

آیرونی سیاسی و تعامل آن با دموکراسی در اندیشه ریچارد رورتی

هادی صادقی اول^۱

استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز

حسین محسنی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۴ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۱۲/۲۰)

چکیده

ریچارد رورتی از مهم‌ترین اندیشمندان و فیلسوفان سده اخیر است که برخی آرای او را در نحله‌هایی چون نئوپراگماتیسم و پست‌مدرنیسم طبقه‌بندی کرده‌اند و برخی نیز آرای او را مهم‌ترین تفاسیر نظریه دموکراسی جدید در آمریکا برآورد کرده‌اند. به نظر می‌رسد علت این مسئله این است که تفکر رورتی از آبخش‌های زیادی نشأت گرفته و خود الهام‌بخش اندیشه‌های جدید عمل‌گرایانه شده است. بر این اساس، نگارندگان در این پژوهش درصددند با بررسی و تحلیل زمینه‌های شکل‌گیری مفهوم آیرونی در تفکر رورتی، چگونگی ارتباط آن را با نظریه دموکراسی عمل‌گرا در تفکر وی به بوته بحث و بررسی بگذارند. بر این اساس، یافته‌های این پژوهش نشان‌دهنده آن است که مفهوم آیرونی سیاسی رورتی که از زمینه‌های نظری مهمی چون نقد پلکانی عقل خودبنیاد مدرن، تعامل داروینیسم و پراگماتیسم و همچنین نظریه‌های معطوف به فلسفه زبان الهام گرفته، بنیان خود را به نوعی بر تعاضل یا ضدیت با معرفت یقینی معطوف کرده است. با نگرشی سلبی، تالی منطقی چنین رویکردی، گریز از متافیزیک‌گرایی، بنیادگرایی و دعاوی انطباق و صدق حقیقت در تدوین نظریه دموکراسی رورتی است و ابعاد ایجابی نظریه دموکراسی رورتی با عطف توجه به آموزه آیرونی، خود را در محورهایی چون ضرورت التفات بر همبستگی سیاسی در طرح نظریه دموکراسی با توجه به ماهیت تکثرگرای بنیان‌های نظری دموکراسی در غرب نشان داده است.

واژه‌های کلیدی

آیرونی، دموکراسی، رورتی، عمل‌گرایی.

مقدمه

از جمله دغدغه‌های اندیشمندان حوزه علم سیاست و اندیشه سیاسی، بحث در خصوص دموکراسی به‌سان یکی از مهم‌ترین اشکال حکومتی است که از دوران یونان باستان مطرح نظر بوده است. در اینجا علی‌رغم مباحث گسترده‌ای که در طی قرن‌های متمادی در خصوص ماهیت و مدل‌های دموکراسی و چگونگی تحقق آن در جوامع مختلف شکل گرفته، یکی از مباحثی که در دهه‌های اخیر بیشتر مورد نظر قرار گرفته این بوده که در تحقق یا نهادینه کردن حکومت دموکراسی در یک کشور، بهره‌های نظری می‌تواند وافی به مقصود باشد یا اساساً باید دموکراسی را حکومتی از جنس تقدم عمل بر نظر پنداشت. به واقع بر مبنای چنین مسئله‌ای، رابطه نظر و عمل سیاسی در تحقق دموکراسی و اینکه کدام یک از این دو بر دیگری اولویت دارد، به‌مثابه عنصری بنیادین در اندیشه‌های سیاسی خودنمایی کرده است.

با توجه به این مسائل، یکی از متفکرانی که سعی کرد کنش‌های عملی سیاست را از حوزه پیچیدگی‌های متافیزیکی و فلسفی خارج کند، ریچارد رورتی بود که به‌عنوان متفکر نوپراگماتیست آمریکایی شناخته می‌شود و در آثاری چون *تقدم دموکراسی بر فلسفه*، کشور شدن کشور و حتی فلسفه و امید اجتماعی این انگاره را به تصویر کشیده است. در اینجا اگرچه رورتی از مفاهیم زیادی در تبیین تفکرات عمل‌گرایانه خود در ساحت کنش سیاسی بهره گرفت، یکی از مفاهیم تأثیرگذار اندیشه وی در این خصوص، توجه به مفهومی بود که همزمان با التفات به ابعاد عمل‌گرایانه سیاست، آن را از جلوه‌های سخت قدرت خارج و به‌سمت التزام به نظرات نرم سوق می‌داد. این مفهوم همانا مفهوم آیرونی^۱ در اندیشه ریچارد رورتی بود که بر مبنای آن سعی می‌کند اثبات کند که تجربه اجتماعی باهم‌بودگی در سطوح عمومی سیاست و تجربه عملی دموکراسی در سطوح مرتبط با قدرت و حکومت، مهم‌تر از بنیان‌های نظری و پیچیدگی‌های فلسفیدن در زمینه دموکراسی است. چنین تجربه‌ای نیاز به پیش‌مقدماتی دارد که شالوده اولیه نظریه نوپراگماتیستی دموکراسی در آمریکا را تمهید می‌کند. چراکه رورتی با پیوند زدن تعریف مفهوم آیرونی با تردید ورزیدن در انتخاب واژگان نهایی حیات سیاسی و اجتماعی و اینکه استدلال‌های مختلف معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه در این خصوص در برزخ مناظرات بی‌پایان اندیشمندان غربی همچنان در محاق انتخاب و اسپین

۱. آیرونی (Irony) که همسو با آنچه در ادامه به تفصیل خواهیم گفت قدمتی به فراخنای اندیشه یونان باستان و نظریات افلاطون در کتاب جمهوری دارد، با معانی متفاوتی استعمال شده که مشتمل بر مواردی چون طنز و مطایبه و تعافل می‌باشد؛ اما آنچه در اندیشه‌های سیاسی به عنوان رویکرد غالب برای آن استعمال شده، زمینه‌سازی برای بازآفرینی فهم انسانی بدون مستدرکات پیشینی است که امکان گریز از رویکردهای خدشه‌ناپذیر در حوزه سیاست و نظریه دموکراسی را که باعث امتناع تفکر در این حوزه می‌شود را تمهید نموده و نوعی گریز از فلسفه حقیقت در گستره سیاست را در پی دارد.

بازمانده است، راه رهایی از این برزخ را دیگر نه پاسخگویی فلسفی چند صدساله، بلکه عمل‌گرایی اجتماعی تجویز‌گرایانه قلمداد می‌کند که از دل نظریه آیرونی وی نشأت می‌گیرد. به هر روی با توجه به این مسائل، این مقال در پی پاسخگویی به این پرسش است که رورتی چگونه از دل نظریه آیرونی، به تنظیم دستگاه دموکراسی مطابق و همراستا با آموزه‌های مرتبط با نئوپراگماتیسم دست می‌یازد؟ در پاسخ به این پرسش، فرضیه این پژوهش نیز این‌گونه تنظیم شده که رورتی با نقد بنیان‌های معرفت‌شناختی غرب که با مفاهیم صدق و حقیقت به‌ویژه در آرای کانت متجلی شده است و همچنین با عطف توجه به نظریه‌های فلسفه زبان و داروینیسیم، به طراحی نظریه آیرونی سیاسی دست می‌یازد که متناسب با آن می‌توان با نوعی شکاکیت فکری در حوزه بنیان‌های نظری دموکراسی، همبستگی اجتماعی را جایگزین عینیت معرفت‌شناختی کرد. به عبارت دیگر رورتی مطابق آموزه آیرونی، انتخاب واژگان فلسفی و نهایی دموکراسی را به چالش می‌طلبد و با دگرگونی مستمر واژگانی دموکراسی با توجه به موقعیت زمانی و مکانی، سبب برآمدن اندیشه نئوپراگماتیستی دموکراسی می‌شود.

آیرونی سیاسی؛ بسترهای اولیه و ساختار مفهومی

برای فهم مفهوم آیرونی سیاسی در نظریه ریچارد رورتی، ابتدا باید زوایا و تمهیدات اولیه شکل‌گیری چنین اندیشه‌ای به بحث گذاشته شود. البته به نظر می‌رسد ورود به اندیشه رورتی با دشواری‌هایی روبه‌روست؛ چراکه از یک‌سو اندیشه رورتی متأثر از بهره‌های سوسیالیستی است که به واسطه شرایط زیست و زندگی وی در خانواده‌ای بود که پدرش علاقه‌مند به اندیشه تروتسکی بود. این مسئله در جایی نمود یافت که رورتی بیان می‌کند همه مردمان محترم اگر نه تروتسکیست، دست‌کم سوسیالیست‌اند و شرط انسان بودن آن است که آدمی زندگیش را در راه مبارزه با بی‌عدالتی اجتماعی صرف کند (رورتی، ۱۳۹۰: ۹۰). از طرف دیگر، رورتی نیز گویا به‌مانند برخی متفکران دیگر (همچون ویتگنشتاین، هایدگر و اشتراوس) دارای دوران متقدم و متأخر در نظریه‌پردازی بوده است؛ چراکه وی در ابتدا وارد حوزه فلسفه تحلیلی شد و سپس تحت تأثیر چرخش زبان‌شناختی و نیز تحت تأثیر فیلسوفانی همچون هایدگر، دیویدسن، کواین، دریدا و فوکو، به انتقاد از فلسفه تحلیلی پرداخت و به قول خودش پایه‌های کانتی فلسفه تحلیلی و فلسفه‌های نظام‌مند را زیر سؤال برد و با نگارش کتاب معروفش یعنی فلسفه و آئینه طبیعت در ۱۹۷۹ با فلسفه تحلیلی وداع گفت. همه این مسائل در حالی است که رورتی درباره موضوعات گوناگون مثل تروریسم، دموکراسی، حقوق بشر، اخلاق، دین و فلسفه نیز بحث کرده و البته شاید بتوان گفت فصل مشترک آثار رورتی از دهه ۱۹۹۰ به این سو انتقال پیامی اخلاقی به مخاطبان بوده است (اصغری، ۱۳۸۹: ب: ۲).

با این حال آنچه معمولاً به‌عنوان نقطه ثقل اندیشه رورتنی سبب برجستگی اندیشه وی به‌عنوان یکی از بزرگان اندیشه سیاسی در دوران معاصر شد، تأکید بر نقد حقیقت‌گرایی فلسفه سیاسی غرب و ضرورت گذار به نوعی سنت پراگماتیستی در ساحت اندیشه سیاسی بود که دیویی نیز مطرح کرده بود. با توجه به اینکه تمهیدات نظریه آبرونی سیاسی رورتنی از دل این مقدمات برمی‌خیزد، در ادامه به واکاوی ابعاد مختلف آن در راستای رسیدن به کُنه نظریه آبرونی سیاسی می‌پردازیم.

– نقد پلکانی عقل خودبنیاد مدرن به‌عنوان تمهید اول آبرونی سیاسی

رورتنی در راستای واکاوی پلکانی حقیقت‌متافیزیکی غرب که در ساحت‌هایی چون لوگوس، تلوس، ویرچو، سوژه و ابژه رخ برنموده است، به‌مانند دریدا صورتی پلکانی از نقد را بیان می‌کند. این نقد در گام اول متأثر از بهره‌های پراگماتیستی است که اندیشه رورتنی در زیرشاخه آن دسته‌بندی شده است. رورتنی در این قسمت از ساحت اندیشه طبیعت‌گرایانه^۱ جان دیویی بهره می‌گیرد که خود از پیشگامان پراگماتیسم بود؛ آنجا که دیویی معتقد است عقل در طبیعت قرار دارد و نه آنگونه که کانت و دکارت می‌اندیشند، عقل فی‌نفسه دارای جنبه فطری و طبیعی و مبتنی بر خودمختاری یا خودانگیختگی باشد. به‌واقع دیویی جنبه فطری عقل را همچون دکارت و کانت قبول نداشت و به همین دلیل منتقد سرسخت متافیزیک و آنتولوژی عقل‌گرایانه و ایده‌آلیستی از نوع کانتی، دکارتی و هگلی بود. (اصغری، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۴).

رورتنی این طرز از بینش دیویی در نقد عقل دکارتی و کانتی را توسعه داده و معتقد است «در قرن ما، توجیه عقل‌گرایانه از مصالحه در عصر روشنگری از اعتبار افتاده است. روشنفکران معاصر این فرض عصر روشنگری را به کناری نهاده‌اند که مذهب، اسطوره و سنت می‌توانند در تقابل با چیزی غیرتاریخی، چیزی مشترک میان همه انسان‌ها در مقام انسان باشند. انسان‌شناسان و مورخان علم، تمایز میان عقلانیت ذاتی و فراورده‌های فرهنگی شدن را مخدوش کرده‌اند. فیلسوفانی نظیر هایدگر و گادامر راه‌هایی برای دیدن انسان به‌صورت موجوداتی کلاً تاریخی نشان داده‌اند. فیلسوفان دیگری همچون کواین و دیویدسن، تمایز میان حقایق دائمی عقل و حقایق موقتی تجربه را مخدوش کرده‌اند. روانکاوی هم تمایز میان وجدان و عواطفی نظیر عشق، نفرت و ترس را مخدوش کرده است و بدین ترتیب تمایز میان اخلاق و مآل‌اندیشی هم مخدوش شده است. حاصل کار، پاک کردن تصویر خویشی است که میان متافیزیک یونانی، الهیات مسیحی و عقل‌گرایی عصر روشنگری مشترک است: تصویر

یک کانون طبیعی غیرتاریخی، جایگاه شأن و کرامت انسانی، که پیرامون عارضی و غیرذاتی احاطه‌اش کرده است» (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۸).

پرواضح است که از دل این نگرش، رورتی درصدد واگویی کردن این انگاره است که فرایند اندیشه‌ورزی سیاسی همواره چندمتغیره به پیش رفته است و مونیسم معرفت‌شناسانه با اتکا بر ابزار عقل خودمختار دیگر نمی‌تواند وافی به مقصود باشد. به عبارت دیگر نزد شخصیت رورتی، گرایش‌های ضد عقل‌گرایانه‌ای دیده می‌شود که به‌زعم وی این پدیده از رمانتیک‌ها تا اگزیستانسیالیست‌ها تداوم یافته تا اینکه به اندیشمندان پست‌مدرن رسوخ کرده است. از دید این اندیشمندان آرمان تحقق عقل و عقلانیت در جامعه، باقی‌مانده سنت روشنگری است و در دوران پست‌مدرن از اعتبار افتاده است. عقل به گمان آنها، ذاتاً مدعی جهانگستری و فراگیری است و در نتیجه گرایش به مطلق‌باوری را در دل خود می‌پندارد (اصغری، ۱۳۸۹: ۵۳-۵۲).

اما در شرایط ویرانی پایه‌های مطلق‌گرایی عنصر عقل در نیل به معرفت و حقیقت، این عنصر در کدامین جایگاه می‌تواند نشانداده شود؟ رورتی در پاسخ به این پرسش، تمهید اولیه از نظریه آیرونی سیاسی خود را ارائه می‌کند و براساس آن عقل را صرفاً فرایند رسیدن به توافق از طریق متقاعد کردن دیگران می‌داند و برخلاف فلاسفه سنتی که قائل به سلسله‌ای از اصول موجز و جهان‌شمول عقلانی‌اند که در شرایط مختلف بسط می‌یابند، به روندی معکوس معتقد است و عقلانیت را صرفاً فرایند تنک‌سازی و خلاصه کردن وضعیت‌های مختلف برای دستیابی به وفاق و همپوشی ایده‌ها و بهره‌مندی از آن می‌داند. به این معنا، عقلانی بودن و حصول وفاداری بزرگ‌تر، دو توصیف از یک فعالیت هستند. توافق بین افراد، اولین گام در بسط دایره کسانانی است که طرفین توافق، آنها را قبلاً خودی می‌دانستند (مختاری، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۳). این همان چیزی است که در انگاره همبستگی^۱ رورتی نیز خود را نشان می‌دهد که از زمینه‌های اصلی تکوین انگاره آیرونی و نیل به نظریه دموکراسی است. با این حال تمهید دوم توجه به مفهوم آیرونی سیاسی رورتی در دل نظریه پراگماتیسم سیاسی وی نهفته است که در ادامه واگویی می‌شود.

- تعامل داروینیسم و پراگماتیسم به‌عنوان تمهید دوم آیرونی سیاسی

رورتی اگر در ساحت پیش‌گفته از دل اندیشه طبیعت‌گرایانه دیویی بهره می‌برد، در گام دوم پیشروی به سمت نظریه آیرونی خود، در ابتدا دل به دریای داروینیسم می‌زند و البته مجدد در این حوزه نیز خوانش دیویی را می‌پذیرد. آنجا که جان دیویی وجود هر نوع عنصر متعالی با نام روح یا ذهن یا نفس را در طبیعت انسان رد می‌کند؛ حال آنکه این عنصر در فلسفه سنتی

1. Solidarity.

کاشف حقیقت متعالی و اصول اخلاقی است. دیویی در عوض به اصالت تکامل داروینی ایمان داشت و بر پیشرفت تدریجی در حوزه اجتماع تأکید کرد. او همین ایمان خود را در مقاله معروف «نفوذ داروین بر فلسفه» بیان می‌کند. وی داروینیسم را منطق ذهن، اخلاقیات و زندگی توصیف کرد. در این منطق، اندیشه بازتاب واقعیت نیست، بلکه ابزاری در خدمت رفع احتیاجات انسانی است (اصغری، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

بر همین اساس در سال ۱۹۹۸ رورتی تحت تأثیر اندیشه دیویی به این نتیجه رسید که داروین با طرح ادعای کنار زدن عقلانی بودن امر واقعی، و در عین حال قائل شدن به نوعی روایت تغییر در حکم مجموعه‌ای بی‌پایان از آشکارگی‌های روزافزون، راه طبیعی کردن منطق فرایند معرفت را به ما نشان داده است. در چنین نگاهی غایت یک فرایند تکاملی است، یعنی فرایندی که کاملاً ابنای بشر را در بر می‌گیرد. رورتی معتقد است آنچه ما انسان‌ها، در حکم مخلوقات کره زمین انجام می‌دهیم و هستیم، در تداوم چیزی است که آمیب‌ها، عنکبوت‌ها و سنجاب‌ها انجام می‌دهند و لذا تعامل با تاریخ معرفت و خلقت، برتر از تفکر در تاریخ آن است.

از طرف دیگر از دید رورتی مکتب اصالت عمل نیز از طبیعت‌گرایی داروینی آغاز می‌شود؛ از تصویری از موجودات انسانی به مثابه محصولات تصادفی فرایند تکامل. این نقطه شروع، اصحاب مکتب عمل‌گرایی چون هایدگر و دریدا را به تقابل‌های دوگانه سترگ متافیزیک غربی بدگمان کرد. داروینی‌ها با بدگمانی نیچه‌ای درباره آن جهانی بودن مکتب افلاطونی سهم‌اند و همچون نیچه معتقدند باید تمایزهایی چون ذهن در مقابل بدن و عینی در مقابل ذهنی را از نو صورت‌بندی کرد؛ به قسمی که از پیش‌فرض‌های افلاطونی پیراسته گردد و معنایی عمیقاً طبیعت‌گرایانه پیدا کند (رورتی، ۱۳۸۹: ۶۰). بر همین اساس رورتی در اینجا با تأثیرپذیری از دیویی از منتقدان مهم اخلاق و وظیفه‌گرایانه‌ای می‌شود که از دل عقل سوژه‌محور دکارتی و خودبنیاد کانتی نشأت می‌گرفت و برای نیل به این مسئله از نوعی تفکر داروینیستی حمایت می‌کند که جنبه شمول مکانی و زمانی عقل و سوژه خودبنیاد را بشکند و البته در راستای افتراق از نظریه تکاملی تاریخ هگل که خود شمه‌ای دیگر از وجود عقل در تاریخ را به نظاره می‌نشیند، حتی ادعا می‌کند که نگرش وی در تضاد با نظریه تکامل هگلیستی است (Kremer, 2011: 7). در مجموع اگر بپذیریم داروینیسم در زمینه آنچه درباره جهان می‌دانیم سخن می‌گوید و ما را وارد قلمروهایی از جهان می‌کند که هرگز به آن قدم نگذاشته‌ایم - قلمروی که علم را به گونه‌ای تعریف می‌کند که تلاش دارد درباره جهان به گونه‌ای توضیح دهد که نقش دین و الهیات در آن جایی ندارد (Buel & Hearn, 1992: 35-37)، رورتی نیز درصدد است با نگاهی عمل‌گرایانه، سهم

سنگین ادبیات متافیزیکی و الهیات در حوزه فکر و معرفت بشر را دارای نوعی تشویش در آداب و مناسک لایتغیر آن بنماید.

– فلسفه زبان و نظریه نئوپراگماتیسم به عنوان تمهید سوم آیرونی سیاسی

رورتی علی‌رغم پیوند داهیانه بین داروینیسیم و پراگماتیسم، به دنبال راهی است که ضمن افتراق از نظریه پراگماتیسم کلاسیک خود، شکلی جدید از نظریه عمل‌گرایی را ارائه کند که با عنوان نئوپراگماتیسم، بستر ورود به نظریه آیرونی سیاسی را در بطن خود داشته باشد. رسیدن به این مهم، بنیانی اساسی را مشتمل می‌شود که در دل نظریه زبان نهفته است. رورتی خود در این زمینه معتقد است تفاوت‌هایی بین عمل‌گرایی کلاسیک و نوع عمل‌گرایی وجود دارد؛ از جمله اینکه افزون بر اینکه همه ما آثار کوهن، تولمین و فایرابند را خوانده و از این‌رو به اصطلاح روش علمی بدگمان شده‌ایم، به جای تجربه یا ذهن یا وجدان درباره زبان صحبت می‌کنیم. (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۵۲). اعتقاد به جایگاه زبان در نظریه رورتی به گونه‌ای معنامند می‌شود که حتی معتقد است آگاهی و تفکر دو چیز متمایز نیستند؛ بلکه به‌طور لاینفکی به استفاده از زبان پیوند خورده‌اند. زبان یعنی عمل استفاده از رشته‌های بلند و پیچیده صداها و علائم به‌منظور سازش موفق با محیط (گریب، ۱۳۹۲: ۸۶).

بدین معنا زبان برای آن است که از طریق آن بتوانیم نیازهای خود را برطرف کنیم و به مقاصدمان برسیم. با این‌حال زبان هرگز به دور از علایق استفاده‌کنندگان آن نیست؛ پس نمی‌توان توسط زبان، توصیفی فارغ از ارزش ارائه داد. طبق این دیدگاه، واژگان ثابت نیستند و مربوط به شرایط خود هستند و نمی‌توان انتظار داشت که آن برای افراد و جوامع دیگر، واژگان نهایی باشد (باقری، ۱۳۸۶: ۴۱). با توجه به گفته‌های رورتی، نیروی ذهنی انسان از ارتباطاتی شکل گرفته که هرگز نمی‌تواند واقعیت را تجسم می‌کند. به همین دلیل برای رورتی نمی‌تواند درست باشد که واقعیت قسمتی از تجربه است. ذات و طبیعت انسان وجود ندارد یا یک آنتولوژی برونی از واقعیت که ما توانایی داشته باشیم آن را کاملاً در زبان‌مان توصیف کنیم، وجود ندارد (Coombs, 2013: 314).

در اینجا به نظر می‌رسد دیدگاه رورتی که اساساً همان دیدگاه ویتگنشتاین متأخر است مبتنی بر این فکر است که باید معرفت‌شناسی به‌عنوان موضوع اصلی فلسفه کنار گذاشته شود. علت این امر آن است که در معرفت‌شناسی سنتی ذهن به‌مثابه آیینۀ بزرگی تصویر شده است که حاوی بازنمایی‌های مختلف است. در واقع رورتی با پیروی از ویتگنشتاین متأخر معتقد است که چیز زیادی برای گفتن درباره فلسفه سنتی ندارد. رورتی می‌گوید وقتی به سراغ زبان می‌رویم، پراگماتیست‌ها می‌گویند که ویتگنشتاین متأخر، کواین و دیویدسن از شر ثنویت‌ها و

روش‌های فرگه‌ای تفکر خلاص شده‌اند. رورتی در نتایج پراگماتیسم به شعار معروف ویتگنشتاین اشاره می‌کند که می‌گفت: «محدودیت‌های زبان من همان محدودیت‌های زبان من هستند و عکس آن محدودیت‌های جهان من همان محدودیت‌های زبان هستند». لذا از این طریق تکلیف حقیقت نیز مشخص شده و حقیقت در نظر رورتی نمی‌تواند در آن بیرون باشد و نمی‌تواند مستقل از ذهن وجود داشته باشد، زیرا جملات نمی‌توانند وجود داشته باشند یا در آن بیرون باشند. جهان در آن بیرون هست، ولی توصیفات ما از آن اینطور نیستند. تنها توصیفات ما از زبان می‌توانند صادق یا کاذب باشند. جهان به‌نوبه خودش، بدون کمک توصیف فعالیت‌های آدمیان، نمی‌تواند روی پای خود بایستد (اصغری، ۱۳۸۶: ۶۴). سپس یا این مقدمات وی کتاب *فلسفه و آئینه طبیعت* را نگاشت. او در این کتاب به ارزیابی انتقادی و بازسازی تاریخی فلسفه‌ای می‌پردازد که از افلاطون تا به امروز در جامعه غربی حاکم بوده است. از نظر وی این فلسفه که بر محور معرفت‌شناسی دور می‌زند و لذا از آن به‌عنوان فلسفه معرفت‌شناسی محور یاد می‌کند، همواره در جست‌وجوی حقیقت و واقعیت فراتاریخی و فرازمانی و مکانی بوده است و این جست‌وجو میسر نیست، مگر اینکه از تاریخ فراتر رویم. (اصغری، ۱۳۸۹: ب: ۷). با وجود این، وی بر این اعتقاد است که اندک‌اندک بر آن شده که «این تصور که بخواهم واقعیت و عدالت را یکسره در بینش واحدی جای دهم، خطا بوده است، و دنبال کردن چنین بینشی قطعاً همان عاملی بوده است که افلاطون را به بیراهه برده است» (رورتی، ۱۳۸۴: ۵۴).

به نظر می‌رسد از دل این عبارات، رورتی در پی آن است که نشان دهد فلاسفه و دانشمندان با توجیه سروکار دارند نه با حقیقت و عینیت. وی شناخت عینی اشیا و بازنمایی آئینه‌وار واقعیت توسط زبان را ناممکن می‌داند. مطابق نظر رورتی شناخت به‌معنای باور موجه است و توجیه، مستلزم گفت‌وگو یعنی نوعی فعالیت اجتماعی است و ارتباط خاص بین تصورات (یا واژگان) و اشیا نیست. از نظر وی یک جمله نه از آن جهت قابل دفاع و موجه است که حقیقت دارد و با واقعیت‌ها مطابق است، بلکه از این جهت موجه است که افراد اجتماع بتوانند در مورد آن به توافق برسند. وی معتقد است تاریخ فلسفه نشان می‌دهد جواب‌های قطعی به سؤالات سنتی درباره شناخت و حقیقت وجود ندارد؛ در نتیجه آنها باید کنار گذاشته شوند. رورتی فکر می‌کند چنین پرسش‌هایی باید از فلسفه حذف شوند؛ زیرا هیچ امکانی برای فرا رفتن از ذهن و زبانمان وجود ندارد. نمی‌توانیم چیزی درباره ذهن متعالی یا زبان متعالی، واقعیت بی‌مکان یا سرمدی بیان کنیم. وی حقیقت را صرفاً بیانگر ویژگی قضا یا می‌داند. (محمودی، ۱۳۹۳: ۹۳-۹۲).

با توجه به این گفته‌های رورتی، زبان نمی‌تواند هستی و ذات واقعیت و ظرفیت دلالت حقیقت در هر مصداقی را بازگو کند. به همین دلیل جهان ما به این امر احتیاج داریم که تمایزی بین این دعوی که جهان بیرونی است و این ادعا که حقیقت در بیرون آن است قائل شویم و در مورد اینکه جهان بیرون برای ما خلق نشده است باید گفت که بیشتر اشیا در زمان و مکان نتیجه این علت هستند که هیچ کدام مفاهیم ذهنی انسان را شامل نمی‌شوند (Coombs, 2013: 314).

نتیجه منطقی‌ای که رورتی از این عبارات استعاری می‌گیرد این است که هویت فرد ثابت و از پیش موجود نیست، بلکه در جریان ساخته شدن است؛ پس چیزی به‌عنوان ماهیت آدمی وجود ندارد و «خودآفرینی» مهم است. با توجه به این مسائل، اجتماع نیز دارای قوانین ثابتی برای حرکت یا پیشرفت ندارد، بلکه تحولات آینده آن در گرو احتمال است و پیش‌بینی‌پذیر نیست. ضمن اینکه یک سخن و عمل نه از آن نظر قابل دفاع و موجه است که با واقعیت منطبق است، بلکه بر این اساس قابل دفاع است که افراد جامعه بتوانند در مورد آن به اجماع برسند. لذا در اینجا ارتباط علم با واقعیت قطع شده و توافق مهم است و نه بازنمایی (باقری، ۱۳۸۶: ۴۳-۴۲). بدین ترتیب بنیان سوم نظریه آیرونی سیاسی رورتی تمهید می‌شود که مبتنی بر پرهیز از هر نوع جزم‌گرایی معرفت‌شناسانه‌ای است که جلوی گفت‌وگوی سازنده انسانی را در دل جامعه مسدود می‌کند.

– مفصل‌بندی واژگانی و مفهومی آیرونی سیاسی

با مقدماتی که ذکر شد اینک نوبت آن است که مفصل‌بندی واژگانی و مفهومی آیرونی سیاسی در نظریه ریچارد رورتی مورد تنقیح قرار بگیرد. در اینجا در بدو امر می‌توان گفت آیرونی اصطلاح چالش‌برانگیزی است که برگرفته از واژه یونانی *eironeia* به‌معنای تظاهر به نادانی است و گفته شده این اصطلاح نخستین بار در جمهور افلاطون آمده است که گویای تلاش پایان‌ناپذیر سقراط مثالی برای تحقق گفتاری آیرونیک است که برمبنای آن نادانی طرف مقابل آشکار شود. با چنین نگرشی در ترجمه این واژه، اصطلاح طنز سقراطی مطرح می‌شود که در اصل اشاره به انسان هوشمندی دارد که با تظاهر به نادانی و با بهره‌مندی از شوخ‌طبعی بر افراد و جامعه متظاهر پیروز می‌شود (رستگار و نیاکلور، ۱۳۹۴: ۳۴). البته غیر از جمهور افلاطون، رگه‌های دیگری از نظریه آیرونی در یونان باستان نیز مطرح بوده است. به‌عنوان مثال آیرون در چشم دموستن^۱ کسی بود که وانمود می‌کرد واجد شرایط نیست تا از مسئولیت‌های شخصی‌اش شانه

1. Demosthenes.

خالی کند. همچنین تئوфраست^۱ آبرون را فرد حيله‌گر پيمان‌شکنی می‌دانست که دشمنی‌اش را پنهان می‌کند و خود را دوست می‌نمایاند و اعمالش را وارونه نشان می‌دهد و هرگز پاسخ سراسر نمی‌دهد. اما در ادوار بعدی و در تفکر بزرگانی چون سیسرون، دیگر آبرونیا بار منفی واژه یونانی را ندارد. یعنی یا صنعت بلاغی است یا تجاهل‌العارف سقراطی که پسندیده است و یک شیوه گفت‌وگوی اقناعی. از این‌رو معمولاً واژه آبرونی را به روشی می‌گوییم که سقراط به‌کار می‌بست تا از هم‌سخنش بیاموزد که مثلاً قداست یا عدالت چیست (کالین موهه، ۱۳۸۹: ۲۵ و ۲۶).

در بیانی دیگر آبرونی به‌عنوان دیدگاه خاصی از ذهنیت و موضعی اخلاقی تعریف می‌شود که به‌واسطه آن فرد در قالب روایت جدید و ممکن، به بازتعریف و بازتوصیف خود و دنیای پیرامونش می‌پردازد (رستگار و نیاکلور، ۱۳۹۴: ۳۰). با چنین نگرشی در ادوار زمانی بعد مفهوم آبرونی غیر از حوزه فلسفه سیاسی، حوزه‌های دیگر را نیز درنوردید و بعد از اینکه از قرن شانزدهم وارد حوزه ادبیات داستانی شد، به تدریج دسته‌بندی‌های بیشتری برای آن ارائه شد که مشتمل بر مواردی چون آبرونی کلاسیک، روماتیک، کمیک، دراماتیک و تراژدیک شد. اما همچنان که گفته شد، کلیدواژه فهم نظریه آبرونی همچنان بر مبنای نوعی تظاهر به جهل و شک باقی ماند. بر همین اساس کیرنگور در رساله «مفهوم آبرونی» معتقد است «همان‌طور که دانشمندان معتقدند بدون شک، هیچ علم حقیقی میسر نمی‌شود، می‌توان گفت بدون آبرونی هیچ نوع زندگی حقیقتاً انسانی امکان نمی‌پذیرد» (کیرنگور، ۱۳۹۵).

با چنین تمهیداتی در خصوص مفهوم آبرونی، رورتی نیز درصدد برآمد تا به تعریف مفهوم آبرونی بپردازد. در اینجا رورتی مجدداً از تمهیدات فلسفه زبان خود که در محور قبل نیز توضیح داده شد استفاده می‌کند تا با آزمایش فهم خود از رابطه زبان و لغات، به سمت تفهیم مفهوم آبرونی حرکت کند و تحقق این مفهوم را منوط به سه شرط در انسان برمی‌شمرد. نخست، او رادیکال است و به‌طور مداوم درباره فرجام مفاهیمی که از آنها استفاده می‌کند شک می‌کند؛ زیرا به‌وسیله آن، مفاهیم دیگر تحت تأثیر قرار گرفته است و مفاهیم در نهایت توسط مردم یا کتب با یکدیگر برخورد می‌کنند. دوم، او می‌فهمد که بحث‌های رایج درباره اصطلاح‌های حاضر نمی‌تواند کسی را متعهد یا متقاعد کند که شک‌ها را برطرف کند. سوم، حتی اگر موقعیت خویش را فلسفی بنمایاند، او فکر نمی‌کند که دایره لغاتش نسبت به سایرین، نزدیک‌ترین مفاهیم به واقعیت هستند (Coombs, 2013: 315 – 316).

با این حال اگر این سه شرط را تمهیدات لازم و اولیه مفهوم آبرونی بدانیم، احتمالاً از نظر رورتی هنوز دربردارنده شروط کافی تحقق آبرونی نمی‌تواند باشد. رورتی در این زمینه معتقد

1. Theophraste.

است زمانی که فرد بکوشد با تجسس در واژگان موجود و با استفاده از تخیل، واژگان ممکن برای توصیف یک موقعیت را بشناسد و با به‌کارگیری واژگان کارآمدتر و سازگارتر، روایت جدیدی برای توصیف یا تعریف یک موقعیت یا یک مفهوم ابداع کند، به قلمرو آیرونی قدم گذاشته است. بر این اساس رورتی معتقد است آیرونیست هنرمند ادیبی است که چنانکه ارسطو از واژه پوئیسس مراد می‌کند، بُعد فردی و اجتماعی خود را در منشی شاعرانه وانمود می‌کند و با بهره‌گیری از تخیل، دنیاهای جدید و واژگان مفیدتر را تجربه می‌کند و این گونه دامنه بیشتری از خود و پیرامونش را می‌شناسد. لذا وی از آیرونیست‌ها می‌خواهد تا هرچه بیشتر درباره آثار هنری و ادبی قرار گیرند و در جستجوی راه‌های بهتر زیستن بشر، ابتدا به رمان‌ها، نمایش‌نامه‌ها و اشعار مراجعه کنند (رستگار و نیاکلور، ۱۳۹۴: ۳۶).

با چنین نگاهی از دیدگاه رورتی، تنها فرد آیرونیست می‌تواند به خودآفرینی در قلمرو خصوصی و همبستگی در قلمرو عمومی دست یابد. در دایره واژگان رورتی، آیرونیست کسی است که سعی دارد بر خود چیره شود و خودش را بازتعریف کند. آیرونیست به دنبال منبعی است که او را قادر می‌سازد تا گذشته را همچون گذشته‌ای ناشناخته توصیف کند و از این‌رو خود را به‌گونه‌ای بیابد که امکان شناخت و تجسمی جدیدتر و سودمندتر از آن، در آن شرایط ممکن نباشد (رستگار و نیاکلور، ۱۳۹۴: ۳۵ و ۳۶). در مجموع ریچارد رورتی در تعریف خود از آیرونی و آیرونیست، همواره بر هنرمند بودن، خالق و نقش منتقد آیرونیست و نقش آیرونی در هنر و ادبیات برای بازتوضیح و بازتعریف مفاهیم و موقعیت‌ها تأکید می‌کند. از منظر رورتی تنها هنرمند می‌تواند به جایگاه آیرونیست مورد نظر او ورود کند و در آن جایگاه نقش مؤثری داشته باشد (Rorty, 1991a: 32).

آیرونی و آموزه دموکراسی عمل‌گرا در تفکر رورتی

رورتی با تبیین مفهوم آیرونی به صورت خواسته یا ناخواسته، صورتی از نظریه دموکراسی را تمهید می‌کند که البته با نظریه عمل‌گرایی (پراگماتیسم) وی تکمیل می‌شود. رورتی برای نیل به این مهم همچنان که در محورهای قبل نیز گفته شد، ابتدا صورت‌های مبتنی بر حقیقت و معرفت بشری را به چالش می‌کشد و این‌گونه بیان می‌کند که تلاش فلاسفه برای رسیدن به امر مطلق و یکتا در حوزه حقیقت همواره با دشواری‌های بسیار روبه‌رو بوده است و مسبب منازعات فلسفی بین آنها شده است. این منازعات تا بدانجا پیش رفته که تعریف حقیقت به‌مثابه یک امر مطلق را غیرممکن ساخته است (Rorty, 1998: 3).

پرواضح است که هدف رورتی از بیان این مهم آن است که همان استعاره تجاهل اقلان را تفهیم کند که در روش سقراط برای تبیین مفهوم آیرونی به‌کار برده شده بود. به‌واقع چنانکه

گفته شد مهم‌ترین رسالت رورتی برای نهادینه کردن نظریه آبرونی برای دموکراسی آن است که به‌طور مداوم درباره فرجام مفاهیمی که از آنها در دل اندیشه غرب استفاده شده شک کند. رورتی برای تحقق این رسالت در وهله اول خود را وامدار اندیشه پروتاگوراس سوفسطایی می‌داند که معتقد بود چون انسان معیار همه چیز است و چون انسان‌ها با یکدیگر اختلاف نظر دارند، یک حقیقت عینی وجود ندارد که مطابق آن نظر یکی صحیح و نظر دیگری سقیم باشد. رورتی اشاره می‌کند که پروتاگوراس در مناظره خود اعلام کرد که هیچ‌گاه نخواسته است دیگران را درباره حق و باطل چیزی متقاعد کند. به بیان دیگر، او در پی اثبات خوب فی‌نفسه نبوده است، بلکه او می‌خواسته دیگری را درباره امری بهتر و سودمندتر متقاعد کند. بدین ترتیب رورتی، پروتاگوراس و اندیشه وی را نخستین خاستگاه پراگماتیسم در تاریخ فلسفه می‌داند و معتقد است که نمی‌توان دیگران را به حقیقت یا کذب مسئله‌ای معتقد کرد، بلکه می‌توان دیگری را به امر یا چیزی که برایش سودمندتر و بهتر است رهنمون ساخت (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۳۸ و ۳۹). پرواضح است که در همین جا پیوند آبرونی با دموکراسی و همبستگی در نظریه رورتی با تأسی از آموزه‌های پروتاگوراسی رخ می‌نماید؛ چراکه تغافل آبرونیک از حقیقت امر سیاسی و توافق مستمر بر نظریه همبستگی مبتنی بر سودمندی متقابل، خود با نظریه دموکراسی در پیوند قرار می‌گیرد.

اما رورتی به‌خوبی می‌داند که سنت سقراطی و سنت‌های پس از پروتاگوراس در پی کشف حقیقت امر سیاسی بوده‌اند که با آبرونی رورتی در جهت تحقق دموکراسی همخوانی ندارد. در اینجا است که رورتی در جهت شروط دیگر تحقق آبرونی که در محور قبل این مقاله بیان شد قدم برمی‌دارد و درصدد است نشان دهد میزان توافق‌پذیری بر معرفت و حقیقت فلسفی یا سیاسی تا چه حد با چالش‌های بنیادین و اساسی روبه‌روست.

رورتی برای نیل به این مهم معتقد است فلسفه پدیده‌ای فرهنگی هم‌ردیف با ادبیات و هنر است. هر پدیده فرهنگی در بستر تاریخ شکل گرفته و فلسفه نیز در تاریخ ساخته شده است و مسائل آن نیز انتخابی و احتمالی است، نه ضروری و ازلی و ابدی. حتی بر همین اساس رورتی به تبعیت از ویلیام جیمز معتقد است حقیقت تنها چیزی است که باورش برایمان خوب است (اصغری و سلیمانی، ۱۳۸۸: ۴۲). رورتی با چنین نگرشی جایگاه عینیت در کشف حقیقت را نیز زیر سؤال می‌برد و معتقد است اساسی‌ترین داعیه در حیطه معرفت‌شناسی، گزینش خلق حقیقت به‌جای کشف آن است. این ایده، آدمی را از حالت انفعالی کشف، به حالت فعال خلق می‌رساند و سبب می‌شود که آدمی صرف‌نظر از محیط واقعی، حقیقت را امری مکنون و گنجینه‌ای ثابت که باید کشف شود نداند؛ بلکه آن را امری متغیر، تاریخی و احتمالی بنگرد که باید خلق شود. پیش‌زمینه نگرش رورتی به حقیقت، نگاه تاریخی هگلی به

آن است که آن را دارای شئون متفاوت می‌داند که هر روز و هر لحظه شأنی از شئون آن عیان می‌شود (باقری و سجادیه، ۱۳۸۴: ۱۱۴-۱۱۳).

با این مقدمات و با واکاوی برخی دیگر از مفروضات متفکران غربی که کمابیش در تمهید اول رسیدن به آیرونی سیاسی نیز مطرح شد، رورتی به نقد جریان فلسفه سیاسی و متافیزیک غربی می‌پردازد و معتقد است سیاست، فرهنگ، اخلاق و نهادهای بشری نیازی به پیش‌زمینه فلسفی ندارند تا محتاج مشروعیت‌بخشی به آن باشند. هرچه هست آرمان‌ها، آرزوها و خواست‌های بشری است که مبتنی بر توافق و اجماع در طول تاریخ خلق شده‌اند و پدیده‌هایی چون لیبرالیسم و دموکراسی نیز مبنای فلسفی ندارند. اینها پدیده‌هایی تاریخی‌اند که در فرایند زمانی و مکانی ممکن و موجه شده‌اند. به‌واقع از دید رورتی، فلسفه نردبانی است که غرب از آن بالا رفته و سپس کنارش گذاشته است. از دید رورتی عقلانیت محصول جامعه است و چون ما با جوامع متفاوتی سروکار داریم، این عقلانیت محصول بستر تاریخی-اجتماعی و فلسفی جامعه است. پس عقلانیت قوم‌محورانه است؛ برعکس کانت که معتقد بود به‌گونه‌ای عمل کنیم که همگان نیز این‌طور باشند و عقلانیت از بعد محلی فراتر می‌رفت (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۳۹-۱۵).

به نظر می‌رسد رورتی در اینجا بیش از هر گاه به نظریه پدیدارشناسی روح هگل نزدیک می‌شود. همچنان که او در حین خواندن کتاب *پدیدارشناسی روح* معترف می‌شود که «از فلسفه می‌توان برای ایجاد بافت مفهومی جامعه‌ای آزادتر، بهتر و عادلانه‌تر استفاده کرد؛ البته اگر فلسفه همان چیزی باشد که بنابر تعبیر هگل ترجمان روزگار خویش است که به زبان اندیشه بازگو می‌شود. این نگرش سبب شده برخی روشنفکران از زمان هگل باور رسیدن به رستگاری توسط باورهای صحیح را رها کنند و در چنین شرایطی در طول تاریخ فلسفه، باور به اینکه حقیقت شکل‌های متنوعی به خود گرفته معنا یافته است» (Rorty, 1989: 22).

به نظر می‌رسد در اینجا منظور رورتی آن است که علی‌رغم تعبیر هگل مبنی بر پیوستگی معرفت در طول فلسفه تاریخ که در نهایت به تحقق ایده یا روح^۱ هگلی منتهی می‌شود، می‌توان خوانشی فوکویی از تجلی حقیقت در هر دوره تاریخی از نظریه هگل ارائه کرد؛ چراکه رورتی همانند فوکو به نوعی رژیم‌های حقیقت در هر گفتمانی اعتقاد دارد و البته همانند کوهن معتقد نیست که حقیقت در نزد عده‌ای خاص باشد؛ بلکه حقیقت در هر زمانی محصول سوژه‌های آن است نه حقیقت مطلق. بدین ترتیب رورتی اصطلاح «حقیقت رستگاری‌بخش»^۲ را

1. Geist.

2. Redemptive Truth.

برای مجموعه‌ای از باورها به کار می‌برد که یک بار برای همیشه، به فرایند تأمل در مورد آنچه با خود می‌کنیم پایان می‌دهد (رورتی، ۱۳۹۲: ۵۵).

به نظر می‌رسد در استعاره حقیقت رستگاری‌بخش رورتی مجدداً نوعی تغافل آبرونیک وجود دارد؛ چراکه همچنان رورتی اصرار دارد سؤال‌هایی نظیر «آیا حقیقت وجود دارد؟» یا «آیا شما به حقیقت باور دارید؟» احمقانه و بی‌معنا به نظر می‌رسند. به‌واقع از نظر او هرکس می‌داند که تفاوت بین باورهای صادق و کاذب به همان اندازه مهم است که تفاوت بین غذاهای مغذی و سمی (رورتی، ۱۳۹۲: ۵۴).

بدین ترتیب از دید رورتی گسترش تدریجی این احساس که رنج دیگران، قطع نظر از اینکه آنها از یک خانواده، طایفه رنگ، مذهب، ملت یا بینش هستند یا نه، مهم است. این مدعای دیویی‌وار، ابنای بشر را به گونه‌ای فرزندان زمان و مکان خود ترسیم می‌کند، بدون هیچ گونه محدودیت با اهمیت مابعدالطبیعی یا زیست‌شناختی در خصوص شکل‌پذیری آنها. به عقیده رورتی، وجدان ما و ذائقه زیبایی‌شناخت ما به یک نسبت محصول محیط فرهنگی است که در آن بار آمده‌ایم (رورتی، ۱۳۸۴: ۵۷).

بدین ترتیب اگر پیشتر گفته شد در دایره واژگان رورتی، آبرونیست کسی است که رادیکال است و به‌طور مداوم در مورد فرجام مفاهیمی که از آنها بهره می‌گیرد شک می‌کند و همچنین فرد آبرونیست می‌فهمد که بحث‌های رایج در مورد اصطلاح‌های حاضر نمی‌تواند کسی را متعهد یا متقاعد کند که شک‌ها را برطرف کند؛ رورتی خود در گام اول خویشتن را متعهد به این اصول می‌کند تا مفروضات نظریه دموکراسی خود را از آن بیرون بکشد و اولین مفروض دموکراسی وی آن است که از هر نوع جزم‌گرایی فلسفی و معرفتی در دستگاه فکری خود دست بکشد یا اصول ثابت معرفتی شکل گرفته در خصوص بنیان‌های نظری دموکراسی در فلسفه سیاسی غرب را به نقد بکشد.

رورتی برای نیل به این مهم یکی از مهم‌ترین تعبیر و آثار خود را «تقدم دموکراسی بر فلسفه» نام می‌گذارد و در گام اول در ترسیم منظومه این دموکراسی، موضوع سیاست را با نگاهی پراگماتیستی رسیدن به امری بهتر می‌داند، نه خیر فی‌نفسه و رسیدن به حقیقت، درحالی که موضوع فلسفه، رسیدن به حقیقت است. پس فلسفه در سیاست حرفی برای گفتن ندارد. با چنین نگرشی رورتی حتی مفهوم بهترین تبیین را که یکی از مباحث مهم فیلسوفان علم است کنار می‌گذارد و معتقد است که چنین چیزی چه در علم و چه در حوزه‌های دیگر وجود ندارد، مگر فقط به‌معنای تبیینی که بهترین وفق را با هدف یک تبیین‌گر معین دارد. رورتی مدعی است که بهترین تبیین وجود ندارد؛ زیرا اصولاً این ایده درست نیست که خدا طبیعت ما را همچون ماشین‌هایی برنامه‌ریزی کرده که به تصویرسازی دقیق از جهان پردازیم و فلسفه نیز

به ما این امکان را داده که به برنامه خود واقف شویم. هیچ روشی وجود ندارد که بفهمیم چه موقع کسی به حقیقت رسیده است یا نسبت به قبل به آن نزدیک‌تر شده است. (مختاری، ۱۳۸۹: ۹۸). در اینجا اگر هم بخواهیم به فلسفه رجوع کنیم تا جایی سودمند خواهد بود که به کمک تحکیم اخلاقی همبستگی بیاید، با توانایی‌هایش به تقویت برابری اجتماعی یاری برساند و ادبیاتی الهام بگیرد که بی‌عدالتی اجتماعی را چگونه در دادگاه وجدان بشر برملا و رسوا کند و اینها همان گام‌های اساسی دموکراسی است. این گام‌های اساسی می‌تواند مشوق گسترش نهادهای مردم‌سالار باشد و پشتوانه‌های نظری و فکری آنها را تقویت کند. زرادخانه‌های فلسفه اگر در خدمت دفاع از انسان، اعتلای انسان و کاستن از رنج او به کار گرفته نشود، سودی ندارد. اگر فلسفه به کمک ادبیات بیاید، اگر از میان برداشتن درد و رنج، آرمان زندگی جمعی قرار گیرد، تحقق خودآفرینی در قلمرو فردی میسرتر است. پل میان این دو قلمرو و موازنه میان آنها، صلح و آرامش را به زندگی بشر باز می‌گرداند (آذرنگ، ۱۳۸۶: ۵۸).

رورتی برای اینکه نظریه دموکراسی خود را بر باورهای استدلالی دقیق‌تری متکی کند، از نظریه بینادذهنی که از طریق فلسفه زبان به سان یکی دیگر از تمهیدات ورود به نظریه آیرونی خود هست نیز به نحوی داهیان به بهره می‌گیرد و معتقد است که حقیقت امری ذهنی است، اما نه ذهنی محض، به این معنا که وجود خارجی شیئی را منکر شویم؛ بلکه به این معنا که ساخته زبانی است و این زبان امری توافقی بین آدمیان در اجتماع است. لذا از دید او حقایق مصنوعات زبان است و دارای یک وجود مستقل و مجزا هستند. البته اشیایی با قدرت‌های اعلی، در بیرون وجود دارند؛ اما تنها با استفاده از زبان می‌توان این حقایق را توصیف کرد. از این رو راه خروجی از زبان وجود ندارند و به تبع آن این حقیقت نیز، با زبان رابطه تنگاتنگی دارد (سلیمانی، ۱۳۹۲: ۱۲۷). در اینجا اگرچه جامعه‌های مختلف نمی‌توانند یکدیگر را درک کنند، زیرا دیدگاه بی‌طرفانه‌ای نیست که بازی زبانی جامعه‌ای را به زبان جامعه دیگر ترجمه کند، اما همچنان که رورتی در مقاله مشهور همبستگی یا عینیت خود از پوتنام نقل می‌کند، ما به درگیر شدن در یک گفت‌و شنود واقعاً انسانی دعوت شده‌ایم و این همان تقدم همبستگی اجتماعی بر عینیت فلسفی است (Rorty, 1991b) و قاعدتاً ریشه‌های دموکراسی عمل‌گرا با چنین تقدمی مطلوب‌تر آبیاری خواهد شد.

به عبارت دیگر با چنین نگرشی برای رفتن به سمت صورت دیگری از زندگی می‌توانیم توانایی عملی به دست آوریم و بنابراین می‌توانیم توانایی گسترش اعمال مردم‌سالارانه به فرهنگ‌های دیگر را داشته باشیم. البته ممکن است دیگران با اختلاف مدارا نکنند و در این باب پیشرفتی به بار نیاید؛ اما اگر محدوده‌ای از مدارا در جامعه دیگر هست، پس نوعی درک متقابل نیز می‌تواند باشد (کروکنک، ۱۳۸۵: ۳۵). رورتی برخلاف دیدگاه مدرن، پیشرفت اخلاقی

در جامعه را نه در افزایش عقلانیت اخلاقی، بلکه در افزایش حساسیت‌ها و توان پاسخگویی به نیازهای مجموعه بیشتر و بیشتری از مردم و چیزها می‌داند. او پیشرفت اخلاقی را با پیشرفت علمی مقایسه می‌کند و می‌گوید همچنان که پیشرفت علمی به معنای افزایش توانایی ما در پاسخگویی به نیازهای مردم است و نه کشف حقیقت پنهان‌شده در پس نمادهای ظاهری واقعیت، در پیشرفت اخلاقی نیز وظیفه ما توضیح تکالیف اخلاقی بی‌قید و شرط نیست. به سخن دیگر، در اخلاق دنبال کشف چیزی عمیق و حقیقی نیستیم. لذا رورتنی می‌خواهد با نوعی نگرش پراگماتیستی از اخلاق بدون اصول صحبت کند و تمایزات کانتی بین عقل و احساس و پسینی و پیشینی را رد کند (اصغری، ۱۳۸۹: الف: ۲). چراکه از دید او اصول کلی و عام اخلاقی مدنظر در اندیشه کانت و حتی افلاطون بیهوده‌اند. هر آنچه هست مربوط است به تجربه زندگی. به بیان دیگر، رورتنی به صراحت اعلام می‌کند که قواعد اخلاقی نه نظامی از اصول کلی و نه مجموعه‌ای از قواعد، بلکه یک زبان بومی است. از نظر رورتنی، کانتی‌ها بر این باور اشتباه هستند که آنها سرچشمه عدالت را عقل می‌دانند و سرچشمه وفاداری را احساس. و این عقل است که می‌تواند قواعد کلی و عام را بر ما تحمیل کند. به‌طور کلی از دید رورتنی تاریخ فلسفه غرب از افلاطون تا به امروز بر مبنای تفکر فلسفی دور زده است، حال آنکه ما نیازی به پیش‌زمینه‌های فلسفی در حوزه اخلاق نداشته و نداریم و هر آنچه در دسترس ماست حاصل تجربیات زندگی و به‌دست‌آمده از تاریخ زندگی بشر است.

در اینجا اگر بخواهیم گام به ساحت دموکراسی بگذاریم می‌توان گفت عمل دموکراتیک به یک نظریه درباره حقیقت و مفاهیمی چون غیرمشروط بودن و اعتبار عام نیاز ندارد، بلکه به مجموعه‌ای از اعمال و اقدامات مبتنی بر مصالح عملی نیازمند است که هدفشان ترغیب مردم به گسترش دامنه تعهدشان در برابر دیگران، و ساختن جامعه‌ای پذیراتر است. نزد رورتنی، از طریق احساسات و همدردی، و نه از طریق عقلانیت و گفتمان اخلاقی عام‌باورانه است که پیشرفت‌های دموکراتیک حادث می‌شوند. به واقع موضوع اصلی، یافتن استدلال‌هایی برای توجیه عقلانیت یا شمول عام دموکراسی لیبرال نیست که مقبول طبع هر شخص منطقی یا معقولی باشد. از اصول دموکراتیک لیبرال تنها می‌توان در بافت یک وضعیت خاص که سازنده شکل زندگی ماست دفاع کرد و ما نباید بکوشیم تعهدمان به این اصول را برپایه چیزی برحسب ظاهر ایمن‌تر قرار دهیم. برای تضمین طرفداری و هواخواهی از این اصول آنچه نیاز داریم، همانا خلق یک خلق و خوی دموکراتیک است و این بستگی دارد به بسیج عواطف و احساسات، و افزایش آن دسته از رویه‌ها، نهادها و بازی‌های زبانی که شرایط را برای آفریدن سوژه‌هایی دموکرات و خواست‌هایی دموکراتیک مهیا کنند (دریدا و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۲).

این نیاز با روی آوردن به فلسفه عمل‌گرا و پراگماتیستی محقق می‌شود که خود از دل آموزه آیرونی نشأت گرفته است. از نظر رورتی ما باید شکاکیت روشنگری درباره نیروهای غیربشری را دنبال کنیم. دست کشیدن از آخرین نشانه‌های عقل‌گرایی قرن هیجده به لطف پراگماتیسم قرن بیست برای اعتماد به نفس و عزت نفسمان مفید خواهد بود (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۰۴-۱۰۳). رورتی به دنبال دموکراسی مساوات‌طلبانه به مثابه ایده جهان‌وطنی است که تفسیر آن بر پایه سنت‌های فکری، فرهنگی و تاریخی است و البته هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۴۲-۱۶) و این همان ترجمان نظریه آیرونی رورتی است. اگر بخواهیم این سنخ از دموکراسی را در غرب تفهم کنیم، می‌توان همچنان به لیبرال دموکراسی رجوع داشت. البته رورتی خود در این زمینه، بر این باور است که لیبرالیسم هیچ نیازی به مبادی فلسفی ندارد که نشان‌دهنده این امر باشد که حقایقی جهانشمول را با خود به بار می‌آورد. لیبرالیسم و ارزش‌های لیبرالیستی خوب هستند؛ زیرا در عمل خوب و سودمند بوده‌اند و سبب همزیستی انسان‌ها با یکدیگر شده‌اند (Rorty, 1991a, 198). به‌زعم رورتی ما با دو نوع لیبرالیسم مواجهیم؛ یکی لیبرالیسم فلسفی و دیگری لیبرالیسم بورژوازی که این دو از نمودهای بارز دوران روشنگری هستند. وی بر این باور است که باید بین این دو نوع لیبرالیسم خط کشید و تفاوت بین آنها را حفظ کرد و در عین حال لیبرالیسم فلسفی را کنار بگذاریم (Rorty, 1991a, 199). او بر این اعتقاد است که فلسفه توانایی این مسئله را نخواهد داشت که بهتر و برتر بودن نظام دیکتاتوری را بر دموکراسی اثبات کند؛ چراکه برای دفاع از هر چیزی، هیچ بنیان خنثی و بدون جهت‌گیری وجود نخواهد داشت (Rorty, 2000, 2). با توجه به این ملاحظات در مجموع می‌توان گفت رورتی درصدد نقد بنیان‌های فلسفی دموکراسی و گذار به دموکراسی عمل‌گرایانه است و در این بین حلقه واسط این گذار که مناسبات معطوف به اخلاق مدنی و همبستگی اجتماعی را تقویت می‌کند، مفهوم آیرونی است که با نقد هر نوع مطلق‌گرایی فلسفی، دموکراسی زمانمند و مکانمند را به‌صورتی پراگماتیستی تجویز می‌کند.

نتیجه

با توجه به آنچه ذکر شد به نظر می‌رسد ریچارد رورتی به‌گونه‌ای داهیان‌ه توانسته بین مفاهیم آیرونی و نظریه دموکراسی ارتباطی مفهومی بنیان نهد. رورتی برای نیل به این مهم در ابتدا چند پله اساسی را می‌پیماید که خود بینان آموزه آیرونی وی را تشکیل می‌دهد؛ به‌طوری که در پله اول درصدد است جلو منازعات فلسفی در طول تاریخ اندیشه سیاسی در راستای ایستادن بر معرفت یقینی در تبیین هر نوع نظریه سیاسی و از جمله نظریه دموکراسی را مسدود کند. به نظر می‌رسد رورتی در اینجا این شکل از القای معرفت یقینی در ساحت اندیشه سیاسی را از

آن حیث خطرناک می‌داند که ممکن است شکلی از استبداد و دگماتیسم را در ساحت نظری ایجاد کند و جلو پیشرفت یا ارائه نظریه‌های جدید را بگیرد. پرواضح است که این نگرش خود از موانع دموکراسی است. در گام دوم رورتی از نظریه‌های معطوف به فلسفه زبانی ویتگنشتاین متأخر و نظریه داروینیستی بهره می‌گیرد تا ضمن تأیید مجدد احتمال تعویق حقیقت و معرفت سیاسی، اثبات کند که می‌توان از آنها برای برساخته شدن حقیقت در هر دوره زمانی و مکانی استفاده کرد. رورتی در اینجا به نوعی بر ضرورت پویایی امر سیاسی تأکید می‌کند که خود با آبخورهای نظریه دموکراسی در ارتباط است. با ترسیم این دو پله، رورتی به طرح نظریه آبرونی خود دست می‌یازد؛ نظریه‌ای که بر نوعی از تعافل معرفتی مبتنی است که استدلال‌های این تعافل از همان نقد معرفت یقینی و ضرورت التفات به فلسفه زبانی و روند پویایی داروینیسم در شکل‌گیری امر سیاسی نشأت می‌گیرد.

البته رورتی در اینجا این خطر را احساس می‌کند که نظریه آبرونی وی در حوزه‌های اندیشه سیاسی و به‌ویژه در حوزه دموکراسی ممکن است با اتکا بر مفهوم تعافل معرفتی، به سمت نظریه‌های نسبی‌گرای پست‌مدرن سوق پیدا کند که رورتی از ابتدای کتاب *فلسفه و امید اجتماعی* خود به صورت مصرح از انتساب آن به خود واهمه دارد. برای ممانعت از ایراد این اتهام، رورتی اساساً در طرح نظریه دموکراسی خود آن را بر فلسفه و مبانی فلسفی اولویت می‌دهد و برای رسیدن به این مهم ابزار آن را همبستگی پراگماتیستی به‌جای عینیت معرفت‌شناختی می‌پندارد. در واقع رورتی درصدد است از دل نظریه آبرونی خود نوعی سودمندی باهمبودگی و همبستگی اجتماعی را در جامعه مطرح کند که از دشواری‌های فهم مفاهیم دیرفهم فلسفی و عینیت اجتماعی بری است و برای نهادینه کردن دموکراسی در جامعه سودمندتر خواهد بود.

منابع و مآخذ

الف) فارسی

۱. آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۸۶). «صلح و آرامش رورتی با پلی میان قلمرو خصوصی و عمومی»، کتاب *ماه فلسفه*، اسفند، ش ۶، ص ۵۸-۵۳.
۲. اصغری، محمد (۱۳۸۹ الف). «پیام اخلاقی فلسفه ریچارد رورتی»، *غرب‌شناسی بنیادی*، پاییز و زمستان، ش ۲، ص ۱۴-۱.
۳. اصغری، محمد (۱۳۸۷). «تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی»، *معرفت فلسفی*، سال ۶، ش ۲، زمستان، ص ۱۹۴-۱۶۵.
۴. اصغری، محمد؛ و سلیمانی، نبی‌الله (۱۳۸۸). «رویکرد نئوپراگماتیستی ریچارد رورتی نسبت به مفهوم حقیقت»، *شناخت*، بهار و تابستان، ش ۶۰، ص ۵۲-۲۷.
۵. اصغری، محمد (۱۳۸۶). «فلسفه سنتی از نگاه ریچارد رورتی»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، سال ۵۰، پاییز و زمستان، ص ۱۴۲-۱۱۳.
۶. اصغری، محمد (۱۳۸۹ ب). *نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی*، تهران: علم.

۷. باقری، خسرو (۱۳۸۶). «تأثیر ریچارد رورتی بر نوع‌عمل‌گرایی»، کتاب ماه فلسفه، ش ۶۰، ص ۵۲-۳۵.
۸. باقری، خسرو؛ و سجادی، نرگس (۱۳۸۴). «عاملیت آدمی از دیدگاه رورتی و پیامدهای اجتماعی آن»، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، پاییز، ص ۱۱۱-۱۳۲.
۹. باقری، خسرو (۱۳۸۴). «مراحل و اصول تعلیم و تربیت در دیدگاه نوع‌عمل‌گرایی ریچارد رورتی»، فصلنامه روانشناسی و علوم تربیتی، دوره ۳۵، ش ۱.
۱۰. دریدا، ژاک؛ رورتی، ریچارد؛ لاکلائو، ارنست؛ و کریچلی، سایمون (۱۳۸۹). *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه شیوا رویگردان، تهران: گام نو.
۱۱. رورتی، ریچارد (۱۳۸۵). *پیشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۱۲. رورتی، ریچارد (۱۳۹۲). *حقیقت پست‌مدرن*، ترجمه محمد اصغری، تهران: الهام.
۱۳. رورتی، ریچارد (۱۳۸۹). *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه شیوا رویگردان، تهران: گام نو.
۱۴. رورتی، ریچارد (۱۳۹۰). *فلسفه و آئینه طبیعت*، ترجمه مرتضی نوری، تهران: مرکز.
۱۵. رورتی، ریچارد (۱۳۸۴). *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نشر نی.
۱۶. سلیمانی، نبی‌اله (۱۳۹۲). «مفهوم همبستگی در اندیشه ریچارد رورتی»، *فصلنامه تأملات فلسفی*، سال ۳، ش ۹، بهار، ص ۱۱۹-۱۴۲.
۱۷. کلین موکه، داگلاس (۱۳۸۹). *آیرونی*، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.
۱۸. کروکشنک، جاستین (۱۳۸۵). «نظر ریچارد رورتی درباره پراگماتیسم، لیبرالیسم و خود»، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، *مجله زیباشناخت*، ش ۱۴، ص ۳۳-۴۲.
۱۹. کیرکگور، سورن (۱۳۹۵). *مفهوم آیرونی با ارجاع مدام به سقراط*، ترجمه صالح نجفی، تهران: مرکز.
۲۰. گریپ، ادوارد (۱۳۹۲). «پرونده ریچارد رورتی؛ مروری بر زندگی و آثار»، ترجمه مصطفی امیری، کتاب ماه فلسفه، فروردین، ش ۶۷، ص ۸۳-۹۰.
۲۱. محمودی، محسن (۱۳۹۲). «بررسی برخی پیامدهای معرفتی و سیاسی آموزه‌های رورتی و گادامر در باب حقیقت»، *نشریه فلسفه*، سال ۴۲، ش ۲۰، ص ۹۱-۱۰۶.
۲۲. مختاری، محمود (۱۳۸۹). «عقلانیت در فلسفه عملی ریچارد رورتی»، *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، ش ۴۱، ص ۹۱-۱۰۸.
۲۳. نوذری، حسینعلی؛ و ایزدی‌فر، عبدالله (۱۳۹۲). «تأثیر نئوپراگماتیسم ریچارد رورتی بر دموکراسی مساوات‌طلبانه در نظریه سیاسی معاصر»، *مجله علوم سیاسی*، دانشگاه آزاد کرج، ش ۲۲، ص ۷-۴۶.

ب) خارجی

24. Buel, Jon; & Hearn Virginia (1992) **Darwinism: Science or philosophy**, Southern Methodist University Campus in Dullas, Texas, ASA.
25. Coombs, Wehan Murray (2013). "Contingency, Irony and Morality: A Critical Review of Rorty's Notion of the Liberal Utopia", *Humanities*, 2(2), pp: 313-327.
26. Kremer, Alexander (2011). "An American Leftist Patriot", in: **The Roots of Rorty's Philosophy**, Vol. 2, Issue 1, Summer, pp:1-4.
27. Rorty, Richard (1991a). "Objectivity, relativism and truth", **Philosophical papers**, volume 1, Camdrige University.
28. Rorty, Richard (1991b). "Solidarity or Objectivity?", in: **Objectivity, Relativism and Truth**, Cambridge University Press.
29. Rorty, Richard (1998). "Truth and Progress", **Philosophical Papers**, Vol 3. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Rorty, Richard, (2000). "Universality and Truth", in **Rorty and His Critics**, by: Robert B.Brandon(ed.), Massachusetts:Blackwell Publishers, pp: 1-30