

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷: ۲۵۰-۲۱۹
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

نسبت میان حقیقت و سیاست: خوانشی نئوپراگماتیستی

مسعود اخوان کاظمی*

محمدکریم محمدی**

چکیده

حقیقت پراگماتیکی در اندیشه «ریچارد رورتی»، بدیلی است برای جست‌وجوی حقیقت به اسلوبی که سنت فکری و فلسفی غرب تاکنون بدان پرداخته است. در بررسی مفهوم حقیقت، رویکرد عمل‌گرایانه رورتی به تقابل با دو روایت مطرح در اندیشه فلسفی غرب برمی‌خیزد: از یکسو با روایت افلاطونی - دکارتی، که در آن حقیقت به مثابه امری متافیزیکال تعبیر می‌شود و از سوی دیگر با روایت فراتجدد که معتقد به شالوده‌شکنی حقیقت است و حکم به نسبی بودن آن می‌کند. نویسندگان در پاسخ به این پرسش که: نسبت برقرار شده میان حقیقت و سیاست، چه پیامدهایی در حوزه اندیشه سیاسی رورتی دارد، به صورت‌بندی این فرضیه پرداخته‌اند که «نسبت برقرار شده میان حقیقت و سیاست در اندیشه رورتی، منجر به ابداع سیاست متکی به امید اجتماعی بر مبنای تز اولویت دمکراسی بر فلسفه شده است». بر این اساس تلاش شده است با واکاوی الگوی حقیقت پراگماتیکی‌ای که رورتی پیش می‌نهد، نشان داده شود که این الگو، ادامه همان مفهوم حقیقت در سنت پراگماتیستی «ویلیام جیمز» و «جان دیویی» در قالب چرخش زبانی است. همچنین شاخصه آن تأکید بر همبستگی است در مقابل آنچه رورتی خواست عینیت می‌نامد. این روایت در عین حال که قادر است بدون داشتن هرگونه ادعای عینیت از درافتادن در دام نسبی‌گرایی بپرهیزد، مفهومی را مدنظر دارد که به شیوه‌ای عملی در راه برآورده ساختن مقاصد و حل معضلات سیاسی، مفید فایده واقع شود.

واژه‌های کلیدی: حقیقت متافیزیکال، شالوده‌شکنی حقیقت، رورتی، حقیقت پراگماتیکی و امید اجتماعی.

mak392@yahoo.com
Mkm4453@yahoo.com

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه رازی
** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه رازی

مقدمه

اینکه یک تحلیل سیاسی معتبر چگونه باید باشد، پرسشی است که از زوایای مختلف می‌توان به آن پاسخ داد. از زاویه بررسی تعمیقی می‌توان گفت که «تحلیل سیاسی با شماری از مسائل بنیادین دست به گریبان است که چگونگی درک و حل اینگونه مسائل عمدتاً هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه، ویژگی‌بخش هر تحلیل سیاسی معین است» (های، ۱۳۸۵: ۱۲). در میان این مسائل، بحث از «حقیقت»، امری کانونی به شمار می‌رود و اندیشه سیاسی بسیاری از متفکران در واقع محصول امتداد یا بسط درک و چگونگی شناخت آنان از مفهوم حقیقت است. به دیگر سخن، نوع نگاه و چگونگی کسب معرفت و شناخت، نقشی تعیین‌کننده در ساخت‌های کلی دستگاه فکری و به تبع آن چگونگی رابطه نظر و عمل در اندیشه سیاسی داشته است.

ریچارد رورتی به شیوه‌ای کاملاً متفاوت به این مسئله می‌پردازد که در نوع خود بسیار خلاقانه و البته عجیب به نظر می‌رسد. اگر فلسفه را جست‌وجوی حقیقت بدانیم، آنگاه رورتی آن را امری کاملاً بی‌ربط به سیاست اعلام می‌دارد. هابرماس در این‌باره معتقد است که «در تروتسکی و ارکیده‌های وحشی^(۱)» هستی‌شناسی پراگماتیسم جدید رورتی در شورش او علیه وعده‌های غلط یک فلسفه، که ادعا دارد نیازمندی‌های زیباشناختی و اخلاقی را برآورده می‌کند، مشخص است. رورتی جوان که به خود اجازه داده بود با علاقه به افلاطون، ارسطو و آکویناس سرشار شود، در رنج دریافت که چشم‌انداز تماس با واقعیت امور خارق‌العاده - تماس به یک‌باره مطلوب و سازگار - را نمی‌توان از راه فلسفه حاصل کرد» (Habermas, 2000: 26).

این مقاله در تلاش است تا در پاسخ به این پرسش که نسبت برقرارشده میان حقیقت و سیاست، چه پیامدهایی در حوزه اندیشه سیاسی رورتی دارد، به صورت‌بندی این فرضیه پردازد که نسبت برقرارشده میان حقیقت و سیاست در اندیشه رورتی، منجر به ابداع سیاست متکی به «امید اجتماعی» بر مبنای تز اولویت دموکراسی بر فلسفه شده است.

بر این اساس نویسندگان بحث را در دو بخش سامان داده‌اند: در بخش اول با بررسی الگوی حقیقت غالب بر اندیشه سیاسی غرب و الگوی شالوده‌شکنانه فراتجدد و نقدهای ریچارد رورتی به این الگوها، به واکاوی روایت نئوپراگماتیستی رورتی از حقیقت

می‌پردازد و در بخش دوم، نتایج و پیامدهای این نوع نگاه به حقیقت و فلسفه به مثابه ابزار جست‌وجوگر آن را در حوزه اندیشه سیاسی بررسی کرده است. آنچه مدنظر نویسندگان در این مقاله است، در کانون قرار دادن نسبت میان عمل و نظر با توجه به روایت‌های سه‌گانه مطرح‌شده و ارائه استدلال برای ترجیح روایت پراگماتیستی رورتی است. از این‌رو با نشان دادن گسست فلسفه از سیاست در اندیشه وی، لزوم رجوع بیشتر پژوهندگان به جامعه‌شناسی در تحلیل‌های سیاسی را مورد تأکید قرار می‌دهند. این پژوهش می‌تواند به مثابه کاری مبنایی در مطالعات آسیب‌شناسانه سیاست در ایران که در نگاه فلسفی نظرورزانه و انتزاعی به مقوله امر سیاسی در میان دانشگاهیان و احزاب سیاسی تبلور یافته است، استفاده شود.

روایت افلاطونی - دکارتی: حقیقت به مثابه امر متافیزیکال

نگاه به حقیقت به مثابه امر متافیزیکال، رویکرد حاکم بر سنت فلسفه غرب است که گستره‌ای از افلاطون در دوران باستان تا شکل‌گیری فلسفه‌های پسامتافیزیکال در دوران معاصر را در برمی‌گیرد. در نگاه افلاطونی، ثنویتی میان عالم معقول و محسوس بر ساخته می‌شود و حقیقت در قلمرو عالم معقول یا همان «جهان مثل» قرار می‌گیرد و مثل به مثابه تجلی‌گاه حقیقت برتر و اصیل و هستی واقعی تعریف می‌شود.

تداوم نگاه هستی‌شناسانه افلاطونی را می‌توان در دوران مدرن و در روایت دکارتی مشاهده کرد. البته در این دوران، مسائلی مطرح می‌شود که اصولاً در دوران باستان موضوعیت نداشته است. اما با وجود این مسائل نیز بازهم می‌توان تداوم جوهره ادراکی افلاطونی را مشاهده کرد. دوگانگی میان جسم و روح، سوژه و ابژه و انفصال میان حقیقت و زندگی روزمره در نظام مابعدالطبیعه دکارتی از اصول اساسی است. دکارت در نگاهی افلاطونی، تأمین آگاهی را نیازمند نوعی استعلا می‌داند و آگاهی سرشتی ماورای تمنیات و مقاصد انسانی می‌یابد. دکارت نیز مانند افلاطون معتقد بود که معرفت حقیقی تنها مبتنی بر اصول روشن و بدیهی است.

در مجموع در روایت افلاطونی - دکارتی در باب منطق کشف حقیقت، بر این امور تأکید می‌شود که تأکید بر وجود تصورات فطری و بدیهیات، تأکید بر تعقل و استدلال

صرف و دوری از تجربه حسی و کشف حقایق کلی و ضروری به واسطه خردی که بسیار گسترده و وسیع دامنه است تعریف می‌شود و بنابراین امکان شناخت دقیق از نظم عالم را فراهم می‌کند. تأکید بر معقولیت جهان، وجود جوهر عقلانی آن و امکان تحصیل شناخت عینی، مواردی اساسی در این رویکرد هستند. این روایت حقیقت را به مثابه روگرفت واقعیتی از پیش موجود تعریف می‌کند و آن را همچون امری ابژکتیو، جاودانه و متعلق به قلمروی متعالی و والاتر معرفی می‌نماید. درک متافیزیکال یا افلاطونی متضمن تلقی خاصی از حقیقت است که در آن حقیقت به مطابقت نسبت‌های موجود در ذهن با روابط واقع در اشیا بدل می‌شود و خطا عبارت می‌شود از فقدان چنین تطابقی میان ذهن و عین.

همین درک افلاطونی، بر تفکر دوران مدرن نیز حاکم است و با همین درک است که در این دوران، حقیقت و یقین عقلانی سوژه به همان مطابقت موضوع شناخت و فاعل شناسا تبدیل به ملاک فهم دقیق حقیقت می‌شود. در این روایت، حقیقت به شیوه‌ای نظرورزانه تحصیل می‌شود، زیرا حقیقت ناظر بر روگرفت واقعیتی از پیش موجود است و حقیقت در جهان برتر و شکل والا و خارج از عرصه اجتماع و زندگی روزمره واقعی به دست می‌آید. بنابراین نظریه حقیقت افلاطونی، نظر را جوهرراً از عمل جدا می‌کند و اصولاً معتقد است که عرصه نظر نسبت به عرصه عمل، بسیار به حقیقت نزدیک‌تر است. در نگاه رورتی، «تلاش افلاطون برای دستیابی به پس‌نمود و ذات نهان واقعیت بی‌نتیجه است» (Rorty, 1991: 118). وی تأکید دکارت بر سوژه و آگاهی را برای کشف حقیقت، بی‌ثمر می‌خواند و این روایت را با جانشین نمودن زبان به جای آگاهی به چالش می‌کشد. با چرخش زبانی، سه ایده بنیادین نفی می‌شود: ۱- این ایده که ما مرجع قطعی شناخت هستیم، یعنی باور به اینکه واضح‌ترین چیز فقط ذهن ماست و ما یک حیطه مستقل هستیم. ۲- جهان به‌گونه‌ای در ذهن ما بازنمایی شده است. ۳- می‌توان این بازنمایی جهان را به‌وسیله شواهدی قطعیت بخشید (Habermas, 2000: 28). با توجه به این امر، رورتی اساساً ذهن‌محوری و قدرت شناخت یقینی از دنیا را رد می‌کند و با بهره‌گیری از نظریه‌های ویتگنشتاین معتقد است که ما بلاواسطه با جهان روبه‌رو نیستیم، بلکه گزاره‌هایی از جهان داریم و فقط می‌توانیم صدق و کذب این

گزاره‌ها را مشخص نماییم. بنابراین از دید رورتی، هر فلسفه‌ای که مدعی تبیین عقلانیت و عینیت به زبان تصورات با بازی‌های مطابق با امر واقع باشد، منسوخ است. وی معتقد است که فلسفه کلاسیک هرگز نتوانسته باورهای ما را بر پایه به اصطلاح تطابق با امر واقع بنا نهد؛ زیرا نه «داده»‌ای در کار است و نه «امر واقع»‌ی. آنچه هست و وجود دارد، زبان است و بس. به تعبیر دیگر، امر واقع بیرون از شیوه‌ای که ما آن را به یاری واژه‌ها ادراک می‌کنیم و مستقل از این شیوه، وجود خارجی ندارد. «پس اینکه آیا قضایای ما با نوعی از واقعیت تطبیق می‌کند یا نه، آن قدر اهمیت ندارد که توانایی ما در اختراع واژگان تازه برای بیان آنچه می‌اندیشیم یا احساس می‌کنیم» (نجفی، ۱۳۸۵: ۳).

به نظر رورتی، «هدف برتر جست‌وجو و پژوهش به نام صدق (حقیقت) فقط زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که چیزی به منزله توجیه نهایی در کار باشد. برای مثال توجیهی نزد خداوند یا در برابر دادگاه منطق انسانی صرف» (رورتی، ۱۳۸۴ الف: ۸۵). وی معتقد است که «در گفتن باوری تا جایی که می‌دانیم صادق است، بیان این است که هیچ باور بدیلی تا جایی که می‌دانیم، شیوه عمل بهتری نیست» (همان: ۲۹). بدین‌سان رورتی در مقابل حقیقت متافیزیکی که به شیوه‌ای نظورورزانه حاصل می‌شود، از حقیقت پراگماتیستی که به شیوه‌ای عمل‌گرایانه به دست می‌آید، حمایت می‌نماید.

روایت پست‌مدرن: شالوده‌شکنی حقیقت

در گذشته پست‌مدرنیسم به طور عمده در قالب‌های ادبی و هنری مطرح بوده، اما امروزه آن قدر در حوزه‌های علوم اجتماعی نفوذ و گسترش یافته که دیگر نمی‌توان آن را به صورت یک مکتب ادبی یا هنری در نظر گرفت. پست‌مدرنیسم بیش از آنکه مربوط به یک دوره تاریخی خاص باشد، یک «انکار بزرگ» است، انکار مدرنیته. انکار بزرگ، نحله‌های گوناگون پست‌مدرنیسم را در کنار یکدیگر نگاه می‌دارد. در واقع پست‌مدرنیسم از تحول همه‌جانبه در عرصه‌های هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی، اخلاق، تاریخ و مسائل سیاسی و اجتماعی جانب‌داری می‌کند (معینی، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

دقیقاً همین رویکرد پست‌مدرن است که در نظریات رورتی نیز به نحوی بازتاب یافته

است. اندیشه‌های رورتی به‌ویژه در بحث از نقد عینیت، سوژه‌باوری مدرن، تردید در ساختار معقول عالم، بهره‌گیری از بازی‌های زبانی که رورتی در اندیشه‌های خویش آن را مطرح می‌سازد، موجب شده است بسیاری وی را در زمره متفکران پست‌مدرن طبقه‌بندی نمایند. هر چند رورتی خود به مفهوم پست‌مدرن اعتقادی ندارد و اندیشه‌هایش دارای مرزبندی‌هایی جدی با پست‌مدرن‌هاست.

پست‌مدرن مبانی فلسفی و نظری خویش را بر اساس نقد و بدبینی به گفتمان فلسفی مدرنیته بنیان می‌نهد و ناظر بر نقد رادیکال عقل و گفتمان فلسفی مدرنیته است و به‌ویژه نقد خویش را به روشنگری به مثابه بستر و مضمون اصلی فلسفه مدرن معطوف می‌دارد. چارچوب کلی این دیدگاه مبتنی بر «نفی روایت‌های کلان، تأکید بر تعیین‌کنندگی گفتمان‌ها در کردارها و اشکال زندگی، انکار تک‌معنا بودن کلمات و متون، نفی هرگونه وحدت و قطعیت، بساطت و کمال، انکار تمایز میان عمق و سطح و به طور کلی نفی امکان دستیابی به هرگونه حقیقت است و این موارد اساسی‌ترین مواضع تفکر پست‌مدرن را شکل می‌دهند» (بشیریه، ۱۳۸۱: ۳۳۱).

منشأ این جریان فکری به نقد مبانی متافیزیک غربی به‌وسیله نیچه بازمی‌گردد و اوج این جریان را می‌توان نزد فیلسوفان پسا‌ساختارگرای فرانسوی مانند میشل فوکو و لیوتار مشاهده کرد. فوکو معتقد است که «حقیقت تنها به وسیله اشکال متعدد زور آفریده می‌شود و اثرات منتظم قدرت را ایجاد می‌کند» (تیلور، ۱۳۸۰: ۱۲۷). این روایت، «خواست قدرت یا اراده معطوف به قدرت را به عنوان جوهر و ذات حقیقت‌جویی (یا خواست حقیقت) معرفی می‌کند و به نفی حقیقت به مثابه امری متافیزیکال می‌پردازد» (فرهادپور، ۱۳۷۸: ۲۲۶). نفی حقیقت متافیزیکی در این روایت منجر به نسبی‌گرایی و به تبع آن، نفی کل حقیقت می‌شود؛ یعنی منطق کشف حقیقت زیر سؤال می‌رود (همان، ۱۳۸۴: ۱۹).

در نزد فوکو، آنچه حقیقت تلقی می‌شود، فراورده تلقی رخداده‌ها و برخورد نیروهاست و طی تاریخی غیر قطعی و شکننده ایجاد شده است. حقیقت هم تاریخی دارد و می‌توان شبکه رخدادهایی را که به پیدایش آن انجامیده‌اند، بازیافت و بازساخت و چون در چنین فرایندی ساخته شده است، ممکن است ویران شود (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۶: ۳۹).

لیوتار نیز معتقد است که حقیقت، اعتقاد به یک فراروایت سرکوبگر است؛ زیرا اگر قائل به وجود یک حقیقت باشیم، این امر منجر به ندیده گرفته شدن تکثرگرایی و تفاوت‌های فرهنگی می‌شود. لیوتار فراروایت‌ها را خطرناک، سلطه‌جو و اقتدارگرا می‌داند و می‌گوید ما در وضعیت پست‌مدرن به آنها شک می‌کنیم (لاین، ۱۳۸۱: ۱۱).

بنابراین در تلقی پست‌مدرنیستی، حقیقت در چارچوب مناسبات قدرت و در جهت حفظ آن آفریده و خلق می‌شود. بدین‌سان چیزی به منزله حقیقت امکان وجود نمی‌یابد و فقط منظرها وجود دارند؛ یعنی فقط طیفی از حقایق قیاس‌ناپذیر. بنابراین در این روایت به اندازه تعداد منظرها می‌توان حقیقت یافت و حقیقت به امری برساخته و نسبی بدل می‌شود. در این روایت اعتقاد بر این است که حقایق صرفاً رژیم‌های سرکوبگر قدرت را بازآفرینی می‌نمایند و تنها کاری که در مقابل آنها باید انجام داد، افشا و شالوده‌شکنی حقایق و ستیز و مبارزه با آنهاست.

همچنان که اشاره شد، ریچارد رورتی هر چند نزدیکی‌های بسیاری با این تفکر دارد و به‌ویژه تکثرباوری آنها را می‌ستاید، به شدت با نسبی‌گرایی آنها و اعتقاد آنها به این امر که وظیفه ما فقط شالوده‌شکنی است، مخالف است. اساساً چون رورتی به صدق باور دارد، وی را نمی‌توان نسبی‌گرا نامید. وی هر چند مانند معتقدان به این روایت خود به نقد حقیقت متافیزیکال می‌پردازد و به این تلقی از حقیقت باور ندارد، برخلاف آنان بدیلی که ارائه می‌دهد، حقیقت پراگماتیستی است و نه نسبی‌گرایی. از این‌رو رورتی با دیدگاه پست‌مدرن‌ها مخالف است و به نقد رویکرد شالوده‌شکنانه آنان می‌پردازد.

رورتی در این نقد معتقد است که «نزد نیچه به پرسش کشیدن اراده حقیقت به معنی امتناع از پذیرش انگیزه متداول در شناخت‌شناسی دکارتی و تاریخ‌نگری فرجام‌نگرانه هگلی است. نیچه‌ای‌ها، خواهان رهایی از قید مجادله بر سر این عینیت و شهودند که می‌گوید «حقیقت یکی است» و خود در پی بازتوصیف یا پی‌ریزی چنین چیزی نیستند» (رورتی، ۱۳۸۴ الف: ۲۲). وی نقد حقیقت در این روایت را مثبت می‌داند و همچنان که اشاره نمودیم، با آن همدل و هم‌فکر است؛ اما حکمی را که آنها در پی این نقد صادر می‌نمایند، یعنی نسبی‌گرایی و ستیز با هرگونه حقیقت را رد می‌کند، زیرا این رویکرد منجر به این نظر می‌شود که «شکل طرح غربی تأمل فلسفی فقط بخشی از یک

سازمان گسترده سرکوب و بی‌عدالتی است» (کلی، ۱۳۸۵: ۱۴).

این نگاه افراطی و بدبینانه برای رورتی که بر اهمیت عمل و ارائه برنامه‌های قابل اجرا برای حل معضلات تأکید می‌گذارد، مسلماً نمی‌تواند قابل قبول باشد؛ زیرا به اعتقاد وی، این روایت صرفاً خود را در توهمات نظری غرق می‌کند و به جای ارائه بدیل مناسب و یا رویکردی که راهنمای عمل باشد، تنها خود را به شالوده‌شکنی و افشاسازی قانع می‌سازد؛ امری که قادر به حل مشکلی نخواهد بود و تنها نوعی سردرگمی نظری و بی‌توجهی عملی را برای ما به ارمغان می‌آورد. بنابراین «حقیقت پراگماتیستی‌ای که رورتی به جای حقیقت افلاطونی می‌گذارد، با نسبی‌گرایی و حقیقت‌ستیزی پست‌مدرن‌ها آشتی‌ناپذیر است» (دیویدسون، ۱۳۸۰: ۶۱).

رورتی به عنوان یک تکثرگرای پراگماتیست، تفاوت برداشت خود از حقیقت و برداشت نسبی‌گرایانه را، تفاوت میان تساهل موجه از دیدی عمل‌گرایانه و کژاندیشی نابخردانه می‌داند. به اعتقاد وی، نسبی‌نگری و پست‌مدرنیته، کلماتی است که هیچ‌گاه معنای روشنی نداشته‌اند و هر دوی آنها باید از واژگان فلسفی ما حذف شوند (رورتی، ۱۳۸۴ الف: ۱۴۶).

روایت رورتی: حقیقت پراگماتیک

چارچوب کلی و خطوط اصلی نظرهای رورتی را باید در سنت پراگماتیسم جست‌وجو نمود که بر پیوند میان عمل و نظر تأکید می‌گذارد. این سنت با تفسیر اندیشه به مثابه چیزی که در زمینه‌ای غایتمند، درهم بافتگی تنگاتنگی با عمل دارد، آن را به عنوان نشانه پیوستگی ذهن و عین مورد تأکید قرار می‌دهد (شفلر، ۱۳۸۱: ۲۸). اصطلاح پراگماتیسم از واژه یونانی «پراگما» به معنی «act» مشتق شده است. پراگماتیسم به عنوان یک سنت فکری در زمانی پدیدار شد که تقابل‌های بسیاری مانند علم در مقابل مذهب، پوزیتیویسم در مقابل رمانتیسم، ادراک شهودی در برابر تجربه حسی و... وجود داشت. این جنبش، شکل فلسفه‌ای میانجی را به خود گرفت که می‌کوشید علم و مذهب، نظریه و عمل، اندیشه نظری و تحلیل طبایع خیال‌پرداز و واقع‌گرا (جیمز) و توسط (دیویی) مدرسه و زندگی را وحدت بخشد (همان: ۱۹).

این اصطلاح را نخست «چارلز ساندرس پیرس» در سال ۱۸۷۸ وارد فلسفه کرد. پیرس، اصل پراگماتیک را در مقاله‌ای با عنوان «چگونه تصوراتمان را واضح سازیم»، در تقابل با دکارت و لایبنیتس به عنوان اصلی برای واضح‌سازی تصورات صورت‌بندی نمود. پیرس درباره اصل پراگماتیک می‌گوید: ببینید شیء مورد نظر ما چه اثراتی - که به گونه‌ای قابل درک حاوی محتویات عملی باشد - می‌تواند داشته باشد، آنگاه شناخت ما از این اثرات به معنی شناخت کامل ما از این شیء است. طبق این اصل، تصویری واضح است که منعکس‌کننده اثرات عمل مفروض ما به روی شیء مورد تصور باشد. یعنی تصور باید از طریق تضمین روابط بین اعمال فرضی و پیامدهای متناظر با آنها واضح گردد (شفلر، ۱۳۸۱: ۴۱).

به این ترتیب شناخت‌شناسی نه به عینیت آن، بلکه به چگونگی اثراتی که عمل ما را روی شیء هدایت می‌کند، مشروط می‌شود. در ادامه همین سنت، ویلیام جیمز با ارائه مفهومی پراگماتیکی از حقیقت و توسل به تجربه به عنوان آزمونی کلی که باید تمام ساخته‌های نظری را بیازماید و همچنین دیویی، با ارائه مفهومی یگانه‌شده از اندیشیدن به عنوان مبادله‌ای فعال بین موجود زنده و پیرامون او، بر پیوند میان عمل و نظر تأکید می‌گذارد (همان: ۲۲۲).

در این بخش سعی داریم نشان دهیم که الگوی حقیقت پراگماتیکی‌ای که رورتی پیش می‌نهد، ادامه همان مفهوم حقیقت در سنت پراگماتیستی ویلیام جیمز و جان دیویی در قالب چرخش زبانی است. همچنین شاخصه آن تأکید بر همبستگی است در مقابل آنچه رورتی خواست عینیت می‌نامد؛ در عین حالی که قادر است بدون داشتن هرگونه ادعای عینیت، از درافتادن در دام نسبی‌گرایی بپرهیزد. رورتی تلاش می‌کند این الگو را با بحث از نشاندن «امید» به جای «یقین» و بحث از رابطه صدق و توجیه پیش ببرد. ریچارد رورتی، مفهومی از حقیقت ارائه می‌دهد که در آن ثنویت فلسفی و تمایز میان عمل و نظر کنار گذاشته شده است. وی مفهومی را مدنظر دارد که به شیوه‌ای عملی در راه برآورده ساختن مقاصد و حل معضلات مفید فایده واقع شود. به همین دلیل زمانی که وی حقیقت عینی و صدق در تناظر با واقعیت را رد می‌کند، به نسبی‌گرایی نمی‌رسد، بلکه وی بحث را از تناظر به سودمندی احاله می‌دهد. او معتقد است اگر یقین مطلق ذهنی به کار عمل نمی‌آید، شک افراطی نیز به درد نمی‌خورد. به

عبارت دیگر، اگر حقیقت مطلق ابژکتیو وجود ندارد، نسبی‌گرایی راه‌حل مناسبی نیست. بلکه آنچه صحیح و درست است، حقیقت پراگماتیک است.

به عقیده رورتی، «ذهن به منزله آینه‌ای ذهنی یا سوژکتیو از طبیعت عینی خارجی، حضوری غالب در اندیشه غرب، حداقل از زمان مشهورترین ابداعش به دست دکارت داشته است. وی بر این باور است که در پس بیان مسائل متداول معرفت‌شناسی، نوعی تضاد بین ذهن و طبیعت وجود دارد و این تضاد هنگامی که ذهن (به عنوان صحنه‌ای برای بازنمایی) در قرن بیستم جای خود را به زبان داد و مسائل معرفت‌شناسی به شکل مسائل ارجاع زبانی درآمد، تنها به صورت متفاوت دیگری بیان شده است» (موفه، ۱۳۸۴: ۴۵).

به همین دلیل برخلاف فیلسوفان تحلیلی و معتقدان به پوزیتیویسم، رورتی درباره حقیقت به گونه‌ای بی‌پرده، عمل‌گراست و خود را به صراحت متعلق به سنت جیمز و دیویی می‌داند. جیمز برای اولین بار اصل پراگماتیک پیرس را برای نظریه‌ای درباره حقیقت به کار گرفت. وی معتقد است که «حقیقت نوعی از سودمندی است؛ نه آنگونه که اغلب فرض می‌شود مقوله‌ای متمایز از آن. حقیقت نام هر آن چیزی است که ثابت کند اعتقاد به آن سودمند است؛ آن هم سودمند به دلایل معین و معلوم» (کوزنزهوی، به نقل از رورتی، ۱۳۸۰: ۱۱۷). از نظر جیمز، «تنها آزمون حقیقت محتمل این است که باید چیزی باشد که ما را بهتر هدایت کند؛ چیزی که بهتر از همه با هر جزئی از زندگی جور درآید و با مجموعه مقتضیات تجربه بدون حذف چیزی از آن تلفیق شود» (موفه، ۱۳۸۴: ۲۳).

به نظر جیمز، پراگماتیسم در این زمینه باید این سؤال اساسی را مطرح کند که به فرض حقیقت داشتن یک ایده یا یک گزاره، چه تفاوت و پیامدی در زندگی عملی ما رخ می‌دهد؟ پراگماتیسم در پاسخ این سؤال معتقد است که تصورات صحیح آنهایی است که ما می‌توانیم جذب، تصدیق، تأیید و تحقیق کنیم و تصورات غلط آنهایی است که نمی‌توانیم. یعنی داشتن تصورات صحیح برای ما یک تفاوت عملی ایجاد می‌کند. پس معنای حقیقت همین است، زیرا این تمام آن چیزی است که از حقیقت دانسته می‌شود. حقیقت یک تصور خاصیتی را که ذاتی آن باشد نیست. حقیقت برای یک تصور رخ می‌دهد. بر اثر رخدادهاست که تصویری حقیقی می‌شود. به طور خلاصه، حقیقت فقط

همان چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت است. درست همان طور که صحیح فقط همان چیزی است که در شیوه سلوک ما مصلحت است (جیمز، ۱۳۷۸: ۵۲).

رورتنی درباره حقیقت کاملاً با این نظریات جیمز هم‌داستان است. تنها تفاوت آنها در همان مبحث چرخش زبان‌شناختی و عطف توجه از مقوله تجربه به مقوله زبان است. رورتنی با واسازی تصور معرفت‌شناسانه از حقیقت که آن را به معنای مطابقتی روشن یا بازنمایی واضح میان ذهن و واقعیت بیرونی می‌گیرد، تلاش می‌کند نظریه پراگماتیستی جیمز را به حوزه زبان بکشد و با نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین تلفیق کند. بدین‌سان نزد وی حقیقت به مجموعه گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که از نظر سلطه بر امر واقع و بهترین زیستن ما برتری‌شان معلوم گردد. بر این اساس است که در برداشت رورتنی، حقیقت ساختنی است نه یافتنی. صحت این ادعا صرفاً در آن است که زبان‌ها ساخته می‌شوند، نه اینکه یافته شوند و حقیقت صورتی از داشته‌های موجودات زبانی، یعنی جمله‌هاست (موفه، ۱۳۸۴: ۳۰). با توجه به اینکه «ما هیچ آگاهی پیش‌زبانی نداریم که لازم باشد زبان با آن مطابقت کند، هیچ درکی از امور چنان که هستند نداریم که وظیفه فیلسوفان تشریح آن وضع در قالب زبان باشد. آنچه به عنوان آگاهی وصف می‌شود، صرفاً توصیفی با استفاده از زبان پیشینیان است» (رورتنی، ۱۳۸۴: ۶۶).

در واقع رورتنی بر آن است که صدق و حقیقت یک عقیده را نه از طریق تطابق آن با عالم خارج، بلکه تنها بر مبنای توافق با عقیده‌های دیگر می‌توان معین کرد. بر این اساس، پرسشی که باید درباره باورهایمان طرح کنیم، این نیست که آیا آن باورها درباره واقعیت است یا صرفاً در باب نمود؛ بلکه فقط این است که آیا آن باورها برای برآورده شدن خواسته‌هایمان بهترین شیوه عمل است یا نه؟ (براون، به نقل از میسون، ۱۳۸۲: ۱۷۳). بر پایه این دیدگاه، «گفتن اینکه باوری تا جایی که می‌دانیم صادق است، بیان این است که هیچ باور بدیلی تا جایی که می‌دانیم شیوه عمل بهتری نیست. بر این اساس است که در مقابل الگوی حقیقتی که بر عینیت تأکید می‌کند، الگوی حقیقت پراگماتیک بر همبستگی تأکید دارد. این الگو تلاش برای دیدن چیزها از منظر خدا را کنار می‌گذارد؛ تلاش برای برقراری ارتباط با آنچه غیر انسانی است و من آن را خواست عینیت نامیده‌ام» (رورتنی، ۱۳۸۴: ۶۶-۶۷).

وی این الگو را در تقابل با واقع‌گرایان می‌داند که از نظر او کسانی هستند که آرزوی استوار ساختن همبستگی بر عینیت را دارند؛ یعنی حقیقت را در مطابقت با واقعیت تعبیر و تفسیر می‌کنند. از این‌رو آنها باید متافیزیکی بنا نهند که جایی برای ارتباطی ویژه میان باورها و اشیا باقی گذارد که تشخیص حقیقت از باورهای کاذب را ممکن سازد. آنها همچنین باید دلیل بیاورند که راه و روش‌های طبیعی و نه صرفاً اجتماعی داشته باشند. این توجیه طبیعی باید نشأت‌گرفته از طبیعت بشر باشد و توسط اتصال این جزء از طبیعت و دیگر بخش‌های طبیعت امکان‌پذیر شده باشد.

برعکس، کسانی که آرزوی تقلیل عینیت به هم‌بستگی را در سر دارند و آنها را پراگماتیست می‌نامیم، نه به یک متافیزیک نیازمندند و نه به یک شناخت‌شناسی. حقیقت از نظر آنها چیزی است که باورش برای ما خوب است. از این‌رو آنها نه نیازی به توضیحی از ارتباط میان باورها و اشیا (موسوم به انطباق) دارند و نه نیازی به توضیحی از ارتباط ادراکی انسان که توانایی نوع بشر در داخل شدن در چنین ارتباطی را تضمین کند. آنها شکاف میان حقیقت و توجیه را چیزی نمی‌دانند که با جدا کردن نوعی عقلانیت طبیعی و فرافرهنگی پر شود و بتوان آن را برای عیب‌جویی از برخی فرهنگ‌ها و ستایش از برخی دیگر به کار گرفت، بلکه به مثابه شکافی می‌بینند که خوب بالفعل و بهتر ممکن نسبت به آن وجود دارد. از دیدگاه پراگماتیستی، گفتن این نکته که آنچه باورش اکنون به نظر عقلانی می‌رسد می‌تواند حقیقت نباشد، به این معنی است که ممکن است کسی فکر بهتری داشته باشد. این بدان معناست که همیشه جایی برای بهبود و اصلاح باور وجود دارد؛ زیرا ممکن است مدارک جدید و اصطلاحات جدید پدید آیند» (رورتی به نقل از کهن، ۱۳۸۱: ۶۰۱).

عده‌ای این الگوی پراگماتیکی از حقیقت را نسبی‌گرایانه دانسته و از رورتی انتقاد نموده‌اند. رورتی اما در پاسخ، اتهام نسبی‌گرا بودن را رد می‌کند و استدلال می‌نماید که «معمولاً از سه دیدگاه متفاوت به چنین لقبی اشاره می‌شود: اول دیدگاهی است که در آن هر باوری به خوبی باورهای دیگر است. دیدگاه دوم، دیدگاهی است که در آن، حقیقت عبارتی دو پهلو و مبهم است که تعداد معناهايش به تعداد راه و روش‌های توجیه است. دیدگاه سوم، دیدگاهی است که در آن چیزی درباره حقیقت یا عقلانیت

نمی‌توان گفت مگر از راه و روش‌های آشنای توجیه که یک جامعه مشخص در این یا آن قلمرو از تحقیق به کار می‌برد. پراگماتیست به دیدگاه قوم‌مدار نوع سوم تکیه می‌کند، نه به دیدگاه خود - انکار نوع اول - و نه به دیدگاه مرکز‌گرای نوع دوم. وی دیدگاه خود را بهتر از واقع‌گرایان می‌داند، ولی چنین تصویری را ندارد که دیدگاهش با سرشت اشیا مطابق است. او فکر می‌کند که انعطاف‌پذیری بسیار زیاد «اصطلاح حقیقی» - این واقعیت که این اصطلاح صرفاً برای توصیه است - ضامن بی‌ایهام بودن آن است. نزد وی همان‌گونه که معنای اصطلاح‌های انعطاف‌پذیری مانند «اینجا»، «آنجا»، «خوب»، «بد»، «شما و من» در همه فرهنگ‌ها یکسان است، اصطلاح حقیقی نیز در همه فرهنگ‌ها معنای یکسان دارد، اما یقیناً این‌همانی معنایی آن، با تنوع ارجاع و تنوع راه و روش‌های بیان عبارات سازگار است.

از این‌رو وی در به کار بردن اصطلاح حقیقی به مثابه اصطلاح کلی برای توصیه همچون مخالف واقع‌گرایی خود احساس آزادی می‌کند. به‌ویژه که وی نیز از دیدگاه خود آن را برای توصیه به کار می‌برد. وی معتقد است که با وجود این مشخص نیست که چرا باید اصطلاح نسبی‌گرا را اصطلاحی مناسب برای دیدگاه قوم‌مدار نوع سوم، یعنی دیدگاهی که مورد تأیید پراگماتیست‌هاست، تلقی نمود؛ زیرا پراگماتیست معتقد به نظریه اثباتی نیست که چیزی را در نسبت با چیز دیگری بسنجد. وی در عوض دیدگاهی کاملاً سلبی اختیار می‌کند و معتقد است که ما باید تفاوت مرسوم میان دانش و عقیده را کنار بگذاریم؛ تفاوتی که میان حقیقت به مثابه انطباق با واقعیت و حقیقت به عنوان اصطلاحی برای توصیه باورهای قابل توجیه تفسیر شده است.

یک واقع‌گرا به این دلیل دعوی سلبی خود را نسبی‌گرایانه می‌خواند که نمی‌تواند باور کند که کسی به صورتی جدی طبیعت ذاتی حقیقت را انکار کند. از این‌رو در حالی که پراگماتیست می‌گوید چیزی برای گفتن درباره حقیقت وجود ندارد، جز اینکه هر یک از ما باورهایی را به مثابه حقیقت توصیه می‌کنیم که باورشان برای ما خوب است، واقع‌گرا تمایل دارد که آن را به مثابه نظریه اثباتی دیگری درباره سرشت حقیقت تفسیر کند؛ نظریه‌ای که بر اساس آن، حقیقت عقیده انتخاب‌شده یک فرد یا یک گروه در زمان خود آنهاست. چنین نظریه‌ای یقیناً خود انکار است و نه فقط به خاطر بحث‌های

ناسازگار و بی‌ربط نظری، بلکه از نظر عملی و پراگماتیکی نیز باید محکوم شود. این در حالی است که حقیقت پراگماتیکی بر همبستگی تأکید دارد و به جای ارتباط با یک واقعیت غیر بشری، وفاق یک اجتماع را مدنظر دارد.

رورتنی تأکید می‌کند که «ما پراگماتیست‌ها هیچ‌گاه خود را نسبی‌گرا نمی‌نامیم و معمولاً خودمان را با تعبیرهای سلبی توصیف می‌کنیم. خودمان را ضد افلاطون‌گرا یا ضد مابعدالطبیعیان یا مخالف گروهش به اصول مبنایی می‌نامیم» (رورتنی به نقل از کهون، ۱۳۸۱: ۶۰۲-۶۰۳). «یا بهتر از همه شاید این باشد که خود را ضد دوگانه‌انگار^۱ بنامیم» (رورتنی، ۱۳۸۴: ۷۸). در واقع رورتنی در تلاش برای ارائه تفسیری جدید از آموزه حقیقت پراگماتیستی، می‌کوشد تا نشان دهد که این آموزه چگونه در برنامه عمومی‌تری جای می‌گیرد؛ برنامه‌ای که دوگانه‌انگاری‌های یونانی و کانتی را همراه با تمایز میان گذشته و آینده، در میان ساختار پایدار و محتوای ناپایدار جای می‌دهد.

رورتنی خود در این مورد معتقد است که «کوشش من معطوف به جایگزینی اکنونی نارضاایت‌بخش با آینده‌ای رضایت‌بخش‌تر است که به این ترتیب امید را به جای یقین می‌نشانند» (همان). وی در این تفسیر بیان می‌دارد که صدق چیزی است که قرار است معرفت را از رأی مستدل (یا از عقیده موجه) متمایز سازد. اما اگر به گفته جیمز، صادق (حقیقی) نامی باشد که به هر چیزی اطلاق شود که خوب بودن خود را در راه عقیده‌ای ثابت کند و نیز برای دلایل یقینی و قابل انتساب خوب باشد، پس معلوم نیست که عقیده صادق قرار است از چه جهاتی متفاوت از عقیده‌ای باشد که صرفاً موجه است. از این‌رو غالباً درباره پراگماتیست‌ها گفته می‌شود که آنها صدق را که مطلق و ابدی است، با توجهی که به لحاظ نسبت آن با مخاطب که گذراست، خلط کرده‌اند. پراگماتیست‌ها از دو راه اصلی به این انتقاد پاسخ گفته‌اند. کسانی چون پیرس، جیمز و پاتنام گفته‌اند که با یکی انگاشتن صادق با موجه در موقعیت آرمانی، موقعیتی که پیرس آن را پایان پژوهش نام داده است، می‌توانیم معنای مطلق صادق را نگه‌داریم. کسان دیگری نظیر دیویی و دیویدسن گفته‌اند که درباره صدق کمتر چیزی می‌شود گفت و فیلسوفان باید

1. anti dual

آشکارا و خودآگاهانه خود را به آن چیزی که دیویی به آن تصدیق‌پذیری موجه نام داده است، مقید کنند (رورتی، ۱۳۸۴: ۷۸).

رورتی در اندیشه خویش نسبت به این دو رویکرد، راهبرد دوم را انتخاب می‌کند؛ زیرا به اعتقاد وی، توسل جستن به برخی مفاهیم که در راهبرد اول به آن اشاره نمودیم، در تشریح مفهوم حقیقت و برآوردن هرگونه مطلقیت، نه تنها کاری اضافی است، بلکه چندان سودمندتر از روش دوم نیست. «اگر به این نکته تأکید ورزیم که عقیده آدمی نمی‌تواند از محیط غیر انسانی آزاد باشد، باید معتقد باشیم که بیشتر اعتقادهای ما و هر کس دیگر باید صادق باشد؛ چون این اعتقاد، هر چیزی را که می‌خواستیم از واقع‌گرایی به دست آوریم، به دست می‌دهد، بی‌آنکه به این شعار متوسل شویم که واقعی و صادق، مستقل از اعتقادات ماست. شعاری که پذیرفتن و رد کردن آن به یک نسبت بیهوده است» (همان: ۷۹).

رورتی می‌گوید: «این مدعای دیویدسن که نظریه صدق برای زبان طبیعی، کم و بیش چیزی بیش از تبیینی تجربی از مناسبات علی میان اجزای محیط و صدق جمله‌ها نیست، به نظرم یکسره تضمینی برای نیاز ماست که در همه حال و در همه جا» در تماس با جهان» هستیم. اگر چنین تضمینی در دست داشته باشیم، پس همه پیشگیری‌های لازم در برابر نسبی‌گرایی و خودسرانگی را در اختیار داریم؛ زیرا دیویدسن به ما می‌گوید که هرگز نمی‌توانیم بیش از اجازه‌ای که جهان به ما می‌دهد، خودسرانه باشیم؛ چه حتی اگر جهانی در کار نباشد، حتی اگر چیزی به عنوان «سرشت ذاتی واقعیت» وجود نداشته باشد، باز هم فشارهای علی وجود دارد. اینگونه فشارها به شیوه‌های گوناگون، در مواقع گوناگون و برای هدف‌های گوناگون وصف خواهند شد، اما با این حال فشار است» (همان).

سیاست به مثابه امید اجتماعی

اما این خوانش از حقیقت، پیامدهایی اساسی در اندیشه سیاسی به دنبال دارد که خود را در رویکرد غیر بنیان‌انگارانه و بی‌نیاز از مبانی فلسفی، در رهیافت سیاسی رورتی

نشان می‌دهد؛ سیاستی که در دفاع از خود نه به استدلال‌های فلسفی رجوع می‌کند و نه می‌کوشد به نظریه‌پردازی‌های انتزاعی توسل جوید، بلکه مشخصاً به عمل و پیامدهای آن ارجاع می‌دهد. «رورتی با انتقادهایی سخت بر مفهوم حقیقت در معرفت‌شناسی حاکم بر سنت فلسفی غرب می‌کوشد از منظری غیر بنیان‌انگارانه و با نظری پراگماتیستی، توجیهی مناسب برای سیاست دموکراتیک فراهم آورد» (تاجیک، ۱۳۸۸: ۵۲). به اعتقاد او، «دموکراسی مقوله‌ای متعالی یا ساختاری برآمده از حقیقتی فلسفی یا اخلاقی نیست و چنین تعاریفی از دموکراسی، آن را پدیده‌ای غیر تاریخی و از نظر اجتماعی غیر عملی جلوه خواهد داد» (همان: ۲۶).

تالی منطقی این نگرش این خواهد بود که «سیاست اجتماعی، به مرجعیتی غیر از توافق موفقیت‌آمیز افراد نیاز ندارد؛ افرادی که وارث سنت‌های تاریخی واحد و مواجهه با مسائلی واحد هستند. به زعم رورتی، فقط تاریخ و جامعه‌شناسی مقدمه لازم سیاست‌اند و کافی است که به توصیفی تاریخی و جامعه‌شناختی از نحوه زندگی کنونی‌مان ملتزم باشیم» (همان: ۳۳).

جست‌وجوی واقعیت‌نهایی به واسطه فلسفه در طول تاریخ فلسفه، نوعی نقش و وظیفه یا تکلیف‌رهایی‌بخش را به آن محول کرده است (Hall, 1994: 170)، در حالی که نزد رورتی در بهترین حالت ممکن، «فلسفه را می‌توان همچون گفت‌وگویی تهذیب‌کننده به شمار آورد» (Rorty, 1991: 174). به اعتقاد او، «موضوعات فلسفی، برساخته‌های یک امکان تاریخی‌اند و از این‌رو گزینشی هستند» (Guignon & Dived Hilley, 2003: 61). آنها همچون رشته‌ای منضبط نیستند که سیاست و اجتماع را با گزاره‌های خویش سامان دهند.

ریچارد رورتی به زعم خویش توانسته است با نشان دادن امید به جای معرفت، به تمامی ثنویت‌های فلسفی و از جمله آنچه وی تمایز یونانی میان عمل و نظر می‌خواند، پایان دهد. به همین جهت است که اعتقاد دارد که «پراگماتیسم برای نخستین‌بار «نظریه» را مددکار «عمل» قرار داد، نه اینکه «عمل» را بسان تنزل مرتبت «نظریه» در نظر بگیرد» (رورتی، ۱۳۸۵ ب: ۱۳۵).

در حوزه سیاست، رورتنی دارای همین نگرش است؛ یعنی در باور پراگماتیک وی، همه چیز باید در خدمت حل مسائل و معضلات سیاسی قرار گیرد. او در مقابل نگاه حقیقت‌گرایی که سعی می‌کند با استفاده از اصول هستی‌شناسی و بنیادهای فلسفی با مسائل دنیای سیاست مواجه شود، به امکان‌های پیرامون تکیه می‌کند و معتقد به معیارهای عام و جهان‌شمول نیست. وی نگرش نوینی را ارائه می‌دهد که هیچ اتکایی بر بنیادها و اصول پیشینی ندارد؛ نگرشی که توجه خویش را معطوف به شرایط اجتماعی و مسائل عملی زندگی روزمره می‌نماید؛ نگرشی که سیاست را چیزی جز امیدافکنی و برانگیختن مردم برای اینکه به سمت امیدها و آمالشان حرکت کنند، نمی‌بیند. همین رویکرد است که منجر به ابداع سیاست متکی به امید در اندیشه سیاسی رورتنی می‌شود. این بینش، سیاست را موضوع مربوط به اصلاحات و مصالحات کوتاه‌مدت و ناظر به مصالح عملی می‌بیند.

صورت‌بندی سیاست به مثابه امید، در آرای رورتنی متکی بر تز اساسی وی مبنی بر اولویت دموکراسی بر فلسفه است که بر مبنای تمایز و جدایی کامل دو حوزه خصوصی و حوزه عمومی قرار دارد. بر اساس این تز، وی به شرح و بسط تفکری غیر بنیان‌انگارانه درباره دموکراسی می‌پردازد. در واقع وی فلسفه را به حوزه خصوصی می‌برد و بحث از اصول و مبناها در حوزه عمومی را ناروا اعلام می‌کند. او با این فرض که تأسیس جامعه‌ای دموکراتیک در گرو پذیرش تعریف جدیدی از عقلانیت و حقیقت به عنوان مفاهیمی فلسفی و بنیادی است، مخالفت می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۳).

وی جهان فلسفی و شناخت‌شناسی را از حوزه دموکراسی متمایز می‌داند و ضمن تأیید اهمیتی که فلسفه می‌تواند در تجربه زندگی خصوصی داشته باشد، آن را برای دموکراسی که بر پایه‌های نهادهای مردم‌سالارانه حوزه عمومی بنا می‌شود، زائد و بی‌ثمر می‌داند و هرگونه پیوند ضروری میان کلیت‌باوری یا عقلانیت‌مداری و دموکراسی مدرن را رد می‌کند. به اعتقاد وی، دنبال کردن آرمان‌شهر سیاسی، هیچ شالوده خاصی ندارد، بلکه فقط اساسی پراگماتیکی دارد؛ یعنی فقط باید این را در نظر گرفت که چه چیزی در برآورده ساختن خواسته‌هایمان مهم‌ترین شیوه عمل را در اختیار ما می‌گذارد. رورتنی خود را پیرو دیویی می‌داند. پیرو «کوشش آشکار دیویی برای آنکه سؤال

محوری فلسفه را اینگونه مطرح کنند که چه چیزی در خدمت دموکراسی است؟ و نه این سؤال که چه چیزی به ما اجازه می‌دهد به نفع دموکراسی استدلال کنیم؟» (رورتی، ۱۳۸۵: ۶۵). از این رو سیاست امید، رویکردی است که مفاهیم «مصلحت» و «کاهش آلام» در بطن متن آن قرار می‌گیرد؛ زیرا موجه بودن یک امر، حاصل ممارست و تماس عملی و تجربه زیسته یک اجتماع است و نه توجه به تطابق و تناظر با سرشت و ماهیت امور. در سیاست امید ما توصیفگران منفعل خارج از جهان نیستیم، بلکه قبل از هر چیز، درون جهانیم و از این رو هدف ما نه توصیف و بیان جهان آنگونه که هست، بلکه چگونگی ساختن آن است. رویکردی که در اینجا تداعی‌کنندهٔ تز یازدهم درباره فوئرباخ مارکس است، اما در جهت لیبرالی آن.

به تصور رورتی، سعادت بشر نه با طرح‌های نظری و فلسفی، بلکه با ایجاد نهادهای مدنی و سیاسی جهت پاسداشت آزادی بیان و محافظت از قانون اساسی حاصل می‌آید. از این رو سیاست امید، سیاستی است که پرسش خود را اینگونه طرح نمی‌کند که آیا این برنامه با فرامین حقیقت سازگار است یا نه؟ و آیا بنیادهای معرفتی قوی دارد یا نه؟ بلکه اینگونه به صورت‌بندی پروبلماتیک سیاست می‌پردازد که آیا این طرح و برنامه سیاسی، رنج‌های جامعه را کاهش خواهد داد یا نه؟ برابر گرفتن حقیقت با توجیه عبور از تمامی روایت‌های متافیزیک باور از افلاطون تا روایت مسیحی و روایت‌های مدرن دکارتی که حاصل‌گریز از زندگی روزمره (محسوسات) و نتیجه‌گسی استعلا (رفتن به دنیای معقولات) است که سیاست باید بر مبنای آن سامان پذیرد، سیاست امید را که در آن حقیقت در بطن معضلات اجتماعی ساخته می‌شود و معیار صدق و کذب خود را نه بر مبنای بنیادهای معرفتی، بلکه در عمل و نتیجه و تنها از راه مقایسه کسب می‌نماید.

بر این اساس است که رورتی در سیاست متکی به امید، همبستگی برآمده از این سنخ حقیقت سیاسی را جانشین عینیت ناب متافیزیکی و اثبات‌گرایانه می‌سازد؛ زیرا این همبستگی از «عقیده‌ها» و «باورها» بی‌کی که موجه شده و در زندگی روزمره مدام با آن سروکار داریم، نشأت می‌گیرد و وجاهت بیشتری نسبت به حقیقت عمیق‌یافته‌شده در استعلایی فراجامعه‌شناختی دارد. بنابراین در سیاست امید، ما بنیادها و استعلاها را دور می‌ریزیم، تا فضایی برای تعامل بشری و گفت‌وگو میان افراد جامعه باز شود. از این رو

سیاستی دمکراتیک بر اساس این رویکرد فراهم می‌شود که عرصه را برای زندگی کنش‌مندان انسان و بازیگری جمهور مردم تدارک ببیند و سیاست محدود به فیلسوفان، کارشناسان و عالمانی نمی‌شود که مدعی‌اند با فرهیختگی خویش، حقایقی سیاسی را می‌دانند که جامعه به آن ناآگاه است و از این‌رو جنسی از سیاست نخبه‌گرایانه‌ای که خطر خودکامگی و استبداد را در خود مستتر دارد پیشه می‌کنند.

بنابراین رورتی معتقد است که «توجیه مداراجویی، آزادی در تحقیق و تلاش برای برقراری ارتباط تحریف‌نشده، تنها در قالب مقایسه میسر می‌شود. مقایسه‌ای که مآلاً نشان می‌دهد هیچ‌کس نیست که زندگی در این دو دسته جوامع را تجربه کرده باشد و دومی را برتر بشمارد» (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۷).

رویکرد رورتی به سیاست بسیار ساده است و می‌توان گفت که نقطه قوت آن احتمالاً در همین سادگی نهفته باشد؛ زیرا ما را از برخورد و درگیری با مسائل پیچیده برحذر می‌دارد و هر نوع حقیقت سیاسی را فاقد هرگونه تأیید نهایی می‌داند. پس به شدت نسبت به سیاستمداران و آن دسته از برنامه‌های کلانی که با ارجاع به حقیقتی نهایی می‌خواهند جامعه را اداره / متحول کنند، بدگمان است؛ زیرا عرصه سیاست را حوزه‌ای می‌داند که به سادگی خود را تسلیم قالب‌ها و چارچوب‌های کلان نمی‌سازد و برخلاف حوزه طبیعیات، ناتمام و سیال و همیشه در جریان است. پس تنها راه باقیمانده در سیاست‌گذاری اجتماعی و کنش سیاسی، راه‌حل‌های کوچک و جزئی است که قابلیت‌های عملیاتی‌سازی و اجرایی شدن دارند. سیاست‌هایی که بتواند توافق جمعی را حاصل نماید.

در اینجا سیاست متکی به امید تداعی‌کننده نگاه پوپری «مهندسی اجتماعی جزءبه‌جزء» است که در مقابل «مهندسی اجتماعی یوتوپیایی» قرار می‌گیرد. رورتی در این زمینه اعلام می‌دارد که «سیاست آن‌طور که من آن را می‌بینم، موضوعی است مربوط به اصلاحات و مصالحات کوتاه‌مدت و ناظر به مصالح عملی است. بنابراین سیاست را به مثابه موضوعی مربوط به رسیدن توافق میان علائق رقیب می‌بینم و به مثابه چیزی که می‌باید با اصطلاحات آشنا و عادی توضیح داده شود؛ اصطلاحاتی که به موشکافی‌های فلسفی نیازی ندارد و دارای پیش‌فرض‌های فلسفی نیست... من سیاست را

دست کم در کشورهای دمکراتیک به مثابه چیزی می بینم که باید هرچه بیشتر با زبانی ساده، صریح و بی پرده و همه فهم درباره اش صحبت شود. من دشمنان خوشبختی را همان حرص، تنبلی و ریاکاری می دانم و احتیاجی نمی بینم به چنین دشمنانی سطحی، حمله های عمیق فلسفی کنم» (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۶-۴۷).

رورتی در بوته نقد

عیار اندیشه های رورتی را می توان در سطوح مختلف معرفتی، اخلاقی و سیاسی در بوته نقد نشانند. دلایل نسبی گرا نبودن رورتی و مرزبندی او با نسبی گرایی پست مدرن را در بحث از حقیقت پراگماتیک رورتی شرح دادیم؛ اما موارد دیگر را که به ویژه از سوی یورگن هابرماس مطرح شده است، می توان جدی ترین انتقادها به بحث حقیقت رورتی دانست. هابرماس، رورتی را یک ضد افلاطونی الهام گرفته از افلاطون می نامد و نشانه های بیماری افلاطونی رورتی را با بررسی مقدمه ای که رورتی بر کتاب «چرخش زبان شناختی» نوشته است بیان می دارد. رورتی در این مقدمه، دو هدف را دنبال می کند. ابتدا نشان دادن عظمت فلسفه تحلیلی که زبان را جایگزین آگاهی کرده و سپس نشان دادن اینکه این پروژه عظیم عمرش به سر آمده و دوران پساتحلیلی آغاز شده است. در حالی که در فلسفه تحلیلی، ما بعد وجودی دنیا را نفی نمی کنیم، ولی آگاهی ما نسبت به دنیا یقینی نیست. اما رورتی دیگر هر نوع بحث هستی شناسانه و معرفت شناسانه را بلا موضوع می داند.

هابرماس می گوید: «رورتی آنچنان با وعده های اغواکننده متافیزیک خداحافظی می کند که حتی هیچ مابه ازایی برای تفکر پساتافیزیکی باقی نماند. با وجود این رورتی در تلاش برای یافتن حالت تفکر آن طور که روند پایان دیالکتیک منفی به آن می پردازد، نوعی اتحاد با متافیزیک در لحظه افول آن را نشان می دهد. روشن فکری پساتفلسفی رورتی، ایرونیک است؛ چون او پی می برد که حقیقت آن چیزی نیست که او می خواهد باشد. همه چیز را انکار می کند. ایرونی بستگی اساسی به نوعی نوستالژی دارد» (Habermas, 2000: 26).

در واقع هابرماس معتقد است که چون رورتی در یک محیط متافیزیک باور پرورش

یافته و در گذشته به شدت به حقیقت مطلق عشق می‌ورزیده است، با دریافتن این نکته که حقیقت آن‌طور که او تصور می‌کرده نیست، دچار انتزاعی دیگر شده است؛ یعنی چون «همه» را قابل حصول نمی‌داند، اساساً به نفی و انکار «همه» پرداخته است.

با چرخش زبان‌شناختی رورتی اعلام می‌کند که پروژه فلسفه به پایان رسیده است. در حالی که هابرماس و بسیاری دیگر معتقدند که فقط دستور کار فلسفه عوض شده و کار فلسفه به پایان نرسیده است و برای تعیین معیارها برای صدق گفتار و سامان‌دهی به منطق گفت‌وگو، نیاز به فلسفه داریم و نمی‌توان فلسفه را فرو گذاشت. می‌توان با در نظر گرفتن پروژه‌های پسامتافیزیکی که بعد از چرخش زبانی ارائه شده‌اند، به این نتیجه رسید که آن‌طور که رورتی گمان می‌برد، لزومی ندارد برای رهایی از سوژه‌محوری و منتالیست بودن، تنها توجیه را معیار صدق دانست.

به عنوان مثال اگر به حقیقت‌گفتاری هابرماس توجه کنیم، درمی‌یابیم که برخلاف حقیقت تک‌بعدی رورتی که تنها بر بعد پراگماتیک استوار شده است، هابرماس از حقیقتی بین‌الذهانی مبتنی بر اجماع همه‌جانبه در شرایط ایده‌آل کلامی صحبت می‌نماید که تک‌بعدی نیست و سه نوع صدق عقلانی را که از فلسفه تحلیلی وام گرفته شده - صدق توجیهی که منطبق با بحث رورتی است و بعد پراگماتیک دارد و صدق اخلاقی که بر عدم استفاده استراتژیک از زبان استوار است - مطرح می‌نماید، علاوه بر اینکه آن را عام و جهان‌شمول نیز می‌داند.

با توجه به این مباحث می‌توان حقیقت پراگماتیک رورتی را تک‌بعدی، وابسته به زمینه و بسترباور دانست و او را متهم به استفاده استراتژیک از زبان نمود. پاسخ رورتی به این انتقادات در دو مقاله «پاسخ به هابرماس» و «حقیقت و جهان‌شمولی» به صورت مفصل بیان شده است. جوهره استدلال رورتی به صورت خلاصه این است که به گمان وی، جهان‌روایی و ایجاد تمایز میان حقیقت و توجیه در عمل، تفاوتی ایجاد نمی‌کند و هیچ کمکی به ما در پیشبرد سیاست دمکراتیک نمی‌نماید. در واقع وی و هابرماس، هر دو در یک جبهه هستند، جز اینکه او مسئله را بسیار ساده‌تر و واضح‌تر و به‌دور از معضلاتی که هابرماس خود را با آنها درگیر ساخته بیان می‌دارد. به اعتقاد وی، خواست حقیقت جهان‌شمول و نامشروط، خواستی است که به بحث عمل نامرتبط است و ارتباطی نمی‌تواند به سیاست دمکراتیک داشته باشد و فایده‌ای به ما برساند. بنابراین

فلاسفه باید از خواست حقیقت نامشروط و استعلایی دست برداشته، بحث خویش را معطوف به توجیه نمایند.

رورتی می‌گوید: «بیشتر تصریحات ادعاهای جهان روایی موضوعیت ندارد. برای چنین ادعاهایی نظیر «[بیل] کلینتون کاندیدای بهتری است»، «اسکندر پیش از قیصر آمد»، «طلا در اسید کلریک حل ناشدنی است» دشوار است که بفهمم چرا باید از خود بپرسم، آیا ادعاهای من وابسته به بستر است یا جهانی؟ هیچ تفاوتی در عمل ایجاد نمی‌کند اگر هر کدام از مابه‌ازاها را قبول کنم» (Rorty, 2000: 6).

بنابراین رورتی در پاسخ به انتقادهای باز هم بر «منش قوم‌مدارانه معرفت‌بشری و در واقع بر خصلت فرهنگی شناخت انسانی» (Rorty, 2000: 9) تأکید می‌ورزد. رورتی همچنین می‌گوید: «من نمی‌توانم تصور کنم که از ادعاهای خودم در برابر هر ناظری دفاع کنم. در اولین جایگاه می‌توانم به ناظری بیندیشم که بی‌دلیل است که ادعای خودم را برای آنها مطرح کنم (تلاش برای توجیه عدالت برای آتیلا یا مثلثات برای یک کودک سه ساله). در جای دوم، هیچ پراگماتیست خوبی نباید اصطلاح تمام شرایط ممکن را به کار برد. عمل‌گرایان نمی‌توانند بدانند که چه زمانی و چطور مرزهای امکان را تصور یا کشف کنند. به علاوه ما نمی‌توانیم بفهمیم نکته مطلوب در چنین تلاش‌هایی چیست؟... من نتیجه می‌گیرم که... تمایز میان ادعاهای وابسته به متن و غیر وابسته معقول به نظر نمی‌رسد» (Rorty, 2000: 10). بنابراین از دیدگاه وی، هیچ چیزی از توجیه جدا نیست و تفاوت بین آنها نوعی است که تفاوتی در عمل ایجاد نمی‌کند.

انتقاد دیگری را که به رورتی وارد شده است، می‌توان تشکیک در ضدیت بنیان‌باورانه او و مرزگذاری‌اش میان دو حوزه خصوصی و عمومی دانست. به اعتقاد بسیاری، در حالی که رورتی دم از فقدان هرگونه بنیان می‌زند، خود وی مجموعه‌ای از هنجارها و ارزش‌ها را به صورت پیشینی پذیرفته است، اما حاضر نیست که درباره آنها بحث کند، در حالی که اساساً باید ملتزم به یک بحث فلسفی باشد. سایمون کریچلی، این پرسش را مطرح می‌سازد که «به رغم دعاوی رورتی درباره ریشخند و رندی و حضور فراگیر حالت امکانی، آیا وی در واقع نمی‌کوشد تعهد اخلاقی و عمل‌سیاسی را بر پایه یک دعوی بنیادین درباره آسیب‌پذیری آدمیان در برابر تحقیر بر پایه تشخیص رنج

دیگری قرار دهد؟ آیا این تبدیل به اصل یا بنیادی عام و جهان روا برای التزام اخلاق نمی‌شود که با ضد بنیادباوری رورتنی اساساً هم‌خوانی ندارد» (کریچلی، ۱۳۸۵: ۷۸-۷۹).

نقد دیگری که در اینجا می‌توان بر رند لیبرال بودن رورتنی وارد آورد، تصور غلط رورتنی است با توجه به تمایز عمومی / خصوصی این واقعیت که ما در قلمرو خصوصی باید رندی پیشه کنیم که بعید است هیچ نتیجه و اثری در رابطه ما با قلمرو عمومی در پی نداشته باشد (همان: ۷۶).

رورتنی در پاسخ به کریچلی معتقد است که پرهیز از قساوت و بی‌توجهی به دیگران، خواستی است که هیچ پشتوانه‌ای ندارد و نیازی هم به آن ندارد. وی با به چالش کشیدن سلسله اخلاقی افلاطون - کانت، معتقد است که سنت متافیزیک - شناخت‌شناسانه مغرب‌زمین برای مستحکم کردن خلق و خوی و عادات ما، دیگر کارایی ندارد. از این رو پیشنهاد پراگماتیست این است که ما برای معنای اجتماع خودمان، هیچ اساس و بنیانی قائل نیستیم، مگر امید مشترک و اعتمادی که توسط چنین وجه مشترکی خلق شده است، در میدان عمل و بر زمینه واقعی طرح شده است» (رورتنی، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

رورتنی می‌افزاید: «من فکر نمی‌کنم به یک اصل اخلاقی عالی احتیاج داریم، بلکه احتیاج داریم بپرسیم آیا در مجموعه‌ای از قوای حسی در مرتبه‌ای مقدم بر تأمل و شعور است که به واسطه‌شان بتوانیم در برابر آلام دیگران واکنش درخور نشان دهیم. من فایده‌ای در این کار نمی‌بینم که ریشه‌های تفاوت را میان مردمی که نگران رنج دیگران‌اند و آنها که غم این کار را ندارند، بکاویم؛ چون تا آنجا که من می‌دانم، تفاوت جملگی در فرهنگ‌پذیری است یا جملگی به موضوع محیط اولین روزهای طفولیت بازمی‌گردد، یا جملگی در ژن‌ها. شاید در برخی از مردم تفاوت در فرهنگ‌آموزی باشد و در دیگران ناشی از ژن‌ها. من نمی‌توانم بفهمم چرا این مسئله باید اهمیت داشته باشد» (همان: ۱۰۵).

مجموعه این مباحث نشان می‌دهد که رورتنی به موشکافی‌های نظری چندان باور ندارد. به همین دلیل است که سیاست به مثابه امید را مطرح می‌سازد؛ سیاستی که معنایی به جز به شمار آوردن سیاست به مثابه موضوعی مربوط به رسیدن به توافق

میان علائق رقیب بر مبنای برنامه‌های عملی ندارد که هرچه بیشتر باید با اصطلاحات آشنا و ساده توضیح داده شود و دارای پیش‌فرض‌های نظری در باب حقیقت و عقلانیت و جهان‌شمول‌باوری نیست.

به تصور ما ممکن است که بسیاری از انتقادهای وارد شده به رورتی صحیح باشد و پاسخ‌های رورتی را در این باب قانع‌کننده نیابیم؛ اما مسئله فقط بر سر انسجام نظری و صدق و کذب گزاره‌ها نیست و باید نتایج مترتب بر هر نظر و پیامدهای عملی آنها را نیز مد نظر قرار داد. به عبارت دیگر در اینجا تنها دغدغه‌های اپیستولوژیک نیستند که باید مورد توجه قرار گیرد، بلکه باید با توجه به وضعیت هر جامعه، پیامدهای عملی در متن قرار گیرد. دلایل برتری رویکرد رورتی نسبت به دو روایت دیگر را باید از همین منظر، یعنی برقراری نسبت میان عمل و نظر و تأکید بر درهم‌تنیدگی این دو حوزه در چارچوب اولویت عمل بر نظر در نظر گرفت. در روایت اول، این اعتقاد راسخ وجود دارد که اگر ما حقیقت را داشته باشیم، رهایی، آزادی و برابری، خود به دنبال آن می‌آید. از این رو «امید» به ساختن دنیایی بهتر، گروگان جست‌وجوی بی‌پایان حقیقت می‌شود؛ امیدی که با مناقشه بی‌پایان در وادی شناخت‌شناسی، با عطف توجه به استعاره نیچه‌ای (حقیقت به مثابه زنی زیبا که از چنگال فیلسوفان می‌گریزد) به خطا ره می‌برد و به ناامیدی می‌انجامد.

اما آسیب‌شناسی این روایت بدین جا ختم نمی‌شود و صدمات جدی‌تر زمانی حاصل می‌شود که گروهی اعلام می‌کنند بعد از کاوش فراوان، «حقیقت» را یافته‌اند و جامعه باید با یافته‌های آنان سامان یابد. از صورت‌بندی‌های الهیاتی سیاسی ریشه‌دار در گذشته تا ایدئولوژی‌های مدرن معاصر (که می‌توان بسیاری از آنها را پیکربندهای سکولار شده و تکرار همان الهیات سیاسی به شیوه‌ای عرفی به شمار آورد) را می‌توان در زمره مؤمنین به ابتنا سیاست بر حقیقت‌های پیشینی قرار داد که خواسته‌اند و می‌خواهند از طریق رابطه با یک امر خاص فرا بشری از «مثل» و «خداوند» گرفته تا «قوانین ضروری تاریخ» جامعه را به فلاح و رستگاری و برابری برسانند.

از این منظر، تنها وظیفه در عرصه سیاست، ابلاغ و ایضاح حقیقت مبتنی بر فرامین الهی و یا جبر تاریخی و اجرای آنهاست. به شمار آوردن فهم و معرفت دینی، فلسفی،

علمی و... در این چشم‌انداز از سوی باورمندان به این روایت به مثابه حقایق راستین خطر استبداد و انسداد و در نتیجه سرکوب «دگراندیشان» و «منحرف» و «دشمن ملت» نامیدن کسانی را که دارای معرفت‌های دینی، فلسفی و علمی متفاوت هستند، به همراه دارد. نمونه‌های قدیمی و معاصر این جنس از سیاست فراوان‌تر از آن است که به ذکر مثال نیازی داشته باشد. در سیاست امید رورتی، اما این معادله وارونه می‌شود؛ یعنی سیاست در مرحله اول قرار می‌گیرد و فلسفه و یافتن بنیادهای متقن معرفتی بی‌ربط به آن اعلام می‌شود. با این اعلام هر چند به تعبیر نیچه‌ای، ممکن است «آرامش متافیزیکی» مان را از دست بدهیم، مسلماً در برابر خطرات ناشی از حقایق متافیزیکی نیز مصون می‌مانیم.

قطب مخالف این روایت، روایت فراتجدد است. روایتی که سیاست را سراسر فریب و سرکوب می‌داند و با نسبی‌اندیشی تام، هرگونه معیار و ملاک را از دسترس ما خارج می‌سازد و به تبع آن راه را بر هرگونه کنش سیاسی به امید اصلاح امور می‌بندد و عملاً به خدمت مطلوب همان اقتدارگرایانی درمی‌آید که آنها کمر به شالوده‌شکنی اقتدارشان بسته‌اند. شاید جای تعجب باشد که بدانیم پیروزی دونالد ترامپ، نام رورتی و پست‌مدرنیسم و پوپولیسم را چگونه و نه فقط در سطح محققان دانشگاهی، بلکه در گستره عام جامعه سیاسی دوباره بر سر زبان‌ها انداخت و رورتی را به مثابه پیامبر پیش‌بینی‌کننده ظهور ترامپ مطرح ساخت و یکی از کتاب‌های کم‌اهمیت‌تر او را به نام «دست یافتن به کشورمان» که بیست سال قبل‌تر نوشته شده بود، در فهرست پرفروش‌ترین کتاب‌های سال ایالات متحده قرار داد.

رورتی در این کتاب که در سال ۱۹۹۸ منتشر کرد، پیروزی پوپولیسم سفیدپوست آمریکا را پیش‌بینی می‌کند. [پیروزی ناشی از] سرخوردگی اتحادیه‌های کارگری و کارگران غیر ماهر غیر متشکل و بخش عمده‌ای از جامعه از اینکه سیستم به وعده خود وفا نکرده و قادر به انجام وظایفش نیست. [در نتیجه] به دنبال مردی قدرتمند^۱ می‌گردند که زین پس اجازه نخواهد داد بوروکرات‌های خودخواه، وکلای شیاد، ثروتمندان و فروشندگان اوراق قرضه و استادان پست‌مدرن دانشگاه‌ها در تصمیمات

1. strong man

کشور تأثیر بگذارند (Sineor, 2016: 2). رورتی، پیامد سرکار آمدن پوپولیسم سفید را «از دست رفتن دستاوردهایی که در چهل سال گذشته کسب شده، برای آمریکاییان آفریقایی تبار و گروه‌های اقلیت جنسی و تحقیر مجدد زنان می‌داند» (Sineor, 2016: 2). مقاله «چگونه پست‌مدرنیسم به انتخاب دونالد ترامپ کمک کرد» - که به قلم یکی از شاگردان رورتی نوشته شده - به گزارشی از هشدار ریچارد رورتی درباره آینده اشاره می‌کند که در آن رورتی نسبت به خطر پست‌مدرنیسم هشدار داده است (Rorty, 2016). رورتی معتقد است که شرم ناشی از مجموعه رخدادهایی مانند جنگ ویتنام و رفتار با سیاهپوستان و... بخشی از چپ دانشگاهی را به وادی پست‌مدرنیسم کشاند. آنها سیستم را اصلاح‌ناپذیر نامیدند و به جای عاملان فعال به ناظران منفعل مبدل شدند و در نهایت با ستاندن «امید» از مردم، یأس و سرخوردگی را در جامعه به جای آن نشانند؛ یأسی که به گمان بسیاری از تحلیلگران در جست‌وجوی مرد قوی در انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۱۶ خود را در هیئت انتخاب شوک‌آور ترامپ جلوه‌گر شد.

نیویورک تایمز، اهمیت کتاب «Achieving our country» ریچارد رورتی را از آن حیث ارزیابی می‌کند که نشان می‌دهد چگونه «چپ‌گرایان، به تدریج عدالت اقتصادی را وانهادند، تا به سیاست تفاوت برسند. و بسیاری از مردم را وحشت‌زده و بی‌توجه رها کردند؛ گویی که توان آن را نداشتند که دو مسئله را مسئله عدالت اقتصادی و سیاست هویت را توأمان پیش ببرند. ممکن است با نظر او موافق یا مخالف باشید، اما نبایستی از یاد برد که ترامپ هم‌اکنون ریاست جمهوری آمریکا را بر عهده دارد» (www.philosophersmag.com; 2016). در واقع گسست میان نظر و عمل و نگاه مایوسانه و بدبینانه فراتجدد و نسبی‌گرایی افراطی آنها، حاصلی به جز نشاندن تصاویر پریشان و ناامیدی ندارد که هر دو در نهایت در خدمت راست افراطی قرار می‌گیرد. در حالی که سیاست امید رورتی، ما را به نهادسازی و درافکندن امید با ایجاد تغییرات برای رفع نابرابری و حفاظت از دموکراسی فرامی‌خواند.

نتیجه‌گیری

در تبیین نسبت میان حقیقت و سیاست با خوانشی نفوپراگماتیستی با رجوع به

دقایق گفتمانی و «واژگان نهایی» رورتی نشان دادیم که وی این نظر را که پیوندی تنگاتنگ میان فلسفه و سیاست وجود دارد، رد می‌کند و تمایل دارد که فلسفه را از جایگاه والا و برجسته خویش به زیر بیاورد و با تأکید بر سرشت غیر متمایز فلسفه، تلاش کند آن را به حوزه خصوصی ارجاع دهد و در نهایت با اولویت دادن دموکراسی بر فلسفه، از نوعی دموکراسی بی‌بنیان و بی‌نیاز از توجیه و استدلال فلسفی و عقلانی پشتیبانی نماید. این روایت در تقابل با دو روایت مطرح در اندیشه سیاسی غرب قابل طرح است:

از یکسو، انگاره تبعیت کنش سیاسی از یک صورت حقیقت انتزاعی فلسفی است که در عالم نظر رخ می‌نماید و به روایتی افلاطونی و متافیزیکال ره سپرده که کنش و عمل سیاسی را تابع و تالی «حقیقتی» قرار می‌دهد که منطبق با سرشت معقول عالم است و بنابراین مقوله سیاست در قیاس با حقیقت نظری و حقیقت اخلاقی، امری درجه دوم و تابع محسوب می‌شود. از سوی دیگر، نقد افراطی این دیدگاه در روایت فراتجدد به نسبی‌گرایی و انکار هر نوع حقیقت ره سپرده و در حوزه سیاست، جامعه‌ای انضباطزده و مملو از سرکوب و فریب را جلوه‌گر ساخته است.

ریچارد رورتی با ارائه مفهوم «حقیقت پراگماتیکی» تلاش نموده است بدیلی برای این روایت‌ها فراهم سازد و در حوزه اندیشه سیاسی نیز نگاه درجه دوم به مقوله سیاست و هم‌نگاه بدبینانه و سیاه به سیاست را با ارائه سیاست به مثابه امید اجتماعی امری درجه اول و کاملاً خوش‌بینانه مبدل نماید. این نگرش ریشه در گذر از روایت‌هایی دارد که در متن از آن با عنوان روایت افلاطونی - دکارتی نام بردیم. همچنین تردید هم‌زمان وی تحت تأثیر چرخش زبان‌شناختی، هم در ساختار معقول عالم و هم امکان تحصیل شناسایی عینی از ساختار یادشده است. از این‌رو در اندیشه وی، چه مسئله شناخت و معرفت و چه امکان فهم مقوله سیاست، بدون ارجاع به جایگاه اجتماعی و فرهنگی انسان و با توسل به مباحث انتزاعی فلسفی، محل تردید است؛ زیرا همچنان که شرح دادیم، رورتی به نحوی رادیکال از روایت‌های سوژه‌محور و آگاهی‌محور حاکم بر سنت فلسفی غرب فاصله می‌گیرد.

به همین دلیل است که مقوله حقیقت به مثابه کانون اصلی شناخت‌شناسی در نزد

وی، در سامانه‌ای متفاوت موضوعیت می‌یابد که ادامه منطقی نگرش جیمز و دیویی در قالب چرخش زبانی است که دو شاخص اصلی اندیشه رورتی را نشان می‌دهد. نخست در حوزه «حقیقت» با بهره‌گیری از بازی‌های زبانی^۱ مباحث سوژه‌باوران و ذهن‌گرایانه که خود را در باور به عینیت می‌نمایاند، به پرسش می‌گیرد. بر این اساس حقیقت فقط می‌تواند در زبان ظاهر شود و نه آنگونه که عینیت‌باوران به آن اعتقاد دارند، جایی در بیرون؛ زیرا جهان بر اساس توصیفات زبانی ما شکل می‌گیرد. بنابراین حقیقت آن نیز درون جمله‌ها ساخته می‌شود. پس حقیقت از کشف سرشت و کنه واقعیتی پنهان به گزاره‌هایی زبانی که جهان را به گونه‌ای توصیف می‌کنند که امکان عمل را برای ما موجه می‌سازند، شیفت پیدا می‌کند.

این مسئله، رورتی را به مسئله مهم دیگری در عرصه اجتماعی رهنمون می‌سازد که در متن از آن با عنوان همبستگی انسانی^۲ نام بردیم. از دیدگاه وی، تأمین همبستگی با رجوع به مباحث فلسفی مانند سرشت مشترک بشری، کشف یک حقیقت جهان‌شمول و احتجاجات یک عقل عام، موضوعی بی‌فایده است. رورتی در چگونگی تأمین همبستگی اجتماعی چنین می‌گوید: «در اتوپای من، همبستگی انسانی واقعیتی نیست که باید با برچیدن بساط تعصبات و پیش‌داوری‌ها یا نقب زدن به اعماق پیش از این پنهان به وجود آن پی برد. همبستگی انسانی، هدفی است که باید به آن دست یافت و این هدفی است که نه با تحقیق که با تخیل می‌توان به آن دست یافت. به یاری قوه مخیله‌ای که بیگانگان را هم‌درد ما نشان می‌دهد. همبستگی چیزی نیست که از راه تأمل کشف شود. چیزی است که خلق می‌شود... این وظیفه نه بر عهده نظریه، بلکه بر عهده انواع نوشتاری چون متون مردم‌شناختی، گزارش‌های روزنامه‌نگاران، داستان‌های مصور، نمایش‌های مستند و به‌ویژه رمان‌هاست. داستان‌هایی چون داستان‌های دیکنز، آلیو شراینر یا ریچارد رایت، راوی دقیقی درباره انواع رنج و مرارت‌های مردمی می‌شوند که ما بیشتر به آنها توجهی نکرده بودیم» (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۷).

بنابراین ملاحظه می‌شود که همبستگی در نظر رورتی، نه به وسیله فلسفه و بحث‌های انتزاعی، بلکه به وسیله ادبیات و آشنایی عملی با شیوه‌های زیست مختلف

1. language game
2. human solidarity

انسانی و رواداری تساهل انسانی حاصل می‌شود. مجموعه این مسائل، رورتی را به رهیافتی در اندیشه سیاسی می‌رساند که خود را بی‌نیاز از مباحث فلسفی احساس می‌کند و در تحلیل سیاسی و سیاست‌ورزی به جای ارجاع به بنیادهای فلسفی، به رجوع به سنت و جامعه‌شناسی توصیه می‌کند. برای وی، دموکراسی که مهم‌ترین دغدغه سیاسی است، در شرایط اجتماعی خاصی شکل می‌گیرد و نه طی مباحث فلسفی. به همین دلیل است که کاوش‌های نظری و فلسفی که به کشف سرشت ذاتی بشر و موضوعاتی از این دست می‌پردازد، برای شکل‌دهی قلمرو سیاست به کلی نافرجام‌اند.

فضای سیاست در جامعه ایرانی همواره متأثر از روایت اول یعنی نگاه متافیزیک‌باورانه به امر سیاسی بوده است؛ فضایی که جامعه را مستعد ظهور گروه‌های بسته و جزم‌اندیش ساخته است. گروه‌هایی که آماده‌اند تا به آسانی «مصلحت» را در محراب «حقیقت پیشینی یافته‌شده» در تصور خودشان قربانی کنند.

در افق فهم گروه کثیری از سیاسیون ما، مقوله سیاست و نحوه مدیریت امر سیاسی هنوز از حقیقت عام و فرافرهنگی و فراتاریخی‌ای تبعیت می‌کند که به نحوی انتزاعی و نظرورزان حاصل شده است. گویی سیاست، حوزه‌ای مستقل از موضع عینی سوژه‌های سیاسی است. سنخ دیگری از نگاه به مقوله سیاست که بیشتر نتیجه تحولات فناورانه و همچنین سعی و جهد وافر گروهی از نخبگان و اساتید دانشگاهی در اشاعه این روایت است، بیشتر در قشر دانشگاهی و هنری و بخشی از نخبگان فکری رواج دارد. استقبال بیش از حد از افکار فراتجدد به‌ویژه می‌تواند تبعات ناخوشایندی از جمله نیهیلیسم و انفعال و یأس و نامیدی را به بار آورد؛ علاوه بر اینکه با وضعیت موجود در جامعه و منطقه ما به شدت ناهمخوان است. فقط می‌توان این مسئله را در نظر آورد که اگر ما پیروان صدیقی برای این تفکر باشیم و نسبی‌اندیشی تام‌پسامدرن را باور داشته باشیم، آنگاه باید حقیقت مورد نظر گروه‌هایی مانند «داعش» و «القاعده» را با سایر حقایق، هم‌ارز بدانیم و تفاوتی میان آنها قائل نشویم.

به تصور نویسندگان، به کارگیری رویکرد رورتی می‌تواند با حذر از این آسیب‌ها در فضای سیاسی ایران مفید باشد. احاله بحث از تناظر و نسبی‌گرایی به موجه بودن و سودمندی و ارجاع مسائل اختلاف‌برانگیز معرفتی به حوزه‌های غیر عمومی و تلاش در

جهت ایجاد نهادها و تقویت جامعه مدنی در راستای قانون‌مداری، می‌تواند ما را در غلبه بر نگرش افلاطونی به سیاست و فرارفتن از هویت‌گرایی جوهری و در نتیجه گشایش نسبت به دیگران یاری رساند. نتایج حاصل از بحث را می‌توان به شکل زیر به نمایش گذاشت.

رویکردها	نگاه به حقیقت	نسبت میان حقیقت و سیاست	نگاه به سیاست
رویکرد افلاطونی - دکارتی	حقیقت به مثابه امر متافیزیکی: حقیقت همچون روگرفت واقعی از پیش موجود، صدق در تناظر و تطابق با واقعیت تعریف می‌شود.	حقیقت به مثابه بنیان و پایه کنش سیاسی: اولویت فلسفه بر سیاست	ارجاع امر سیاسی به امری غیر سیاسی که به نحوی انتزاعی و نظورزانه حاصل می‌شود. استنباط امور سیاسی از اصولی مانند سرشت مشترک بشری، قانون طبیعی و...
رویکرد پست‌مدرن	حقیقت به مثابه یک فراروایت سرکوبگر: شالوده‌شکنی حقیقت و به پرسش گرفتن منطق کشف حقیقت	درهم‌تنیدگی دانش / قدرت: رژیم‌های حقیقت خود فرآورده قدرت بوده، به بازتولید آن یاری می‌رسانند.	نگاه به قدرت به مثابه شبکه‌ای نامریی و همه‌جاگستر و مولد مناسبات سلطه با بهره‌گیری از فناوری‌های کنترل و بهنجارساز
رویکرد نئوپراگماتیستی	تداوم منطقی حقیقت پراگماتیک جیمز به مثابه امر موجه در عرصه چرخش زبان‌شناختی	انفصال میان حقیقت نظری حاصل از جهد فلسفی و سیاست عملی؛ اولویت دمکراسی بر فلسفه	سیاست به مثابه درافکندن امید اجتماعی: سیاست معطوف به مجموعه‌ای از اعمال و اقدامات مبتنی بر مصالح عملی و عمومی

پی‌نوشت

۱. مقاله‌ای از رورتی که نوعی اتوبیوگرافی زندگانی وی است.

منابع

- بشیریه، حسین (۱۳۸۱) اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه‌کاری)، جلد دوم، چاپ چهارم، تهران، نی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۸) «مطلق خاص در اندیشه رورتی»، فصلنامه علمی - پژوهشی سیاست نظری، دوره جدید، شماره ۷، صص ۵۱-۶۹.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۰) آرای فوکو در باب آزادی و حقیقت، در: فوکو در بوته نقد، نوشته دیوید کوزنزهوی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۸) پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، مرکز.
- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۶) میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- دیویدسون، آرنولد (۱۳۸۰) دیرینه‌شناسی، تبارشناسی اخلاق در فوکو در بوته نقد، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۱) همبستگی یا عینیت، در: کهون، لارنس، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، متن‌هایی برگزیده، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵ الف) پیشامد، بازی و همبستگی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۵ ب) اولویت فلسفه بر دمکراسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۵ پ) «اظهاراتی درباره‌ی واسازی و عمل‌گرایی»، در: دکانستراکشن و پراگماتیسم، شانتال موفه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، گام نو.
- (۱۳۸۴ الف) فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نی.
- (۱۳۸۴ ب) کشور شدن کشور، اندیشه چپ‌گرا در آمریکای سده بیستم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نی.
- (۱۳۸۰) «فوکو و شناخت‌شناسی»، در: فوکو در بوته نقد، نوشته دیوید کوزنزهوی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- شفلر، اسرائیل (۱۳۸۱) چهار پراگماتیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران، مرکز.
- فرهادپور، مراد (۱۳۷۸) عقل افسرده، تأملاتی در باب تفکر مدرن، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۴) «فرایند حقیقت آلن بدیو»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۴، صص ۳۱-۴۲.
- کریچلی، سایمون (۱۳۸۵) واسازی و عمل‌گرایی، دریدا رندی در حوزه خصوصی، یا لیبرالی در حوزه عمومی، در: دیکانستراکشن و پراگماتیسم، موفه، شانتال، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، گام نو.
- کلی، مایکل (۱۳۸۵) نقد و قدرت، بازآفرینی مناظره فوکو و هابرماس، ترجمه فروزان سجودی، تهران، اختران.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵) «اولویت فلسفه بر دمکراسی، نقدی بر اولویت دمکراسی بر فلسفه ریچارد

رورتی، فصلنامه ناقد، سال اول، شماره سوم، صص ۱۶۴-۱۹۲.
موفه، شانتال (۱۳۸۴) «واسازی و عمل‌گرایی و سیاست دمکراتیک»، در: دکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، گام‌نو.
معینی، جهانگیر (۱۳۹۰) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، تهران، دانشگاه تهران.
میسون، ریچارد (۱۳۸۲) «ریچارد رورتی»، در: صد فیلسوف قرن بیستم، استوارت براون، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران، ققنوس.
نجفی، صالح (۱۳۸۵) یادداشت ویراستار، در دیکانستراکشن و پراگماتیسم، موفه، شانتال، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، گام‌نو.
های، کالین (۱۳۸۵) درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران، نی.

Guignon, Charles & Hilley, David, R (2003) Richard Rorty, Cambridge University Press.
Habermas, Jürgen (2000) Richard Rorty's pragmatic turn, (Rorty and his critics), Edited by Robert B. Brandom. Blackwell Publishers.
Hall, David (1994) Richard Rorty: prophet and poet of the new pragmatism. Albany: State University of New York Press.
Rorty, Richard (2000) Response to Habermas, (Rorty and his critics), Edited by Robert B. Brandom. Blackwell Publishers.
----- (1991) Objectivity, Relativism and Truth, philosophical papers, volume 1. Cambridge University Press.
----- (1998) Truth and Progress, Cambridge University Press.
Read, Rupert (2016) Rorty, Richard and How postmodernism helped elect Trump, Availability.
Senior, Jennifer (2016) Richard Rorty's 1998 book suggested election 2016 was coming. Availability: <http://www.nytimes.com/2016/11/21/books/richard-rorty/html>