطيئة الأولى"[2] ولتحقيق السعادة يحتاج البشر "الأمل" فإذا كان لديك أمل، فلا يهم حقا ما إذا كنت تعتقد أو تصدّق بأن المسيح هو ابن الله أو كنت تصدّق بوجود حقوق عالمية إنسانية. الشيء الأساسي هو الحلم بعالم أفضل. لا يتطلب الأمر تبريرا، حالة معرفية أو أسسا أو أي شيء آخر"[3]

[1]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.91.
[2]-Richard Rorty, **An Ethics For Today**, Op.cit, p.13.
[3]-Richard Rorty, Kent Puckett, **Against Bosses, Against Oligarchies**: Op.cit, p.58.

حاول رورتي مناقشة هذه الفكرة من خلال أعماله التي كتبها بعد المنعطف اللغوي، فتقسيمه لحياة الفرد إلى مجال خاص وآخر عام، كان الشكل أو القالب الذي صاغ فيه رورتي أطروحته التي فسر بها تطور الفكر الغربي، إذ جعل الدّين والفلسفة شأنا خاصا، يساهم كل منها بطريقته في بناء الجانب الخاص من الذات الإنسانية، لكن وبحكم التقدم الذي تحدّث عنه سابقا، لم يعد للدّين ولا للفلسفة ما يقولانه في المجال العام أو بلغة براغماتية، لم يعد للدّين ولا للفلسفة أية فائدة اجتماعية، حتى وإن وجدت الفائدة فضررهما على المحادثة أكبر من فائدتهما.

تحدثنا في الفصول السابقة عن المجالين الخاص والعام والتمييز الصارم الذي فرضه رورتي بينهما، تفاديا للصراع والتأثير السلبي الذي يمكن أن يحدث في الجمع بينهما، ثم تحدّثنا عن إقصاء رورتي للدّين من المجال العام والأسباب التي دفعته إلى ذلك، وصلنا الآن إلى المرحلة الثانية التي تحدّث عنها رورتي وهي الثقافة الفلسفية التي تجاوز بها المفكرون الثقافة الدّينية والتي سيتم تجاوزها إلى الثقافة الأدبية، التي يرى رورتي أنها الأنفع لتحقيق المجتمع الحر العادل أو اليوتوبيا الليبرالية الديمقراطية التي تقوم على الحرية والتقليل من القسوة وفسح المجال للإبداع الذاتي، فهو" ينظر إلى الديمقراطية الليبرالية على أنها النظام السياسي الأمثل للمناقشة الحرة والمفتوحة التي يدعمها ولكنه يعي أنه يمكن لأفراد المجتمع في المستقبل أن ينظروا إلى مجتمعنا الحالي ويرون العيوب والانحياز"[4]، فهو يركز دوما على عدم ثبات الموقف وتغير المشكلات من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر، فما آمن به الآن قد يُرفض في المستقبل.

تحدّثنا سابقا أيضا عن نقد رورتي للفلسفة التحليلية وللمنعطف اللغوي وعن الأسباب التي دفعته للتخلي عنهما، لن يختلف الأمر في حديثه عن الثقافة الفلسفية، باعتبار

[4]-Lior Erez, **Reconsidering Richard Rorty's Private-Public Distinction**, Op.cit, p.200.

المنعطف اللغوي والفلسفة التحليلية آخر مرحلة من مراحل هذه الثقافة، فبنهاية المنعطف اللغوي انتهت المرحلة الثانية وانتقل الغرب على أثرها إلى المرحلة الثالثة وهي الثقافة الأدبية، يبقى فقط علينا في هذا المجال أن نناقش مع رورتي مكانة الفلسفة في الثقافة الأدبية، بعد أن عرفنا موقفه منها وهل يدعو رورتي إلى نهاية الفلسفة واختفائها؟ فإذا كانت الإجابة بالنفي، فكيف نقرأ اليوم فهم رورتي للفلسفة كسياسة ثقافية وأولوية الديمقراطية على الفلسفة؟ ثم ما تصور رورتي عن الثقافة الأدبية؟ وهل يمكن للثقافة الأدبية التي دعا إليها رورتي أن تحافظ على المجتمعات وتحل المشكلات التي يقع فيها؟ وما دور الرواية في الثقافة الأدبية؟ وهل اهتمام رورتي بالمجتمع والأخلاق يخولنا أن نحكم بأن لرورتي فلسفة أخلاقية؟

المبحث الأول: من الثقافة الدّينية إلى الثقافة الفلسفية

انتقد رورتي الدّين في مسألة بنائه آفاقا خادعة للحياة الآخرة والتي منعت الناس من معالجة الأسباب الحقيقية لبؤسهم وصرفت انتباههم في النهاية عن مشاكل اليوم ومظالمهم إلى الأبد الذي لن يأتي أبدا. علاوة على ذلك، يؤدي هذا النوع من اليقين الزائف إلى ازدراء غير المؤمنين والتي تؤدي في النهاية إلى فرض آرائهم على الآخرين بالقوة أو باستعمال العنف وعلى الرغم من ذلك لم ينكر رورتي أن الدّين أو التدين كتجربة خاصة يمكن أن يعطي أو يفيدنا بالأمل أو المحبة التي يحتاجها الفرد كعضو في المجتمع، فحديث رورتي عن ثقافة خالية من الدّين لا تعني نهاية الدّين واختفائه إلى الأبد–على الرغم من أنه تمنى ذلك–وإنما نهاية تأثير الدّين على مجالات الثقافة الأخرى وتحوله إلى شأن خاص، فهل ستلاقي الفلسفة المصير نفسه؟

يجيبنا رورتي فيقول: "تَبَيَّنَ أن فكرة القرنين السادس عشر والسابع عشر القائلة بأن الإنسان لن يكون قادرًا على التخلي عن الدّين أبدًا هي فكرة خاطئة. لقد تحقق وعد التنوير: أنه يمكن أن يكون لديك مجتمع يتمتع بحس جماعي، دون أي اتفاق ديني وفي الواقع دون اهتمام كبير بالله على الإطلاق. إذا كان بإمكانك علمنة مجتمع من هذا القبيل، فمن المحتمل أن تتمكن من إزالة الميتافيزيقا منه أيضًا"[5] هذا ما يدفعنا إلى التساؤل، هل تنبؤ أو رغبة رورتي في إزالة الفلسفة من المجتمع–من المجال العام–يطرح فكرة نهاية الفلسفة؟ هل انتقال الفكر الغربي من الثقافة الفلسفية إلى الثقافة الأدبية يعني اختفاء الفلسفة إلى الأبد أم أن لرورتي تصور آخر؟

انتقل الفكر الغربي من الثقافة الدّينية، إثر خيبة أمله في "الخلاص" من "الله"، إلى الثقافة الفلسفية أملا في "الخلاص" من "الحقيقة" الجوهرية، فتبوأت الفلسفة مكانا مرموقا

[5]-Richard Rorty, **Toward a Post-Metaphysical Culture**, Op.cit, p.59.

داخل الثقافة، أصبحت حكَما على باقي المجالات الثقافية باعتبارها محكمة العقل. انتقد رورتي الفلسفة بناء على هذا الوضع بالذات ورفضه بشدة وفيما يلي سنسلط الضوء على آرائه وجداله بخصوص مكانة الفلسفة التي نصبت فيها نفسها والمكانة التي يتصورها هو لها والأسباب التي دعت الفكر الغربي إلى مغادرة الثقافة الفلسفية إلى الثقافة الأدبية.

المطلب الأول: عارضية المشكلات الفلسفية

تعد الفلسفة كموضوع من أهم الموضوعات التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بفكر رورتي، حيث يفتتح كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة بكلامه عن المفهوم المتداول للفلسفة على أنها "النظام المعرفي الذي يبحث عن مشكلات دائمة وأبدية، أي المشكلات التي تنشأ حالما يبدأ الإنسان بالتفكير"[6]، كما أنه تحدّث عن المكانة التي كانت للفلسفة وللفلاسفة داخل الثقافة، على أنها الفيصل أو الحاكم مقارنة بباقي مجالات الثقافة الأخرى، بناء على اعتبارها "تأسيسية بالنسبة لباقي الثقافات، لأن الثقافة هي مجمع مزاعم المعرفة والفلسفة هي التي تفصل في مثل هذه المزاعم"[7]، فالفلسفة نصبت نفسها في هذه المكانة انطلاقا من زعمها امتلاك أسس المعرفة عن طريق فهم الطريقة التي يتمكن بها العقل من إنشاء أنواع التمثيل المختلفة للواقع أو كل ما هو خارج العقل ونتيجة لذلك أصبحت الفلسفة بديلا عن الدّين.

انطلاقا من رفض رورتي لكل هذه المزاعم، حاول "تقويض ثقة الفلاسفة في موضوعهم باعتباره تخصصا مستقلا له قضاياه ومنهجه الخاص للتعامل مع هذه القضايا. على عكس التاريخ، الجيولوجيا والبيولوجيا ومجموعة كاملة من المواضيع الأكاديمية القياسية الأخرى، يعتقد رورتي أن الفلسفة مشكوك فيها بشدة"[8]، فالفلسفة تدرس طرقنا لفهم العالم من

[6]– ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.51.

[7]–**المصدر نفسه** والصفحة.

[8]-James Tartaglia, **Rorty and the Mirror of Nature**, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, UK, USA,1st ed.2007, p.2.

خلال التغلب على المشاكل الدائمة، لذلك يبحث الفيلسوف في طبيعة العقل والمعرفة بطرق عامة وكلية، لكن هدف رورتي على النقيض من ذلك تماما، فهو يعتقد "أنه ينبغي استبدال هذا الوصف لتاريخ الفلسفة[يقصد وصف تاريخ الفلسفة بأنه تاريخ استخدام الفلاسفة لمناهج مختلفة لحل المشكلات الفلسفية] بسرد قصة يقدم فيها الفلاسفة مثل غيرهم من المثقفين، اقتراحات تخيلية لإعادة وصف الوضع الإنساني؛ يقدمون طرقا جديدة للحديث عن آمالنا ومخاوفنا وطموحاتنا وآفاقنا"[9].

يريد رورتي أن يبقي الفلسفة بعيدا عن العلم، فهو يعارض هذا النوع من الفلسفة التقنية والمهنية، ليس لأنه يعتقد أن هناك طرقا أفضل لإحراز تقدم في المشكلات المركزية للفلسفة، بل لأنه يعتقد بأن الفلسفة، أصلا، لا تحرز تقدما. وبدلا عن ذلك يريد أن تكون الفلسفة واحدة من بين مجالات الثقافة، لا شيء فيها يميزها عن باقي المجالات ويجعلها حكما عليهم. عندما تتوقف الفلسفة عن احتلال المكانة المركزية وتتحول إلى موضوع اختياري، سيؤدي ذلك إلى اختفاء الفلسفة بالأحرف الكبيرة.

يواجه رورتي تهمة الدعوة إلى الابتعاد عن الفلسفة وبالتالي إلى نهايتها،" لكن هذه التهمة تخلط بين الابتعاد عن نسيج فلسفي محدّد تاريخيا والابتعاد عن الفلسفة بحد ذاتها. فالفلسفة أمر لا يمكن الابتعاد عنه"[10]، هذا ما ردّ به رورتي على منتقديه. في هذا السياق لابد أن ننوه إلى أن رورتي ميّز بين الفلسفة بالأحرف الكبيرة والفلسفة بالأحرف الصغيرة، تحدّثنا في الفصل الأول عن نقده ورفضه للأولى ومناهضته لمقولاتها المركزية والتي انتهت برفضه للمنعطف اللغوي الذي صنّفه رورتي على أنه استمرار للفلسفة التقليدية، فقد تحدّث رورتي بصراحة عن نهاية الفلسفة التحليلية كحالة خاصة من حالات الفلسفة بالأحرف

[9]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.133.

[10]– ريتشارد رورتي، **نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية**، مصدر سابق، ص.88.

الكبيرة ولكن ما ينطبق على الفلسفة التحليلية لا ينطبق على الفلسفة بالأحرف الصغيرة، التي يرى رورتي بأنها مستمرة ويصعب الحديث عن نهايتها، فهي "فرع من فروع التاريخ الفكري الثقافي[يقول رورتي] نحن الأشخاص الذين يروون قصصا عن بارمينيدس، أرسطو، ديكارت، كانط، هيغل وهكذا. هذا هو الشيء الوحيد الذي نقوم به ولا يقوم به أي شخص آخر"[11].

يرى رورتي أنه مادام هناك من هو مهتم بالماضي سيكون هناك فلاسفة وأقسام فلسفة، لأنه لا يمكن أن تخطط للمستقبل دون أن تكون على دراية بالماضي، ففي كتابه "العارضية، السخرية والتضامن" وضع رورتي تصوره للفلسفة بعد الفلسفة، حيث وجد أن الاحتمال الوحيد لإحياء المشروع الفلسفي يكون في إحياء البراغماتية في ثقافة "ما بعد– التحليلية"، إذ يصور لنا رورتي فيلسوف البراغماتية الجديد "يخدم" اليوتوبيا الليبرالية، التي يعتقد أنها ليست مصيرا محتوما أو قدرا، بل هي أفضل فكرة أنتجها الإنسان. لكن على مستوى الفعالية الفلسفية، اختلف تصور رورتي عن الفلسفة بالأحرف الصغيرة فقد كان يرى بأنها "نقد ثقافي" ثم طوّر فكرة الفلسفة "كسياسة ثقافية" ثم انتهى إلى رؤية الفلسفة "كنوع أدبي".

من خلال مقال له بعنوان "عارضية المشكلات الفلسفية" THE CONTINGENCY» of PHILOSOPHICAL PROBLEMS» ، جادل رورتي بأن حدوث المشكلات الفلسفية عارضي وأن الفلسفة تاريخية وهو بذلك يناهض فكرة أن المشكلات الفلسفية دائمة وناتجة عن التفكير، فهو يعتقد بأنها نتاج اجتماعي تاريخي أكثر من كونها مصاحبة للفكر ولا مفر منها.

[11]-Alexander Kremer, **An Interview with Richard Rorty**, Op.cit, p.348.

بناء على ذلك، أكد رورتي أن الفلسفة في هذا العصر فقدت أهميتها التي اكتسبتها خلال القرون الماضية، "فقد أصبحت الأسئلة التي يناقشها الفلاسفة أقل أهمية للجمهور مما كانت عليه في القرن الثامن عشر"[12] وبالتالي على الفيلسوف أن ينزل من عليائه ويكف عن التصرف كحكيم وأن يعمل مثله مثل المحامي أو المهندس، بمعنى أن يكون الأعلم في مجاله فقط ولا سلطة لديه على المجالات الأخرى، فلا شيء يثبت أننا كفلاسفة الأفضل في القيام بمهامنا، فما حاول الفلاسفة فعله على اختلاف مذاهبهم، حاول فعله المؤرخون والروائيون والشعراء والصحافيون وعلماء الاقتصاد والسياسة، فقد "حاولوا التوفيق بين الجديد والقديم(...) نحن الفلاسفة ليس لدينا مهارات خاصة تجعلنا أفضل في دمج الآفاق مع الآخرين"[13]، فالقول بعارضية المشكلات الفلسفية تقتضي نهاية مرحلة الثقافة الفلسفية لأن العصر الحالي لم يعد يهتم بالمشكلات السابقة.

إن الاعتراف بعارضية المشكلات الفلسفية يطرح مشكلة أخرى أمام رورتي وهي مشكلة التقدم الفلسفي، فكيف يمكن الحكم على تقدم وتطور الفلسفة، إذا كانت لا تناقش المشكلات نفسها؟ هل يمكن اعتبار عمل فيلسوف ما استمرارا لفيلسوف قبله؟

يرد رورتي عن هذه الأسئلة بأن الشك في تقدم الفلسفة، يُعد جزءا من الشك في استمراريتها والتي تعتبر من بين المشكلات التي تثير جدلا بين المؤرخين، حول ما إذا كانت نظرية المعرفة والميتافيزيقيا، على سبيل المثال، لها تاريخ مستمر من أرسطو عبر لوك إلى هيدغر، "فأولئك منا[يقول رورتي] الذين لديهم شكوك حول استمرارية مثل هذه التخصصات الفرعية الفلسفية يحاولون تمييز سلسلة من الإشكاليات المتقطعة إلى حد كبير من النوع الذي

[12]-**Ibid**, p.347.
[13]-**Ibid**, p.348.

يسمى "الفلسفية"، كل منها أنشأته أزمات ثقافية مختلفة– أزمات مختلفة جدًا لدرجة أنه لا جدوى من رؤية لوك باعتباره خلفا لأرسطو أو سلفا لهيدغر.[14]

يرى رورتي أن الفلسفة لا تتقدم لأن مشكلاتها عارضية وليدة أزماتِ عصرها وبالتالي ليست مستمرة ولا يمكن الحكم على تقدمها أو تطورها مقارنة بالعلم، مثلا، الذي يمكن الحكم عليه بالتقدم والتطور لاستمرارية نظرياته وسهولة تتبع تاريخ العلم واكتشاف أخطاء العلماء وتصحيحها، على عكس الفلسفة التي لا يمكن التنبؤ فيها بمستقبل مشكلة ما، لأن التفكير في المستقبل دائما ما يكون قياسا على ما تم إنجازه في الحاضر، إلا أننا لا ندري هل الوضع في المستقبل سيستمر في الحركة على هذا النحو؟ هل سيتحرك أفقيا أم في خط منحن أم أن اتجاهه يتغير على الدّوام؟ على هذا الأساس يعتبر رورتي أن:" الفلسفة لم تحرز أي تقدم. إذا خدش شخص ما مكان الحكة، فهل يعد ذلك تقدّما؟[15]

المطلب الثاني: الفلسفة كنقد ثقافي

يُعتبر "تحقيق السعادة" أو السعي نحو "حياة أفضل" أهم هدف يأمل الإنسان في تحقيقه، حسب رورتي، لذلك يسعى الإنسان إلى استخدام مجالات الثقافة لتحقيق هذا الهدف، "فبالنسبة للبراغماتيين لا يوجد حد فاصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ولا بين العلوم الاجتماعية والعلوم السياسية ولا بين السياسة والفلسفة والأدب. جميع مجالات الثقافة هي أجزاء من المسعى ذاته لتحسين الحياة(...) جميع ما يسمى بـ"النظرية" والتي هي مجرد تلاعب بالكلمات، هي دائما ممارسة بالفعل"[16] وبناء على فعالية هذه المجالات يحكم عليها رورتي، هل هي مفيدة أم لا؟ هل تساهم في تحسين الحياة؟ هل تساعدنا على تحقيق السعادة؟

---

[14]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.276.

[15]–ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مصدر سابق، ص.45.

[16]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.xxv.

بما أن المَهمة الأساسية للفلسفة هي تحسين الحالة الإنسانية، فيمكن الحكم على الفلسفة بأنها حادت عن هذه المهمة، حسب رورتي، وفشلت في تحقيقها، فكل المشاريع الفلسفية، "مهما كانت ذكية ومعقدة، تتساوى في إهدار الطاقة الفكرية على شيء ليس له قيمة عملية حقيقية. هذا لأن المشاكل التي تعالجها هذه المشاريع، على الأرجح، غير قابلة للحل وحتى إذا كان من الممكن حلها، فلن يكون للحلول تأثير على الحياة الاجتماعية"[17]، لأن المشكلات التي تناقشها الفلسفة لابد أن تكون مستمدة من المجتمع، لذلك يجادل رورتي بأن على الفلاسفة أن يشغلوا أنفسهم بالاحتمالات المستقبلية بدلاً من الحقائق الماضية، فعنوان كتابه "اعتني بالحرية وستعتني الحقيقة بنفسها" (2006) يعكس فكرة أن دور الفيلسوف يجب أن يكون ناقدًا ثقافيًا وليس حكمًا على الحقيقة،" فلن تظهر ثقافة إنسانية بالكامل، من النوع الذي أتخيله[يقول رورتي] إلا عندما نتجاهل السؤال "هل أعرف الشيء الحقيقي أم أحد مظاهره فقط؟ واستبداله بالسؤال "هل استخدم أفضل وصف ممكن للموقف الذي أجد نفسي فيه؟"[18].

فبدلا من معالجة هذه المشكلات، كان رورتي يريد من الفلاسفة المعاصرين أن يساهموا في "تعزيز" مشاريع التعاون الاجتماعي من خلال "النقد الثقافي" وبالتالي تصبح الفلسفة "حكاية مُمْكنة تروي أحداث تقدم مجتمع معين عبر الزمان وأبطالها مفكرون مَهمتهم الأساسية بناء مستقبل أفضل ودافعهم الأول فكرة التقدم الاجتماعي الذي لا يقاس بمعايير خالدة غير بشرية تتجاوز الزمان والتاريخ وإنما ينظر إليه في حدود حاجات المجتمع الحالية والمحدودة"[19]

[17]-W. P. Malecki and Chris Voparil, **On Philosophy and Philosophers**, Op.cit, p.8.
[18]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.137.
[19]– صلاح إسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1 2019، ص.35.

في إجابته عن السؤال "هل تعتقد أن الفلسفة ليست نافعة أو مفيدة اجتماعيا؟" أجاب رورتي:" أعتقد أن الكثير من الفلسفة المعاصرة غير مجدية اجتماعيًا وهي مجرد عمل أكاديمي"[20]، لكن رورتي استثنى من حكمه هذا بعضا من الفلاسفة الذين يعتقد أنه يمكن أن تكون لفلسفتهم فائدة اجتماعية مثل دونالد دافيدسون«Donald Davidson» (1917–2003) أو ديريدا«Jacques Derrida» (1930–2004) .

ومع ذلك ينفي رورتي إجمالا أن بإمكان الفلسفة أن تغير المجتمع وأنه من الخطأ توجيه الطلبة ليصبحوا أساتذة فلسفة على أمل جعل الحياة أفضل للفقراء والضعفاء أو لجعل السياسة أكثر عقلانية، كما أنه يرى بأن هناك مجالات أخرى أنسب وأنفع لهؤلاء الراغبين في تحقيق هذه الغايات، فقد وضع رورتي في اعتباره أننا لن نلجأ إلى الفلسفة كما لجأ أجدادنا إلى الكهنة من أجل الخلاص، بل سنلجأ إلى "الشعراء والمهندسين، الأشخاص الذين ينتجون مشاريع مذهلة لتحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد"[21].

يؤكد رورتي بأن الفلاسفة ليسوا هؤلاء الأشخاص، لأنهم لا يملكون أدوات خاصة للتعرف على الشكل الذي يجب أن يبدو عليه العالم، فبالنسبة لمعظم المثقفين المعاصرين، تعد "الأسئلة المتعلقة بالغايات مقابل الوسائل–أسئلة حول كيفية إعطاء معنى لحياة المرء أو حياة مجتمعه–هي أسئلة للفن أو السياسة أو كليهما وليست للدين أو الفلسفة أو العلم[22].

سخرية رورتي ليست محاولة منه لإنهاء الفلسفة، فقد اتهم بذلك عدة مرات ونفى هذه التهمة في عدة مناسبات، فقد كتب رورتي ذات مرة أن: "الفلسفة ستستمر طالما استمر

[20]-Richard Rorty, **Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews With Richard Rorty**, Eduardo Mendieta(ed.), Standford University Press, Standford, California, USA, 2006, p.96.

[21]-Richard Rorty, **Essays on Heidegger and others**, Op.cit, p.26.

[22]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.3.

التغيير الثقافي"[23]، فبدلا من ذلك، أراد رورتي أن تكون الميتافيزيقا التي تعد مركز الممارسة الفلسفية أن تظهر على أنها واحدة من بين العديد من الممارسات، من خلال التشكيك في تلك المركزية، لذلك يرغب رورتي أن تكون الثقافة ما بعد الميتافيزيقية مرغوبة بالقدر نفسه التي كانت فيه الثقافة ما بعد الدينية مرغوبة فيها، كما أكد ذلك في مقدمة كتابه "العارضية، السخرية والتضامن" ومع ذلك سمح رورتي للميتافيزيقا أن تستمر على أنها "خاصة" ولكن لا يمكن إيجاد مكان لها في المجال العام، "فمن المنطقي أن يُترك الفلاسفة أحرارا في فعل ما يشعرون بشغف تجاهه على انفراد، طالما أنه لا توجد تكلفة عامة ضخمة في القيام بذلك"[24].

إن عصر ما بعد الميتافيزيقيا الذي يدعو إليه رورتي عصر تعمل فيه الفلسفة إلى جانب مجموعة أخرى من التخصصات لصالح الفرد والمجتمع، بهذا" تصبح الفلسفة ديمقراطية في شكل "نقد ثقافي"، حيث ترى نفسها تتحول إلى تخصص واحد من بين مجالات أخرى، يقوم على معايير سياقية تاريخية واجتماعية(...) التعددية والعلمنة يمثلان المفاتيح التي أغلقت متجر الميتافيزيقا الحديثة ونظرية المعرفة والتأسيسية"[25]، فالنقد الأدبي هو مصطلح رورتي في كتابه "العرضية، السخرية والتضامن" لما أسماه ذات مرة "النقد الثقافي" "وهو ما أطلق عليه في النهاية في مقدمة كتابه الأخير، "السياسة الثقافية"[26].

استغل رورتي نموذج النقد الأدبي والثقافي للتهرب من الوقوع في الميتافيزيقا فنقده للميتافيزيقا في حد ذاته ميتافيزيقا، "فالساخر الحقيقي سيكون لا ميتافيزيقي «Non-Metaphysician» وليس مناهضا للميتافيزيقيين«Anti-Metaphysician» الذي يصبح مرة أخرى ميتافيزيقيا"[27] وذلك لأن محاولة دحض الميتافيزيقا توقعك في الميتافيزيقا وهذا ما يفسر

[23]-Robert B. Brandom, **Rorty and His Critics,** Op.cit, p.218.
[24]-Alan Malachowski, **A Companion to Rorty**, Op.cit, p.113.
[25]-Giovanna Borradori, **The American Philosopher,** Op.cit, p.p.104-105.
[26]-Alan Malachowski, **A Companion to Rorty**, Op.cit, p.108.
[27]-**Ibid**, p.109.

رفض رورتي المجادلة ضد الميتافيزيقا واكتفى بإعادة الوصف، حيث ينظر رورتي إلى الميتافيزيقا على أنها نتاج خيار غير ناضج لتفكير المرء ورغبته في التخلص من المسؤولية ونسبها لشيء غير بشري، لذلك يدعو إلى التخلص منها من خلال رفض طرح الأسئلة الميتافيزيقية، فيمكننا إنهاء الميتافيزيقا برفض الحديث عنها بعد الآن.

المطلب الثالث: الفلسفة كسياسة ثقافية

إن سعي الفلسفة نحو التميز والتفرد والصدارة كان السبب الرئيسي حسب رورتي للعزوف عنها، لأن هذا السعي جعلها تبتعد عن المشكلات الحقيقية التي تواجه الفرد والمجتمع، فكلما سعت الفلسفة إلى الاستقلال الذاتي عن باقي مجالات الثقافة، قل الاهتمام الذي تستحقه، لذلك يرى رورتي بأنه" كلما زاد تفاعل الفلسفة مع الأنشطة البشرية الأخرى– ليس فقط العلوم الطبيعية ولكن الفن والأدب والدّين والسياسة أيضا–كلما أصبحت أكثر ارتباطا بالسياسة الثقافية وبالتالي أكثر فائدة"[28].

ففي المجلد الأخير من مقالاته، الفلسفة كسياسة ثقافية، دعا رورتي–ربما بشكل أكثر وضوحا من أي وقت مضى– أن يتدخل الفلاسفة في السياسة الثقافية، من خلال زيادة تفاعلهم الاجتماعي والسياسي، من أجل توسيع أفق المحادثة بجعلها أكثر ثراء وفائدة، فقد أراد أن تحل "السياسة الثقافية" محلّ الانطولوجيا، وعلى هذا الأساس،" تصبح الفلسفة مسألة سياسة ثقافية، بدلا من مسألة ميتافيزيقية"[29]، فينتقل الفلاسفة من التساؤل عما هو موجود إلى التساؤل عن الطرق التي بإمكانها أن تساعدنا على إنشاء عالم أفضل، من خلال دعوتهم إلى التركيز على ممارساتنا اللغوية والاجتماعية، حيث "تمثل دعوة رورتي للفلاسفة

[28]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.x.
[29]-Alexander Kremer, **An Interview with Richard Rorty**, Op.cit, p.338.

للتدخل في السياسة الثقافية تطورًا مذهلاً في فكر شخصية كان يُنظر إليها ذات مرة على أنها تنذر بنهاية الفلسفة."[30]

دعوة رورتي الفلسفة أن تصبح أكثر ارتبطا بالسياسة الثقافية هي دعوة هدفها فك العزلة عن الفلاسفة بإشراكهم في المحادثة وجعلها مفيدة، لعل ذلك يوصلنا إلى تحقيق آمالنا في التغيير الثقافي، لذلك "يجب على الفلاسفة أن يختاروا أحد الجوانب في تلك النقاشات مع النظر في إمكانية تغيير مسار المحادثة. يجب أن يسألوا أنفسهم عما إذا كان الانحياز إلى جانب واحد دون الآخر سيحدث أي فرق في الآمال الاجتماعية وبرامج العمل والتنبوءات بمستقبل أفضل. إذا لم يكن الأمر كذلك، فقد لا يستحق القيام به. إذا كان سيفعل، فعليهم توضيح ما يرقى إليه هذا الاختلاف"[31]. إن تدخل الفلاسفة في "السياسة الثقافية" لا يعني فقط مواصلة المحادثة ولكن وهو الأهم، قدرتهم على "تغيير مسار المحادثة" من خلال اقتراح مفردات وممارسات جديدة مصممة لإحداث فرق عملي في المجتمع وهنا يشير رورتي إلى إمكانيات البراغماتية في إحداث "تغيير ثقافي جذري".

يقصد رورتي بالسياسة الثقافية، تلك الثقافة التي تحمل أهدافا اجتماعية وسياسية، تتمحور حول "زيادة درجة التسامح(...) من خلال التخلي عن الممارسات اللغوية"[32] التي تحمل إساءة، مثل وصف الفرنسيين الألمان بأنهم "بوش"«Boches» (رأس الخشب) وهو مصطلح ازدرائي- استخدم خلال الحرب الفرنسية الألمانية سنة 1870- للجنود الألمان وعُمّم لوصف أي شخص من أصل ألماني أو نعت البيض السود بأنهم "زنوج". يرى رورتي

[30]-Christopher Voparil, **Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others**, Contemporary Pragmatism, Editions Rodopi, 2011,Vol. 8, No. 1 (June 2011), 115.

[31]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.x.

[32]-**Ibid**, p.3.

بأن التوقف عن مثل هذه الممارسات اللغوية التي تحمل إساءة إلى الآخرين هو "ممارسة سياسة ثقافية"[33]

إن التوقف والتخلص من خطابات الكراهية يعد أحد المواضيع التي تناقشها السياسة الثقافية، إلى جانب مواضيع أخرى مهمة مثل التخلي عن استخدام مفاهيم مثل "العرق"، "الطبقة الاجتماعية" وكذا تقسيم المجتمع البشري وفقا لمعيار "النسب" والتخلي عن التساؤل "من هم أسلافك؟" الذي ينتج عنه إجابات عنصرية مثل "الدم النبيل"، "الدم المختلط"، "الطائفة"، المنبوذ" وغيرها من المصطلحات التي تحمل تمييزا وحكما قبليا مسيئا، لذلك يعتقد رورتي أن عالما خاليا من هكذا مفاهيم سيكون عالما، دون شك، أفضل، إذا "ما تم الحكم على مدى جدارة الناس(...) وفقا لسلوكهم، بدلا من الإشارة أو الرجوع إلى أسلافهم"[34]

إن مفهوم "السياسة الثقافية" الذي اقترحه رورتي وحاول دعمه من خلال أمثلة من الواقع الاجتماعي، كلها تصب في ضرورة التوقف والتخلي عن الممارسات اللغوية والمصطلحات والمفاهيم المسيئة التي تحمل في طياتها إذلالا للآخرين وأحكاما مسبقة تسيء إليهم بناء على أنسابهم وعرقهم، لما تحمله هذه الممارسات من ظلم وقسوة. فعلى الرغم من وجود مثل هذه الاختلافات إلا أن رورتي يرى بأنها غير مهمة ولا يجب أن تؤثر في أحكامنا وعلاقاتنا بمن هم يختلفون عنا.

لا ينكر رورتي أهمية الاختلافات الوراثية أو الجينية، لكن أهميتها محصورة بفائدتها الطبية ولا أهمية لها خارج الحاجة العلمية، فلا يمكن رفض أو قبول زواج بالنظر إلى هذه الجينات ولا يمكن أن تكون هذه الأنساب والجينات سببا وجيها لانتخاب أو رفض مرشح ما. هذا ما دفعه لطرح تساؤل مهم بالنسبة له: كيف يجب أن نقسم الثقافة إلى مناطق ذات صلة

[33]-**Ibid.**
[34]-**Ibid.**

بالسياسات الثقافية ومجالات يجب أن تبقى خالية منها؟ متى يكون من المناسب أن نقول: "من الأفضل التحدث عنها لأنها موجودة" ومتى تكون هذه الملاحظة غير دقيقة؟

طرح رورتي لهذا السؤال بهذا الشكل لم يكن الغرض منه أبدا الإجابة، لأن الإجابة عند رورتي تكمن في ضرورة الفصل بين المجالين الخاص والعام، مجال يكون فيه الحديث عن أي شيء مسموحا لأنه خاص ولا يضر فيه أحدا، أما الحديث عن العرق والجنس والطائفة في المجال العام شأنه شأن "الحديث عن الدّين وعن الله، أمر سيء(...) لأنه وبسهولة يمكن استخدام القناعة الدّينية لتبرير القسوة"[35]. تناقش تلك الأسئلة التي طرحها رورتي جنبا إلى جنب مناقشة الدور الذي يجب أن يلعبه الدّين في المجتمعات المعاصرة– وقد سبق أن ناقشنا الموضوع في الفصول السابقة من وجهة نظر رورتي.

اعتبر رورتي الفلسفة غير مهمة وغير ضرورية في ثقافة اليوم لأنها خالية من الفعالية الاجتماعية، لذلك وضعها في المجال الخاص إلى جانب "الشعر"، ففي سؤاله عن عزله للفلسفة عن النقد الاجتماعي وعلاقة ذلك بمنظوره الليبرالي ردّ رورتي:" لسنا بحاجة إلى الفلسفة للنقد الاجتماعي: لدينا علم الاقتصاد، علم الاجتماع، الرواية والتحليل النفسي والعديد من الطرق الأخرى لانتقاد المجتمع"[36]. بإمكان الفلسفة أن تساهم في بناء الذات الخاص، بينما بإمكان الرواية تشكيل الحساسية الليبرالية، كما أنها تساهم في تشكيل المفردات الأخلاقية لذلك وضعها في المجال العام. بالإضافة إلى ذلك، تنمي الفلسفة التفكير الخاص وتلبي احتياجاته، في حين الرواية تدفع إلى التفكير الجماعي وتزيد من إحساسنا بعلاقتنا ببعضنا البعض.

[35]-**Ibid**, p.4.
[36]-Giovanna Borradori, **The American Philosopher**, Op.cit, p.117.

المبحث الثاني: تداعيات تصور رورتي للمجتمع الحر الديمقراطي على الأخلاق

استند رورتي في تصوره للديمقراطية على نموذجين مختلفين؛ ديمقراطية جفرسون وراولز «John Rawls» (1921–2002)، حيث حرر جفرسون الديمقراطية من الأسس اللاهوتية عندما دعا إلى خصخصة الدّين وجعله شأنا خاصا، فقد يكون الدّين ضروريا للكمال الذاتي لكننا لا نحتاجه في المجال العام. أما راولز، فقد قطع الديمقراطية عن جميع الأسس والمبررات الفلسفية. وبذلك توصل رورتي إلى أن الديمقراطية لا تتطلب معتقدات دينية ولا أسسا فلسفية، "فبدلا من تقديم المبادئ الفلسفية للديمقراطية الليبرالية، نحتاج إلى توضيح قصة تاريخها والتوسع فيها وتوسيع استعاراتها"[37].

كما كانت أفكار ميل«John Stuart Mill»(1806-1873) مؤثرة للغاية في تشكيل المفهوم الليبرالي لدى أفراد المجتمع وقد طبقها رورتي في نقاشاته حول الليبرالية ودور الدّين في المجال العام، فهو يرى بأن الاستقلالية الأخلاقية أمر أساسي لمهمة تشكيل هويتنا وشخصيتنا، إذ تحتل الحرية الصدارة في تصوره للوجود الإنساني، كما أنه يعتبر مبدأ "الضرر" القيد الوحيد، بحيث ينص على "أنه لا يجب أن نتصرف بطريقة تمنع الآخرين من تحقيق أهدافهم ومصالحهم"[38] ومن هذا المنطلق اعتبر رورتي الدّين العقبة الرئيسة أمام الحرية وبالتالي أمام السعادة البشرية.

أكد رورتي أن الديمقراطية الليبرالية لا تحتاج إلى الأسس الفلسفية أو اللاهوتية ولكنها تستند فقط إلى عارضية تاريخها الخاص،" فالديمقراطيات الليبرالية قد تعمل بشكل أفضل إذا(...) توقفت عن مناشدة مفاهيم مثل "العقلانية" و"الطبيعة البشرية" وبدلا عن ذلك اعتبرت نفسها مجرد تجارب اجتماعية واعدة"[39]، ففي تصدير كتابه "الفلسفة والأمل الاجتماعي" كتب

[37]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.44.
[38]-Joaquin Jareno, **A Controversial Political View : Rorty's Moral Finitism and Religion in The Public Square,** Philosophy Study, David Publishing Company From Knowledge to Wisdom, USA, vol.5, No.3, March 2015, p.136.
[39]-Richard Rorty, **Essays on Heidegger and others**, Op.cit, p.193.

رورتي عن أهدافه واهتماماته التي شغلته طوال عقد من الزمن، فيقول:" يتألف معظم ما كتبته في العقد الماضي من محاولات ربط آمالي الاجتماعية–آمال في مجتمع، شامل، عالمي، ديمقراطي، يقوم على المساواة، لا طبقي، مجتمع بلا مراتب ودرجات– مع عدائي تجاه الأفلاطونية"[40]

اهتمام رورتي بالقضايا الأخلاقية والاجتماعية كان أساس نقده للمنعطف اللغوي الذي استبعد المشكلات الفلسفية التقليدية إما باعتبارها خالية من المعنى أو لا معنى لها، حيث أدى ذلك إلى إقصاء مباحث فلسفية مهمة لم يُرَد لها الاعتبار إلا بعد نهايته وعلى رأسها الأخلاق، بالإضافة إلى ذلك ولتبيان أهمية الجانب الأخلاقي والاجتماعي في فكر رورتي، نذكر أن "بيرس كان البراغماتي الكلاسيكي الذي لم يكن لدى رورتي الناضج تعاطفا معه بسبب عدم اهتمام بيرس بالقضايا الأخلاقية والاجتماعية"[41]، أما شغفه بديوي فيذكر رورتي أن سببه اهتمام ديوي بالجانب الاجتماعي والأخلاقي الذي كان مهملا بسبب توجه الفلاسفة نحو جعل الفلسفة علما صارما.

أما عن الحاجة إلى الأخلاق فيرى رورتي بأنها تنشأ نتيجة المعاملة بين شخصين أو أكثر من البشر، فالأخلاق تخبرنا بمسؤولياتنا تجاه غيرنا، حيث تبدأ من التساؤل حول علاقتنا بالآخرين، "فمَهمة المربي الأخلاقي «Moral Educator» ليست الإجابة عن التساؤل الأناني العقلاني "لماذا يجب أن أكون أخلاقيا؟" ولكن بدلا من ذلك الإجابة عن التساؤل المطروح بشكل متكرر" لماذا يجب أن أهتم بشخص غريب، بشخص ليس قريبا لي، شخص أجد عاداته منفرة؟"[42]، لأن مثل هذه الأسئلة تنشأ من الممارسات الاجتماعية اليومية ومن

[40]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.xii.

[41]-Richard Rorty, **Mind, Language and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers**, Stephen Leach and James Tartaglia, Cambridge University Press, Cambridge, New York, UK, USA, 2014, p.5.

[42]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.185.

الاختلاط مع غيرنا، فنجد أنه تكونت لدينا مشاعر مختلفة، لذلك يعتقد رورتي بأن الأخلاق هي ما نتعامل معه عندما نشعر بأننا مدفوعين للتخفيف من المعاناة في العالم.

وفي إجابته عن التساؤل "لماذا يجب أن أكون أخلاقيا؟" رد رورتي بأن "كل إنسان(حتى النازيين ورجال المافيا) لديه هوية أخلاقية[43] يتصرف وفقها، كما أنه لا توجد إجابة عامة عن التساؤل المطروح والتي يعتقد الناس أن بإمكان الفلاسفة تأمين مثل هذه الإجابة، لأن "الحكمة" تنتمي إلى العائلة نفسها التي تنتمي إليها مفاهيم مثل "العادة" و"العرف"، "فالمصطلحات الثلاثة تصف طرقا مألوفة وغير مثيرة للجدل نسبيا، يتكيف بها الأفراد والجماعات مع ضغوط وتوترات بيئاتهم البشرية وغير البشرية"[44]، أما مع ظهور الجدل والخلافات والصدام بين حاجات الفرد وحاجات الجماعة–سواء كانت الجماعة الأسرة أو الجيران أو المجتمع أو بين مجتمع ومجتمع آخر غريبٍ عنه– تبدأ الأخلاق والقانون.

المطلب الأول: أخلاق دون مبادئ

انطلاقا من وجهات نظره ومن فلسفته المناهضة للماهيات والأسس والتمثيلية رفض رورتي القول بفكرة "المبادئ الأخلاقية" الواحدة والثابتة، فهو يؤكد" أن حدسنا حول الأخلاق له الأساس العارضي نفسه مثل جميع قيمنا ومعتقداتنا الأخرى[45]، ففي حوار له مع داني بوستال«Danny Postel» صرّح رورتي أن أهم تقدم حققه الغرب هو ذلك التحول في النظرة التي تعتبر الآن المجتمع الحر الديمقراطي مصدرا للواجب الأخلاقي بدلا من اعتبار الإرادة الإلهية مصدرا للأخلاق وهذا ما أطلق عليه رورتي اسم "التقليد الأخلاقي العلماني"[46]، فقد اعتبر رورتي الثقافة الليبرالية المعاصرة تطورا للعارضية وإعادة الوصف، تتبع بشكل طبيعي

[43]-Richard Rorty, **Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself**, Op.cit, p.96.
[44]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.73.
[45]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.186.
[46]-Richard Rorty, Danny Postel, **Last Words From Richard Rorty**, The Progressive, June,2007.

من تأكيده على أن اللغة، كبنية بشرية، عارضية وأن مفردات الثقافة الليبرالية الحديثة ليست استثناءً.

لذلك يعترض رورتي على محاولات كانط لجعل المبادئ الأخلاقية نتاج "العقل"، فهو يعتقد بأن ما ذهب إليه كانط يحمل في حقيقته محاولة خادعة للإبقاء على مفهوم "الله" حيا داخل ثقافة علمانية. وهو يتفق في ذلك مع جيمس وديوي ونيتشه الذين يشتركون في انتقادهم للتنوير وعلى رأسها محاولات كانط تلك. وهذا ما يتوافق مع العارضية كما تصورها رورتي، فهو يقول: "إننا نحن النسبيون كما يسموننا ندّعي أن العديد من الأشياء التي يعتقد العقل أنه وجدها أو اكتشفها هي في الحقيقة صُنعت أو خُلقت"[47] وبناء على ذلك رفض رورتي الاعتقاد السائد بأن الحقائق الأخلاقية موضوعية وهي في مكان ما تنتظر أن نتعرف عليها نحن البشر واعتبر تصور كانط للمبادئ الأخلاقية على أنها متميّزة وقابلة للاكتشاف، لأنها تستند إلى قدرة بشرية عقلانية وعالمية في حل المعضلات الأخلاقية، مجرد تبديل ميتافيزيقي للقوانين والمبادئ المستوحاة من التعاليم الدينية.

رفض رورتي من خلال مقاله "أخلاق دون مبادئ" «Ethics Without Principles»– المنشور ضمن كتابه "الفلسفة والأمل الاجتماعي"– المنعطف الميتافيزيقي الذي اتخذه كانط، فهو يؤكد بأنه "علينا أن نتخلى عن فكرة أن هناك واجبات أخلاقية غير مشروطة ومتعالية، واجبات متجذرة في الطبيعة البشرية الثابتة وغير التاريخية. هذه المحاولة لوضع أفلاطون وكانط جانبا هي الخيط الذي يربط التقليد الما بعد النيتشوي في الفلسفة الأوروبية بالتقليد البراغماتي في الفلسفة الأمريكية"[48].

من خلال التنصل من الأسس الميتافيزيقية للأخلاق، مكّن رورتي الثقافات التي يغلب عليها الطابع الأدبي في المجتمعات الليبرالية من أن ترى نفسها على أنها طليعة

[47]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.xvii.
[48]-**Ibid**, p.xvi.

التقدم الأخلاقي. وعلى الرغم من مخاوف رورتي فيما يتعلق بالدين والفلسفة، إلا أنه ترك مجالًا لكل من الرسائل والمواعظ لتبقى كأصول قيمة لأولئك الذين يفضلونها كأنواع أدبية جديرة بالنقد الأدبي.

إن قوة فكرة رورتي عن اليوتوبيا الليبرالية تكمن بالضبط في هذا النوع من المرونة، فعلى الرغم من أن التأسيسية الميتافيزيقية والعقيدة الدينية قد استنفدا منفعتهما في المجال العام، إلا أن رورتي لم ينف منفعتهما في المجال الخاص ولا يزال بإمكانهما العمل على تنمية الأفراد والثقافات وتغذية الحالات الشعرية لخلق الذات وتحرير الاعتراف بالصدفة وتوسيع الإحساس وكذا سياقات التضامن، لذلك جادل رورتي ضد التقليد الفلسفي من أفلاطون إلى كانط الذي يخلق انقساما بين العقل والشعور أو العاطفة، "فوفقا لهذا التقليد يجب أن تستند الأخلاق إلى العقل الكلي بدلا من الشعور العاطفي(...) في المقابل، يلجأ رورتي إلى التقليد الأخلاقي لدافيد هيوم الذي يعتبر العاطفة على أنها مركز الوعي الأخلاقي"[49]

إن التغيير الذي يدعو إليه رورتي مبني على وجهة نظره القائلة بأن العيش في المجتمع يفرض علينا التعامل مع الآخرين والتفاعل معهم، ليس لأنه تجمعنا طبيعة بشرية مشتركة كما تعتقد الفلسفة التقليدية بل لأن الآخر واحد منا، لذلك يعتقد رورتي بأن مثل هذا التغيير مهم وضروري، لأنه تغيير يتيح لنا التوقف عن التساؤل "أي من مفاهيمي وتمييزاتي وممارساتي مرتبطة بالواقع الفعلي واسأل بدلاً من ذلك" إلى أي مدى يمكنني مشاركتها مع أشخاص آخرين؟ " إنه يتيح لنا التحول من حب الحقيقة، المتصور كعلاقة صحيحة بالواقع، إلى الحاجة إلى التبرير، المتصور كعلاقة بالبشر الآخرين"[50]

[49]-Yong Huang, Rorty, **Pragmatism, and Confucianism: With Responses by Richard Rorty**, State University of New York Press, USA,2009, P.2.

[50]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.289.

وعلى هذا الأساس، اتهم منتقدو رورتي فلسفته بوصفها "إقصائية" «Eliminativism»*، فقد أقصى رورتي الوعي في هجومه على "الماهوية" ورفضه للحقيقة الموضوعية، فالعقل كما يراه رورتي "الملاذ الأخير للجوهرية«Intrinsicality» "[51]، فقد بيّن رورتي أن العقل شأنه شأن كل شيء مجرد" عقدة علائقية داخل شبكة المعتقدات التي نشأت ثقافيا مثل أي شيء آخر(...) ويمكن الحديث عنه بطرق مختلفة"[52]، فإحساسنا بالالتزام الأخلاقي تجاه الآخرين لا ينشأ بالدّين ولا بالعلم ولا بالفلسفة، "هذا يعني أن الإحساس بالالتزام الأخلاقي مسألة تكيّف وليس مسألة فطنة أو دهاء"[53]، فالوعي والأخلاق والذوق الجمالي حسب رورتي منتجات البيئة الثقافية التي نشأنا فيها.

بناء على ذلك، يرى رورتي أن المفاهيم الأخلاقية عارضية غرضها تحقيق السعادة البشرية، من خلال اعتباراتنا الشخصية لما هو مفيد لنا في تحقيق هذه الغاية، آخذين في الحسبان مبدأ الضرر، حيث يرفض رورتي استناد الأخلاق إلى أي أساس سواء كان دينيا أو فلسفيا لدعم تحقيقنا لهذه الغاية، لأنه لا يوجد شيء خارج كياننا المحدود سوى العلاقات التي نقيمها مع بعضنا البعض، "فالقول بأن المبادئ الأخلاقية ليس لها طبيعة متأصلة يعني ضمناً أنه ليس لها مصدر مميز. إنها تنبثق من مواجهاتنا مع محيطنا بنفس الطريقة التي تظهر بها الفرضيات حول حركة الكواكب وقواعد السلوك والقصائد الملحمية وجميع أنماط

*الإقصائية«Eliminativism» تهمة مشتقة من التسمية التي صاغها جيمس كورنمان(1929-1978) James Cornman لوصف موقف رورتي من الوعي، لكنها أصبحت الآن مصطلحا مسيئا أو شكلا من أشكال الإساءة، خاصة عندما كتب ستراوسنStrawson(1962-..) قائلا:" إن إقصاء الوعي يعتبر أغرب شيء حدث على الإطلاق في تاريخ الفكر البشري بأكمله".

-Alan Malachowski, **A Companion to Rorty**, op.cit, p.p.43-44.

[51]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.110.

[52]-Alan Malachowski, **A Companion to Rorty**, Op.cit, p.45.

[53]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.15.

السلوك اللغوي الأخرى(...) فهي جيدة بقدر ما تؤدي إلى عواقب جيدة وليس لأنها تقف في علاقة خاصة إما بالكون أو بالعقل البشري"[54]

يظهر هذا الموضوع بوضوح أيضًا في كتابه "العارضية، السخرية والتضامن" حين نزع رورتي القداسة عن مصدر الأخلاق ورأى أنه "يمكننا الاحتفاظ بمفهوم "الأخلاق" فقط بقدر ما يمكننا التوقف عن التفكير في الأخلاق على أنها صوت الجزء الإلهي من أنفسنا وبدلاً من ذلك نفكر فيها على أنها صوت أنفسنا كأعضاء في مجتمع، يتحدثون بلغة مشتركة"[55]، يقصد رورتي أنه لا ينبغي لنا أن نلجأ إلى الأسس الفلسفية (سواء كانت أسسا تجريبية أو عقلانية أو لاهوتية) في تصورنا للمعرفة أو الأخلاق أو السياسة أو الفن أو أي شيء آخر. وبدلاً من ذلك، يجب علينا شرح استخدامنا الصحيح للغة من حيث السمات السياقية التي تتضمن المكانة التاريخية والزمنية والثقافية والعملية لاستخدام مثل هذه اللغة.

إذا ما حاولنا فهم رؤية رورتي نجد بأنه في دعوته إلى عارضية الأخلاق، ركز على نقطتين مهمتين، الأولى أهمية اللغة –والتي سنعود إليها فيما بعد– والثانية نزوعه نحو نزع القداسة عن الأخلاق أو "ما يمكن تسميته بالأخلاق دون ألوهية «morality without divinity» "[56] والتي دعا إليها من خلال دفع الإنسان نحو الشعور بالمسؤولية تجاه أخيه الإنسان والتوقف عن الشعور بالمسؤولية تجاه قوى أخرى ليست بشرية مهما كانت صفتها، فهو يعتبر أن" أكثر القدرات البشرية تميزا وأجدرها بالثناء قدرتنا على الثقة والتعاون مع الآخرين وعلى وجه الخصوص العمل معا لتحسين المستقبل. في ظل ظروف مواتية، يتوج استخدامنا لهذه القدرة في المشاريع السياسية الطوباوية(...) تهدف هذه المشاريع إلى تحسين

54-Richard Rorty, **Kant vs. Dewey: The Current Situation of Moral Philosophy**, in: Philosophy as Cultural Politics, Op.cit, p. 192.

55-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.59.

56-Colin Koopman, **Rorty's Linguistic Turn: Why (More Than) Language Matters To Philosophy**, Contemporary Pragmatism, Vol. 8, No. 1 (June 2011), 61–84, Editions Rodopi, 2011, p,71.

مؤسساتنا بطريقة تجعل أحفادنا أكثر قدرة على الثقة والتعاون وسيكونون أشخاصا محترمين أكثر مما استطعنا أن نكون."[57] وهذا ما سيؤدي إلى التقدم الأخلاقي حسب رورتي.

المطلب الثاني: تضارب الولاءات: معضلة أخلاقية

يفتتح رورتي مقالا له بعنوان "العدالة بوصفها ولاء موسعا" Justice As a Larger*» «Loyalty –المنشور ضمن كتابه" الفلسفة كسياسة ثقافية"2007– باستفزازنا بسرده بعض المواقف الافتراضية التي تحتم علينا التأني والتفكير فيما يجب علينا فعله، تنتهي هذه المواقف بوضعنا في معضلة أخلاقية، توصلنا إلى حالة الانسداد جرّاء التضارب والتعارض بين رغبتنا في تحقيق العدالة وبين ولاءاتنا كبشر، فيقول: "افترض أن الشرطة تطاردك فتذهب إلى منزل عائلتك وتطلب منهم إخفاءك. تتوقع أن يفعلوا ذلك. سيكون من غير الطبيعي إذا لم يفعلوا ذلك. النظر مرة أخرى في الوضع العكسي. أنت تعلم أن أحد والديك أو أحد أطفالك مذنب بارتكاب جريمة قاسية ومع ذلك يطلب أو تطلب حمايتك ويطلب أن تخفيه عن استفسارات الشرطة. كثير منا سيكون على استعداد للكذب أو شهادة زور من أجل تزويد مثل هذا الطفل أو الوالد بحجة غياب كاذبة. ولكن إذا تمت إدانة شخص بريء خطأً نتيجة شهادة الزور، فمعظمنا سيمزقه نزاع بين الولاء والعدالة"[58].

تكمن المعضلة الأخلاقية عند رورتي في تضارب الولاءات وليس في العدالة في حدّ ذاتها، لأن رورتي "لم يكن لديه الكثير ليقوله عن العدالة، سواء بالمعنى الفلسفي أو بالمعنى

[57]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.xiii.

*يختلط مصطلح "العدل" في السياق العربي عند استخدامه مع مصطلح آخر يشترك معه في الجذر اللغوي نفسه، إلا أنهما مختلفان في الدلالة، لكن كليهما يعتبران المقابل العربي للمصطلح الأجنبي«Justice»، لكننا نميل إلى استخدام لفظ "العدالة" كمقابل له لأنه يتوافق والطرح الفكري الرورتي، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار بأن العدالة كمفهوم، تهتم بالظروف الخاصة المتغيرة، في حين العدل يحمل مفهوما يرتبط بالتجريد ويهتك بالمبادئ والقيم وقد تحدّثت مراجع كثيرة وأفاضت في الفرق والتمييز بين العدل والعدالة، لكن ما يهمنا هنا هو فهم ما يقصده رورتي من المصطلح سواء قمنا بترجمته بالعدل أو العدالة لأنهما واحد بالنسبة إليه.

[58]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.42.

العادي لهذا المصطلح"[59]، حيث يرى أن الولاء يختلف من مجموعة إلى أخرى وحسب بعد الأشخاص وقربهم منا، سواء كان البعد أسريا أو اجتماعيا أو ثقافيا أو دينيا أو عرقيا أو غيرك ذلك، "فلن نشعر بمثل هذا الصراع إلا بالقدر الذي يمكننا من خلاله التعرف على الشخص البريء الذي أضررنا به. إذا كان الشخص جارًا ، فمن المحتمل أن يكون الصراع شديدًا. إذا كان شخصًا غريبًا وخاصةً من عرق أو طبقة أو أمة مختلفة، فقد يكون أضعف بكثير. يجب أن يكون هناك شعور بأن يكون هو أو هي "واحدًا منا"، قبل أن نبدأ في الشعور بالعذاب بسبب السؤال عما إذا كنا قد فعلنا الشيء الصحيح أم لا عندما ارتكبنا شهادة الزور. لذلك قد يكون من المناسب وصفنا بأننا ممزقون بين الولاءات المتضاربة– الولاء لعائلتنا ولمجموعة كبيرة بما يكفي لتشمل ضحية شهادة الزور–وليس بين الولاء والعدالة[60].

بناء على ذلك يقترح رورتي استبدال الولاء مكان العدالة، لأنها "لم تعد ملتزمة بالتفسير الفلسفي للذات البشرية ولكن فقط لوصف تاريخي اجتماعي للطريقة التي نعيش بها الآن"[61]، حيث يقدّم لنا ثلاث نماذج من الولاء، أولها: من الأسرة المحدودة إلى الموسعة وثانيها: من الأسرة إلى المجتمع وأخيرا: من المجتمع إلى المجتمع العالمي"[62].

مادام ولاؤنا هو من يوقعنا في المعضلة الأخلاقية، فهل سيتغير شيء إذا ما قمنا باستبدال الولاء مكان العدالة؟ يجيبنا رورتي دائما بقصص ومواقف إذا ما فكّرنا فيها وحاولنا عيشها والإحساس بها سنجيب الإجابة نفسها التي يريدها رورتي، فهو مثلا يقول بأن "مشاركة الطعام مع الأشخاص المعوزين في الشارع أمر طبيعي وصحيح في الأوقات

[59]-David Rondel, **Appraising Justice as Larger Loyalty**, Contemporary Pragmatism, Vol.12, 2015, Brill Rodopi, p.303.
[60]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.42.
[61]-Richard Rorty, **Objectivity Relativism and Truth**, Op.cit, p.185.
[62]-Richard Rorty**, Critical Dialogues**, edited by: Matthew Festenstein and Simon Thompson, Polity Press and Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, Oxford, Malden, UK, USA, 2001, p.p.223-224.

العادية ولكن ليس كذلك في المجاعة، عندما يكون القيام بذلك بمثابة عدم ولاء لعائلة الفرد"[63]. إن صعوبة الظروف التي يمر بها الشخص تتحكم في ولائه فتضيق أو تتسع حسب درجة الصعوبة وتختلف أيضا أحكامنا على الفعل نفسه بتغير تلك الظروف، فالإحسان مثلا إلى الفقراء ومشاركتهم أكلنا، يُعتبر فعلا خيِّرا ومحمودا في الظروف العادية ونشجع بعضنا البعض على مثل هذه الأفعال ولكنه يعتبر خيانة للعائلة وخيانة للولاء إذا ما كانت ظروف الحصول عليه صعبة وهذا ما يحاول رورتي شرحه لنا.

حاول رورتي من خلال مقاله إثبات أن العدالة كما يتصورها كانط التي تحكمها المبادئ العقلية، تصبح بلا معنى إذا اصطدمت بمواقف وحالات تجبر الإنسان على التصرف وفق ولائه ولا يعير العدالة المجردة أي اهتمام، حيث يضرب لنا رورتي مثلا بالأشخاص النباتيين الذين يرون بأن للحيوانات حقوقا مثلنا ومن العدل ألا نعتدي عليها، إذا ما صادف أن بعض الحيوانات تحمل فيروسا قاتلا يهدد حياة الإنسان، "عندئذ تصبح فكرة العدالة بين الأنواع غير ذات صلة، لأن الأمور أصبحت قاسية للغاية بالفعل ويجب أن يأتي ولاؤنا لأنواعنا أولاً. سوف تتلاشى بسرعة الولاءات لمجتمع أكبر من جميع الكائنات الحية على كوكبنا الأصلي"[64].

حاول رورتي من خلال سرده لمجموعة من القصص والمواقف أن يدفعنا إلى الإجابة عن السؤال الذي طرحه في البدء: "هل يجب أن نصف المعضلات الأخلاقية على أنها صراعات بين الولاء والعدالة أو، كما أقترح، تضارب بين الولاء للمجموعات الأصغر والولاء للمجموعات الأكبر؟ هل سيضيع أي شيء عن طريق هذا الاستبدال؟ من المحتمل أن يعتقد الفلاسفة الأخلاقيون الذين يظلون موالين لكانط أن الكثير سيضيع. يصر الكانطيون عادة

[63]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.42.
[64]-**Ibid**, p.43.

على أن العدالة تنبع من العقل والولاء عن المشاعر"[65]. يعتقد كانط–حسب رورتي–أن التعارض يكون بين الالتزام الأخلاقي والولاء، بين العقل والشعور ولكن في الحقيقة يكون الصراع بين مجموعات مختلفة من الولاء.

بهذا الشكل يكون رورتي شخص المشكلة من وجهة نظره والتي تكمن في التشخيص الخاطئ الذي ضللنا به كانط، فهو يقول:"لا أرى أي جدوى من القول إنه من المنطقي أكثر تفضيل جيراننا على أسرة الفرد في حالة حدوث محرقة نووية"[66]، حيث يرى بأنه يجب التركيز على صراع الولاءات بدلا من التركيز على الالتزام الأخلاقي الذي اعتبره لا معنى له، لأنه دائما ما يثبت فشله إذا وُضع أمام اختبار واقعي، كما "أن التخلص من الخطاب العقلاني من شأنه أن يسمح للغرب بالاقتراب من غير الغرب في دور شخص لديه قصة إرشادية يرويها، بدلاً من دور شخص يزعم أنه يستخدم بشكل أفضل قدرة بشرية عالمية"[67].

لكن ماذا بشأن الولاء؟ إن القول بفرضية الولاء تجعل البشر فئات متشظية، تلتف حسب ولائها في مجموعات صغيرة وفئات محصورة تزيد وتنقص حسب الموقف، أليس في ذلك ضبابية؟

يقترح رورتي حلا لذلك يكمن في الولاء للجنس البشري، حيث يتم توسيع الولاء ليشمل كل البشر، "يمكن إعادة صياغة هذه النظرة غير الكانطية للأخلاق على أنها ادعاء بأن الهوية الأخلاقية للفرد تحددها المجموعة أو المجموعات التي يحددها الفرد–المجموعة أو المجموعات التي لا يمكن أن يكون المرء خائنًا لها ولا يزال يحب نفسه. المعضلات الأخلاقية، من وجهة النظر هذه، ليست نتيجة الصراع بين العقل والعاطفة ولكن بين الذوات البديلة، الأوصاف الذاتية البديلة، الطرق البديلة لإعطاء معنى لحياة المرء."[68] لقد ضللنا

[65]-**Ibid**, p.44.
[66]-**Ibid**, p.54.
[67]-**Ibid**, p.55
[68]-**Ibid**, p.45.

كانط من خلال حقيقة أن المبادئ المجردة صممت لتجاوز الولاءات الضيقة للاعتقاد بأن المبادئ كانت قبل الولاءات بطريقة أو بأخرى. وهنا يعود بنا رورتي إلى أهمية إعادة الوصف التي تحدّثنا عنها سابقا والتي يرى بأنها السبب الرئيسي في التقدم الفكري والثقافي، لأنها تمنحنا أحاسيس جديدة وفرص جديدة لاختبار مشاعر مختلفة وهو هنا يوظفها لإعطائنا معنى جديد لحياتنا بتحديد الهوية الأخلاقية التي تجمعني بالآخرين.

بالنسبة إلى رورتي، فإن شرط التحول المفاهيمي من العدالة إلى الولاء الموسّع، التحول إلى السؤال "من نحن؟"، فالإجابة عن هذا السؤال من شأنه توسيع دائرة الولاء، فإذا استطعنا توسيع نطاق "واحد منا" ليشمل ليس فقط الجنس البشري ولكن "جميع المخلوقات الحية" ثم الشعور يوفر الولاء لتلك المجموعة الأساس الأكثر إلحاحًا لتحريكنا إلى معالجة المظالم التي يعاني منها أي كائن في تلك المجموعة. يناشد نداء رورتي بالولاء وجود مجتمع من الثقة وهوية أخلاقية تاريخية وشعورًا موسعا بمشاعر الآخرين وسياقًا قويًا ونداءً للتعاطف وهذا ما تساعدنا الروايات على تحقيقه.

المطلب الثالث: التقدم الأخلاقي

تحدثنا في الفصول السابقة عن فكرة "التقدم" من وجهة نظر رورتي والتي أثرت في حكمه على المنعطف اللغوي، فالتقدم من وجهة نظره يرتبط بالتنبؤ الذي يربطه رورتي بوصف العلمية، فحكمنا على علمية المعارف يرجع إلى قدرتها على التنبؤ، بحيث "نسمي شيئا ما علما بقدر ما يُمكّننا من التنبؤ بما سيحدث وبالتالي التأثير على ما سيحدث"[69]، كما يربطه أيضا بالتقدم العلمي«Scientific Progress» من خلال النظر إلى التقدم على أنه "زيادة القدرة على التنبؤ"[70].

[69]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.5.

[70]-**Ibid.**

إلا أن رورتي في مجال الأخلاق، ينظر إلى التقدم الفكري والأخلاقي كزيادة في القوة التخيلية والتي تعارض فكرة كونه اقترابا من الحق أو الخير أو الصدق. وبما أن الأخلاق لا تنفصل عند رورتي عن العاطفة والشعور، فإن التقدم الأخلاقي لا يتحقق إلا باستبدال العقل ليحل محله "الشعور العاطفي"، لذلك ربط " التقدم الأخلاقي" بزيادة "سعادة البشر" عن طريق "تحسين الحياة"، فيقول:" بمجرد أن يستسلم المرء لفكرة أننا أصبحنا أقل قسوة ونعامل بعضنا البعض بشكل أفضل، لأننا أدركنا بشكل كامل الطبيعة الحقيقية للبشر أو حقوق الإنسان أو الالتزامات الإنسانية(...) يبدو كافيا أن نعرّف التقدم الأخلاقي بأنه أن نصبح مثل أنفسنا في أفضل حالاتنا.."[71]، إذ يربط رورتي بين التقدم الأخلاقي والقسوة بعلاقة عكسية، حيث يتسم هذا التقدم بقدر أقل من القسوة والمعاناة وألم وإذلال أقل.

وفقا لرورتي، يمكن تقسيم القيم إلى "قيم مرغوبة أكثر فأكثر، بناء على الإجابات التي نقدمها للسؤال عما تؤديه القيم المختلفة إلى زيادة مقدار السعادة البشرية. ليس لدينا التزامات أخلاقية أخرى باستثناء مساعدة بعضنا البعض على إشباع رغباتنا وبالتالي تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة."[72] ولنحقق ذلك علينا التخلص من القيود المفاهيمية التي ورثناها عن الفلسفة التقليدية، "فليس لدينا أي فكرة عما يفترض أن تعنيه عبارة مثل "في حدّ ذاته"، "الواقع كما هو"، لذلك نقترح إسقاط التمييز بين المظهر والواقع لصالح التمييز بين طرق التحدث الأقل فائدة والأكثر فائدة"[73]، فالتخلص من المصطلحات القديمة يجعلنا أكثر حساسية تجاه الحياة من حولنا، "ففي الوقت الحاضر، نحن الفلاسفة نتحدّث عن "اللغة الأخلاقية" moral»

[71]-**Ibid.**

[72]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.154.

[73] -Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.1.

«language بدلا عن "التجربة الأخلاقية"«moral experience» وعن "النظريات السياقية للمرجع"«contextualist theories of reference» بدلا عن "علاقة الذات بالموضوع"[74]

ربط رورتي بين السعي نحو فهم الآخرين والبحث عن التفاصيل الصغيرة التي تقرب بيننا وبينهم وبين التقدم الأخلاقي الذي يزداد بازدياد الفهم وازدياد نقاط التشابه وتهميش أو إهمال نقاط الاختلاف وعدم تسليط الضوء عليها، لذلك يجب علينا السعي لمعرفة كيف يفكر الناس وكيف يخططون لمستقبلهم وكيف يعطون حياتهم معنى وبذلك "تصبح مشكلة كيفية عيش حياتنا مشكلة في كيفية الموازنة بين احتياجاتنا واحتياجاتهم وأوصافهم الذاتية مقابل احتياجاتنا. أن يكون لديك نظرة أخلاقية أكثر تعليماً وتطوراً وتقدما هو أن تكون قادراً على استيعاب المزيد من هذه الاحتياجات وفهم المزيد من هذه الأوصاف الذاتية."[75] يدفعنا المزيد من الفهم إلى المزيد من الثقة التي تعتبر الأرضية الخصبة التي يتولد منها التعاون "فالثقة والتعاون الاجتماعي والأمل الاجتماعي هو المكان الذي تبدأ منه إنسانيتنا وتنتهي فيه"[76]

لذلك يقترح رورتي أن نتخلى عن البحث الفلسفي عن القواسم المشتركة، فالتقدم الأخلاقي قد يتسارع إذا ركزنا بدلاً من ذلك على قدرتنا على جعل الأشياء الصغيرة التي تفرقنا تبدو غير مهمة، ليس من خلال مقارنتها بالشيء الكبير الذي يوحدنا ولكن بمقارنتها بأشياء صغيرة أخرى، إذ "تعتبر البراغماتية التقدم الأخلاقي أشبه بخياطة لحاف كبير جدًا متعدد الألوان معًا وليس الحصول على رؤية أوضح لشيء حقيقي وعميق[77]

يصر رورتي على أن التضامن الإنساني (تجنب القسوة) يأتي من التعاطف مع آلام الآخرين، فبالنسبة إليه التعاطف مع آلام الآخرين ليس مبدأ أخلاقيًا مسبقًا قائما على الطبيعة

[74]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, pp.15-16.
[75] -Richard Rorty, **Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises**, in: Telos, 3, 2001, pp. 248.

[76]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.xv.
[77]-**Ibid**, p.86.

البشرية، فهو يرفض–باعتباره براغماتيا–الشمولية الأخلاقية، فالتعاطف مع آلام الآخرين ليس حقيقة عالمية بل حقيقة اجتماعية. لذلك، فإن التحدي الذي يواجهنا، وفقًا لرورتي، هو كيف ينبغي لنا أن نزيد من قدرتنا على التعاطف مع آلام الآخرين، فاقترح ما يسميه "التثقيف العاطفي"* الذي يسعى من خلاله إلى توسيع دائرة الولاء والتعاطف والتضامن.

يساعد فهم رورتي للتعاطف البشري والتضامن في توضيح سمة أخرى مثيرة للجدل في تفكيره، فقد تعمد الاستفزاز في وصف موقفه بأنه "عرقي" «ethnocentric» لكنه، بفعله ذلك، يريد أن يلفت الانتباه إلى حقيقة أن التضامن يبدأ "في الوطن"، أي أنه عادة ما يكون ظاهرة محلية لا يمكن توسيعها إلا بشكل تدريجي. يأتي التقدم الأخلاقي عندما يتعمق إحساسنا بالتضامن وتعاطفنا مع أولئك الذين يتعرضون للإذلال. لذا فإن نزعة رورتي العرقية ومحليته واهتمامه بالبدء ببناء فخر أمريكي جديد لا يتعارض مع الأمل الاجتماعي لتحقيق يوتوبيا عالمية ليبرالية عالمية.

في إحدى اللقاءات الفلسفية تحدّث رورتي عن علاقة التقدم الأخلاقي بإزالة الطبقية وتقليص الفروقات بين الناس قائلا: "لإحراز التقدم الأخلاقي، يجب علينا تضييق الهوة بين الأغنياء والفقراء"[78] ولكن حتى وإن كان ما يدعو إليه رورتي يعتبر توجها أخلاقيا إنسانيا بامتياز، إلا أن أفكاره غالبا ما تبقى مجرد كلمات رنانة جميلة تثير إعجابنا وتلمس مشاعرنا وعواطفنا ولكن مع ذلك لا يمكننا تطبيقها، فهي تنقصها الفعالية، كما أكد على ذلك برنشتاين حين صرّح بأن رورتي:" لا يقدّم لنا سوى فكرة ضبابية حول كيفية الحد من الجشع وتقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء"[79]، فهو لم يقدم لنا طرقا إجرائية فعالة لتحقيق تصوراته وأفكاره هذه عن المجتمع المثالي الذي يهدف إلى الوصول إليه.

*أنظر: الفصل الثاني من هذه الدّراسة ص.ص.92–95.

[78]-Alexander Kremer, **An Interview with Richard Rorty**, Op.cit, p.347.

[79]-Richard Bernstein, **Rorty's Inspirational Liberalism**, Op.cit, p.135.

من جهة أخرى، يصور لنا رورتي تشكيل الهويات وإعادة وصفها على أنها أنشطة أخلاقية أساسية، فقد استبدل الخطاب التأسيسي للمبادئ والحقوق بإعادة صياغة عملية لهوياتنا الذاتية وهنا علينا أن نشير إلى أنه يمكن أن تضر أنشطة إعادة الوصف بالتوازن الدقيق الذي نصل من خلاله إلى تحديد من نحن. إعادة الوصف كونها محاولة للتعريف، يمكن مقاومتها من قبل أولئك الذين يتم إعادة وصفهم باعتبارها عملية قاسية، كما أن فكرة المسؤولية تجاه بعضنا البعض تبدو فكرة جميلة، إلا أن رورتي لم يحدد لنا الكيفية التي ننفذ بها هذه المسؤولية أو نؤطرها، لكيلا تنعكس سلبا على علاقتنا بالآخرين ونقع مرة أخرى في فخ الاستبداد والظلم والقسوة عليهم.

1-التقدم الأخلاقي والأخطاء الصادقة

في مقال له بعنوان "أخطاء صادقة"«Honest Mistakes» ، يروي رورتي قصصا أو أحداثا تاريخية سياسية أمريكية وعالمية، ليثبت أطروحة مفادها أن الأشخاص قد يقعون في الأخطاء ولكن لأسباب صادقة، مُرجعا تلك الأخطاء للفهم الصادق للأحداث في ذلك الوقت. وهو في هذا المقال يعارض الفكرة الشائعة عن "الخطيئة" التي توارثها التقليد الغربي، إذ أن مصطلح اللاعقلانية أيضا أصبح يحمل معنى الخطيئة، فقد أصبح "يُنظر إليها على أنها إخفاق جسيم في ممارسة ملكة فطرية، أصبحت من ثم المرادف العلماني للخطيئة. يُنظر إلى كليهما على أنهما الابتعاد المتعمَّد عن النور"[80].

في إشارة منه إلى معارضته الفكرة اللاهوتية التي ترى بأن "الخطيئة" هي خيار حر للشر وابتعاد متعمّد عن النور الإلهي، أكد رورتي أن" كانط ورث فكرة الشر الجذري عن هذا التقليد اللاهوتي. جمعها مع فكرة أن كونك أخلاقيا هي مسألة طاعة لمبادئ كانت حقيقتها واضحة لجميع الكائنات العقلانية"[81]. حاول رورتي من خلال المقال نفي الابتعاد العمدي

[80]- Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.58.
[81]-**Ibid**, p.58.

عن النور من خلال إثباته أن الوقوع في الخطأ يمكن أن يحصل ولكن لأسباب كانت صادقة في وقتها، فهؤلاء الأشخاص الذين اختاروا مواقف معينة، تبيّن فيما بعد خطؤها، لا شأن لهم بما سيرويه التاريخ عنهم فيما بعد. فالمؤرخون حسب رورتي مهتمين بنتائج الأفعال لا بالدوافع التي أدت إلى تلك الأفعال، مما ينتج عنه أحكام قاسية لا علاقة لها بصدق الأسباب التي أدّت إلى تلك الأفعال، "فقد كانوا يخدمون احتياجات الإنسانية كما فهموا تلك الاحتياجات. المغزى والعبرة هي أن كونك صادقًا(...)لا علاقة له بشكل خاص بالقصة التي سيخبرنا بها التاريخ عنك"[82].

بما أن التاريخ لا يهتم بدوافع الفعل، بل يهتم بنتائجه، لجأ رورتي إلى القصص والروايات لكي يثبت لنا بأن التاريخ يروي لنا قصص أناس شرفاء اقترفوا أخطاء وحتى جرائم مثل الجوسسة وما ينتج عنها، لكن لا يذكر الأسباب التي دفعتهم إلى مثل هذا الطريق وليكن الوطنية مثلا، لكن القصص والروايات تهتم بكليهما معا، فكثيرا ما نتابع فلما أو مسلسلا دراميا حول قصة شخصية سياسية أو تاريخية ونجد أنفسنا نتعاطف مع الشخصيات الشريرة لمجرد معرفتنا بالدّوافع التي دفعتهم إلى مثل هذه الأفعال، لذلك اعتقد رورتي أن الروائيين ساعدوا "على تحريرنا من الأفكار التي ورثناها عن المسيحية وعن كانط– الأفكار التي تشير إلى أن أولئك الذين سلكوا الطريق الخطأ قد أخطئوا ضد النور"[83].

إن الأخطاء الصادقة التي يتحدّث عنها رورتي هي تلك الشجاعة على اتخاذ موقف وقرار مخالف للرأي السائد في ذلك الوقت. التاريخ لا يذكر إلا أولئك الذين خالفوا الآراء السائدة واتخذوا قرارات جريئة وشجاعة بغض النظر عن مدى صحتها أو خطئها في وقتها، فقد "أصبح غاليلو«Galileo» بجدارة أحد أبطال العصر الحديث وكان أورويل«Orwell» ، بجدارة، أحد أبطال القرن العشرين. إن الإعجاب بأشخاص مثل هؤلاء، الذين كانت لديهم

[82]-**Ibid,** p.66.
[83]-**Ibid,** p.67.

الشجاعة لمخالفة الرأي السائد في ذلك اليوم، أمر مناسب تمامًا وضروري بالفعل. لأنه حيث لا يوجد تبجيل للأبطال والبطلات، سيكون هناك(...) القليل من التقدم الأخلاقي.[84]

ربط رورتي التقدم الأخلاقي بتماسك القصص والروايات التي نرويها عن حياتنا الخاصة والتي، غالبا، ما نظهر فيها أبطلا أو بطلات أو على الأقل طيبين، فلا أحد يفعل الشر عن عمد، كما رسّخ ذلك اللاهوت وكانط، أما أفلاطون فيرى بأن الخير لا يكفيه الترابط المنطقي بل يحتاج إلى نجم ساطع واضح يوجّهه، في حين يعتقد رورتي أن أفلاطون كان مخطئا ويرى بأنه لا وجود لمثل هذا النجم، بل على العكس من ذلك،" أفضل ما يمكننا فعله، عند اتخاذ خيارات أخلاقية أو سياسية أو عند الاختيار بين النظريات العلمية أو المعتقدات الدينية، هو عمل قصة متماسكة قدر الإمكان. لكن القيام بذلك لن يضمن أن حكم التاريخ سيكون إلى جانبنا. سواء كان التمسك بقصصنا سيجعلنا موضع إعجاب أو اشمئزاز للأجيال القادمة هو أمر خارج عن سيطرتنا تمامًا."[85] هذا ما دفع برورتي إلى اعتبار الأدب من أكثر المجالات الثقافية فعالية لتحقيق التقدم الأخلاقي، فالأدب –حسبه– يهتم بمفردات التداول الأخلاقي التي لم تعد مَهمَّة فلسفية بعد الآن، بل أصبحت متعلقة بالروائيين والشعراء والمسرحيين.

2–التقدم الأخلاقي والأدب:

يعتقد رورتي أن التقدم الأخلاقي يعتمد على تطور الخيال وتعزيز العاطفة بين الناس وهذا ما يتيحه لنا الأدب، فهو يوفر إمكانية لزيادة الحساسية والتعاطف مع معاناة الشعوب الأخرى في العالم، فوفقًا لحجج رورتي في كتابه "العارضية، السخرية والتضامن"، اعتبر الكلمات" و"المفردات" من أهم الوسائل الأساسية للتقدم الاجتماعي والأخلاقي"[86]، فميله

[84]-**Ibid**, p.68
[85]-**Ibid**, p.69.
[86]- Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.73.

الواضح في ذلك الكتاب لوضع وجهة نظره في سياق الحديث عن الكلمات، يُظهر إيمانًا غير عادي بقوة اللغة لتغيير عوالمنا للأفضل. وقد حاول بعد ذلك في فلسفته وفي كتاباته المختلفة إثبات "أن كل وعي هو شأن لغوي، وهكذا، مثل اللغة، هو متاح للاستحواذ الاجتماعي والثقافي."[87] إن الاعتراف بأهمية اللغة ودورها في التقدم الفكري والأخلاقي، جعل رورتي يتوجه نحو الأدب لأنه وجد فيه ضالته.

يتضمن التقدم الأخلاقي والليبرالي توسيع إحساسنا بالتعاطف مع معاناة البشر وأولئك الذين يتعرضون للإذلال، حيث يتم تحقيق ذلك من خلال المهارات الأدبية للروائيين ومهارات إعداد التقارير للصحفيين القادرين على إثارة إحساسنا بالظلم وإهانتنا بأشكال شنيعة من الإذلال، لذلك يرى رورتي "أن المجتمع الذي يأخذ مفرداته الأخلاقية من الروايات بدلاً من الأطروحات الوجودية أو الأخلاقية الوجودية لن يطرح على نفسه أسئلة حول الطبيعة البشرية أو نقطة الوجود البشري أو معنى الحياة البشرية. بدلاً من ذلك، سيسأل نفسه ما الذي يمكننا القيام به للتوافق مع بعضنا البعض؟ وكيف يمكننا ترتيب الأشياء بحيث نكون مرتاحين مع بعضنا البعض؟"[88]

يولي رورتي أهمية للرواية على وجه الخصوص، لما تقدّمه عموما وما تقدّمه من أجل التقدم الأخلاقي، فعندما قراءتنا للروايات التي تحكي قصصا عن أشخاص مختلفين عنا، تخبرنا كيف يفكرون في أنفسهم، كيف يفهمون حياتهم، في الحقيقة ليست الرواية النوع الأدبي الوحيد الذي يساعدنا على التقدم الأخلاقي–حسب رورتي–"تستمر الإثنوغرافيا* والتأريخ والصحافة في توسيع إحساسنا بالإمكانات المفتوحة على حياة البشر، لكن الرواية

[87]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.282.
[88]-Richard Rorty, **Essays on Heidegger and others**, Op.cit, p.78.

*الإثنوغرافيا«Ethnography» تعني وصف الأعراق البشرية وهي مشتقة من الأصل اليوناني اثنوس+ غرافو، حيث تعني إثنوس الناس، بينما غرافو تعني الكتابة، لتصبح الكلمتين معا تشكل مصطلح إثنوغرافيا الذي يعني: الدّراسة العلمية للأجناس والأعراق وثقافات الإنسان.

هي النوع الذي يعطينا أكبر مساعدة في استيعاب تنوع الحياة البشرية وعارضية مفرداتنا الأخلاقية"[89]

يعتقد رورتي أن الأدب أكثر فاعلية للتقدم الأخلاقي والسياسي وهو بذلك ينظم إلى مارثا نوسباوم«Martha Nussbaum»* على الرغم من اختلافه معها في بعض النقاط التي تحدث عنها في مقاله "الخلاص من الغرور: جيمس وبروست كتجارب روحانية"–كتبه رورتي سنة 2001– «Redemption From Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises»، إلا أنه اعتبرها واحدة من أكثر الكتاب تأثيرا، حيث "أثارت قراءتها لجيمس في كتابها الرائد والمتحرر "معرفة الحب"«Love's knowledge» الذي نُشر عام 1992، نقاشا واسع النطاق حول العلاقة بين الفلسفة الأخلاقية والأدب"[90].

إذ تحاول نوسباوم الجمع بين جيمس وأرسطو في فلسفتها الأخلاقية، حتى عُدَّ عملها جزءا من اتجاه ظهر في العقود الأخيرة في الفلسفة الأنغلوساكسونية وهو اتجاه يبتعد عن كانط أو بصورة عامة عن فكرة أن الأخلاق مسألة تطبيق المبادئ العامة والكلية. وهي بذلك

---

[89]-Richard Rorty, **Redemption From Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises**, in: The Rorty Reader, Christopher J. Voparil and Richard J. Bernstein(ed.), Wiley Blackwell, UK, 2010, p.393

*مارتا نوسباوم(1947–..): فيلسوفة أمريكية وأستاذة في القانون والأخلاق بجامعة شيكاغو.

–مارتا نوسباوم، **ليس للربح، لماذا تحتاج الديمقراطيات إلى الإنسانيات**، تر: فاطمة الشملان، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 2016، ص.11.

للإطلاع والاستزادة عن الفيلسوفة يمكنكم الاطلاع على ترجمة عميقة وعاطفية لحياة مارثا نوسباوم بعنوان "فيلسوفة المشاعر"، حيث تلخص أفيف فكر نوسباوم على أنه فكر يسلط الضوء على العناصر المهملة من الحياة البشرية، كالشيخوخة واللامساواة والعواطف–وهي بذلك تتقاطع مع فكر رورتي–صدر لها عدة كتب عن النسوية وربط المشاعر بالقانون والسياسة.

–ريتشيل أفيف، **مارتا نوسباوم: فيلسوفة المشاعر**، تر: غادة اللحيدان، موقع مجلة حكمة، 2017/9/8.

[90]-**Ibid**, p.398.

تتفق مع ما ذهب إليه رورتي، حيث يوافقها على أن "طريقة تفكير أرسطو حول التربية الأخلاقية تخفف الانقسام بين الأدب والفلسفة الذي خلقه أفلاطون وكانط"[91]

اهتمت نوسباوم بالفلسفة اليونانية وبأرسطو تحديدا، الذي طرح السؤال المهم "كيف يجب على الإنسان العيش؟"، حيث تعتقد نوسباوم أن الفلسفة الأخلاقية تهدف إلى "تصوير حقيقي ودقيق لعناصر الحياة المختلفة"[92]، فمن وجهة نظرها الفلسفة والشعر نشاطين للبحث عن الحقيقة وقد استندت في ذلك إلى الفلسفة اليونانية، فهي ترى بأن الإغريق أنتجوا الشعر والفلسفة الأخلاقية للإجابة عن التساؤل:" كيف يجب على الإنسان العيش؟"

رفض رورتي صراحة ربط نوسباوم بين الرواية والأطروحة الفلسفية أو بالأحرى بين أرسطو وبين هنري جيمس«Henry James» (1843–1916)*، فقد جعلتهما يتعاونان على تحديد "الحياة الجيدة للإنسان"، فهو يعتقد أنها "تقلِّل من أهمية الاختلاف بين عالمنا الفكري وعالم أرسطو وتفوق عالمنا على عالمه"[93]. رفض رورتي لما ذهبت إليه نوسباوم راجع بالتأكيد إلى ذوقه البراغماتي، فهو يرى بأنه أرسطو تخلى عن ربط الفضيلة الأخلاقية بالمعرفة إلا أنه لم يتخل عن فكرة أن البشر يتقاسمون طبيعة مشتركة وأن الفلسفة بإمكانها تزويدنا بحقائق حول تلك الطبيعة، بمعنى أن رورتي لا يزال غير مقتنع بأن أرسطو استطاع أن يجد موقفا وسطا بين أفلاطون وبين الشعراء على عكس ما اعتقدته نوسباوم.

---

[91]-**Ibid**.

[92]-**Ibid.**

*هنري جيمس«Henry James» (1843–1916): مؤلف وروائي بريطاني من أصل أمريكي، نشر عدّة روايات ناجحة واشتهرت في أمريكا وأوروبا مثل:"أجنحة الحمامة"1902«The Wings of Dove»"السفراء"1903 «The Ambassadors» والتي تضمنت قول جيمس الشهير"عش كل ما تستطيع، من الخطأ عدم القيام بذلك" «Live all you can; it’s a mistake not to» أصبح تفاعله مع الجمالية أكثر وضوحا وبدأ في تجربة أسلوب من شأنه أن يدمج الرومانسية والواقعية والانطباعية الأدبية.

-Dennis Denisoff and Lorraine Janzen Kooistra, The Yellow Nienties Online: Henry James(1843-1916). http://1890s.ca/Default.aspx

[93]-**Ibid**, p.399.

بالإضافة إلى ذلك يجد رورتي فكرة "الحياة الجيّدة للإنسان" تشبه إلى حد كبير "التمثيل الدقيق للواقع الأخلاقي، فكرة فارغة وعديمة الجدوى. إن فكرة "الحياة الجيدة للإنسان" هي بديل أرسطو الضعيف والمربك إلى حد ما لـ"فكرة الخير" لأفلاطون، كلا المفهومين يفترضان الفكرة السقراطية بأن التقدم الأخلاقي نتيجة معرفة الذات"[94].

إن عودة رورتي كل مرة إلى الإشادة بفاعلية الأدب من خلال إعجابه بالرواية أو ميله للشعر أو اعتباره الخيال القوة التي يحتاجها الإنسان لتحقيق التقدم الأخلاقي من خلال توسيع دائرة ولاءاته وزيادة إحساسه بالآخرين يدفعنا دون شك إلى محاولة معرفة معالم الثقافة الأدبية كما يتصورها رورتي.

[94]-**Ibid**, p.404.

المبحث الثالث: الثقافة الأدبية ما بعد الميتافيزيقية

إن مناهضة رورتي للتأسيسية مرتبطة بادعائه عدم الحاجة إلى الجمع بين المجالين الخاص والعام، قصد خلق الذات وتحقيق المزيد من التضامن، فهو يرى بأن الاعتقاد بوجود أسس للمعرفة ينتج عنه وجود روايات شاملة تضفي الشرعية على جميع ممارساتنا الخاصة والعامة، بحيث يجب على رغباتنا الخاصة أن تتوافق وأفعالنا في المجال العام. وبما أنه يرفض التأسيسية فهو يرى بأنه لا وجود لمثل هذه الروايات الشاملة، فلا وجود لرواية واحدة تبرر جميع ممارساتنا. لذلك يقترح رورتي وجود روايات خاصة وأخرى عامة وهي ليست في منافسة أو تناقض، بل على قدم المساواة، مما يؤدي إلى تخفيف الضغط الذي خلفته التأسيسية فينا من خلال ذلك السعي نحو التوافق والتوفيق بين رغباتنا الخاصة وأفعالنا العامة. وعلى هذا الأساس، وضع الفلسفة والشعر في جانب واحد خاص أما على الصعيد العام وضع الرواية إلى جانب السياسة.

يتصور رورتي التقدم نحو المدينة الفاضلة الليبرالية على أنه ينطوي على ظهور "ثقافة أدبية" رومانسية براغماتية، ثقافة تقبل فكرة أن "الهدف من التنظيم الاجتماعي هو السماح لكل فرد بفرصة تكوين الذات بأفضل ما لديه من قدرات"[95] وأن اليوتوبيا الليبرالية، على الأرجح، أفضل طريقة لتأمين ذلك، فهي لا تمنح امتيازًا فلسفيًا لأي مسعى ثقافي معين، مثل الدين أو العلم أو الفلسفة الأخلاقية، باعتباره فريدًا يقدم طرقًا أو مقترحات صحيحة وضرورية. إنها تتعامل مع جميع أشكال البحث، من العلمية إلى التاريخية والأدبية، على أنها على القدر نفسه من الأهمية، ليتم امتيازها فقط في سياق مدى تلبيتها لاحتياجاتنا ورغباتنا، فعلى أي أساس بنى رورتي تصوره للثقافة الأدبية؟ وما الذي دفعه إلى الاهتمام بالرواية دون باقي الأنواع الأدبية الأخرى؟

[95]-Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Op.cit, p.84.

المطلب الأول: تصور رورتي للثقافة الأدبية

في مقال له بعنوان" مثالية القرن التاسع عشر ونصية القرن العشرين" «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism» ضمن كتابه "عواقب البراغماتية"«Consequences of Pragmatism» المنشور سنة 1982، وضع رورتي كما يبدو ذلك واضحا من خلال العنوان، ثقافة القرن العشرين النصية في مقابل ثقافة القرن التاسع عشر المثالية، فهو يرى بأن النصية هي النظير المعاصر للمثالية والنصيون هم أحفاد المثاليين تكيفوا مع التغيُّرات التي طرأت على الثقافة، فالمثالية نشأت في ثقافة تهيمن عليها الفلسفة على عكس النصية نشأت في ثقافة لم تعد فيها الفلسفة بتلك الأهمية. على الرغم من أنهما يشتركان في معارضة "إدعاء العلم بأنه نموذج للنشاط البشري، إلا أنهما يختلفان في أن أحدهما عقيدة فلسفية والآخر تعبير عن الشك في الفلسفة"[96].

أما عن تعريفه للنصية«Textualism» فيقول رورتي:" إنها طريقة للتعامل مع العلامات بما كان ليتم فعله مع الأفكار"[97]، أما عن تعريفه للنصيين«Textualists» كما سماهم رورتي فقد جعلهم في مقابل "الفلاسفة" الذين هيمنت فلسفتهم على القرن التاسع عشر، أما النصية«Textualism» فهي الحركة الفكرية التي يكون "مركز ثقلها النقد الأدبي «Literary Criticism» بدلا عن الفلسفة"[98]

تريد النصية أن تجعل الأدب مركز ثقافة القرن العشرين وأن تتعامل مع العلم والفلسفة على أنهما أنواع أدبية، لأنه من خلال الأدب "يمكن للمرء أن يحقق النجاح من خلال تقديم نوع جديد تماما من القصيدة أو الرواية أو المقال النقدي دون جدال"[99]، فالتخلي عن الجدل،

[96]-Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, Op.cit, p.141.
[97]-Giovanna Borradori, **The American Philosopher**, Op.cit, p.114.
[98]-Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, Op.cit, p.139.

[99]-**Ibid**, p.142.

حسب رورتي يبدأ من التخلي عن "المفردات النهائية"، فلا توجد مفردات ثابتة وشاملة متفق عليها لوصف القيم أو المشاعر أو أي شيء آخر، مما يعني بطلان الجدل لعدم وجود ما نتجادل حوله.

يعتبر رورتي الرومانسية هي كل ما تبقى لدينا من المثالية الميتافيزيقية التي اختفت بحلول القرن العشرين، فقد أصبحت كلمة "فلسفة" اليوم مجرد "اسم"، كما أن الرومانسية عززت الأمل في أن يكون الأدب وريث الفلسفة، حيث تدعو النصية الأدبية إلى التخلي عن فكرة اكتشاف الحقيقة التي يشترك فيها اللاهوت والعلم والفلسفة وهي بذلك أصبحت محاولة للتفكير من خلال البراغماتية لأنها تشترك معها في رفضها للحقيقة. إن الرومانسية هي ما يوحد المثالية الميتافيزيقية والنصية الأدبية، حيث أن "المثالية الميتافيزيقية ما بعد الكانطية كانت شكلا فلسفيا محددا للرومانسية، في حين أن النصية هي شكل ما بعد فلسفي على وجه التحديد"[100].

في سنة 1980، بعد نشره لكتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" كتب رورتي مقالا بعنوان "التراكيب البنائية الهزيلة والتحليلات المهنية وثقافة التراث"*، تحدّث فيه عن الثقافة الأدبية ومآل الفلسفة ولكن لم تكن صورة هذه الثقافة مكتملة بداية من الاسم الذي كان يطلقه عليها، فقد دفعه إعجابه بها إلى تسميتها بالثقافة الرفيعة وعرّفها على أنها "تلك الثقافة التي تضم الشعر والمسرح والقصة والنقد الأدبي والذي نفضل أن نسميه بصورة أفضل "نقد الثقافة"[101]، اهتمام رورتي بالأدب لم يكن أبدا من باب الفلسفة، فلم يخض في نقاش حول الخلفية

---

[100]-**Ibid**, p.143.

* نُشر المقال ضمن كتاب أشرف عليه بيتر كاز عنوانه" مئتي عام من الفلسفة في أمريكا" «Two Centuries of Philosophy in America by Peter Caws» ، ترجمه إلى العربية حسني نصار تحت عنوان "تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200عام"

[101]– بيتر كاز، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200عام**، تر: حسني نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، ص.447.

الفلسفية للأعمال الأدبية ولم يتحدث عن أدبية الأعمال الفلسفية، "فهو لا يطرح أسئلة حول جوهر الأدب ويسأل بدلا عن ذلك عما يفعله أو كيف يعمل"[102].

وهنا نجد بأن رورتي انعطف نحو الأدب من باب فعاليته، فقد وجد بأنه أداة أكثر فعالية من الفلسفة، كما أعطى الرواية مكانة خاصة واعتبرها تُحسّن من حساسية الإنسان للمعاناة والقسوة، هذا من جهة ومن جهة أخرى، يُعتبر "الأدب في حدّ ذاته "بحكم التعريف" محاولة لربط الخاص بالعام"[103]، حيث يرى رورتي بأن الثقافة الأدبية هي الأنسب لخلق مجتمع يجمع بين الخاص والعام دون صراع أو تناقض.

في مقابلة أجريت عام 1995، طُلب من رورتي أن يشرح فكرته عن "الثقافة ما بعد الميتافيزيقية"، في وقت تخمرت فيه أفكاره ونضجت وأصبح لديه تصورا كاملا عن الثقافة التي يأمل فيها، فأجاب: "الثقافة الشعرية أو ما بعد الميتافيزيقية هي الثقافة التي فسدت فيها وذهبت أدراج الرياح، الضرورة المشتركة بين الدين والميتافيزيقا. ستكون ثقافة يعتقد فيها الناس أن البشر يصنعون حياتهم، عالمهم الخاص، بدلاً من كونهم مسئولين أمام الله أو "طبيعة الحقيقة"، التي تخبرهم عن نوعه."[104]

اعتبر رورتي وعي الإنسان بضرورة تحمله لمسؤوليته واتخاذ قراراته بنفسه وتخليه عن القوى غير البشرية التي كان مسؤولا أمامها، بداية ثقافة أدبية ما بعد ميتافيزيقية، ثقافة دون مركز، لا سلطة فيها لأحد على الآخر، فلا العلماء ولا الفلاسفة، ناهيك عن الكهنة والوعاظ، يمكن أن يكون لهم أي خدمة خاصة أو متفوقة في إيجاد تفسير أفضل لدور القيم وقواعد

---

[102]-Marek Kwiek, **After Philosophy: The Novelist as Cultural Hero of Modernity? On Richard Rorty's New Pragmatism**, Theoria, A Journal of Social and Political Theory, No.92, December 1998, p.82.

[103]– أماني أبو رحمة، **الهولوكوست بوصفها منعطفا للخطابات البعدية: ما بعد الحداثة وما بعدها**، ضمن: خطابات "الما بعد": في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، تقد: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط2013، ص.177.

[104]-Richard Rorty, **Toward a Post-Metaphysical Culture**, Op.cit, p.59.

السلوك، "وفقا لهذه الصورة، فإن الثقافة الأدبية، على عكس الثقافة الميتافيزيقية، تقدم لنا اقتراحات لما قد نكون عليه وما قد نصبح عليه وما الخطأ الذي قد يحدث طوال الوقت"[105].

لذلك اعتبر رورتي أن كل إعادة الوصف لا تهدف إلى تعزيز العدالة الليبرالية تظل في المجال الثقافي الخاص، بينما يظل السعي لتحقيق العدالة والتقليل من القسوة والمعاناة هدف المجال الثقافي العام، فسعي رورتي نحو استبعاد الميتافيزيقا من المجال العام "يعد مجرد خطوة أولى. إنه يأمل أن يتلاشى الحديث الميتافيزيقي ببساطة من اليوتوبيا الليبرالية، في كل من المجالين الخاص والعام"[106]

مع بداية الثقافة الأدبية، بدأ الشك في أهمية الفلسفة، فكلما أرادت الفلسفة أن تصبح دقيقة أو علمية، كلما ابتعدت عن بقية الثقافة وتم عزل الفلاسفة، كما حدث من قبل مع اللاهوتيين وأصبح الشعراء والروائيون معلمين أخلاقيين للشباب، "فمن وجهة نظر هذه الثقافة، كانت الفلسفة مرحلة انتقالية في تطوير زيادة الاعتماد على الذات. تتطلب محاولة الفلسفة استبدال الله بالحق، الاقتناع بأن مجموعة من المعتقدات التي يمكن تبريرها لجميع البشر ستلبي أيضًا جميع احتياجات جميع البشر. لكن تلك الفكرة كانت بطبيعتها حلا وسطا غير مستقر بين الدافع المازوخي* للخضوع لغير البشر والحاجة إلى الاعتزاز بإنسانيتنا[107].

يعتقد رورتي أننا يجب أن نكون قادرين على أن نكون مسؤولين أمام محاورينا دون أن نكون مسؤولين أمام العقل أو العالم أو مطلب العالمية أو أي شيء آخر، حيث يتحقق

---

[105]-Sarin Marchetti, **Irony and Re-description**, Irid,V32, Issue 88, September-December, 2019, p.634.

[106]-William M. Curtis, **Defending Rorty**, Op.cit, p.118.

*المازوخي «Masochistic» : يُنسب المصطلح إلى الروائي النمساوي ليوبولد فون زاخر مازوخ «Leopold Von Sacher-Masoch» (1836–1895) وتعبر المازوخية عن شكل من أشكال الشذوذ(خاصة الجنسية) الذي يتسم بالإشباع الناجم عن الألم أو الإذلال والتمتع بما يبدو أنه مؤلم أو مرهق".

-The Oxford (author), **The Oxford American Dictionary of Current English**, Op.cit, p.p.486-487.

[107]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.95.

هذا الشعور بالمسؤولية، "من خلال الظهور التدريجي للأدب كبديل أساسي للعلم. تشغل الفلسفة، في الوقت الحالي، مكانة بين العلوم والأدب. لهذا السبب فقط، تميل إلى السقوط بين كرسيين وتجاهلها من قبل المثقفين"[108]، كان هذا جواب رورتي عندما سئل عن مكانة الفلسفة داخل الثقافة الأدبية، فتوجهات الفلاسفة وتصوراتهم الخاصة دفعت المثقفين للانفضاض من حولها، ما عبر عنه رورتي بالسقوط بين كرسيين.

لم يعد الخلاص في يد الدّين ولا الفلسفة، الخلاص في معناه الحقيقي، الخلاص من الأوهام التي زرعها الدين وزرعتها الفلسفة طوال تاريخهما، يكمن في الثقافة الأدبية، "فالثقافة الأدبية هي الثقافة التي أحلّت الأدب محل كل من الدّين والفلسفة. لم تجد الخلاص لا في العلاقة غير المعرفية مع شخص لا إنساني ولا في علاقة معرفية بالقضايا ولكن وجدتها في العلاقات غير المعرفية مع الأشخاص الآخرين، العلاقات التي سويت من طرف صناعات بشرية مثل الكتب، البنايات، اللوحات والأغاني، هذه الصناعات تؤمن إحساسنا بالطرق البديلة للإنسان"[109]، الثقافة الأدبية تبحث دائمًا عن التجديد.

هل سيختفي الدّين والفلسفة داخل هذه الثقافة، خاصة وأن رورتي نفى نفعهما الاجتماعي؟ على الرغم من تحديد مجال الدين والفلسفة في المجال الخاص وحصر دورهما في تشكيل الذات الفردية الخاصة، إلا أنه كان مرنا في التعامل معهما، بعض الشيء في المجال العام، "فمن داخل الثقافة الأدبية، يظهر الدّين والفلسفة كأنواع أدبية. على هذا النحو، فهي اختيارية. تمامًا كما قد يختار المثقف قراءة العديد من القصائد ولكن القليل من الروايات أو العديد من الروايات ولكن القليل من القصائد، كذلك قد يقرأ الكثير من الفلسفة أو الكتابات الدينية ولكن القليل نسبيًا من القصائد أو الروايات. الفرق بين قراءات المثقفين

[108]-Richard Rorty, **Toward a Post-Metaphysical Culture**, Op.cit, p.61.

[109]-Richard Rorty, **Philosophy As Transitional Genre**, In: Pragmatism, Critique Judgement : Essays For Richard J. Bernstein, Op.cit, p.10.

الأدبيين لكل هذه الكتب والقراءات الأخرى لها هو أن ساكن الثقافة الأدبية يتعامل مع الكتب على أنها محاولات بشرية لتلبية احتياجات الإنسان وليس اعترافًا بقوة الكائن الذي يُعتبر بعيدا عن مثل هذه الاحتياجات. "الله" و"الحقيقة" هما، على التوالي، الأسماء الدينية والفلسفية لهذا النوع من الكائنات."[110]

اعتبر رورتي ظهور الثقافة الأدبية أو وصول الفكر الغربي إلى الثقافة الأدبية تقدّما فكريا الذي ارتبط بإعادة الوصف وإبداع مفردات جديدة وتغيير الأسئلة القديمة بأخرى جديدة تفتح أمامنا أفقا ومجالات وتجارب جديدة، "فكلما زاد عدد الكتب التي تقرؤها، كلما فكرت في المزيد من طرق أن تكون إنسانًا، كلما أصبحت أكثر إنسانية–كلما قل إغراء أحلام الهروب من الوقت والمصادفة، كلما زاد اقتناعنا بأنه نحن البشر ليس لدينا ما نعتمد عليه ما عدا بعضنا البعض."[111]

أدى هذا التغيير في تفكير البشر إلى تغيير الأسئلة التي يطرحونها واستبدلوا الأسئلة القديمة العقيمة التي لم تفدهم في شيء بأسئلة جديدة فتحت أمامهم أفقا ومجالات لم يكونوا على علم بوجودها وهذا ما دعا رورتي إلى اعتبار ذلك تقدما فكريا وثقافيا، فكل ما من شأنه أن يفتح المجالات أمامنا ويغير من تفكيرنا ويتيح لنا تجربة أحاسيس جديدة والاطلاع على أساليب حياة لم نكن نعرفها وزيادة معرفتنا بالآخرين، هو بالنسبة إلى رورتي عامل مهم في التقدم الفكري والثقافي وهنا يشرح لنا رورتي وجهة نظره في نوعية الأسئلة التي يجب أن تُسأل، فيقول: "في الثقافة الأدبية(...) استسلم السؤال "هل هذا صحيح؟" للسؤال "ما الجديد؟" اعتقد هيدغر أن هذا التغيير تراجعًا، تحولًا من التفكير الجاد إلى مجرد فضول الثرثرة. من وجهة نظري، فإن هذا التغيير تقدم. إنه يمثل بديلاً مرغوبًا فيه للأسئلة السيّئة مثل "ما هو

[110]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.91.
[111]-**Ibid**, p.p.94-95.

الكائن؟" ، "ما هو حقيقي حقًا؟" و" ما هو الإنسان؟" بالسؤال الحسّاس "هل لدى أي شخص أي أفكار جديدة حول ما يمكننا نحن البشر أن نصنعه بأنفسنا؟"[112]

فسَّر كورتيس«William M. Curtis» ما قصده رورتي بالثقافة الأدبية، في كتابه الشهير "دفاعا عن رورتي"، على أنها مرحلة ثقافية لم تظهر فجأة، بل كانت نتيجة لتطورات ثقافية تاريخية مهدّت الطريق لظهورها وقد لخصها كورتيس في ثلاث خطوات رئيسية[113]:

1- أضفت المثالية المتعالية لكانط الشرعية على الحرية والأخلاق والفن والدّين.
2- اتخذ هيغل الخطوة الثانية حيث أورثنا الحس التاريخي لنسبية المبادئ والمفردات للمكان والزمان والإحساس الرومانسي بأن كل شيء يمكن تغييره من خلال التحدّث بعبارات جديدة.
3- اتخذ نيتشه وجيمس الخطوة الثالثة وهي استبدال الرومانسية ما بعد الهيغلية بالبراغماتية، مؤكدين على أن طرق التحدّث الجديدة يمكن أن تساعدنا على الحصول على ما نريد. وعليه تم استبدال البحث عن الحقيقة بالبحث عن المفردات العارضية المفيدة.

ساعد هذا التغيير في إنشاء ثقافة اليوم الرفيعة، ثقافة أصبح الدين والفلسفة مهمشين فيها، "من المؤكد أنه لا يزال هناك العديد من المفكرين الدينيين، بل وحتى الفلسفيين. لكن شباب الكتاب الباحثين عن الخلاص في الوقت الحاضر يتطلعون أولاً إلى الروايات والمسرحيات والقصائد. إن نوع الكتب التي اعتقد القرن الثامن عشر أنها هامشية أصبحت

[112]-**Ibid**, p.92.
[113]-William M .Curtis, **Defending Rorty**, Op.cit, p.38.

مركزية. ساعد مؤلفو راسيلاس«Rasselas*» وكانديد«Candide**» في خلق ثقافة، لكن لم يكن من الممكن توقعها، أصبحت فيها الرواية هي المحرك المركزي للتربية الأخلاقية"[114].

من خلال الاطلاع على الروايتين نجد أنهما تحملان رفضا للأفكار التي تحملها المسيحية والتي جعلت الإنسان تعيسا، ينتظر الخلاص من الإله، في حين أن هاتين الروايتين شجعتا الناس على العمل والبحث عن السعادة التي تكمن في تحقيق مصيرهم بأنفسهم. إن هذه الأفكار التي تحملها مثل هذه الروايات تعبر عن روح الثقافة التي يدعو إليها رورتي اليوم، كما تعتبر أنجح الوسائل التي اقترحها رورتي للتثقيف العاطفي الذي اقترحه لتثقيف المجتمع والزيادة من حساسيته تجاه معاناة الآخرين وبالتالي التقليل من القسوة، فمنذ ذلك الحين أصبحت الروايات تلعب دورا مهما في إيقاظ الناس وتوعيتهم ودفعهم نحو التحرر من القيود اللاهوتية والميتافيزيقية التي فرضها الدين والفلسفة والانطلاق نحو تحقيق السعادة.

---

*راسيلاس «Rasselas»: قصة كتبها الكاتب والشاعر والمؤلف المسرحي والفيلسوف الأخلاقي الإنغليزي صامويل جونسون(1709–1784) «Samuel Johnson». كان قد اختار لها عنوانا"اختيار طريق الحياة" أو" تاريخ...أمير الحبشة" أما اسم راسيلاس الذي اشتهرت به القصة بعد وفاته، فهو اسم البطل فيها.

–للتعرف على سيرته الذاتية أنظر: صامويل جونسون، **راسيلاس: أمير الحبشة**، تر: مجدي وهبة، كامل المهندس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1 1959، القاهرة، مصر ،ص.ص،17–29.

أما قصة راسيلاس، فهي "ليست سوى جدل فلسفي اجتماعي تتكّر في صورة قصة شرقية(...)هي قصة أمير لا يشعر بالسعادة في واد سعيد، فيهرب باحثا عن السعادة..." ص.33.

انتقد جونسون المسيحية في فكرة أنه "لا أمل في الخلاص من الشقاء إلا بالفناء واتصال الروح بالملأ الأعلى، فكان رد جونسون ينطوي على الكثير من الشجاعة ومواجهة الحقيقة وحمل الناس على ألا يخدعوا أنفسهم بأنفسهم". ص.25.

** كانديد«Candide» : (التفاؤل) رواية قصيرة كتبها فولتير(1694–1778) عام 1759. لم يكن فولتير ملحدا، لكنه كان ضد التعصب في الأديان وعدم التسامح. بالنسبة اليه يولد رجال الدّين الحقد بين الناس ويزرعون الفتن. كان مؤيدا لحرية الإنسان في اختيار طريقه.

تلخص الكلمة الأخيرة في الرواية فلسفة فولتير:" يجب أن نزرع حديقتنا"، هذا يعني أن فلسفة الماورائيات عاجزة أن تحل المسائل التي يطرحها الإنسان حول وجوده وأنه بالعمل وحده يستطيع أن يجد السعادة"

–فولتير، **كانديد أو التفاؤل**، تر: آنا ماريا شقير، نقد: بسّام بركة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1 2005، ص.8.

[114]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.94.

المطلب الثاني: الخيال والثقافة الأدبية

في حوار له صرح رورتي بأن "الرومانسيين هم أول من اقترح أن الخيال وليس الجدل هو الوسيلة الأساسية التي تحقق البشرية من خلالها التقدم. الخيال هو ما يعطينا موضوعات جديدة نتحدث عنها–موضوعات مثل "الديمقراطية" و"الجاذبية"(...) يوسع حدود المحادثة والاستفسار(...) يتخلل الخيال جميع مجالات الثقافة ويبقيها تتحرك"[115].

يحيلنا ذلك إلى ضرورة التحدث عن أهمية الخيال في فكر رورتي والدّور الذي يلعبه في الثقافة الأدبية، الثقافة النصية التي تولي اهتماما خاصا بالمفردات اللغوية.

يُعتبر الخيال مفهومًا مركزيًا في عمل رورتي، لأن مزجه بين البراغماتية والرومانسية لن يكون له فاعلية لولا قوة الخيال التي ربطها رورتي بالأمل في مستقبل أفضل، حتى أنه اعتبر المثقف الذي لا يستخدم قوة الخيال ليس جديرا بأن يكون بطل الثقافة الأدبية، فهو يقول:"الشخص الذي أسميه "المثقف الأدبي" يعتقد أن الحياة التي لا تُعاش بالقرب من الحدود الحالية للخيال البشري لا تستحق العيش"[116]، فالخيال يتخلل كل مجالات الثقافة ويحافظ على حيويتها وحركتها.

يستخدم رورتي "الخيال" كحجر الزاوية في دعوته إلى "الثقافة الأدبية الجديدة"، حيث اقترح أن الخيال يسبق العقل، فقد قام بتفكيك العقل في الفلسفة الغربية في رحلته النقدية التي طالت الفلسفة التقليدية ومناهضته لمقولاتها المركزية ووجد "أن الميزة العظيمة للثقافة الأدبية هي أنها تخبر المثقفين الشباب أن المصدر الوحيد للخلاص هو الخيال البشري وأن هذه الحقيقة يجب أن تسبب الكبرياء(الفخر) لا اليأس."[117]، فالخيال يغذي الثقافة الأدبية ويساهم

[115]-David Rondel, Mario Wenning, Alex Livingston, **An Interview With Richard Rorty**, Op.cit, p.56.

[116]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.94

[117]-**Ibid**, p.95.

في تقدّمها كما أكد على ذلك رورتي في العديد من المناسبات، حيث يعتقد أنه "كان الوسيلة الأهم من بين الوسائل التي تساهم في تقدم البشرية"[118]

بالإضافة إلى الأهمية التي أعطاها رورتي للخيال، فقد جعله بدل العقل يمثل "القوة البشرية المركزية"[119]، إذ جعله عاملا مهما لتقدم البشرية وركنا لا يمكن الاستغناء عنه لقيام ثقافة أدبية ووسيطا ملهما للجمع بين البراغماتية والرومانسية. تَمَكَّنَا من رصد بعض الأدوار الإضافية التي أسندها رورتي للخيال طوال مسيرته الفكرية والتي يمكن حصرها في ثلاثة أدوار رئيسية وهي:

1-الخيال مصدر اللغة:

اهتم رورتي باللغة وبوأها مكانة هامة في فلسفته واعتبرها عاملا مهما في إحياء البراغماتية وإعطائها نفسا جديدا، جعلها قادرة على منافسة التطورات والتغيرات التي طرأت على الفكر مؤخرا، لكنه جعل الخيال شرطا أساسيا في إنتاجنا لمفردات ومعاجم جديدة نعبر بها عن أحاسيسنا ومعاناتنا وكل ما نمر به من تجارب في الحياة، "فالخيال يعطينا مواضيع جديدة للتحدث بشأنها(...) إنه يُوسّع حدود المحادثة"[120] وعلى هذا الأساس جعل رورتي "الخيال مصدر اللغة والفكر مستحيل دون لغة"[121].

2-الخيال مصدر الأخلاق:

رفض رورتي نظرية المبادئ الأخلاقية وردها إلى العقل وبدلا عن ذلك ردّ الأخلاق إلى العاطفة التي تقوم في الأساس على الشعور الذي يحركه الخيال، الذي يلهم الروائيين والمبدعين كل في مجاله، للتعبير عن الحالات المختلفة التي يمر بها البشر والتي تزيد من

[118]-David Rondel, Mario Wenning, Alex Livingston, **An Interview with Richard Rorty**, Op.cit, p.56.
[119]-Enrique Dussel, **A Conversation with Rorty**, p.110.
[120]-David Rondel, Mario Wenning, Alex Livingston, **An Interview with Richard Rorty**, Op.cit, p.57.
[121]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p. 106-107.

حساسيتنا تجاه معاناة الآخرين وتدفعنا إلى التضامن معهم وبالتالي للخيال دور مهم في التقدم الأخلاقي، كما أنه يعتبر "المصدر الوحيد للمثل الأخلاقية"[122]

3-الخيال مصدر الفلسفة:

في نقده للفلسفة التقليدية، رفض رورتي مزاعم الحقيقة للفلسفة الغربية من خلال تقليص عملها إلى عملية التسامي الشعري وبالتالي عزلها وحصرها في المجال الخاص من جهة وجعلها قريبة من الأدب من جهة أخرى، فقد توصل إلى أنه لم يعد لها ما تقوله في ظل ثقافة أدبية، تحول فيها النص الفلسفي إلى مجرد نوع أدبي وأصبحت الفلسفة نفسها "مجرد إنتاج إضافي للخيال البشري"[123].

يجب أن نحاول التفكير في الخيال ليس على أنه كلية تولد صورًا ذهنية بل القدرة على تغيير الممارسات الاجتماعية من خلال اقتراح استخدامات جديدة ومفيدة، لأن هناك توترا بين استخدام الخيال للهروب من الواقع الحاضر واستخدام الخيال لتشكيل الواقع" فعالم الخيال الذي كتب عنه رورتي عالم براغماتي"[124]، فلكي تكون مبدعًا، بدلاً من أن تكون مجرد خياليا، يجب عليك أن تفعل شيئًا جديدًا.

وصف رورتي هؤلاء المبدعين بمصطلح "الشاعر القوي"، فهو لا يستخدمه بالمعنى التقليدي المعروف ولكنه استخدمه "للإشارة إلى أي شخص لديه الكثير من الخيال ولديه الشجاعة لمحاولة جعل كل شيء في مجاله جديدا، لتغيير الطريقة التي ننظر بها إلى الأشياء"[125]، فالخيال يسمح لنا بإعادة إبداع أنفسنا وإعادة تنظيم خطط حياتنا، بالخيال فقط

[122]-Richard Rorty, **An Ethics for Today**, Op.cit, p.8.
[123]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.97.
[124]-Marek kwiek, **Rorty's Elective Affinities**, Op.cit, p.185.

[125]-Richard Rorty, **Worlds or Words Apart? The Consequences of Pragmatism for Literary Studies**, Interview by Edward Ragg, in: Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself, Edward Mendieta(ed.), Standford University Press, Standford, California, USA, 2006, p.122.

نتمكن من التخلص والتحرر من القيود التي فرضها العقل أو الدّين أو الميتافيزيقا على الذات. فبمجرد التخلي عن عمليات البحث هذه، "يتقدم توسيع حدود الخيال البشري إلى الأمام لتولي الدور الذي ستلعبه طاعة الإله في الثقافة الدينية والدور الذي يلعبه اكتشاف ما هو حقيقي حقًا في الثقافة الفلسفية"[126].

فقد طلب رورتي أن نؤيد الرومانسيين ونرى أنفسنا أحرارًا في كتابة السيناريو الخاص بنا، "فمن المفترض أن يبني الخيال نفسه أولا ثم يدافع عن نظام ديمقراطي ليبرالي"[127]، في الحقيقة لا نعلم كيف يبني الخيال نفسه أولا، ففي رومانسية رورتي نجد أنه مهتم فقط بكيفية استهلاك النصوص الخيالية ولا يهتم بكيفية إنتاجها، فعلى الرغم من الاهتمام الذي يوليه رورتي لقدرتنا على التخيل، إلا أنه لا يبدو مهتمًا بفهم كيفية حدوث ذلك.

[126]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.104.
[127]-Marek Kwiek, **After Philosophy: The Novelist as Cultural Hero of Modernity? On Richard Rorty's New Pragmatism**, Op.cit, p.77.

المبحث الرابع: الرواية والخلاص من الغرور

إن استخدام رورتي لمصطلح "الخلاص"«Redemption» لا يحمل أي معنى "ديني" ولا أية دلالة عن "التطهير" وليس له علاقة بالعالم الآخر أو التحرر من الشر أو الخلاص من الخطيئة، فهو بالنسبة إلى رورتي يحمل معنى "التعافي من"، حيث يشير إلى أن الرواية بإمكانها تحقيق الخلاص من القسوة والانعزال والغرور.

المطلب الأول: الأدب التخيلي وتحقيق استقلالية الذات

يعتقد رورتي أن ضحايا القسوة والمعاناة ليست لديهم لغة للتعبير عن الظلم وهم يعانون من عدم القدرة على إنشاء أو وضع مفردات ومصطلحات جديدة، لذلك تُسند مهمة وضع هذه المعاجم وهذه المفردات إلى أشخاص آخرين مثل الشعراء، الصحفيين والروائيين، فعلى هذا الأساس يُعتبر "المثقف الذي يفضله رورتي هو الذي يجعل نفسه على دراية بأكبر قدر ممكن من المفردات وألعاب اللغة من خلال التعرف على أكبر قدر ممكن من الروايات والإثنوغرافيات«Ethnographies» التي يمكنه الحصول عليها(...) والتي تساهم في توعية الإنسان بألم أولئك الذين لا يتحدّثون لغتنا..."[128]

ولكن لكي يتاح للمثقف الذي يفضله رورتي تنمية قدراته وتوسعة قدرته اللغوية، عليه أن يكون واسع الإطلاع، كثير التجارب، حيث عرّفه رورتي على أنه ذلك الشخص الذي "يتوق إلى استقلالية بلوم *[1930–2019]«Harold Bloom» وهو محظوظ بما يكفي للحصول على المال ووقت الفراغ لفعل شيء حيال ذلك: لزيارة كنائس أو معلمين مختلفين والذهاب إلى مسارح أو متاحف مختلفة وقبل كل شيء، لقراءة الكثير من الكتب

[128]-Richard Rorty, Kent Puckett, **Against Bosses, Against Oligarchies**, Op.cit, p.x.

* هارولد بلوم: ناقد أدبي أمريكي معروف بتفسيراته المبتكرة للتاريخ الأدبي وإبداع الأدب.

- https://www.britannica.com/biography/Harold-Bloom

المختلفة"[129]، حيث شرح لنا رورتي ما يقصده بلوم بالاستقلالية بأنها "ذلك النوع الذي يحرر المرء من طرق تفكيره السابقة حول حياة الأفراد"[130]

نشر هارولد بلوم كتابا بعنوان "كيف نقرأ ولماذا؟ «How to Read and Why?» يقول فيه أن "الإجابة النهائية عن التساؤل "لماذا تقرأ؟" تكمن في أن القراءة العميقة والمستمرة فقط هي التي تؤسس وتقوي الذات المستقلة"[131]. هكذا بدأ رورتي مقاله "الخلاص من الغرور: جيمس وبروست كتجارب روحية" «Redemption From Egotism : James And Proust As Spiritual Exercises» بحديثه عن مفهوم "الاستقلالية" عند بلوم والتي اقتبسها من كتابه، حيث أبدى رورتي إعجابه بوجهة نظر بلوم، خاصة تلك التي وجّهت القراء إلى قراءة الروايات والمسرحيات والقصص القصيرة والقصائد.

بإتباعه لنصيحة بلوم حول نوعية الكتب التي يجب قراءتها، يخبرنا رورتي بأن عشرات الكتب التي اقترحها بلوم لا تتضمن أية أعمال فلسفية، حيث أرجع ذلك رورتي إلى وجهة نظر بلوم القائلة بأنه يعتبر "الأدب التخيلي «Argumentative Literature» وليس الجدلي «Imaginative Literature» الأكثر فعالية لتحقيق الاستقلالية"[132]، يرى بلوم أن عادات القراءة السيئة تكتسب من كتب اللاهوت والفلسفة، فهي كتب أضعفت خيال القارئ. تنسجم هذه الفكرة مع الثقافة الأدبية التي يدعو إليها رورتي، حيث أقر بأن هذا النوع من الاستقلالية هو تغيير نحو الأفضل وهذا ما يسعى رورتي إلى تحقيقه من خلال الأدب.

[129]-Richard Rorty, **Philosophy as Cultural Politics**, Op.cit, p.90.
[130]-Richard Rorty, **Redemption From Egotism**, Op.cit, p.390.
[131]-**Ibid**, p.389.
[132]-**Ibid.**

يشير رورتي إلى الأدب التخيلي بمصطلح آخر يحمل معاني الإبداع وهو "الأدب المُلهِم"«Inspirational Literature» حيث يسمي الأعمال الأدبية التي "تجعل الناس يعتقدون أن هناك المزيد في هذه الحياة أكثر مما تخيلوا"[133] أعمالا ملهمة.

المطلب الثاني: القوة الديمقراطية للرواية

يهتم رورتي بالأدب المُلهِم بشكل عام وبالرواية على وجه الخصوص، إذ يعتبرها "أكثر الأشكال الأدبية استقلالية وأكثرها مرونة وروعة"[134] كما صرح بذلك هنري جيمس الذي يعتبره رورتي من أهم الروائيين الذين يجب أن نقرأ لهم، فرواياته تساعد القارئ على تجاوز كل ما ساهم في إضعاف خياله وبالتالي تسمح له بتحقيق أكبر قدر من تحقيق الذات.

أدى ازدهار الرواية في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى تغيير خريطة العالم الفكري الغربي، فقد ساهم ظهورها في "تنامي الاقتناع بين المثقفين أنه عندما نفكر في آثار أفعالنا على البشر الآخرين، يمكننا ببساطة تجاهل الكثير من الأسئلة التقليدية التي اعتقد أسلافنا أنها مهمة"[135] حاول رورتي أن يعطينا أمثلة عن هذه الأسئلة العقيمة التي يجب تجاوزها، فتحدّث عن سؤال أفلاطون حول ما إذا كانت أفعالنا تمليها رؤية واضحة للخير وسؤال كانط حول ما إذا كان يمكن تعميم مبادئ أفعالنا وأسئلة أخرى مثل التساؤل حول ما إذا كانت أفعالنا ترضي الآلهة.

[133]-Richard Rorty, **Achieving Our Country: Leftist Thought In Twentieth-Century America**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London , England, 1998, p.133.

[134]-Richard Rorty, **Redemption From Egotism**, Op.cit, p.392.
[135]-**Ibid**, p.393.

تحاول الرواية حسب رورتي أن تزودنا بمعارف جديدة، فهي تسمح لنا بمعرفة كيف يفكر الناس المختلفون عنا في أنفسهم، "فتصبح مشكلة كيفية عيش حياتنا مشكلة في كيفية الموازنة بين احتياجاتنا واحتياجاتهم ووصفهم الذاتي مقابل الخاص بنا"[136]، فالتقدم الأخلاقي حسب رورتي يكمن في ذلك التوازن الذي يحققه الفرد بين احتياجاته واحتياجات غيره.

تكمن قيمة تصور رورتي لقوة "الرواية" في قدرتها على التغيير الاجتماعي، إذ" يجب أن نستبدل الحديث عن مسؤوليتنا تجاه الحقيقة أو العقل بالحديث عن مسؤوليتنا تجاه كائنات من جنسنا"[137]، فالرواية ترفض فكرة وجود سلطة على المجتمع وتؤيد فكرة القرارات الحرة، كما أنها تدعو إلى الكفاح من أجل الحرية والمساواة، فعلى هذا الأساس اعتبرها رورتي "النوع المميز للديمقراطية، النوع الأكثر ارتباطا بالنضال من أجل الحرية والمساواة"[138].

لذلك اتجه رورتي نحو الأدب، والى الرواية على وجه الخصوص، خاصة مع خيبة أمله في الفلسفة التقليدية التي أثبتت فشلها في التأثير على الحياة الاجتماعية، فاستثمر كل آماله البراغماتية في الأدب تاركا للفلسفة دور المستشار أو دور الرومانسية في خلق الذات الفردي، إذ "تعد الروايات القوية(...) أكثر فاعلية في حث الناس على القيام بشيء حيال الظلم الاجتماعي الرهيب مقارنة بالمساحات الأكاديمية للفلاسفة وأولئك الذين يفتتنون بالتنظير"[139]

يقترح رورتي ثقافة أدبية، تفتح لنا الرواية فيها إمكانات جديدة باستمرار لتغيير حياتنا وتوسيع آفاقنا. داخل هذه الثقافة، تَخلّينا عن الاهتمام بالحقيقة المطلقة وفقدنا الثقة في كل الوعود السابقة الدّينية والميتافيزيقية للوصول إليها. أصبحنا نسعى إلى تكوين علاقات مع

[136]-**Ibid.**
[137]-Rorty Richard, **Philosophy and Social Hope**, Op.cit, p.148.
[138]-Richard Rorty, **Essays on Heidegger and others**, Op.cit, p.67.
[139]-Charles Guignon and David R. Hiley, **Richard Rorty**, Op.cit, p.131.

الآخرين الذين بإمكانهم إظهار أنماط حياة مختلفة لنا، حيث يصبح "واجبنا الوحيد تجاه مواطنينا"[140]. تسمح لنا الرواية بفهم التنوع في حياة الإنسان، عن طريق "تمكين المثقفين من التعرف على أكبر عدد ممكن من التنوع البشري"[141]، بحيث يمنحنا هذا التعارف كما كبيرا من الأفكار التي يمكن الاستناد إليها لمعرفة أنفسنا وما نريد أن نكون عليه ولمشاركتها مع الآخرين.

إن الانفتاح على الآخرين يخرجنا من مأزق مركزية الذات ومن الأنانية والغرور. يتسنى لنا ذلك من خلال الاتصال الدّائم بالآخرين، بحياتهم، بقصصهم، مما يجعلنا ذلك أكثر حساسية تجاه المشاعر التي ينقلها إلينا الآخرون، "يتطلب ذلك أن تكون مستعدا لتتمتع بتجارب الغد، لتظل منفتحا على احتمال أن يغير الكتاب التالي الذي تقرؤه أو الشخص التالي الذي تقابله حياتك"[142]، لذلك أصر رورتي على أن حياتنا يجب أن ينظر إليها على أنها رواية لا نهاية لها، لا يوجد فيها تطور ثابت معين واحد وإلى الأبد، "فالنقطة المهمة هي أننا دائما نفهم أنفسنا وعصرنا في سياق سرد حيث تتشابك الفترة التي نعيش فيها في الوقت الحالي مع قصة تتضمن ماضينا وتتقدم إلى المستقبل. هذا يعني بطبيعة الحال أن فهمنا لعصرنا سيعتمد على كيفية تذكرنا لماضينا وتصورنا للأشياء القادمة"[143].

بالإضافة إلى ذلك، ترجع قوة الرواية إلى قدرتها على نشر التسامح من خلال زيادة قدرتنا على فهم الآخرين ولكن رورتي هنا ينبهنا بأن شعار الرواية ليس "أن تفهم الكل يعني أن تغفر الكل"* والذي يكون التسامح فيه لا علاقة له بالشخص الآخر والذي يعني حرفيا

---

[140]-Richard Rorty, Gianni Vattimo, **The Future of Religion**, Op.cit, p.72.
[141]-William M. Curtis, **Defending Rorty**, Op.cit, p.39.
[142]- Richard Rorty, **Redemption from Egotism**, Op.cit, p.392.
[143]-Wojcieh Matecki, **Nine Chances Out Of Ten That Things Will Go To Hell: Rorty On Orwell, Silko And Narratives Of The Dark Future**, In: Rorty And Beyond, Op.cit, P.33.

* مثل فرنسي يقول:«Tout Comprendre c'est tout pardonner» ترجمته إلى الإنغليزية: «To understand all is to forgive all» ويعني أنه لطالما عرفنا الشخص وعرفنا سبب سلوكياته وأفعاله يجب مسامحته(الفعل المبرر لا

التوقف عن الشعور بالغضب أو الاستياء، بمعنى أن انزعاجي من موقف ما وغضبي منه يقل بمجرد معرفة المزيد عن الموقف. وبدلا عن ذلك شعارها: "أن تقرر أن فعلا ما لا يغتفر، تأكد من أنك تعرف جيدا كيف بدا الأمر للمسبب"[144] بمعنى قد نستنتج أن فعلا ما لا يغتفر حقا، لكن معرفة سبب القيام به قد يساعدنا على تجنب مثل هذه الأفعال التي ستجدها لاحقا لا تغتفر، لذلك يجد رورتي أن قوة الرواية تكمن في قدرتها على فتح المجال للتواصل مع الآخرين.

تساعد الرواية القارئ على تخيل دوافع السلوك وعواقبه ومعرفة الطرق التي يمكنه بها مساعدة الناس أو العكس، تلك الطرق التي يمكنه بها أن يؤذي غيره، فالقصة أو الرواية تساعد القارئ على القفز داخل حياة الشخصيات والعيش معهم، كما تساعده على الإحساس بتجاربهم والتعاطف معهم، فالرواية تساهم في إحياء تجارب أخلاقية يعيشها القارئ مع كل قصة أو رواية، فهي تحمل معها مجموعة من المشاعر والأحلام والطموحات والشكوك والندم حول سلوكيات وتصرفات تعيشها شخصياتها ويعيشها القارئ معها، فيصبح أكثر انتباها على المستوى العاطفي والاجتماعي. إن الأحاسيس التي يكسبها القارئ من قراءة الروايات هي الخطوة الأولى نحو "التعاطف"، فمن "المهم أن نلاحظ أن التعاطف لا يقتصر على "الشعور بالأسف" أو "الشفقة" على شخص آخر، فهو في معناه الأعمق والأصلي، يشير إلى تشابه الشعور أو التقارب بين شخص وآخر ويثير الأفعال أو الاستجابات التي تنتج بشكل طبيعي من هذا التقارب"[145]

يستدعي الاستياء وبالتالي المسامحة) ولكن رورتي لا يقصد هذا النوع من المسامحة وإنما يقصد أن معرفة بأن الفعل لا يُغتفر فيجب تجنب فعله للآخرين بتجنب الأسباب التي تؤدي إليه.

[144]-Richard Rorty, **Redemption from Egotism**, Op.cit, p.394.

[145]-Richard E. Hart, **Richard Rorty on Literature and Moral Progress**, In: Pragmatism Today, V2, Issue2, Winter 2011, p.39.

قراءة الروايات من شأنه أن يخفف من الغرور الذي اكتسبناه من قراءة الكتب الدينية والفلسفية التي أقنعتنا بوجود حقيقة كلية مطلقة يمكننا الوصول إليها، فقراءة الكتب الدينية والفلسفية حسب رورتي "هروبا من الجهل بكيفية وجود الأشياء غير البشرية، لكنهم يقرؤون الروايات للهروب من الغرور Egotism*"[146]

يعرف رورتي الغرور على أنه "استعداد لافتراض أن المرء لديه بالفعل كل المعرفة اللازمة لاتخاذ القرار، كل الفهم للعواقب أو لنتائج فعل مدروس الذي قد يكون ضروريا. إنه فكرة أن المرء أصبح الآن على اطلاع كامل وبالتالي في أفضل وضع ممكن لاتخاذ الخيارات الصحيحة"[147] حيث يميل المغرورون إلى الفلسفة، لأنها تعدهم باختصار الطريق أمامهم لمعرفة ما يدور في ذهن الآخرين، تغيرت مسميات الطريق المختصر من إرادة الله إلى القانون الأخلاقي إلى طبيعة البشر ولكن المعنى واحد، على عكس الرواية التي تخلصنا من الغرور وتدفعنا إلى معرفة الأوصاف الذاتية للآخرين. إذا كان قراء الكتب الدينية والفلسفية يشعرون بالرضا الذاتي، فإن قراء الروايات قلقون بشأن ما إذا كانوا على دراية كافية باحتياجات الآخرين، لذلك يدفعنا رورتي إلى قراءة الروايات بدلا عن الأبحاث والأطروحات الأخلاقية، لأنها "أكثر الوسائل فائدة للتربية الأخلاقية"[148]

المطلب الثالث: قراءة الرواية كممارسة روحية

ينظر رورتي إلى الرواية من جانب روحي، فيرى بأنها محاولة لاستكمال اقتراح السيد المسيح بأن الحب هو القانون الوحيد، فقوة الرواية الروحية تكمن في سعيها نحو زيادة الوعي

*ترجمة المصطلح إلى اللغة العربية يحمل عدّة مصطلحات، أبرزها المقابل العربي" الأنانية" وهي الأوسع انتشارا و"الغرور" وهي الأقل استخداما كمقابل عربي للمصطلح. شرح رورتي في مقاله المذكور آنفا ما يقصده بالمصطلح Egotism إذ صرّح بأنه لا يعني به "الأنانية" أو "حب الذات" «selfishness» إنه يعني شيئا مثل "الرضا عن الذات" -self» satisfaction»

[146]- Richard Rorty, **Redemption From Egotism**, Op.cit, p.394.
[147]-**Ibid,** p.p.394-395.
[148]-Richard Rorty, **Truth and Progress**, Op.cit, p.11.

بما يؤذي الآخرين استجابة لهذا القانون، لذلك يعهد رورتي "بالتربية الروحية للشباب إلى الأدب التخيلي أكثر من التقاليد الدينية أو دراسة الفلسفة الأخلاقية"[149] ومن داخل الأدب التخيلي يرشح الرواية لتكون الأنسب لأداء هذا الدّور ومن بين الروائيين يقترح رورتي كل من جيمس وبروست*«Marcel Proust»(1871–1922)، على أنهما الأجدر والأقدر على هذه المهمة، لأنهما حسب رورتي الأقدر على إثارة الشكوك حول أنفسنا، "فقد تنشأ مثل هذه الشكوك بالطبع عند قراءة أية رواية، كما هو الحال عندما نواجه شخصية نتعرف فيها على بعض أكثر سماتنا غير السّارة. لكن الشكوك التي أثارتها قراءة جيمس وبروست أعمق من ذلك"[150]

يقارن رورتي أهمية الرواية بالنسبة إليه بأهمية الكتاب المقدّس بالنسبة إلى غيره، فعندما يحكي قصة نشأته، لابد أن يتذكر القراءات الأولى لروايات ساهمت بشكل أساسي في نشأته–وهذا ما نلاحظه بالفعل من خلال سيرته الذاتية وحتى في كتاباته الفلسفية التي تعج بأسماء روائيين وفلاسفة وشعراء وغيرهم ممن قرأ رورتي لهم– فعلاقته بهذه الكتب نسخة عن علاقة المسيحيين بالسيد المسيح أو غيرهم بمعتقداتهم وعلى الرغم من أنه غير قادر أن يصف بالضبط الحقائق التي تعلمها من روايات جيمس وبروست، إلا أنه يعلم جيدا بأن قراءة هذه الروايات غيّرت شيئا ما بداخله، "تماما مثل أولئك الذين خاضوا ما يسمونه

---

[149]-Richard Rorty, **Redemption From Egotism**, Op.cit, p.396.

*مارسيل بروست«Marcel Proust» (1871–1922): روائي فرنسي صاحب رواية "البحث عن الزمن المفقود" À la recherche du temps perdu » وهي رواية من سبعة مجلدات تستند إلى حياة بروست وتُروى نفسياً واستعاريًا وهو يؤكد فيها وجهة نظر مفادها أن الحياة التي يعيشها الإنسان وهو يتطلع إلى الأمام، لكنه يفهمها وهو ينظر إلى الوراء. تناقش رواياته من خلال الشخصيات التي يستعملها قضايا المثلية والحب، بالإضافة إلى التكبر والغرور والقسوة ، كرمز رئيسي للخطيئة الأصلية وهذا ما دفع رورتي إلى الإعجاب به ويرى بأنه الشخص الذي بذل أقصى جهد لمساعدتنا على فهم مخاطر التمركز حول الذات «self-centeredness» من خلال إيلاء المزيد من الاهتمام بنفسه وبكل شخص قابله.
- https://www.britannica.com/biography/Marcel-Proust
- مارسيل بروست، **البحث عن الزمن المفقود**، تر: إلياس بدوي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ج1، جانب منازل سوان، ط1 1994، القاهرة، مصر، ص.8.

[150]-**Ibid,** p.397.

بالتجارب الدّينية، نادرا ما يكونون قادرين على توضيح الحقائق الجديدة التي تعلموها من هذه التجارب"[151]

لجأ رورتي في العديد من المرات إلى تشبيه قراءة المؤمنين لكتبهم الدّينية بقراءة العلمانيين لكتب جيمس وبروست، ليشرح وجهة نظره وليقرب المعنى إلى أذهاننا. أول ما نسلط عليه الضوء استخدامه لمصطلح "التطور الروحي" «Spiritual development» والذي ارتبط استخدامه بالإشارة إلى محاولة الاتصال مع المقدس أو الإله، لكن رورتي يستخدمه بمعناه الأوسع، "بمعنى أنه يشمل أية محاولة لتحويل الذات نحو الأفضل عن طريق تغيير إحساس المرء بالأشياء الأكثر أهمية. في هذا المعنى الأوسع للمصطلح، أود أن أجادل [يقول رورتي] بأن روايات بروست وجيمس ساعدتنا على تحقيق "النمو الروحي" Spiritual» «Growth وبالتالي ساعدت الكثير منا على فعل ما ساعدت القراءات التعبدية الدّينية على القيام به"[152]

استخدم رورتي مصطلح "روحي" بهذا المعنى العام أو الواسع هروبا منه من المصطلحات التي تحمل دلالات جمالية أو أخلاقية، فرورتي ليس مهتما بمدى جمال الروايات أو بمدى أهميتها الأخلاقية، فما يهمُّه حقا هو ذلك الشعور بالتسامي، التعالي والانسجام الذي يتشاركه قراء هذه الروايات مع المتدينين الذين أتوا من قراءة الأدب التعبدي، إنه ذلك الشعور الذي ينتج عن "زيارة عالم أفضل"[153].

وفي الأخير يمكننا القول بأن رورتي من خلال استقرائه للتطورات التي مر بها الفكر الغربي، استطاع أن يحدّد الفرق بين الثقافة الدّينية والفلسفية من جهة والثقافة الأدبية من جهة أخرى والذي يكمن في أن القراءة الدينية والفلسفية تؤكد على التطهير أو الخلاص، في

[151]-**Ibid.**
[152]-**Ibid,** p.404.
[153]-**Ibid**.

حين تؤكد القراءة الأدبية على "التوسيع"، حيث يقول:" عندما نقرأ نصوصا أدبية، فإننا عادة لا نعرف مسبقا ما نريد، لذلك نحن لسنا في وضع جيد لتطبيق المعايير على النص. نقرأ من أجل توسيع أنفسنا من خلال توسيع حساسيتنا وخيالاتنا. لهذا الغرض، فإن تطبيق المعايير ليس أسلوبا مناسبا حقا"[154]، فائدة الكتب حسب رورتي أنها تجعل منا أشخاصا أفضل وسعداء، لأن سعادة الإنسان تزيد بزيادة وتوسيع الخيارات التي تتيحها أكبر عدد ممكن من القصص والروايات لأكبر عدد من الشخصيات.

فالروايات تساعدنا كقراء على فهم النضال من أجل تحقيق العدالة كولاء أكبر حيث تروي لنا القصص نضال الناس والمجتمعات بحثا عن الحرية والمساواة والإنصاف، توضح لنا مثل هذه القصص تلك المشاعر التي يمر بها الناس في معاركهم الخاصة والعامة والآلام الناتجة عن حروبهم من أجل الحرية والعدالة، تساهم مثل هذه الروايات في بناء ذلك الوعي ورسم صورة أفضل عن المستقبل الذي تأمل فيه المجتمعات وذلك بتوسيع العدالة والحرية وتوسيع دائرة الإنسانية لتشمل كل من هم مختلفون عنا.

[154]-Richard Rorty, **Worlds or Words Apart? The Consequences of Pragmatism for Literary Studies,** Op.cit, p.124.

الخاتمـــة

كان الهدف من البحث تقديم تصور رورتي لما بعد المنعطف اللغوي من خلال أعماله، بناء على تحليل مواقفه وآرائه التي تبناها أو رفضها طوال مسيرته الفكرية ورصد أهم الانتقادات التي يمكن تسجيلها على مواقفه. في الأخير تمكننا من استخلاص مجموعة من النتائج حاولنا حصرها فيما يلي:

- ❖ في جميع المجالات التي تمت مناقشتها، استخدم رورتي مفهومًا للغة كأداة؛ كشيء يساعدنا في إنجاز الأشياء التي نريد إنجازها. مما يعني، أن رورتي تصور اللغة على أنها أداة تمكننا من البقاء على قيد الحياة والتكيف مع المواقف وأنها ظاهرة تاريخية كما أنها تتيح له امتياز الاستعارة.
- ❖ سعى رورتي إلى تحرير الفلسفة من كونها نموذجا مهيمنا، فقد اعتقد بأنها براديغم مفلس ومضلل للذات وبدلا من ذلك سعى إلى التأكيد على الطابع التاريخي لكل ما يسعى إليه الإنسان من معرفة الذي يؤدي إلى عارضية كل الرؤى سواء كانت فردية أو اجتماعية، إذ يعتقد رورتي أن الفلسفة لا يمكنها أن تلعب أي دور فعال في السعي لتعزيز الممارسات البشرية التي من شأنها المساعدة على خلق حياة أكثر تحررا وخالية من القوة والإذلال. فرورتي مقتنع بأن الفاعلية الإنسانية يمكنها دائما إحداث الفرق في إنشاء أو إيجاد مجتمع أكثر إنسانية وعدالة.
- ❖ دعا رورتي إلى ضرورة الفصل بين المجالين الخاص والعام، إذ يقر بأنه من الممكن بالفعل الحصول على كليهما ولكن ليس في وقت واحد. لا يمكن أبدًا الجمع بين التسامي الروحي والعدالة الاجتماعية، فالجمع بينهما كالجمع بين نيتشه وماركس في فلسفة واحدة. ولكي ينجح الأمر ارتأى رورتي أن يفصل بينهما، بحيث يجب أن يقتصر السعي نحو الكمال الذاتي على المجال الخاص للحياة، بينما ينتمي الأمل الاجتماعي إلى المجال العام.

- ❖ دافع رورتي من خلال فصله بين المجال الخاص والعام عن "خلق الذات" وإعادة تصور للمجتمع من خلال إبداعه لمجموعة من المفردات الجديدة، فبالنسبة إليه، تتمثل إحدى مزايا خلق مساحة للخلق الذاتي الخاص في أنه يسمح بإمكانية أكبر للتغيير الاجتماعي التحرري. سوف يسمح المجال الخاص المحمي بأمان سماع أصوات بديلة. قد يتم تهميش هذه الأصوات إذا كانت تعمل في المجال العام ولكن في المجال الخاص لديها فرصة لتحسينها. بمرور الوقت، قد تكتسب هذه المفردات البديلة جاذبية مع الآخرين وتكتسب ما يكفي من المتابعين بحيث يمكن إنشاء نوع جديد من التضامن يتحدى أي أفكار مهيمنة في المجال العام.
- ❖ تتمثل استراتيجية رورتي في فصل السخرية عن التضامن، حتى يتم التوفيق بين الاثنين عبر مزيج معين من مكوناتهما. في الواقع، يلاحظ رورتي كيف يمكن للمرء أن يكون ساخرًا بالفعل دون أن يكون ليبراليًا (مثل نيتشه) وعلى العكس من ذلك، يمكن للمرء أن يكون ليبراليًا دون أن يكون ساخرًا (مثل كانط). الآن، من أجل التمكن من الاحتفاظ بأفضل الخيارين، أي كونك ساخرًا ليبراليًا، يجب أن نضع إعادة الوصف في خدمة التضامن وبالتالي تعلم التمييز بين مناسبات السخرية التي من المحتمل أن تثير الذل وتلك التي لا تفعل ذلك. وهذا ليس، بحسب رورتي، جزءًا من التفكير الأخلاقي الذي تسترشد به المبادئ ولكنه بالأحرى مسألة حساسية تخيلية.
- ❖ يرى رورتي أن الإيمان بالدين والدين ليسا إشكاليين في الأساس بالنسبة لليبرالية البراغماتية لأنهما ليسا شيئًا جوهريًا. وبدلاً من ذلك، فإن شكوكه بشأن الدين تنبع من حكمه على أنه، تاريخيًا، كان في كثير من الأحيان عقبة أمام التقدم الليبرالي. من الناحية التجريبية، ارتبط الدين تقليديًا بالتفكير الميتافيزيقي المطلق الذي يتضمن الآمال في أن يتحكم شيء غير بشري في مصيرنا. يرتكز تصور رورتي عن الليبرالية البراغماتية على امتلاك الشجاعة للتغلب على مثل هذا الأمل.

- ❖ نظرة رورتي للدين واعتباره مانعا للمحادثة لم تكن مبنية على أية خاصية للدّين، بل كانت مبنية على تصوره الخاص والمحدود عن الدّين. بالنسبة إلى رورتي يجب تصنيف المعتقدات حسب فائدتها وتأثيرها الأخلاقي على المؤمنين، الذي نقيسه من خلال البؤس أو السعادة المتأتية من الكنائس، بحيث تكون تطلعاتهم العقائدية، في أفضل الأحوال، هي المنتج النهائي للممارسات الاجتماعية.
- ❖ في اليوتوبيا التي يسعى إليها رورتي سيحل "الشعر" محل "الدين" وسيكون الشعر النقطة المحورية للشكل العلماني للإيمان بتعدد الآلهة، حيث يسعى رورتي في فلسفته إلى استبدال الأفكار الأحادية بأفكار أخرى اسمية وتعددية، فالدّين بالنسبة له يتلخص في فائدته وكيفية استخدامه، لذلك فهو يرى بأنه يمكننا التعايش دون الفكرة التقليدية عن "الله" باعتباره الضامن الوحيد لكل شيء من حولنا، أخلاقنا، أفعالنا وشؤوننا اليومية وبدلا من ذلك يدعو إلى قراءة الكتب العلمانية، لأنها تزيد من استجاباتنا الأخلاقية، فتجعلنا نشعر بمعاناة الآخرين وتحفز خيالنا، فنرسم خطط لحياة أفضل.
- ❖ تظهر الثقافة الأدبية حسب رورتي من خلال التغلب على الدّين والفلسفة، فقد كان المثقفون يبحثون عن الخلاص في الدّين، ثم بحثوا عنه في الفلسفة، لكننا الآن داخل ثقافة أدبية لا أثر فيها للألوهية بأي شكل من أشكالها، سيكون البشر مسئولين عن بعضهم البعض.
- ❖ يتسامح مواطنو الثقافة الأدبية بالتأكيد، ويحترمون ويشجعون تجربة مفردات جديدة وطرق جديدة لعيش الحياة. إنهم يدركون القيمة الحاسمة للمثقفين، سواء كانوا علماء أو مؤرخين أو نقاد فن أو روائيون، لأنهم يعرفون أن التقدم الذي يرغبون فيه لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الابتكار الفكري. المثقفون المبدعون، الذين أطلق عليهم رورتي اسم "الشاعر القوي" في معناه العام والموسّع، هم أبطال النظام السياسي

الليبرالي المثالي، تكمن مهمتهم في توسيع خيالنا ومساعدتنا على تحقيق رؤى جديدة وجذابة للإمكانات البشرية.

- ❖ في مثل هذه الثقافة لم يعد للفلسفة ما تقوله، فالصعوبات المفاهيمية للفلسفة والتعابير الفردية للشعر لا يبدو أنها تستطيع التغيير في الواقع الاجتماعي على عكس الرواية التي لديها الكثير لتقوله وأكثر لتفعله إلى جانب النقد الأدبي.
- ❖ إن الانفتاح على الآخرين يخرجنا من مأزق مركزية الذات ومن الأنانية والغرور. يتسنى لنا ذلك من خلال الاتصال الدّائم بالآخرين، بحياتهم، بقصصهم، مما يجعلنا ذلك أكثر حساسية تجاه المشاعر التي ينقلها إلينا الآخرون.
- ❖ إن اكتشاف طرق أكثر فائدة لوصف أنفسنا أو تغيير مفرداتنا، تعد أحد الأسباب التي تدفعنا الناس لقراءة الأدب. يجعلك الأدب قادرا على رؤية الأمور بطرق مختلفة، لم تخطر على بالك أبدا. إنه يمكنك من النظر إليها من عدة زوايا، فالأدب يُحرّرك من العادات والمعتقدات القديمة تماما مثلما تفعل البراغماتية حسب رورتي. حاول رورتي من خلال تصوره للثقافة الأدبية أن يتحاشى الحديث عن التعارض التقليدي بين الأدب الذي يحمل رسالة أخلاقية وبين الأدب الجمالي فقط وركز على تعارض آخر مركزه "الفائدة" بين الأدب الذي يساعدنا على بناء ذاتنا وبين الأدب الذي يساعدنا على أن نصبح أقل قسوة.
- ❖ في مواجهة التنوير العقلاني والعلمي، يسلط رورتي الضوء على الرومانسية التي تعيد اكتشاف الشعر والثقافة والتقاليد، حيث اعتبر رورتي الفكرة الرومانسية عن أولوية الخيال على العقل خطوة أولى في اتجاه نقد شديد لنظرية التطابق للحقيقة وبالتالي ضد التمثيلية.
- ❖ تصب أعمال رورتي بعد المنعطف اللغوي وخصوصا بعد عمله المميز "العارضية، السخرية والتضامن" في مجرى دفاعه ودعمه للرواية على أنها النوع المميز

للديمقراطية حيث حدد دورها في التثقيف العاطفي الذي يدعو إليه لتحقيق التقدم الأخلاقي والثقافي نحو يوتوبيا ديمقراطية. انجذب رورتي إلى الرواية لقدرتها على تشكيل الهوية الأخلاقية للأفراد، سواء الهوية الشخصية أو الهوية الجماعية لمجتمع ما، فالقصص حسب رورتي تعطي البشر معنى لحياتهم.

- ❖ يبدأ رورتي في التفكير في الأخلاق من حيث علاقتنا بالآخرين، حيث تبدأ مسؤولية الإنسان من تخليه عن مسؤولياته تجاه أي سلطة غير بشرية وما قيل عن الحقيقة ينطبق على الخطاب الأخلاقي، فعارضية الأحكام الأخلاقية مرتبطة باستحالة تحقيق خطاب موحد لشعورنا الأخلاقي، لذلك فهو يرى بأن الحقيقة ما هي إلا تعميم اجتماعي والأخلاق مجرد ممارسات اجتماعية ناتجة عن الاتفاق العام.
- ❖ لا يوجد مقياس لقياس التقدم الأخلاقي ما عدا تحسين الظروف الاجتماعية بشكل عام ولا توجد آلية يمكن أن تثبت بشكل قاطع أن التقدم قد تم إحرازه وأن الروايات ساهمت فيه بطريقة ما.
- ❖ إن الصورة التي رسمها رورتي عن اليوتوبيا الليبرالية التي يحلم بها قد تصبح فيما بعد محط رفض أو نقد، فلا يوجد سبب للاعتقاد بأن المجتمعات الليبرالية ستستمر في الوجود، لا توجد ضرورة تاريخية ولا قدر ولا جوهر إنساني دائم يضمن أن تسود حرية المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، فتطور حياة الإنسان، بالنسبة إلى رورتي، عملية مفتوحة ومستمرة، تستبعد أي نهاية يتم تحديدها مسبقا.

❖ على الرغم من استخلاصنا لمجموعة من النتائج من خلال تحليلنا لفكر رورتي، إلا أننا لم نجد إجابات واضحة عن الإشكاليات المطروحة منذ البدء وذلك لأن رورتي يعتقد أن هذه الأسئلة غير مهمة (التي طرحت في المقدمة) فهي تحثنا على التفكير في أننا يجب أن نكون قادرين على إعطاء إجابات فلسفية،

فالإجابة عن هذه الأسئلة يقودنا إلى التنظير الذي لا يفيد ويشتت انتباهنا عما يفيدنا حقا.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1-باللغة العربية

- ريتشارد رورتي، نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية، ضمن: العرب والفكر العالمي، العددان 24/23، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، شتاء 2008.
- ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 2009.

1-باللغة الأجنبية

- Richard Rorty, The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method With Two Retrospective Essays, The University of Chicago and London, UK. 1st ed.1967.
- Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton university press, Princeton, New Jersey, USA, 1979.
- Richard Rorty, J.B. Schneewind and Quentin Skinner, Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1sted. 1984.
- Richard Rorty, Consequences of Pragmatism (Essays: 1972 –1980), University of Minnesota Press, Minneapolis, USA, 1982.
- Richard Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge University Press, Cambridge, New York, UK, USA, 1989.
- Richard Rorty, Objectivity Relativism and Truth, Philosophical Papers, Volume 1, Cambridge University Press, Cambridge, UK,1991.
- Richard Rorty, Essays on Heidegger and others, Philosophical Papers, Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1991.
- Richard Rorty, Toward a Post-Metaphysical Culture: Interview by Michael O'Sbea, Harvard Review of Philosophy, Spring1995.
- Richard Rorty, Truth and Progress, Philosophical Papers Volume 3,Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Richard Rorty, Achieving Our Country: Leftist Thought In Twentieth-Century America, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1998.

- Rorty Richard, Philosophy and Social Hope, Penguin Group, London, England, 1999.
- Richard Rorty, Critical Dialogues, edited by: Matthew Festenstein and Simon Thompson, Polity Press and Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, Oxford, Malden, UK, USA, 2001.
- Richard Rorty, Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises, in: Telos, 3, 2001.
- Richard Rorty, Derek Nystrom, Kent Puckett, Against Bosses Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty, Prickly Paradigm Press, Chicago, USA, 2002.
- Richard Rorty, Religion in Public Square: A Reconsideration, Journal of Ethics, Blackwell Publishing LTD, vol31, N1, spring 2003.
- Richard Rorty, Philosophy As a Transitional Genre, in: Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein, (ed.) Seyla Benhabib and Nancy Fraser, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, UK, USA, 2004.
- Richard Rorty, Gianni Vattimo, The Future of Religion, edited by Santiago Zabala, Colombia University Press, New York, USA, 2004.
- Richard Rorty, an Ethics for Today: Finding Common Ground between Philosophy and Religion, Columbia University Press, New York, USA, 2005.
- Richard Rorty, Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews With Richard Rorty, Eduardo Mendieta (ed.), Standford University Press, Standford, California, USA, 2006.
- Richard Rorty, Philosophy as Cultural Politics, Philosophical Paper, Volume 4, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2007.
- Richard Rorty, Danny Postel, Last Words From Richard Rorty, The Progressive, June 2007.
- Richard Rorty, the Fire of Life, Poetry Magazine, November 18th, 2007.
- Richard Rorty, Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises, in: The Rorty Reader, Christopher J. Voparil and Richard J. Bernstein (ed.), Wiley Blackwell, UK, 2010.

- Richard Rorty, Mind, Language and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers, Stephen Leach and James Tartaglia, Cambridge University Press, Cambridge, New York, UK, USA, 2014.

ثانيا: المراجع

1-باللغة العربية

- أحمد عبد الحليم عطية، ليوتار: والوضع ما بعد الحداثي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- إيزايا برلين، جذور الرومانتيكية، تر: سعود السويدا، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2012.
- بشير خليفي، الفلسفة وسؤال المآل بين الضوابط النسقية ورهانات التشكيل المفتوح، ضمن، حوار الفلسفة والعلم: سؤال الثبات والتحول، إشراف: نابي بوعلي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط$_1$ 2012.
- بيتر كاز، تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200عام، تر: حسني نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط.
- جون سيفتون، العنف في كل مكان من حولنا، تر: تسيير نظمي خليل وداوود سليمان القرنة، العبيكة للنشر، المملكة العربية السعودية، ط$_1$ 2017.
- جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، تر: نجم بوفاضل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط$_1$، 2014
- جيرار ديلودال، الفلسفة الأمريكية، تر: جورج كتورة وإلهام الشعراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- دافيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدّين، تر: حسام الدين خضور، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط$_1$، 2014.
- رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط$_1$، 2018.

- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 2005.
- صامويل جونسون، راسيلاس: أمير الحبشة، تر: مجدي وهبة، كامل المهندس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1 1959.
- صلاح إسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1 2019.
- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف جلال حزي و شركاه، الإسكندرية، مصر، ط2002.
- على عبد الهادي المرهج، الفلسفة البراغماتية: أصولها ومبادئها، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.2008.

1- علي عبود المحمداوي، خطابات "الما بعد": في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط2013.

- علي عبود المحمداوي، ما بعد الحداثة: دراسات في التحولات الاجتماعية والثقافية في الغرب، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1. 2018.
- فولتير، كانديد أو التفاؤل، تر: آنا ماريا شقير، تقد: بسّام بركة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1 2005.
- ك. نلووف، ك. نوريس وآخرون، القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، مراجعة وإشراف: رضوى عاشور، تر: إسماعيل عبد الغني وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1 2005.
- مارتا نوسباوم، ليس للربح، لماذا تحتاج الديمقراطيات إلى الإنسانيات، تر: فاطمة الشملان، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 2016.
- مارسيل بروست، البحث عن الزمن المفقود، تر: إلياس بدوي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ج1، جانب منازل سوان، القاهرة، ط1 1994.

- مجموعة من الكُتُّاب، نظرية الثقافة، تر: علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، 223، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997.
- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدّين، الدّار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط$_2$ 2015.
- محمد جديدي، ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، لبنان، ط$_1$ 2010.
- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، دار الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، لبنان، ط$_1$ 2008.
- ولتر ستيس، الدّين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط$_1$ 1998.
- يمنى طرف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط$_1$، 2018.
- يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، لبنان، ط$_1$. 2010.

2-باللغة الأجنبية

- Aine Mahon, The Ironist and The Romantic, Reading Richard Rorty and Stanley Cavell, Bloomsbury Studies in American Philosophy, New York, USA, 2014.
- Alan Malachowski, Richard Rorty, Acumen Publishing Limited, Chesham, England, 2002.
- Alan Malachowski, a Companion to Rorty, Wiley Blackwell, USA, 1st ed. 2020.
- Alessandra Tanesini, Philosophy of Language A-Z, Edinburgh University Press, Edinburgh, UK, 2007.
- Charles Guignon and David R. Hiley, Richard Rorty , Cambridge University Press,Cambridge, New York , 2003.

- Charles Hedrick, What is Christianity? Piscataway, New Jersey, USA, 2008.
- Charles Taylor, A Secular Age, The Belknap Press of Harved University Press, London, England, 2007.
- Cornel West, The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism, Madison: University of Wisconsin Press, USA, 1989.
- David Gooding, John Lennox, The Definition of Christianity, Myrtlefield Encounters, London, UK, 2004.
- David E. McClean, Richard Rorty, Liberalism and Cosmopolitanism: Studies in American Philosophy, Pickering & Chatto, London, UK, 2014.
- Eli Kramer, Randall Auxier(Ed.), Rorty And Beyond, Lexington Books, New York, USA,1st Ed.2020.
- Enrique Dussel, Philosophy of Libration, (Tr.): Aquilina Martinez, Orbis Books, Maryknoll, New York, USA, 1985.
- Enrique Dussel, The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Libration, (tr. and ed.) by Eduardo Mendieta, Humanities Press, New Jersey, 1996.
- Giovanna Borradori, The American Philosopher: Conversation with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, Macintyre and Kuhn, translated by: Rosanna Corcitto, The University of Chicago Press, Chicago and London, USA, UK, 1994James Tartaglia, Rorty and the Mirror of Nature, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York,1st ed.2007.
- Herman J .Saatkamp, JR, Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics, Vanderbilt University press, Nashville and London, 1995.
- James Tartaglia, Rorty and the Mirror of Nature, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York,UK, USA,1st ed.2007.
- J. Mc Dowell, Mind and World, Cambridge, MA: Harvard University Press,1994.
- John Dewey, The Public and its Problems, An Essay in Political Inquiry, Chicago Gateway Books, USA, 2nd (ed.), 1946.
- Linda Hutcheon, Irony's Edge : The theory and Politics of Irony, Routledge the Taylor & Francis group, London and New York, 2nd ed.2005.
- Marek kwiek, Rorty's Elective Affinities:The New Pragmatism and Postmodern Thought, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznan 1996.

- Michael Feber, Romanticism, A Very Short Introduction, Oxford University Press, New York, USA, 2010.
- Patrick Savidan, What's the Use of Truth ? Richard Rorty and Pascal Engel, translated by William McCuaig, Columbia University Press, New York, 1st. ed,2007.
- Peter Hacker, Analytic Philosophy: Beyond the Linguistic Turn and Back Again, in, The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology, Michael Beaney(Ed.), Routledge, Taylor and Francis Group, New York and London, UK, USA, 1st ed.2007.
- Peter Hacker, The Linguistic Turn in Analytic Philosophy, in, The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy, Michael Beaney (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Peter Johnson, Moral Philosophers and The Novel: A Study of Winch, Nussbaum and Rorty, Plagrave Macmilan, New York, USA, 2004.
- Richard Bernstein, Rorty's Inspirational Liberalism, in: Charles Guignon and David R.Hiley, Richard Rorty, Cambridge University Press, Cambridge, New York , UK, USA, 2003.
- R. J Snell, Through a glass darkly: Bernard Lonergan and Richard Rorty on knowing without a God's-Eye View, Marquette University Press, Milwaukee, USA, 2006.
- Robert B. Brandom, Rorty and his critics, Blackwell Publishers Ltd, Malden, Massachusetts, USA, 2000.
- Seyla Benhabib and Nancy Fraser, Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, UK, USA, 2004.
- Timothy Williamson, Past The Linguistic Turn? In, The Future for Philosophy, Brian Leiter (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Timothy Williamson, The Philosophy of Philosophy, Blackwell Publishing Ltd, USA, 2007.
- Ulf Schulenberg, Romanticism and Pragmatism: Richard Rorty and the Idea of a Poeticized Culture, Palgrave Macmillan, UK, London, 2015.
- William Doyle, The French Revolution, A Very Short Introduction, Oxford University Press, USA, New York, 2001.
- William M .Curtis, Defending Rorty, Pragmatism and Libral Virtue, Cambridge University Press, Cambridge, New York, UK, USA, 2015.

- W. P. Malecki and Chris Voparil, On Philosophy and Philosophers: Unpublished Papers, 1960–2000: Richard Rorty, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1st ed. 2020.
- Yong Huang, Rorty, Pragmatism, and Confucianism: With Responses by Richard Rorty, State University of New York Press, USA, 2009.

ثالثا: الموسوعات والمعاجم

1- باللغة العربية

- مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984.

2- باللغة الأجنبية

- Anthony Grayling, The Britannica Guide to the Ideas That Made The Modern World: The People, Philosophy and History of the Enlightenment, Constable & Robinson Ltd, UK, 2008.
- Dean Moyar, The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy, Routledge Taylor & Francis Group, London, New York, USA, 2010.
- Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 10, London and New York, UK, USA, 1998.
- Grace Young, Encyclopedia Britannica, Chicago, USA, 2018.
- Jeffrey D.Schulte, Encyclopedia of Religion in American Politics, The American Political Landscape Series, Oryx Press, USA, 1999.
- J.O.Urmson and Jonathan Rée, The Concise Encyclopedia of Western Philosophy And Philosophers, Routledge, the Taylor & Francis Group, New York, USA, 2005.
- Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Blackwell Publishing, USA, 2004.

- Oxford (Author), The Oxford American Dictionary of Current English, Oxford University Press, New York, Oxford, USA, 1999.
- Proudfoot, A.R. Lacey, The Routledge Dictionary of Philosophy, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, UK, USA, 4th ed. 2010.
- Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy,2nd (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, New York, UK,USA,1999.
- Routledge (Author), Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, UK, USA, 2000.

ثالثا: المجلات والدوريات

1-باللغة العربية

- مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 24/23، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، شتاء 2008.
- مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 143-142، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، شتاء2008.
- مجلة أوراق فلسفية: ريتشارد رورتي، البرجماتية الجديدة، العدد25، 2009.

2-باللغة الأجنبية

- Alexander Kremer, An Interview with Richard Rorty, December 20/2005, Stanford, California, Philobiblon, vol.xv, 2010.
- Andrew Inkpin, Taking Rorty's Irony Seriously, Humanities, 2, 2/6/2013.
- David Rondel, Mario Wenning, Alex Livingston, An Interview With Richard Rorty, Gnosis,Vol.8,N.1.
- David Rondel, Appraising Justice as Larger Loyalty, Contemporary Pragmatism, Vol.12, Brill Rodopi, 2015.

- Christopher Voparil, Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others, Contemporary Pragmatism, Editions Rodopi, 2011,Vol. 8, No. 1 (June 2011).
- Colin Koopman, Rorty's Linguistic Turn: Why (More Than) Language Matters To Philosophy, Contemporary Pragmatism, Vol. 8, No. 1 (June 2011), 61–84, Editions Rodopi, 2011.
- Joaquin Jareno, A Controversial Political View : Rorty's Moral Finitism and Religion in The Public Square, Philosophy Study,vol.5, No.3, David Publishing Company From Knowledge to Wisdom, USA, March/2015
- José-Manuel Barreto , Rorty and human rights: Contingency, emotions and how to defend human rights telling stories, the Utrecht Law Review, Volume 7, Issue 2 , Utrecht University School of Law, Netherlands(April) 2011.
- Joshua Knobe, A Talent for Bricolage: An Interview With Richard Rorty, Dualist, 2, 1995.
- Lior Erez, Reconsidering Richard Rorty's Private-Public Distinction, Humanities, Volume 2, Issue 2, June 2013.
- Marek Kwiek, After Philosophy: The Novelist as Cultural Hero of Modernity? On Richard Rorty's New Pragmatism, Theoria, A Journal of Social and Political Theory, No.92, December 1998.
- Michael Dellwing, Fences: Rorty's Private-Public-Dichotomy as a Situational Game, Minerva - An Internet Journal of Philosophy 16, 2012.
- Nancy Fraser, Solidarity or Singularity ? Richard Rorty Between Romanticism and Technology, Praxis International, UK, Volume 8, No.3, 1988.
- Richard E. Hart, Richard Rorty on Literature and Moral Progress, In: Pragmatism Today, V2, Issue2, Winter 2011.
- Ronald C. Slye, Human Rights in Theory and Practice: A Review of On Human Rights, Fordham International Law Journal, Volume 18, Issue 4, Article 15,The Berkeley Electronic Press 1994.
- Sarin Marchetti, Irony and Re-description, Irid,V32, Issue 88, September-December, 2019.
- Tim Milnes, Rorty, Romanticism And The Literary Absolute, Pragmatism Today, Vol.2, Issue: 2, Winter 2001.

- William James, Pragmatism's Conception of Truth, the Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method, March 14/1907.

رابعا: الويبغرافيا

1- باللغة العربية

- إدوارد زالتا، ريتشارد رورتي، تر: محمد جديدي، موسوعة ستانفورد للفلسفة، مجلة حكمة، 2018. https://hekmah.org/
- ريتشيل أفيف، مارتا نوسباوم: فيلسوفة المشاعر، تر: غادة اللحيدان، موقع مجلة حكمة، 2017/9/8. https://hekmah.org
- صبحي حديدي، أفق القنفذ وسقف الثعلب،09-09-2018، جريدة القدس العربي. https://www.alquds.co.uk/
- عبد السلام بنعبد العالي، التهكم والسخرية، الأوان، 29/ماي/2009. https://www.alawan.org/2008/05/29
- كارلوس برادو، محادثة مع ريتشارد رورتي، تر: محمد جديدي، مجلة حكمة، 2019/10/4. المحادثة منشورة في مجلة «Symposium» الكندية. Symposium 7 (2), 2003, p.p. 232-237.
- محمد حسين، حوار مع الفيلسوف روبرت براندوم، منصة معنى الإلكترونية، 24/ماي/2020. https://mana.net/brandom
- معاذ علوي، العلاقة بين التربية والثقافة: إشكالية الممارسة والتطبيق، شبكة الألوكة، 9/7/ 2020 www.alukah.net/culture
- وائل عبد الله، حوار مع الفيلسوفة سوزان هاك، منصة معنى الثقافية، 23/ديسمبر/2020. http://www.mana.net/12302

2- باللغة الأجنبية

- https://www.britannica.com/biography/Marcel-Proust
- https://www.britannica.com/biography/Harold-Bloom

- https://english.berkeley.edu/profiles/65
- Damon Linker, "End Point," The New Republic, June 11, 2007, online at: www.newrepublic.com/article/end-point
- https://iep.utm.edu/dummett/
- Dennis Denisoff and Lorraine Janzen Kooistra, The Yellow Nineties Online: Henry James(1843-1916). http://1890s.ca/Default.aspx
- https://www.queensu.ca/philosophy/people/carlos-prado
- https://www.law.uchicago.edu/faculty/leiter.
- http://www.law.miami.edu/faculty/susan-haack

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة .....أ

الفصل الأول:

ما بعد المنعطف اللغوي، نحو إحياء البراغماتية

المبحث الأول: تصور رورتي للمنعطف اللغوي 17

المطلب الأول: في مفهوم المنعطف اللغوي عند رورتي 17

المطلب الثاني: المنعطف اللغوي والحقيقة الخلاصية «Redemptive Truth» 20

المبحث الثاني: موقف رورتي من المنعطف اللغوي 25

المطلب الأول: المنعطف اللغوي خيار جيّد 25

المطلب الثاني: إعادة النظر في المنعطف اللغوي 36

المبحث الثالث: فكر رورتي بعد المنعطف اللغوي 47

المطلب الأول: في دلالة البادئة (ما بعد–) 47

المطلب الثاني: المنعطف الثقافي، ثقافة بلا مركز 52

الفصل الثاني:

رورتي بين الرغبة في تحقيق الذات والرغبة في تحقيق العدالة الاجتماعية

المبحث الأول: في ضرورة الفصل الصارم بين المجالين الخاص والعام 61

المطلب الأول: حدود المجال الخاص 64

المطلب الثاني: المجال العام 78

المبحث الثاني: نقد فصل رورتي بين المجالين الخاص والعام 97

المطلب الأول: نقد النسوية للفصل بين مجال الخاص والمجال العام 98

المطلب الثاني: رورتي ومشكلة الالتزام الليبرالي 102

المبحث الثالث: المجتمع الليبرالي والفصل بين المجالين الخاص والعام 108

المطلب الأول: الساخر الليبرالي «Liberal Ironist» 108
المطلب الثاني: اليوتوبيا الليبرالية..... 110

الفصل الثالث:

حدود الدِّين عند رورتي أو "التقدم دون إله"

المبحث الأول: نظرة عامة حول مقاربة رورتي للدِّين..... 117
المطلب الأول: في مفهوم الدّين عند رورتي 117
المطلب الثاني: مراحل تطور المقاربة الرورتية للدّين 119
المبحث الثاني: موقف رورتي من الدّين 121
المطلب الأول: الدوافع والأسباب الكامنة وراء موقف رورتي من الدّين 122
المطلب الثاني: الدِّين باعتباره سدَّادة محادثة..... 127
المبحث الثالث: دور الدّين في السّاحة العامة..... 138
المطلب الأول: رورتي يعيد النظر في مواقفه 139
المطلب الثاني: رورتي ومعاداة رجال الدّين، مناهضة الإكليروسية..... 143
المبحث الرابع: مستقبل الدّين في عصر ما بعد الميتافيزيقا 147
المطلب الأول: تفكيك الميتافيزيقا..... 148
المطلب الثاني: البراغماتية إيمان رومانسي بتعدد الآلهة «Pragmatism as Polytheism»..... 167

الفصل الرابع:

من الثقافة الدينية إلى الثقافة الأدبية من خلال الثقافة الفلسفية

المبحث الأول: من الثقافة الدّينية إلى الثقافة الفلسفية 178
المطلب الأول: عارضية المشكلات الفلسفية..... 179
المطلب الثاني: الفلسفة كنقد ثقافي 183

المطلب الثالث: الفلسفة كسياسة ثقافية 187
المبحث الثاني: تداعيات تصور رورتي للمجتمع الحر الديمقراطي على الأخلاق 191
المطلب الأول: أخلاق دون مبادئ 193
المطلب الثاني: تضارب الولاءات: معضلة أخلاقية 198
المطلب الثالث: التقدم الأخلاقي..... 202
المبحث الثالث: الثقافة الأدبية ما بعد الميتافيزيقية 213
المطلب الأول: تصور رورتي للثقافة الأدبية 214
المطلب الثاني: الخيال والثقافة الأدبية..... 222
المبحث الرابع: الرواية والخلاص من الغرور 226
المطلب الأول: الأدب التخيلي وتحقيق استقلالية الذات 226
المطلب الثاني: القوة الديمقراطية للرواية 228
المطلب الثالث: قراءة الرواية كممارسة روحية..... 232
الخاتمـة..... 236
قائمة المصادر والمراجع 245
فهرس الموضوعات..... 259

ملخص باللغة العربية:

اشتهر رورتي بإصراره على ضرورة التخلي عن فكرة اللغة كمرآة للطبيعة ومعها فكرة أن الفلسفة يمكن أن تزودنا بالحقائق التأسيسية وبدلا عن ذلك، دافع، من خلال فصله بين المجال الخاص والعام، عن "خلق الذات" وإعادة تصور للمجتمع من خلال إبداعه لمجموعة من المفردات الجديدة، فقد دعا إلى خصخصة الدّين وجعله شأنا خاصا من أجل إنشاء هوية جماعية مشتركة، كما دعا إلى اعتبار الفلسفة مجرد نوع أدبي، لذلك دافع عن "التضامن" ودعا إلى توسيع الإحساس بـ"النحن" لمن كنا نعتقد أنهم "هم"، المهمشون في مجتمعنا. كان هدفه توسيع فهمنا لأشكال الإذلال التي يمكن أن نلحقها بغيرنا من البشر عن طريق التعرف على قدرتنا المشتركة على المعاناة والشعور بالألم والسعي للتغلب على هذه المعاناة والقسوة، كان التركيز من حيث الذات على الإبداع والحرية والتفرد وخلق الذات من خلال مفردات جديدة وهذا ما تتيحه يوتوبيا رورتي الديمقراطية والتي تتحقق في ظل ثقافة أدبية، حيث أن هذه الثقافة تظهر من خلال التغلب على الدّين والفلسفة.

ملخص باللغة الإنغليزية:

Rorty is best known for insisting that the idea of language as a mirror of nature must be abandoned and with it the idea that philosophy can provide us with foundational truths. Instead, by separating the private and public square, he advocated a "self-creation" and a re-imagining of society through his creation of a new vocabulary. He called for the privatization of religion and made it a private matter to create a common collective identity, and he also called for philosophy to be a mere literary genre, so he defended “solidarity” and called for expanding the sense of “we” to those we thought were “them”, the marginalized people in our society. His goal was to extend our understanding of the forms of humiliation we can inflict on other human beings by recognizing our common capacity to suffer, to feel pain, and to try to overcome this suffering and cruelty. The focus in terms of the self was on creativity, freedom, individuality, and self-creation through new vocabulary, and this is what Rorty's democratic utopia allows, which is achieved in the context of literary culture, as this culture appears through the overcoming of religion and philosophy.