



“Literature Culture of Redemption” Alternative to the “Culture of Salvation of the Philosophical Section” (Rorty's Defense Plan of his Culture)

Nabiallah Soleimani^{1,*}, Ali Fathtaheri², Shirzad Peik Herfeh³

1 PhD Student of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

2 Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

3 Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type: Research Article

Received:
2021/12/29
Accepted:
2024/09/15

By challenging the traditional philosophy of the West, which he believes has led to various useless theoretical duplications throughout the history of philosophy, he tries to deconstruct the various issues of philosophy and eliminate these dualities in the context of a "culture of literary salvation." By creating a dividing line between the private sphere and the public sphere, Rorty seeks to determine the contribution of philosophers to theoretical and philosophical views, and to argue that the sphere of politics does not need to base and obtain its principles from individual criteria of the private sphere; What sets the stage for philosophers' metaphysical ambitions? It is as if Rorty, by reducing philosophy to literature, wants to prevent the ambitions and interventions of philosophers through theorizing. He believes that by distinguishing between the private and public spheres of politics, the philosopher's tool and his field of thought is literary culture and his position is the private sphere. In this article, we will try to describe Rorty's utopia and analyze his claims from different angles.

Keywords: literature culture of redemption, private sphere, public sphere.

Cite this article: Soleimani, Nabiallah; Fathtaheri, Ali & Peik Herfeh, Shirzad (2024). “Literature Culture of Redemption” Alternative to the “Culture of Salvation of the Philosophical Section” (Rorty's Defense Plan of his Culture). *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 2, pp. 83-106.

DOI: 10.30479/wp.2024.16732.1004

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: n.soleimani2015@gmail.com



«فرهنگ رستگاری بخش ادبی» بدیل «فرهنگ رستگاری بخش فلسفی»

(طرح دفاعیه رورتی از فرهنگ خود)

نبی‌الله سلیمانی^۱، * علی فتح طاهری^۲، شیرزاد پیک‌حرفه^۳

۱ دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲ استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۳ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

رورتی با به‌چالش کشیدن فلسفه سنتی غرب، که به عقیده او باعث دوگانه‌انگاری‌های مختلف بی‌فایده نظری در طول تاریخ فلسفه شده است، درصدد است در بستر «فرهنگ رستگاری بخش ادبی» به ساختارشکنی مسائل مختلف فلسفه و رفع این دوگانه‌انگاری‌ها مبادرت ورزد. او با ایجاد خط انشقاق میان حوزه خصوصی و حوزه عمومی، می‌خواهد سهم و دخالت فیلسوفان را در ارائه دیدگاه‌های نظری و فلسفی مشخص کند و مدعی است حوزه سیاست نیازی به آن ندارد که مبانی خود را از معیارهای فردی حوزه خصوصی کسب نماید؛ چیزی که زمینه بلندپروازی‌های متافیزیکی فیلسوفان را فراهم می‌آورد. گویی رورتی با تقلیل فلسفه به ادبیات، می‌خواهد مانع بلندپروازی‌ها و دخالت‌های فیلسوفان به واسطه نظریه‌پردازی شود. در واقع، او با تفکیک بین دو حوزه خصوصی و عمومی یا سیاست، معتقد است ابزار فیلسوف، تخیل و حوزه فکری وی، فرهنگ ادبی و جایگاه او، حوزه خصوصی است. در این مقاله تلاش خواهیم کرد ضمن ارائه توصیفی از آرمان‌شهر رورتی، ادعاهای وی را از زوایای مختلف مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۸

پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۵

کلمات کلیدی: فرهنگ رستگاری بخش ادبی، حوزه خصوصی، حوزه عمومی.

استناد: سلیمانی، نبی‌الله؛ فتح طاهری، علی؛ پیک‌حرفه، شیرزاد (۱۴۰۳). «فرهنگ رستگاری بخش ادبی» بدیل «فرهنگ رستگاری بخش فلسفی» (طرح دفاعیه رورتی از فرهنگ خود). فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره دوم (پیاپی ۱۰)، ص ۸۳-۱۰۶.

DOI: 10.30479/wp.2024.16732.1004



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

مقدمه

رستگاری بخش بودن یکی از ویژگی‌هایی است که رورتنی به سنت فلسفی نسبت داده است. او با اتخاذ دیدگاه زیست‌شناسانه داروینی و نگاه ابزاری ویتگنشتاینی به واژه‌ها و زبان، و استمداد از فیلسوفانی نظیر دیویدسن، سلارز، کواین، فوکو، دریدا، گادامر، کوهن و پاتنم - که هر کدام به‌انحای مختلف، در ارائه تصویر «تحلیل‌های فرهنگ‌گرایانه» از مسائل سهیم‌اند- به مبارزه با سنت فلسفی غرب به پا خاسته است؛ این رویکرد جدید او به فلسفه، رویکرد نوپراگماتیستی یا پسا فلسفی یا پساتحلیلی خوانده می‌شود.

رورتنی از سه فرهنگ نام می‌برد که نقش رستگاری داشته‌اند. یک فرهنگ دینی که رستگاری در آن را متکلمان و روحانیان در دوره قرون وسطی دنبال می‌کردند. دیگری، فرهنگ فلسفی که تا کانت تداوم داشته است. سوم فرهنگ ادبی که از زمان کانت به بعد آغاز شده و شاعران و ادیبان این نقش را بر عهده گرفته‌اند. رورتنی معتقد است اختلاف بین فرهنگ ادبی و فرهنگ‌های دینی و فلسفی، در این است که این فرهنگ در تلاش است با بنیادهای انسانی ملاقات کند، نه تصدیق قدرت یک موجود فرا انسانی. به عقیده وی، فرهنگ‌های دینی و فلسفی عقایدی درباره اینکه چگونه اشیاء به لحاظ علی، با یکدیگر رابطه دارند، نیستند، بلکه از آن‌رو به دین و فلسفه مبادرت ورزند، که پاسخ‌گوی نیاز بشر باشند.

او معتقد است رسیدن به شناخت حقیقی در فرهنگ افلاطونی، دکارتی و کانتی، و نیز در فرهنگ مسیحیت، گریز از عالم محسوسات و رفتن به عالم روحانی تعبیر شده است. اما در فرهنگ ادبی، دیگر هدف غایی در آن بالا نیست، بلکه در خود اجتماع انسان ساخته می‌شود و از طریق تخیل بشری امکان‌پذیر است. از این‌رو، «تخیل، نه عقلانیت، خصوصیت انسان‌ها به‌عنوان خالق تاریخ‌شان است» (Wellmer, 2008: 7). در این فرهنگ ادبی، ما برای سازگاری با زیست‌بوم، صرفاً به دنبال شیوه‌های جدید برای صحبت کردن با یکدیگر هستیم، اما موجب نمی‌شود درک بهتری از واقعیت پیدا کنیم، درحقیقت، آن صرفاً عبارت است از تغییر در نوع اظهار ما نسبت به موقعیت‌های مختلف که کمالش را می‌سنجیم.

به عقیده رورتنی، فرهنگ شاعرانه، فرهنگی است که با توجه به اینکه همه معیارها ساخته فرهنگ‌اند، هدف خود را خلق ساخته‌های هرچه گوناگون‌تر و رنگارنگ‌تر، قرار می‌دهد. از این‌رو هیچ منظوری جز آزادی و هیچ هدفی جز استقبال از مشاهده نحوه پیشرفت آن‌گونه مواجهات و تن دادن به پیامدهای آنها، ندارد. بنابراین، رورتنی راه چاره مسائل فلسفی را یک راه‌حل فرهنگی می‌داند و معتقد است: فلسفه یک بیماری فرهنگی است که باید علاج شود. او همچون ویتگنشتاین دوم، خود را یک فیلسوف درمانگر یا معالج فلسفی (therapeutic philosopher) و یک نقاد ادبی (نه فیلسوف) معرفی می‌کند که معتقد است بیشتر، مسائل فلسفی باید کنار گذاشته شوند تا اینکه در صدد حل آنها به لحاظ نظری باشیم.

در آرمان‌شهری که رورتنی توصیف می‌کند، قهرمان او نه یک فیلسوف، بلکه یک شاعر (به معنای ساختن یا آفریدن) است که در حوزه شخصی یا خصوصی خود، همواره نسبت به واژگان خود، متناسب

با موقعیتی که در آن قرار دارد، تجدید نظر می‌کند، اما در حوزه اجتماعی، به هم‌بستگی می‌اندیشد. بر این اساس، رورتنی با ایجاد یک دوگانگی جدید، یعنی تمایز حوزه خصوصی (یا شخصی) و حوزه عمومی (سیاست یا اجتماع)، درصدد است به جنگ تمام دوگانه‌انگاری‌های سنتی برود. به عقیده او، ما باید خیال دست‌یابی به نظریه‌ای که در سایه آن، حوزه خصوصی و عمومی وحدت می‌یابند را از سر بیرون کنیم و بپذیریم که خواست خودآفرینی و خواست هم‌بستگی، از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند. اساساً، تکامل و رشد و کمال بیشتر، که امری شخصی محسوب می‌شود، با عدالت در تعاملات اجتماعی فرد ارتباطی ندارد.

تخیل، ابزار اصلی قهرمان رورتنی است. طبق این دیدگاه، فلسفه در حد یک کمال شخصی، به حوزه خصوصی تقلیل می‌یابد. رورتنی می‌گوید: «ما تمایل داریم به اینکه فلسفه را به‌سان کمکی به ساختن خود ببینیم، تا شناختن خود» (رورتنی، ۱۳۸۴: ۱۲۰). بنابراین، فیلسوفان تنها می‌توانند استعارات جدید خلق کنند و کار آنها در واقع، استعاره‌آفرینی است. اما باید توجه داشت که کار آنها هیچ کمکی به حوزه اجتماع یا سیاست نخواهد کرد. در واقع، او با این کار می‌خواهد سهم و دخالت فیلسوفان را در تبیین و تشریح امور، مشخص کند و ادعا کند که حوزه عمومی یا سیاست، نیازی ندارد که مبانی خود را از معیارهای فردی یا شخصی حوزه خصوصی کسب نماید. ادعای او از این استدلال نشئت می‌گیرد که «واژگان دو حوزه، به‌مثابه دو نوع ابزار مختلف هستند که نه غیرقابل قیاس با هم، و نه با هم ترکیب می‌شوند» (باقری، ۱۳۸۶: ۴۴). از این رو، زبان این دو گروه هیچ‌گاه نمی‌تواند یکی شود و به تبع آن، واژگان کاربردی آنها با هم تفاوت خواهد داشت. ادعای رورتنی این است که «گفتمان عمومی، فارغ از اینکه گفتمان شخصی تا چه حد پیچیده اندیشه شود، باید غیرنظری و ساده‌اندیش بماند» (رورتنی، ۱۳۸۵: ۲۳۲).

رورتنی با تدوین این محدودیت برای فیلسوفان، می‌خواهد در برابر فلسفه با کارکرد سنتی‌اش، به مبارزه برخیزد. از این رو، «همیشه از مرگ فلسفه استقبال می‌کند و در حقیقت آن را اعلام می‌کند» (Guignon and Hilley, 2003: 61). اما باید توجه داشت که او مرگ فلسفه‌های سنتی را که به‌دنبال مبنایی برای تمام امور بودند، و درحقیقت، طلایه‌دار فرهنگ جامعه بودند، اعلام می‌نماید، نه هر فلسفه‌ای را. او خواهان رد فلسفه به هر صورت و در هر شکلی، نیست، بلکه در صدد ارائه بازتوصیف و بازآفرینی واژگانی جدید برای فلسفه (در حوزه خصوصی) است تا از این طریق، بتوانیم در راه اندیشیدن گام برداریم، نه در راه (زنده کردن) اندیشه‌ها(ی کهنه).

در این مقاله به توصیف و تحلیل دیدگاه رورتنی در این باره خواهیم پرداخت.

تعریف مجدد فلسفه در قالب ادبیات

رورتنی آرمان‌شهری را به‌تصویر می‌کشد که در آن، دیگر هیچ حقیقت و واقعیت فرانسانی وجود ندارد، بلکه همه چیز با تکیه بر دیگر هم‌نوعان، ساخته می‌شوند. رورتنی هم‌عقیده با کوندرا- معتقد است هیچ

کس سخن گوی چیزی متفاوت یا ماورایی نیست. هیچ کس سخنگوی حقیقت یا وجود یا تفکر نیست بلکه همه می توانند در این رسیدن به حقیقت، یکسان باشند. این تصویر تازه‌ای که رورتی برای ما ترسیم می‌کند، ما را به سوی یک «فرهنگ شاعرانه یا پسامتافیزیکی فرهنگی» (Poeticize or post-metaphysical culture) سوق می‌دهد که «در آن، ما به آدمیان به مثابه آفرینندگان زیست‌جهان‌شان می‌اندیشیم، نه به مثابه پاسخ‌گویانی در برابر موجودی برتر» (Rorty, 1995)؛ آنطور که در سنت فلسفی شاهد بودیم. از این رو، «آرمان‌شهر رورتی که بیشتر به سوی شاعران است، به مثابه برگ برنده تمدن» (Dombrowski, 2007: 90) تلقی می‌شود. رورتی درباره فرهنگ شاعرانه یا پسامتافیزیکی فرهنگی می‌گوید:

فرهنگ شاعرانه یا پسامتافیزیکی، آن چیزی است که در برابر چیز آمرانه است، که مشترک بین دین و متافیزیک است؛ کشف یک ماتریکس فراتاریخی، استعلایی برای اندیشیدن فرد است، چیزی که همه چیز می‌تواند مناسب باشد، مستقل از زمان و مکان آن. این (فرهنگ شاعرانه) فرهنگی است که مردمان در مورد انسان‌ها به عنوان آفرینندگان زیست‌جهان‌شان می‌اندیشند، تا مسئول در برابر خدا، یا ماهیت واقعیت که به آنها می‌گوید از چه نوعی است. (Rorty, 2002: 19)

برحسب خوانش رورتی از تاریخ، او از تقلیل فرهنگ رستگاری‌بخش سنتی، که از طریق توسل به موجودات فراانسانی (نظیر خدا یا حقیقت) حاصل می‌شد، به یک فرهنگ ادبی خبر می‌دهد. رورتی معتقد است «همین جستجوی واقعیت نهایی توسط فلسفه در طول تاریخ فلسفه، یک نوع «نقش و وظیفه یا تکلیف» رستگاری‌بخشی را به آن اعطا کرده است» (Hall, 1994: 170). او می‌گوید:

من از واژه حقیقت رستگاری برای دسته‌ی از عقایدی که پایانی خواهند داشت، استفاده می‌کنم. این شامل عقایدی نیست که اشیاء به لحاظ علی وابسته و در ارتباط با هم هستند و نیازی به دین و فلسفه ندارند که آن را توجیه کنند. این حقیقت رستگاری چیزی است که برای زندگی انسان به مثابه ذرات فیزیکی اساسی که بر اصولی قرار دارد، موجود است؛ واقعیتی که پشت نمونهاست - توصیفی از آن دست که در جریان است - راز نهایی امیدی که چنین متنی می‌تواند بفهمد، نوعی از جنس بالاتر است. جنس عالی‌تر آن چیزی است که هایدگر امید به مرجعیت می‌نامد؛ امید به خود شخص، تا صرفاً به خلق آموزش یا محیط آن. (Rorty, 2002: 27)

رورتی درباره داستان عبور از این واقعیت فراانسانی تا عصر ما - که آن را عصر فرهنگ ادبی می‌نامد -

می‌گوید: متفکران غرب از رنسانس به بعد، سه مرحله را پشت سر گذاشته‌اند: نخست به رستگاری از جانب خدا، و سپس به رستگاری از جانب فلسفه امیدوار بوده‌اند و اکنون امید آنها به رستگاری از جانب ادبیات است. دین توحیدی، رستگاری را از طریق وارد شدن به رابطه جدید با یک شخص غیربشری فوق‌العاده قدرت‌مند، عرضه می‌کند، درحالی‌که در فلسفه، اعتقادات معطوف به ذات و ماهیت‌اند. رستگاری در فلسفه از طریق کسب مجموعه‌ای از اعتقاداتی حاصل می‌شود که اشیاء را آن‌گونه که واقعاً هستند، بازنمایی می‌کنند. ادبیات، رستگاری را از طریق فراهم ساختن آشنایی با عده زیادی از انسان‌ها، تا حد ممکن، انجام می‌دهد. باورهای درست در اینجا ممکن است اهمیت کمتر داشته باشند (Ibid: 19).

رورتنی فرهنگ ادبی را که درصدد فرار از زمان و مکان نیست، بر دوتای دیگر برتری می‌دهد. در فرهنگ ادبی، رستگاری از طریق شناخت گونه‌های مختلف آدمیان عرضه می‌شود. در این فرهنگ، دین و فلسفه به‌عنوان یک طریق ادبی جلوه می‌کنند که انتخابی هستند، از این رو ما می‌توانیم آنها را کنار بگذاریم. وقتی رورتنی از اصطلاحات «ادبیات» و «فرهنگ ادبی» استفاده می‌کند، منظورش فرهنگی است که ادبیات را جایگزین دین و فلسفه کرده و رستگاری را نه در یک رابطه شناختی، یا در ارتباط با یک شخص غیربشری، و نه در رابطه‌ای شناختی با گزاره‌ها، بلکه در رابطه غیرشناختی با سایر انسان‌ها، و در روابط وساطت‌شده با مصنوعات بشری، از قبیل کتاب‌ها و ساختمان و نقاشی‌ها و ترانه‌ها، جستجو می‌کند. این مصنوعات خلاصه‌ی از شیوه‌های الترناتیو موجودات انسانی است (Ibid: 9).

اگر از آغاز رستگاری جدید پرسیده شود، رورتنی می‌گوید: «فیلسوفان از زمان هگل به بعد، ایمانشان را به اینکه فلسفه رستگاری‌بخش باشد، از دست داده‌اند» (Ibid: 23). او آغاز این دوره را این سخن هگل می‌داند که «فلسفه رنگ خاکستری‌اش را زمان نقاشی می‌کند که صورتی از زندگی کهنه می‌شود» (Ibid: 29). البته به‌عقیده رورتنی، هگل نیز همچنان در گرداب همان تفکرات افلاطونی باقی می‌ماند، زیرا به‌عقیده هگل، امید به فرار از زمان به امید رسیدن به جاودانگی افلاطون، اصلی است ابتدایی، اگر چه ضروری؛ مرحله‌ی است از تفکر فلسفی، مرحله‌ی که کمک کرد نظریه حلول مسیحی بیشتر نمایان شود. به‌عقیده رورتنی، اظهارات هگل به ما کمک کرد تا نسل کی‌پرگارد و مارکس بفهمند که فلسفه هرگز نقش رستگاری‌بخشی که هگل مدعی آن بود، نداشته است. از این رو، نظام هگل خیلی منتشر نشده بود که شروع کرد به خودخوری. آنگاه که کانت راهی را به‌منظور دیدن ذهن و جهان پیدا کرد، هگل معتقد بود ما در وضعیتی هستیم که ببینیم فلسفه می‌تواند پلی باشد بر تمایز کانتی بین فنومن و نومن؛ درست همان‌طور که زمین مسیحی بر تمایز بین خدا و انسان غلبه کرد. به‌رغم این، هگل اولین کسی بود که ادبیات را با فلسفه عوض کرد؛ همان‌طور که سقراط و افلاطون، فلسفه را جایگزین دین کردند. با این حال، ایده خودآگاه، دستاورد خیالی بزرگی بود که فایده‌اش دوام بیشتری می‌یافت، زیرا فلسفه از زمان هگل، به توصیف شرایط انسانی و امکانی می‌پردازد. بنابراین،

فرهنگ ادبی می‌گوید: تنها منبع رستگاری بخش، تخیل انسانی است، و این امیدواربخش است تا ناامیدکننده (درواقع). ارزش مطالعه نوشته‌های فلسفی یا ادبی - که با یکدیگر مرتبط‌اند- این است که به تولیدات تخیلی محرک و دستاوردهای هنری کمک می‌کند. (Sanford, 2001: 3)

رورتی درباره پروژه روشنگری می‌گوید:

گاهی گفته شده است که پروژه روشنگری شکست خورده است، اما دو پروژه روشنگری وجود داشته است؛ پروژه فلسفی و پروژه سیاسی. یکی قصد داشت بهشت را روی کره‌خاکی خلق کند؛ جهانی بدون کم و کاست، طبقه و ظلم. دیگری قصد داشت یک جهان‌بینی تازه جامع بیابد که طبیعت و عقل را جایگزین خدا کند. (Baker and Reil, 2001: 72)

به عقیده رورتی، پروژه سیاسی خیلی آهسته و نامنظم پیش می‌رود و امروزه خود را در اشکال فلسفی، مثل دموکراسی، نشان می‌دهد. او درباره این پروژه می‌گوید: امروزه جوانان کتاب‌خوان، در جستجوی رستگاری، نخست به سراغ انگیزه، نمایشنامه‌ها و شعرها می‌روند. آن نوع کتاب‌هایی که اندیشه قرن نوزدهم به حاشیه رانده بود، اکنون محل توجه قرار گرفته‌اند؛ از این رو، یک فرهنگ ادبی همیشه به دنبال تازگی است و همیشه مشتاق دیدن چیزی است که شلی آن را «سایه‌هایی که نسل آینده بر زمان حال می‌افکنند» نامیده، نه اینکه تلاش کند از امر زمانی به سوی امر ازلی فرار کند. روشنفکر ادبی، به جای این ایده دینی که کتاب یا سنتی معین می‌تواند شما را به یک شخص غیربشری فوق‌العاده قدرت‌مند و فوق‌العاده دوست‌داشتنی، وصل کند، این فکر بلومی (Harold Bloom) را می‌گذارد که هر چه بیشتر کتاب بخوانید، هر چه بیشتر راه‌های انسان بودن را بررسی کنید، هر چه بیشتر انسانی شوید تا کمتر دچار وسوسه خواب و خیال‌های فرار از زمان و اتفاق شوید، هر چه بیشتر متقاعد شوید که ما انسان‌ها چیزی جز تکیه‌کردن به یکدیگر نداریم، رستگارتر می‌شویم (Rorty, 2002: 13).

به نظر رورتی، داستان‌نویسان، شاعران و روزنامه‌نگاران، بهتر از فیلسوفان و دانشمندان می‌توانند راه‌های درست و کارآمد را به انسان نشان دهند، چراکه آنها برکثرت و تنوع تأکید دارند، نه بر حقیقت واحد و یگانه. زندگی در ادبیات و هنر، طیف وسیع و رنگارنگی از اندیشه‌ها، خواسته‌ها، سبک‌ها، سلیقه‌ها، راه و روش‌ها و بینش‌ها و منش‌های متفاوت را دربرمی‌گیرد. به عقیده او، مثلاً رمان‌ها، به کنار گذاشتن یک حقیقت واحد و پرورش تحمل، تساهل و مدارا کمکی شایان می‌کنند. امتیاز چشمگیر ادبیات و هنر بر فلسفه و علم این است که مفهومی فردی یا جمعی را بسط و تعمیم نمی‌دهد و ارزش‌های انسانی را در جزء جزء آنها در نظر می‌آورد. از این رو،

رورتی از آنچه پلورالیسم فلسفی نامیده می‌شود حمایت می‌کند... این شیوه‌ها نمی‌توانند بر اساس حدود و اندازه فضیلت طبقه‌بندی شوند، بلکه بر اساس همکاری و هدایتش به سمت خوشبختی انسان‌ها و جامعه‌ای که این انسان‌ها به آن تعلق دارند، شکل می‌گیرند. در نتیجه، بر اساس دیدگاه رورتی، تنوعی از شیوه‌های زندگی قابل قبول به لحاظ اخلاقی وجود دارد که ما نباید برای هر کدام از آنها استدلال کنیم و بالاجبار، در مورد آن دخالت کنیم. (Miller, 2002: 75-76)

نکته مهم دیگر اینکه، رورتی دین شخصی و ادبیات را شبیه به هم می‌داند. او کی‌یرگارد را در بیان این موضوع برحق می‌داند که ایده فلسفه به مثابه دین، زمانی مطرح شد که سقراط پذیرفت که خودآگاهی ما شناختی از خداست، از این رو نیازی به کمک انسان‌های دیگر نداریم، چراکه حقیقت پیشاپیش نزد ما حاضر است. اما ادبیات زمانی به عنوان رقیب فلسفه مطرح شد که افرادی همچون شکسپیر و سر وانتس، نسبت به اینکه انسان در بوسه‌هایش، حقیقتی واحد را وانمود می‌کند، مشکوک شدند (Rorty, 2002: 10). رورتی در مقام بیان تفاوت نگاه ادبی و فلسفی و دینی، می‌گوید: پرسش «آیا به حقیقت باور داری؟» را در صورتی می‌توان با معنی کرد که آنرا بدین صورت بازسازی کنیم: آیا فکر می‌کنی مجموعه‌ای واحد از باورها وجود دارد که بتواند نقش رستگاری‌بخشی را در زندگی همه انسان‌ها ایفا کند و به نحوی معقول برای همه انسان‌ها، تحت شرایطی مشترک موجه باشد؟ آیا پایانی برای پژوهش وجود دارد؟ پاسخ فلاسفه به این پرسش، آری است، چراکه فلسفه همچون راهنمای زندگی تلقی می‌شود.

این نظر با دیدگاه سقراط سازگار است که می‌گوید مجموعه‌یی از باورها هست که توجیه عقلانی دارند و بر سایر باورهای افراد ارجحیت دارند. مقدمه فلسفه این است که شیوه‌یی برای شناخت واقعی اشیاء وجود دارد. شناخت این شیوه رستگاری‌بخش است و این می‌تواند جایگزین دین شود. از این رو، تلاش برای حقیقت می‌تواند جایگزین خدا شود. در فرهنگ ادبی به جای تلاش در راستای نیل به طبیعت انسانی مشترک، بر تفاوت میان انسان‌ها تأکید می‌شود. از آنجا که رستگاری از طریق محدودیت‌های کنونی تخیل انسانی به دست می‌آید، فرهنگ ادبی همواره خواهان انگیزه است (Ibid: 18).

نکته مهم اینکه، در سنت فلسفی می‌توان پایانی برای پژوهش و تحقیق متصور شد، درحالی‌که در ابزارهای آگاهی‌بخش جدید نظیر رمان‌ها، تئاتر، روزنامه‌ها، رسانه‌ها و... چنین پایانی وجود ندارد. به عقیده رورتی، این عقیده که باورهای حقیقی وجود دارد، خلاصه چیزی شبیه این است که آیا فکر می‌کنید که یک پایان نهایی برای تحقیق وجود داشته باشد، راهی که اشیاء واقعاً هستند؛

من فکر نمی‌کنم که به پست‌مدرنیسم متهم شوم که چنین پایانی وجود داشته باشد. من فکر می‌کنم تحقیق تنها راهی برای حل کردن مسئله است

و ما نمی‌توانیم تصور کنیم که انسان‌ها چگونه بایستی این تحقیق را زندگی کنند. (Ibid: 34)

به‌خاطر همین ماهیت تکثرگرایی و تنوع‌طلبی فرهنگ ادبی است که رورتی معتقد است:

عوض رفتن به کلیساهای مختلف، به تئاترهای مختلف یا موزه‌های مختلف برویدک و بالاتر از آن، کتاب‌های مختلف بخوانید. شخصی که در فرهنگ ادبی زندگی می‌کند، کتاب می‌خواند؛ این کتاب‌ها به‌مثابه تلاش‌های انسانی است که نیازهای آدمی را رفع می‌کند، نه اینکه به‌عنوان شناخت یا تصدیق قدرت موجودی باشد که از چنین نیازهایی به‌دور است. خدا و حقیقت، به‌نحو نسبی، نام‌های دینی و فلسفی برای چنین موجودی هستند. (Ibid: 25)

همین ویژگی زمان‌مند بودن و انسانی بودن است که نوع پرسش‌های مطرح‌شده به‌وسیله فیلسوفان را نیز تغییر می‌دهد. به‌عقیده رورتی، در فرهنگ ادبی، سؤال «آیا این درست است؟» با «چیز جدید چیست؟» جایگزین می‌شود. این بیانگر یک جایگزینی مطلوب از پرسش‌های بدی نظیر «هستی چیست؟»، «انسان چیست؟»، با سؤال محسوس و بامعنی «آیا کسی ایده‌ای جدید در مورد آنچه که ما موجودات انسانی ممکن است از خودمان بسازیم، دارد؟» است. از این‌رو، ما به‌جای طبیعت انسانی مشترک، بر تفاوت بین انسان‌ها تأکید و توجه می‌کنیم. این تفاوت و تنوع دیدن نتیجه، بهره‌مندی از ابزار تخیل به‌جای عقل-است. بنابراین، راه‌حل مسائل قدیمی، تولید مسائل تازه است و به‌همین ترتیب، همان‌طور که در مورد اشخاص صادق است، در مورد جامعه و انواع نیز همین‌گونه است؛ یعنی هر مرحله از پختگی، غلبه بر معماهای گذشته است که تنها با خلق چیزی تازه به‌دست می‌آید. این درواقع «تقابل ادبیات تخیلی در برابر ادبیات مستدل» است (Malone, 2004: 318).

این همان نگاه توصیفی و زمانی به رویدادهاست که مخالف هرگونه دیدگاه استعلایی، بی‌طرف و فرازبانی است. به‌عقیده رورتی، مطالعه پیشرفت‌های تاریخی مثل آنچه که وقتی سیاست را سکولاریزه می‌کنید، یا به زبان قدرت می‌دهید، یا از امتیاز انحصاری جهت بازتوضیح ثروت استفاده می‌کنید، اتفاق می‌افتد- سبب می‌شود تلاش برای کشف راهنمایی که خارج از تاریخ باشد را کنار بگذاریم (Rorty, 2007: 3). این بستری است که به‌واسطه تخیل فراهم می‌گردد. به‌عقیده رورتی، در فرهنگ ادبی، رستگاری از طریق محدودیت‌های کنونی تخیل انسانی به‌دست می‌آید. این است که فرهنگ ادبی همواره خواهان رمان‌ها است؛ امیدوار به آنچه شلی «سایه‌هایی که آینده را طرح‌ریزی می‌کنند، امروز هستند» نامید، تا تلاش برای فرار از زمان به جاودانگی. خیال محدودیت‌ها را ارائه می‌دهد. این محدودیت‌ها برای همیشه

قابل تمدیدند. مصنوعات خیال دائم تحلیل می‌روند. این یک آتش همیشه شعله‌ور و زنده است. این موضوعی است در زمان و شانس و اتفاقی. آن در برابر حافظه گذشته به فرا رفتن از محدودیت‌های کنونی مقاومت می‌کند. از این رو، فرهنگ ادبی می‌گوید: تنها منبع رستگاری، خیال انسان است، که سربلندی را به‌ارمغان می‌آورد و ناامیدی را دور می‌سازد. فلسفه، دنیا را تلاشی ناکافی معرفی می‌کند و فرهنگ ادبی، دین و فلسفه را ناکافی و ابتدایی می‌شمارد (Idem, 2002: 31).

به عقیده رورتی،

انتقال از دین به فلسفه، با احیا و تقویت افلاطون‌گرایی در رنسانس شروع می‌شود، دوره‌یی که اومانیست‌ها پرسش‌هایی در مورد عرفان مسیحی پیش کشیدند شبیه همان سؤالاتی که سقراط در مورد معبد یا زیارتگاه ذهن (شبیه ذهن) پرسیده بود. سقراط به اتوفرون پیشنهاد داده بود که سؤالات واقعی، اعمالی که بایستی خویشاوند خداوند باشد، نیست، بلکه بیشتر این خدایان هستند که دیدگاه‌های صحیح را در مورد اعمالی که بایستی انجام دهیم، مقرر می‌کنند. زمانی که پرسش دوم مطرح می‌شود، به‌طور جدی به سمت نتایج کانتی حرکت می‌کنیم که حتی کتاب مقدس نیز باید در نور آگاهی یا شناخت شخص داوری شود. (Ibid: 41)

با این حال، رورتی این انتقال از دین به فلسفه را پیشرفت می‌داند؛ به این خاطر، «انتقال از دین به فلسفه و از فلسفه به ادبیات را پیشرفت می‌نامم، زیرا فلسفه را به‌عنوان مرحله انتقال در فرآیندی که به تدریج اعتماد به نفس را افزایش می‌دهد، می‌بینم» (Ibid: 13). به‌رغم این ناکافی دانستن، رورتی معتقد است دین و فلسفه نردبان‌هایی نیستند که دور ریختنی باشند، بلکه بیشتر مراحل در فرآیند پختگی هستند؛ فرآیندی که ما باید پیوسته به آن نگاه کنیم و به‌امید دست‌یابی به اعتماد به نفس بیشتر، آن را مرور کنیم.

به عقیده رورتی، اعتماد به نفس جدید، محصول دو سیستم متافیزیکی بود که فلسفه به اوج رسانده بود؛ نخست، متافیزیک ایدئالیسم آلمانی و دوم، واکنش علیه ایدئالیسم از طرف متافیزیک ماتریالیستی که نتیجه علم طبیعی بود. اولی مربوط به گذشته است، ولی دومی هنوز هم با ماست. متافیزیک ماتریالیستی زیباترین نسخه حقیقت رستگاری‌بخش در حال حاضر است؛ آخرین هورای فلسفه و آخرین تلاش‌ها برای نگه داشتن حقیقت رستگاری‌بخش، و به‌موجب آن، ممانعت از رسیدن به فرهنگ ادبی. از این رو، پوزیتیویست‌های قرن نوزدهم، به‌دنبال اخلاقی بودند که منبعی جز توافق عقلانی و حقیقت ثابت بود و عملکردی رستگاری‌بخش داشت. در جستجوی یک ارزش رستگاری‌بخش منسجم، پوزیتیویست‌ها نتیجه گرفتند که علم طبیعی همان فلسفه‌یی است که ما همیشه نیاز داشته‌ایم. اما باید بپذیریم که

انتقاد رورتی از بازنمایی‌گرایی علم طبیعی هم‌پایه بقیه فرهنگ قلمداد می‌گردد: معرفت موضوع رسیدن به واقعیت درست نیست، بلکه موضوع دستیابی به عادات عمل درست برای سازگاری با واقعیت است. بدین خاطر، رورتی خودش را پزشک فرهنگ ویتگنشتاینی می‌بیند که درصدد آزادسازی ما از دست تصویری است که قرن‌هاست ما را محسوس خود کرده است. تمایل درمان‌شناسانه او این است که ما را از دست مجموعه‌ای از شبه‌مسائلی که به وسیله شهود رئالیست مطرح شده نجات دهد، اینکه گزاره‌های درست در رابطه بازنمایی با جهان قرار دارند. آنتی‌رئالیست با مفهوم ویتگنشتاینی از آنچه فلسفه انجام می‌دهد مجهز می‌شود که مشاجرات رئالیست-ایدئالیست و شک‌گرایی-ضدشک‌گرایی، هر دو را بی‌معنی قلمداد کند، چراکه راهی برای فرموله کردن تست انفکاک از حقیقت بازنمایی‌گرایی وجود ندارد. مفهوم چنین تستی بیانگر نقطه نظری خارج از صورت‌های مفهومی برای اهداف تحلیل و مقایسه مطابقت بازنمایی‌گرایی با چیزهای غیرزبانی ماست. رورتی بازخوانشی از ویتگنشتاین دارد که او را از رئالیسم و ایدئالیسم به معنای سنتی جدا می‌کند؛ او پیشنهاد می‌کند سؤالاتی که برای پاسخ بدان‌ها مجبوریم از ذهن‌مان خارج شویم را کنار بگذاریم و بدانها نپردازیم. او معتقد است ایدئالیسم و رئالیسم، بازنمایی‌گرایی را پیش‌فرض قرار می‌دهند و در این زمینه مشترک‌اند، بنابراین، ما باید این تفکر را کنار بگذاریم. (Peters, 1995: 13-14).

رورتی درباره اولین جرقه‌های اعتماد به موجودات انسانی می‌گوید:

حرکت ادبی به زمانی برمی‌گردد که متفکران روشنگری، دیگر خودشان را پشت نقاب دکارت، هابز و اسپینوزا پنهان نکردند و به روشنی خدا را انکار نمودند. این نقاب‌ها و ماسک‌ها، بعد از انقلاب فرانسه کنار گذاشته شد. این رخداد نشان داد که انسان‌ها ممکن است بهشت و سرزمین جدیدی را بسازند، خدایی را تصور کنند، که کمتر از گذشته ضروری به نظر می‌رسد. اگر چه متفکران ادبی خودشان را رومانیک‌های ایدئال تصور می‌انگاشتند، اما با شیلر موافق‌اند که پختگی انسان بیشتر حاصل آن چیزی است که کانت «زیباشناختی» نامیده، نه آنچه «اخلاقی» نامیده است.

(Rorty, 2002: 37)

فرهنگ ادبی به مثابه عرصه ظهور اندیشه‌های پسا فلسفی

رورتی فلسفه را یک ژانر ادبی خاص می‌شمارد که شیوه اندیشه ادبی را برای جامعه انسانی آرمانی ترسیم و پیشنهاد می‌کند؛ جامعه‌ای که مسیری را از مذهب به فلسفه و از فلسفه به ادبیات طی کرده است. او بر خصلت فرهنگی شناخت بشری تأکید می‌کند و ادبیات را عرصه فرهنگی‌ای می‌داند که با سایر سطوح فرهنگ هم‌پوشانی دارد. به تعبیر دیگر، فرهنگ ادبی همان عرصه ظهور اندیشه‌های پسا فلسفی یا اندیشه‌های تاریخی یا انسانی است. در این عرصه، رورتی درصدد است «بر تفکراتی از قبیل ایده‌ها، لوگوس، مطلق، ذات، واقعیت، و الزام مقولی، به همین خوبی دوگانه‌انگاری‌های واقعیت و نمود - که در متافیزیک غرب همواره از زمان یونانیان حکمفرما بوده است - غلبه کند. فرهنگ پسا فلسفی تنها فرهنگی است که این ایده‌های فلسفه سنتی را بی‌اعتبار می‌سازد» (Derong and Liangjian, 2005: 4).

رورتی خود را متعلق به فرهنگ ادبی می‌داند؛ فرهنگی که در آن گفتگو میان منتقدان ادبی، هنری و فرهنگی چه بسا می‌تواند مناسب‌ترین بحث در باب حقیقت باشد. به عقیده وی، تفاوت حوزه فرهنگ ادبی و فرهنگ فلسفی، در واقع تفاوت بین دو چیز است: تماس برقرار کردن با چیزی بزرگ‌تر و ماندگارتر از خود، و تلاش به مثابه بازآفرینی.

نکته مهم اینکه، آنچه رورتی دنبال می‌کند، صرفاً روایت و توصیف است، نه نظریه‌پردازی. او معتقد است هرگاه نظریه جایگزین روایت و توصیف شود، حوزه‌ای از فرهنگ، به نام «فلسفه»، جدا می‌شود. چنین حوزه‌ای تمایل به ماهیت‌گرایی دارد. ماهیت‌گرایی گرچه در علوم ریاضی و تجربی پرثمره بوده، اما زمانی که در کسوت کوشش برای یافتن قوانین تاریخ و ماهیت فرهنگ‌ها، در علوم انسانی رخنه نمود، نظریه را جایگزین روایت کرد و با این کار بی‌ثمرگی خود را نشان داد. به عقیده رورتی، متافیزیک درصدد در نظر گرفتن هر چیزی به شکل استوار و ثابت است، در تلاش است بر کثرت‌ها و نمودها غلبه کند و با وحدت بخشیدن به کثرت‌ها، از منظری برتر به آن نظاره کند. این وحدت مطلوب متافزیسین، برایش نشان‌دهنده «امر واقعی» است؛ چیزی که در پس جلوه‌ها به انتظار ما پنهان نشسته است.

رورتی به این استعاره نگاه عمودی از بالا به پایین بی‌اعتماد است. وی در ضمن سبک سرانه دیدن چنین تلقی‌ای، در عوض استعاره نگاه عمودی، استعاره تاریخی‌نگرانه یعنی نگاه به عقب در محور افقی را مطرح می‌کند. در این واپس‌نگری، توجه‌اش را به چیزهای عمومی و عام نمی‌دهد، بلکه به شخص کاملاً خاص نظر می‌افکند. در واقع، با این تغییر رویه «رورتی می‌گوید من استفاده بیشتری برای ایده فلسفه به مثابه تولید معرفت نیستم. در آرمان‌شهر من، مردم به دنبال مطالعه ماهیت ادبیات یا فلسفه نیستند» (Sanford, 2001: 1). از این رو، «فلسفه رورتی بیشتر انتقادی توصیف شده است، تا ایجابی و ساختاری»

(Derong and Liangjian, 2005: 4).

تخیل، ابزار راهبردی رورتی جهت گشودن مرزهای جدید تفکر در فرهنگ ادبی

به عقیده رورتی، در فرهنگ ادبی، رستگاری از طریق شناخت گونه‌های مختلف آدمیان عرضه می‌شود. بنابراین، برخلاف سنت فلسفی که فیلسوفان با توسل به ابزار عقل، درصدد کشف ماهیت و رسیدن به عینیت بودند، ابزار همراهی نه عقل، بلکه تخیل خواهد بود؛ بنابراین، «رورتی مدعی است آنچه فلسفه پسافلسفی باید انجام دهد، چیزی نیست جز دمیدن تخیل و تأکید بر زندگی سیاسی و فرهنگی واقعی پیش از تأمل محض» (Ibid: 3).

رورتی معتقد است در فرهنگ ادبی، ما باید کمتر در مورد درستی و نادرستی صحبت کنیم و بیشتر در مورد خلاقیت بحث نماییم. خلاقیت در بستر تخیل، بهتر کسب می‌شود. بدین دلیل، پیشرفت‌های اخلاقی و عقلانی را نه به‌مثابه موضوعاتی که ما را به درستی یا خوبی یا راستی نزدیک می‌کنند، بلکه افزایشی در راستای قدرت تخیل می‌بینیم. به عقیده او، آنچه فلسفه می‌تواند انجام دهد، فراهم نمودن بستر خیال است. سیاست نیز به‌همین خوبی می‌تواند در این بسترسازی تخیل سهیم باشد، به‌طوری که آینده متفاوت از گذشته باشد» (Ibid: 4). به عقیده رورتی،

تخیل و استعارات طرقی از گفتمان و صحبت کردن هستند. اگر ما بپذیریم این واقعیت را که نه حقیقت، نه باور، هر دو بدون زبان امکان‌پذیر نیستند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که هر حقیقت یا باوری در کنار خدا، عقلانیت و تاریخ، نتیجه تخیل، و بنابراین، بی‌ربط با آنچه که کلیت یا ضرورت نامیده می‌شود، است. اگر ما مجموعه جدیدی از واژگان را تخیل کنیم، می‌توانیم باورهایمان و نهایتاً، جهان‌مان را تغییر دهیم. این کل داستان چرخش زبانی است. (Ibid: 3)

رورتی درباره نخستین جرقه‌های استفاده از ابزار خیال به‌جای عقل، می‌گوید: «من فکر می‌کنم رومانیک‌ها نخستین کسانی بودند که پیشنهاد کردند تخیل است که انسان‌ها را به پیشرفت می‌رساند، تا استدلال» (Wenning, Livingston & Rondel, 1999: 57). درباره تأثیر این رویکرد جدید به فلسفه و مسئله حقیقت، که بخشی از آن مربوط به ظهور نهضت رومانیسم است، می‌توان گفت: هم‌زمان با انقلاب فرانسه، «شاعران رومانیک نشان دادند که هنری که دیگر نه حاصل تقلید و محاکات، بلکه حاصل خودآفرینی هنرمند باشد، چگونه هنری خواهد بود؟» (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۱). این نهضت مسیر را برای تحقق این آرمان رورتی آماده می‌کند که «حقیقت ساختنی است نه یافتنی».

البته رومانیک‌ها اگرچه آغازگر این روشنگری بودند، اما همه کار را با موفقیت انجام ندادند و مسیر صحیح فرهنگ ادبی را به‌خوبی نشناختند، در نتیجه، دچار کم و کاستی‌هایی در استدلالات خود گشتند. بدین خاطر، رورتی تصریح می‌کند که تأکید تئوری ناخودآگاه روانکاوانه فروید بر تخیل، با تأکید

رمانتیک‌ها بر تخیل، متفاوت است: رمانتیک‌ها «تخیل» را سرشت ذاتی آدمی می‌پنداشتند و آن را پیونددهنده ما به چیزی‌های سوی ما می‌انگاشتند، درحالی‌که در فروید، این تأکید حاکی از دعوت از کاربران زبان به این نکته است که ما دارندگان امکانات خیال‌پردازی، استعداد استعاره‌آفرینی داریم.

نکته دیگر اینکه، رویکردی که رورتنی نسبت به تخیل دارد، یک رویکرد کل‌گراست که شامل همه نواحی فرهنگ و دانش می‌شود. از این رو، به عقیده وی، «تخیل آن چیزی است که به ما اجازه می‌دهد در مورد موضوعات جدیدی صحبت کنیم؛ در مورد مسائلی نظیر دموکراسی، جاذبه، زمان و مکان. تخیل مرزهای گفتگو و تحقیق را گسترش می‌دهد. خطاست که تخیل به حوزه زیباشناسی محدود شود، بلکه تخیل شامل همه نواحی فرهنگ می‌شود» (Wenning, Livingston & Rondel, 1999: 54). رورتنی تأکید می‌کند که تخیل موتور محرک تاریخ و ابزار اساسی تکامل فرهنگی و پیشرفت اخلاقی و عقلانی است. نکته اساسی و راهبردی در استفاده از تخیل، «گشودن مرزهای جدید اندیشه است که ابزار گام نهادن در مسیر بازتعریف و بازتوصیف را فراهم می‌کند» (Fraser, 1989: 108). این گسترش حیطة کارآمدی تخیل، که سبب گشودن مرزهای فرهنگی اندیشه می‌شود، فلسفه و حقیقت را از موضوعی مختص به حصار فیلسوفان خارج می‌کند. به تبع، دیگر «فلسفه قطعه‌ای دورافتاده از فرهنگ نیست، بلکه نوعی نوشتار ادبی یا «ژانر ادبی» است که می‌تواند به پیشرفت اخلاق کمک کند. پیشرفت‌های اخلاقی به تقویت تخیل و عواطف بین انسان‌ها بستگی دارد و این شاعران هستند، نه فیلسوفان، که در این پیشرفت تخیل و عواطف، تأثیرگذارند. بنابراین، ادبیات سبب امکان حساسیت بیشتر و هم‌دردی بیشتر برای درک دیگران و درنهایت، هم‌بستگی بین اعضاء می‌شود» (Asghari, 2019: 8).

آیرونیست قهرمان آرمان‌شهر رورتنی

اگر بخواهیم آرمان‌شهر مورد نظر رورتنی را توصیف نماییم، نخستین ویژگی آن این است که از پیش، طرحی ندارد، بلکه به تدریج توسط آیرونیست ساخته می‌شود. آیرونیست قهرمان آرمان‌شهر رورتنی است. رورتنی در تعریف آیرونیست می‌گوید: «آزادگان کسانی هستند که فکر می‌کنند ظلم بدترین چیزی است که انسان انجام می‌دهد؛» «من طنزگرا را برای آن دسته از مردم به کار می‌برم که عمده‌ترین عقاید و خواسته‌های خود را اموری احتمالی می‌بینند» (Rorty, 1998: 29). آیرونیست واژگان نهایی خود را در توصیف امور، تغییر می‌دهد تا بتواند واژگان ناکارآمد برای توصیف حقیقت خویش در یک موقعیت را کنار نهاده و واژگان نهایی کارآمدتر و سازگارتری را به کار گیرد (Idem, 1991: 32).

رورتنی در تشریح مراد خود از آیرونی و آیرونیست، همواره بر هنرمند بودن، خلاق و منتقد بودن آیرونیست و نقش آیرونی در هنر و ادبیات برای بازتوصیف و بازتعریف مفاهیم و موقعیت‌ها تأکید می‌کند. در نگاه وی، تنها هنرمند می‌تواند به جایگاه آیرونیست مورد نظر او وارد شده و در آن جایگاه مؤثر واقع شود (Ibid: 32). می‌توان گفت «طعن‌ورزی در برابر فهم متعارف است» (Conant, 2002: 277). آیرونیست

کسی است که نگران باورها یا واژه‌های بنیادی خود است و درصدد است چیزهای جدیدتر را بیابد. این تقریر ایرونتیکال از آفرینش واژگان جنبه مثبت انتقادهای رورتی از بنیادگرایی است. او هر نوع واژگان نهایی را نسبی می‌داند و معتقد است هیچ چیز از ذات یا ماهیت مطلق، ثابت و یکنواخت نیست و معیار عینی در تشخیص میان درست و غلط وجود ندارد. آیرنیست مدام به بازآفرینی خویشتن و تعریف مجدد آن می‌پردازد و در این راستا در تلاش است تا سرحد امکان، به واژگان نهایی متنوعی دست یابد. او همواره نسبت به احتمالی و آسیب بودن آخرین واژگان خود برای تغییرپذیر بودن خویشتن واقف است؛ همین زمینه آزادی وی را فراهم می‌کند. رورتی می‌گوید: «از طریق خودآفرینی، آزادی تأمین می‌شود» (Bernstein, 1992: 664).

رورتی در مورد سلف فکری خود، جیمز با لحاظ این تأکید بر خودآفرینی- می‌گوید: «جیمز علیه رئالیست‌ها و ایدئالیست‌ها استدلال می‌کند که «خود انسان مهم‌تر از همه است». این موضوع بیانگر این است که فخرمان به پروژه‌های انسانی زودگذر و جایز الخطاء باشد، نه اطاعت از محدودیت‌های غیرانسانی جاودان (Curtis, 2012: 97). این خودآفرینی زمینه خلاقیت و ابتکار فرد را هر چه بیشتر فراهم می‌کند و قهرمان رورتی را به ورطه هنر می‌کشاند. یک دلیل مهم، مفهوم زیباشناسانه رورتی از مفهوم خود در مقاله «فروید و اندیشه اخلاقی» است. رورتی فروید را به خاطر کشاندن امکانات جدید برای زندگی زیباشناسانه تمجید می‌کند. او به ما کمک کرد به اندیشه اخلاقی به مثابه موضوع خودآفرینی تا خودمعرفتی فکر کنیم (Rorty, 1991: 155)؛ هرچند فروید چیزی برای هم‌بستگی نداشت و هیچ کمکی در باب نظریه اجتماعی نکرد (Ibid: 154-162). به عقیده رورتی «آیرونی کسی است که با امکان اعتقادات و تمایلات شخصی- که به اندازه کافی، تاریخی و نومینالیست است- روبه‌رو می‌شود و ایده باورهای جاودان را کنار می‌گذارد و به چیزی که فراتر از زمان و شانس است، بر نمی‌گردد» (Ferrell, 1991: 5). اما این خودآفرینی نتیجه کدام دیدگاه است؟ اگر از رورتی در مورد چگونگی اعتقاد به اندیشه تصادفی بودن امور پرسیده شود، او در پاسخ خواهد گفت:

خط اندیشه معمول در بلامبرگ، نیچه، و دیویدسن این است که ما تلاش کنیم به این نکته برسیم که چیزی را دیگر پرستش نکنیم، جایی که اعتقاد داریم هیچ چیز شبه‌خدایی نباشد، جایی که رفتار کنیم هر چیزی زبانه‌مان، آگاهی‌مان، جامعه‌مان- محصول زمان و شانس است. برای رسیدن به این نکته، در کلمات فروید، شانس یا اتفاق سرنوشت ما را تعیین می‌کند. رورتی موفقیت ساختارشکنی اولوهِیت را در بین بردن این آیت‌ها می‌داند؛ خدا، روح، بازنمایی، حقیقت و... که ممکن است تلاش کنیم خودمان را به واسطه آنها با ارزش کنیم. فرضیه‌ی که مطرح است این است که آنچه سبب

ساختار شکنی الوهیت به نحو سنتی می‌شود، این است که انسان و اشیاء، بزرگی‌شان را از چیز دیگری غیر از آنها دریافت می‌کنند. و آن چیز دیگر، چیز مهمی است که بزرگی‌اش به صورت جاودان، بی‌زمان و کلی، همواره حاضر است. رورتی در این باره از دیویی پیروی می‌کند که چگونه ممکن است دوباره جهان را مسحور کنیم و به آنچه دین برای ما به‌ارمغان می‌آورد، برگردیم. باید به واقعیات، جزئیات روزمره، به شرایط خاص برگردیم. به عقیده دیویی، ما امروزه ضعیف هستیم. زمانی که فلسفه با نیروی رخداده‌ها سازگار شد و معنای جزئیات روزمره منسجم گردید، علم و عاطفه در هم نفوذ می‌کنند، عمل و تخیل را در بر می‌گیرند و احساسات دینی برگ‌های زندگی، تحلیل نمی‌شود. الوهیت‌زدایی به دنبال تصدیق زندگی روزمره است؛ انتقال از یک جهان که خدا خلق کرده و معنایش همواره فرعی و با درنگ و تعلل است، به یک محدودیت کامل. انسان‌ها سازندگان و صاحبان طبیعت، و ساکنان آن هستند. (Bernstein, 1992: 688).

شاعر که از واژه یونانی «Poesis» به معنای ساختن نشئت می‌گیرد، محدود به کار هنری نیست، بلکه به‌طور کلی، حاکی از خلاقیت است. اگر افلاطون شاعران را از آرمان‌شهر خود بیرون می‌کند، رورتی آنها را با آغوش باز در آرمان‌شهر لیبرالی خود می‌پذیرد و مقامی فاخر می‌بخشد. بی‌تردید، نگرش هایدگر به شعر، در چنین استقبالی از رورتی بی‌تأثیر نبوده است. بنابراین، «استراتژی اصلی ارتباط شعر با جامعه است. رورتی مدعی خلاقیت فرهنگی و عدالت اجتماعی با همدیگر است» (Fraser, 1989: 103).

در تلقی رورتی، شاعر یک سازنده است. جدال شعر و فلسفه این است که شعر کوشش برای نیل به خودآفرینی از راه تصدیق و تأیید پیشامدها و امکان‌هاست، در حالی که فلسفه کوششی برای دستیابی به جامعیت از طریق تفوق بر پیشامدها و امکان‌هاست. بدین ترتیب، شعر در تقابل با جستجوی حقیقت قرار می‌گیرد. به همین خاطر، «رورتی فکر می‌کند شاعران باید جایگزین هم متافیزیسی‌ها و هم دانشمندان به‌عنوان رهبران فرهنگ شوند» (Dombrowski, 2007: 13). به عقیده رورتی، «واژه «خودآفرینی» در شعر و ادبیات همان اهمیتی را دارد که «حقیقت» در فلسفه، و هدف این است که ما در صدد خلق همواره خودمان باشیم تا کشف خودمان» (Asghari, 2019: 5-6). او معتقد است «آرمان‌شهر پراگماتیست چیزی نیست که در آن ماهیت انسانی غیرقابل تغییر باقی بماند، بلکه هر کسی این شانس را دارد که شیوه‌های که ممکن است با هم یک جامعه جهانی ایجاد کنیم را پیشنهاد کند. چنین پیشنهادهایی در یک مواجهه باز و آزاد به‌دست می‌آید... هیچ ماهیت انسانی وجود ندارد که در زنجیر باشد (محصور باشد)، بلکه انواع ما زمانی که زبانش پیشرفت کرد... باعث ایجاد ماهیت برای خودش می‌شود» (Leigland, 1999: 498).

رورتنی اظهار امیدواری می‌کند که زندگی انسان روی زمین، غنی خواهد شد، چون زمان نسل‌های آینده، دارای منابع بیشتری نسبت به ما خواهد بود. واژگان ما موقوف است به آنها، همان‌طور که واژگان گذشتگان موقوف است به ما. نکته قابل توجه اینکه، رورتنی شاعر را در یک معنای گسترده به‌کار می‌برد، به‌طوری که اعتقاد دارد هر کسی که بازی‌های زبانی جدیدی را بیافریند، یعنی کسانی همچون افلاطون، نیوتون، مارکس، داروین و فروید، شاعرانی به خوبی میلتون و بلک هستند. این بازی‌ها ممکن است معادلات ریاضی، استدلال‌های قیاسی، داستان‌های دراماتیک، یا نوآوری‌های عروضی را در بر گیرد. اما تمایز میان نثر و شعر در هدف فلسفی او تأثیری ندارد (Rorty, 2007: 2). همچنین، «علم، سیاست یا هر چیزی در یک معنای گسترده، از نقطه نظر یک رومانسیست، شاخه‌ای از ادبیات است؛ درست همان‌طور که هر عمل یا معنایی، یک عمل زیباشناسانه و هر ساختنی، یک خودسازی است» (Fraser, 1989: 105).

تمایز بین حوزه خودآفرینی فردی و حوزه اجتماعی یا سیاست، به‌منظور افزایش آزادی

به‌منظور اینکه قهرمان آرمان‌شهر رورتنی، قدم در وادی سنت آرمان‌شهری فلسفه نگذارد، نیازمند خط تمایزی بین حوزه شخصی و حوزه عمومی است تا بدین‌وسیله از دست‌اندازی فیلسوفان و دخالت آنها در حوزه سیاست جلوگیری نماید. درحقیقت، رورتنی در منظومه فلسفی خود، به‌دنبال یک «هماهنگی برای حل سه دیدگاه مختلف بین رومانسیسم و پراگماتیسم و شعر و سیاست» است (Ibid: 108)؛ به‌طور خلاصه، یعنی «تحریک رومانسیکی در بخش خصوصی و پراگماتیست در بخش عمومی» (Ibid: 103).

ازاین‌رو، رورتنی با ایجاد خط فارق بین حوزه خصوصی (privacy domain) و حوزه عمومی (public domain) مدعی است که ما در حوزه خصوصی، هر طور که بخواهیم دیگران را بازتعریف می‌کنیم، ولی در حوزه عمومی مراقب خواهیم بود که از هرگونه تعرض نسبت به آرای دیگران پرهیز کنیم، زیرا نظریه‌پردازی ذاتاً برنامه‌ای عمومی است؛ بنابراین، باید مراقب باشیم به چیزی که نتواند نزد بقیه ما توجیه شود، عقیده نداشته باشیم (رورتنی، ۱۳۸۵: ۱۸۵-۱۸۴). به‌نوعی می‌توان گفت: رورتنی درصدد است تمایز حوزه فردی از سیاست را جایگزین تمام تمایزات سنتی کند؛ ازاین‌رو، به‌زعم ما «رورتنی تفاوت‌های نظری را به‌مثابه تفاوت بین عمومی و خصوصی طبقه‌بندی می‌کند» (Ferrell, 1991: 11).

طبق دیدگاه رورتنی، در چنین جامعه‌ای، مسائل فلسفی نه چنان مبانی نهادهای سیاسی، بلکه در بدترین حالت، چنان سخنان فلسفی یاره، یا در بهترین حالت، چنان اموری تلقی می‌شوند که مربوط به جستجوی کمال شخصی‌اند و هیچ ارتباطی با سیاست اجتماعی ندارند (رورتنی، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۳). ادعای رورتنی مبنی بر قیاس‌ناپذیری دو حوزه، از این استدلال نشأت می‌گیرد که «واژگان دو حوزه به‌مثابه دو نوع ابزار مختلف هستند که نه قابل قیاس با هم‌اند و نه با هم ترکیب می‌شوند» (باقری، ۱۳۸۶: ۴۴). ازاین‌رو، زبان این دو گروه نمی‌تواند هیچ‌گاه یکی شود، و به‌تبع، واژگان کاربردی آنها با هم تفاوت خواهد داشت. بنابراین، باید بپذیریم واژگانی که ما برای خودآفرینی استفاده می‌کنیم، قابل تبادل و بحث و گفتگو

با دیگران نیست، بلکه مستلزم نادیده گرفتن دیگران است. از طرف دیگر، واژگان مربوط به عرصه عمومی، ناظر به روابط با دیگران است و در حیطه نهادهای اجتماعی و بحث و گفتگو با دیگران شکل می‌گیرد. در واقع، «تمایز بین حوزه خودآفرینی و حوزه سیاسی، به منظور افزایش آزادی برای قهرمان رورتنی است. به عقیده او، فلسفه و متافیزیک به خطا می‌روند، یک معمای تحقیرآمیز، زمانی که فیلسوفان سعی دارند که این تمایز را ترکیب کنند» (Bernstein, 1992: 671).

بستری که رورتنی در آن به ترسیم این خط انشقاق می‌پردازد، در قالب فضای «فرهنگ ادبی» قابل بیان است، و این متناسب با جامعه لیبرال دموکرات قابل فهم است. به عقیده رورتنی، تفاوت کسانی که فرهنگ ادبی را خوب می‌بینند و آنهایی که بد می‌بینند، به تفاوت در مورد نوعی از فرهنگ برتر بر می‌گردد که شرایطی از تحمل را به بهترین شکل ممکن، در جوامع دموکراتیک خلق می‌کند. فرهنگ ادبی از ما می‌خواهد مسائل سیاسی را از پروژه‌های رستگاری بخش سستی جدا کنیم. این بدین معنی است که آن زمان که شهروندان یک جامعه دموکراتیک جمع شده‌اند در مورد آنچه که انجام داده‌اند، مشورت کنند، امیدهای شخصی برای استقلال و خودمحموری در خانه، باید کنار گذاشته شود. به عقیده رورتنی، اگرچه استدلال برای پروژه‌های همکاری اجتماعی، اساسی است، اما رستگاری بخش بودن، یک موضوع شخصی و خصوصی است (Rorty, 2007: 37).

به عقیده رورتنی، تلاش برای نادیده گرفتن این تمایز، مشخصه فلسفه سنتی است؛ جایی که افلاطون جامعه را، انسانی در ابعاد بزرگ می‌پندارد. این فلاسفه می‌کوشند چند کانون مرکزی و غیرتاریخی مثل عقل یا انگیزه اخلاقی خاص - را در درون ما تمییز دهند و از وجود این عنصر در درون ما، به عنوان توجیهی برای برنامه‌های سیاسی و نهادهای اجتماعی خاص استفاده کنند. این فیلسوفان مدعی‌اند که اساسی برای تعهدات اخلاقی ما در قبال دیگران، ارائه می‌دهند؛ اینکه آنها باید عقلانی باشند، و فرض بر این است که عقلانیت، یعنی توانایی برای آشکار ساختن اعتبار کلی و عام موضع خود. از نگاه نوپراگماتیستی رورتنی، «آدمی می‌تواند انسان‌گرا باشد، بدون آنکه کل‌گرا باشد؛ بدون آنکه باور داشته باشد که عقلانی است آدمی غمخوار دیگران باشد، یا انسانیتی مشترک وجود دارد که آدمی را به دیگران مقید می‌سازد» (Bernstein, 1992: 667).

بنابراین، دو دیدگاه عمده در این باره وجود دارد: فیلسوفان کل‌گرا، و شاعران رومانیتیک. اولی معتقد است سرنوشت‌مان در مقام انسان، این است که در تماس با ماهیت انسانی غیرقابل تغییر باشیم و دومی مدعی عقیده خودآفرینی شخصی و خصوصی است. دیدگاه اول، معتقد است حقیقت چیزی آن بیرون است، که کشف می‌شود، سوفیست‌ها (دیدگاه دوم) فکر می‌کنند همه ما نیازمند توصیف جهان بر حسب نیازهای مان و اهداف مان هستیم. طرح سؤال این دو نیز متفاوت است: اولی می‌پرسد اهمیت‌دارترین چیست؟ کسی همواره بوده و واقعاً هست، یا کسی که ممکن است در آینده باشد؟ دومی سؤال می‌کند: آیا ما باید با چیزی که حقیقت نامیده می‌شود، در ارتباط باشیم، یا باید صرفاً بر فایده و سود متمرکز شویم؟

چیزی که رومانیک‌ها ابتدا مطرح کردند، این بود که چیزی برای کشف توسط ما وجود ندارد، چیزی که در نور طبیعی عقل دیده شده باشد. رومانیک‌ها تاریخ‌گرا هم بودند، چراکه فکر می‌کردند ممکن است انگیزهٔ یکسان برای هر کسی یکسان عمل نکند. آنها می‌پنداشتند تخیل شاعرانه، چیزی محلی است و این مخالف ذهن عقلانی است که همیشه همهٔ فرهنگ‌ها، کم‌وبیش با طریقی که اشیاء واقعاً هستند، در ارتباطند؛ طریقی که قانون طبیعی واقعی است.

کشمکش دوم بین سقراط و پروتاگوراس سوفیست است، که نزاع در مورد آن چیزی است که حقیقت نامیده می‌شود و ما منتظریم که کشف شود، و وظیفه ما این است که آن را دوست داشته باشیم. رورتی پروتاگوراس را نخستین پراگماتیست معرفی می‌کند، کسی که می‌گوید ما صرفاً برای حل مسائل مان تلاش می‌کنیم، تا آنچه حقیقت نامیده می‌شود. پراگماتیست‌ها همچون رومانیک‌ها، در مورد افلاطون‌گرایی مشکوک‌اند؛ یعنی حقیقت کلی و عقل. چیزی که مایهٔ تفاوت این دو است، این است که رومانیتسیم مایل است از چیزی که احساس، تصور، اعتبار یا ژرفا نامیده می‌شود، تمجید کند؛ آن چیزی که هابرماس «نوع دیگر عقل» نامیده، چیزی که ادعا می‌شود همچون عقل، مرجعی معتبر است. اما پراگماتیست‌ها اعتقادی به چنین قوه‌ای که چنین تقدیمی داشته باشد، ندارند تا از مرجع یا مشروعیت ذاتی سؤال کنند. آنچه به افلاطون و نوع بد رومانیتسیم وحدت می‌بخشد، انگیزه‌ای است برای کسب یک مرجع ممتاز، درحالی‌که پراگماتیست‌ها می‌گویند: این مرجع همان نگاه کردن به نتایج است (Cohen, 2007: 3).

به عقیدهٔ رورتی، فرار از نزاع و جروب‌های بی‌پایان فیلسوفان، نتیجهٔ دو چیز است: یکی کنار گذاشتن پیش‌فرض‌هایی که خودشان وابسته به یک تز فلسفی اساسی دیگر نیستند تا ملاک موفقیت در حل یک مسئله فلسفی را توافق عقلانی بدانند. اما در سطح بالاتر، مشکلات فرافلسفی که رورتی مطرح می‌کند، می‌تواند به‌مثابه توصیفی سیاسی، به‌خوبی عدم توافق فلسفی دیده شود. فقدان پیش‌فرض‌ها در متن سیاسی، یعنی آنچه او قوم‌محوری ترجمه می‌کند، شرطی گریزناپذیر است که مترادف با محدودیت انسانی است (Voparil, 2011: 963-968).

نکتهٔ قابل تامل دیگر اینکه، قیاس‌ناپذیری دو حوزه، به زعم رورتی، زمینهٔ آزادی هر چه بیشتر فرد را در جامعه فراهم می‌آورد. به‌نوعی می‌توان گفت، «ارتباطی درونی بین نوآوری در فلسفه و تغییر اجتماعی وجود دارد» (Bernstein, 1992: 685). در حوزهٔ جمعی، جامعهٔ لیبرال، فرصت و شرایط را برای افراد فراهم می‌آورد تا بتوانند به خلق خویشتن بپردازند. حقوق و آزادی‌های دموکراتیک، برابری اجتماعی نسبی، رفاه، ثروت و آرامش، ملزومات خودآفرینی هستند تا انسان‌های خلاق، امکان رشد پیدا کنند. از این نظر، لیبرالیسن در حوزهٔ عمومی، پاسدار اهداف خصوصی افراد است. به‌عقیدهٔ رورتی، وظیفهٔ اصلی سیاست، ایجاد محیطی اجتماعی است که از طریق ترویج مدارا و حمایت حقوقی از تنوع و مباحثهٔ افرادی همچون مارکس و نیچه و... و از طریق بازتعریف آفرینش استعاره‌های جدید، جزمیت‌های اندیشه ما را درهم

شکند و زندگی را هر چه بیشتر، مستغنی سازند، کنترل ما را بر محیط طبیعی و اجتماعی خود بیشتر کند و احساس هم‌دردی ما را با دیگران وسعت بخشد. اساساً، مشخصه اصلی آرمان‌شهر رورتی، در این توازن بین حوزه فردی و عمومی است. از این رو، به عقیده رورتی، ویژگی «لیبرالیسم، وحدت و تساوی در جامعه آزاد است: همه انسان‌ها برابرند و تضمین این برابری، هم‌بستگی است. فردگرایی در تعارض علائق نیست، البته تمایلی به یکسانی و شباهت هم ندارد» (Ferrell, 1991: 9).

اشاره شد که خلاق بودن فرد در حوزه خصوصی، با هم‌بستگی شخص در حوزه اجتماعی تکمیل خواهد شد. آنچه رورتی دنبال می‌کند این است که هم‌بستگی نتیجه گفتگو است و «فلسفه آوایی در گفتگو است تا یک موضوع یا شاخه‌یی از تحقیق حرفه‌یی» (Urmson and Réé, 1960: 181). رورتی می‌گوید: آبرونیست نیاز دارد که با دیگر افراد سخن بگوید، چون تنها گفتگوست که او را قادر می‌سازد با این تشکیک و تردیدها دست و پنجه نرم کند و از فروپاشی خود جلوگیری نماید. همچنین او به این تشکیک و تردیدها نیاز دارد، زیرا او کاملاً اجتماعی نشده است (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۵۵). به عقیده رورتی، اگر کسی عینیت را به صورت بین‌الذهانی یا به صورت هم‌بستگی بازتفسیر کند، آنگاه این سؤال را کنار خواهد گذاشت که چگونه با «واقعیت مستقل از ذهن و مستقل از زبان» تماس برقرار کنیم. شخص به جای آن، سؤالاتی از این قبیل مطرح خواهد کرد: «محدودیت‌های اجتماع ما کدامند؟» آیا رویارویی‌هایمان، به حد کافی آزاد و باز هستند؟ (Rorty, 1991: 13).

رسانه‌ها و کتاب‌ها سلاح‌های تقابل با سنت فلسفی

در فرهنگ ادبی، تلاش برای فهم ماهیت و طبیعت مشترک انسانی، با تلاش برای فهم و درک تفاوت بین انسان‌ها جایگزین می‌شود. این متفاوت دیدن، نتیجه بهره‌مندی از ابزار تخیل به جای عقل است. این چنین است که مسیر تفکر جدید به سمت ادبیات رهنمون می‌گردد. به عقیده میلان کوندرا،

رمان با خرد فلسفه، متفاوت است. رمان نه از قریحه نظری، که از ذوق هزل و مطایبه پدید می‌آید. یکی از ناکامی‌های اروپا آن است که اروپایی‌ترین هنر، یعنی رمان، را هرگز درک نکرده است؛ نه روح آن را، نه شناخت‌ها و اکتشافات عظیم آن را، نه استقلال تاریخ آن را. هنری که از خنده خداوند الهام می‌گیرد، به حسب ذات خود، تابع یقین‌های ایدئولوژیک نیست، بلکه نقیض آنهاست. این هنر، همانند پنه‌لوپه (Penelope)، آنچه را که فیلسوفان و دانشمندان، بامدادن رشته‌اند، شبانگه پنبه می‌کند. (Gibson, 1999: 13)

اینجاست که رسانه‌ها، کتاب‌ها و انگیزه، به مثابه ابزارهایی در خدمت تخیل، به کار گرفته می‌شوند. این

ابزارها به ما تجربه دیدن از زاویه دیگری را عرضه می‌کنند. بنابراین، به عقیده اندیشمندان پسامدرن، که رورتی نیز یکی از آنها به‌شمار می‌رود، «انگیزه نسبت به نظریه، وسیله‌ای امن‌تر برای اظهار شناخت فرد از نسبیّت و امکان مرجعیت است» (Ibid: 7). ویژگی دیگر این ابزارهای جدید، این است که به انسان در فهم وضعیت جدیدش، کمک می‌کند و به‌طور مستمر، در این بازتعریف (که هم در مورد اشخاص است و در مورد جامعه و انواع) به او یاری می‌رساند.

خصیصه دیگر این ابزارهای جدید، درک محدودیت شناخت و پذیرش نسبیّت امور است. به‌تعبیر کوندرا، خرد رمان، خرد تردید در یقین است. به نظر رورتی، شخصیت‌های رمان‌ها با تولد و مرگشان، کران‌مندی که خود رمان در قالب آن‌ها روایت می‌شود را می‌رسانند.

ویژگی آخر اینکه، این ابزارها به دنبال کشف و حل مسائل و پیدا کردن پاسخ نهایی نیستند، بلکه ویژگی اصلی آنها، زایش مسائل نو است. به‌تعبیر دیگر، راه‌حل مسائل قدیمی، تولید مسائل تازه است. از این رو، در اندیشه رورتی، انگیزه اساساً یک قالب ادبی دموکراتیک، لیبرال و پلورالیست است، چراکه فرد واحد یا برتری وجود ندارد که به‌خاطر آن قضاوت کند یا بخواهد حقیقت در آن را حفظ نماید (Ibid: 11).

رورتی مترادف گرفتن اصطلاح «رمان» با «آرمان‌شهر دموکراتیک» را توافقی کارآمد و ثمربخش می‌بیند. به نظر او، این آرمان‌شهر، جامعه‌ای تخیلی در آینده است؛ جامعه‌ای بدون خدایان و تماس با آنها برای آگاهی از چیزی به‌نام «حقیقت» یا «سرشت ذاتی» اشیاء. در این جامعه، چیزی واقعی‌تر از خود فرد و درد او وجود ندارد. در این آرمان‌شهر، وظیفه فرد فقط جستجوی شادمانی است. این اتوپیا، اجتماعی است که در آن اصلی‌ترین فضیلت‌های فکری، مدارا و کنجکاوی است، نه جستجوی حقیقت. به‌عقیده رورتی، «فلسفه ذات ندارد، بلکه تاریخ دارد، یک تاریخ خاص، تاریخی که به ما کمک می‌کند آزادی را با حقیقت به‌عنوان هدف تفکر و پیشرفت اجتماعی، جایگزین نماییم» (Ward, 2008: 285-286). رورتی، آرمان‌شهر کوندرا را کارناوالی می‌داند؛ جماعتی از افراد غیرعادی که شادمانه، با عادات نامعمول همدیگر کنار می‌آیند و بیشتر در جستجوی تازگی‌اند و از دل‌تنگی برای جهان نخستین به دورند، هرچه این جمع بزرگتر، جنجالی‌تر و گونه‌گون‌تر باشد، بهتر است (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۰۴). او هم‌رأی با کوندرا، اذعان دارد که کاری که ما با تاریخ می‌کنیم، برخلاف هایدگر، نجات دادن یا جمع‌بندی آن نیست، بلکه ما باید بگذاریم تاریخ تداوم یابد و خود را در جریان آن بیفکنیم.

چنین رویکردی از عهده یک رمان‌نویس برمی‌آید تا فیلسوف. این رمان‌نویس است که تأییدکننده «نسبیّت اساسی» امور انسانی است. به نظر او، ماجرا همیشه فرجام‌گشوده و بی‌پایان است. رمان اگرچه سرشت ندارد، اما در عوض، واجد تاریخ است. رمان، توالی کشفیات فرد است. رمان نمی‌تواند امکاناتش را به آنها برساند، چراکه هیچ ساختاری برای انسان‌ها وجود ندارد. به‌عقیده رورتی، رمان‌نویسان در مقایسه با نظریه‌پردازان، کسانی هستند که در گفتن جزئیات مهارت دارند، و در کسب توانایی هرچه بیشتر برای تساهل و مدارا با چندگونگی،

تخصص دارند. تمایل رمان به جای اینکه فراخوان اخلاقی برای عظمت باشد، فراخوانی احساسی برای تسکین آلام بشری است. وقتی مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، شعار یک جامعه شود، دیگر آرزوی بزرگی و عظمت تاریخی-جهانی، توهمی بیش نخواهد بود. اینجاست که رورتن معتقد است «دیویی تاریخ‌گرایی هگلی را به‌لحاظ طبیعی بازتفسیر کرد و پیشرفت آن را نه براساس افزایش نزدیکی به حقیقت عینی، بلکه در پیگیری اهداف سیاسی انتخابی مان‌لاز قبیل خوشبختی، آزادی و تنوع- تلقی می‌کرد» (Tartaglia, 2002: 234).

رورتن ادبیات را ضامن یک زندگی خودآفرینانه می‌داند تا فلسفه، که در پی یک زندگی فکورانه است؛ زندگی فکورانه‌ای که در پی کشف حقیقت عینی و فرانسائی است. درحقیقت، رویای تاریخ فلسفه «از تمایز پارمنیدس بین طریق حقیقت و طریق عقیده، تا تمایز کانتی بین نومن و فنومن، تا تلاش پوزیتویسم منطقی برای تمایز بین معنادار و بی‌معنی، همواره فهم واژگانی است که به‌نحو ذاتی و بدیهی نهایی باشد». او معتقد است نفی ایده حقیقت پیشینی و ماهیت واقعی‌ای که ما را احاطه کرده، همانا تبدیل کردن دیگران از قامت داوران خود، به هم‌دردان خود است، و این هم‌دردی با دیگران، همان حرکت در جهت هم‌بستگی است. به عقیده رورتن، «لیبرال کسی است که فکر می‌کند بی‌رحمی بدترین چیز ممکن است که ما انجام می‌دهیم. لیبرال علت بی‌رحمی را فقدان تخیل می‌داند» (Ferrell, 1991: 2). و این شاعران هستند، نه فیلسوفان، که در پیشرفت تخیل و ارتقای عواطف در بین مردمان تأثیرگذارند. درواقع، تخیل و عواطف جنبه‌های پیشرفت فلسفه اخلاقی هستند.

به‌طور کلی، به عقیده رورتن، دو معنا از عقلانیت از گذشته تا حال وجود داشته است:

یکی، عقلانیت مترادف با حقیقت عینی یا نظم، که ملاک معرفی می‌کند و نهایتاً سر از تر متافیزیک در می‌آورد. نوع دیگر که موافق پراگماتیسم است، عقلانی (مستدل) یا مجموعه مشخصی از فضائل اخلاقی، بردباری، احترام به آرای دیگران، استعداد گوش دادن، تکیه به اقناع تا زور است. این حقیقت جز توافق به‌دست آمده در صحبت‌های دوستانه نیست. عقلانیت

به این معنا، ادبیات است. (Derong and Liangjian, 2005: 12)

نتیجه

در دیدگاه رورتنی چالش‌های مختلفی وجود دارد. او در تشریح ابعاد ادبیات، مردد عمل می‌کند؛ یکجا اشعار را پدیده‌ای غالب می‌داند، و در جای دیگر، انگل طعنه‌گویان در زندگی خوش‌بخت مردان فلسفی درستکار. این ناشی از خصلت ذاتی فرهنگ ادبی به‌عنوان بخشی است که فاقد مقررات، کلمات ثابت، احترام به تاریخ و نیز فاقد دقت لازم است. فرهنگ ادبی در تصمیم‌گیری در مورد یک توافق نهایی، ناکام است، چه رسد به اینکه پیشرفتی نیز داشته باشد. موفقیت آن را نمی‌تواند توضیح دهد. وقتی نمی‌تواند

این موفقیت را توضیح دهد و فقط از پیروزی خود بر فلسفه سنتی سخن می‌گوید، این پیروزی نه تنها غیرمحمتمل، بلکه غیرقابل پذیرش است.

ایراد دیگری که بر رورتی وارد است، این است که فکر می‌کند ادبیات کم‌وبیش سرچشمه‌های متافیزیکی سوسیالیسم اخلاقی را ریشه‌کن می‌کند، درحالی‌که این ادعا قابل توجیه نیست، چراکه در فرهنگ‌های غیرغربی، وضعیت می‌تواند متفاوت باشد. بنابراین، این تعمیم رورتی نمی‌تواند برای ما پذیرفتنی باشد؛ برای مثال، فرهنگ عرفانی می‌تواند مانع رشد فرهنگ عقلانی شود.

همان‌طور که اشاره شد، فرهنگ پسا‌فلسفی در بستر فضایی سیاسی و در بطن جامعه لیبرال دموکرات ممکن می‌شود. نکته مهم ماجرا اینکه منشأ و آبشخور آرای رورتی، نگاه شوونیستی وی به جامعه آمریکا و نظام لیبرال دموکرات، به‌مثابه آرمان‌شهر فلسفی و سیاسی است. رورتی فکر می‌کند لیبرال دموکراسی برای ما برگ برنده است، چون ما را مجهز می‌کند که آشفتگی بین عمومی و خصوصی را کنار بگذاریم. می‌دانیم که هیچ بنای خنثی و بی‌طرفی که به فلسفه‌آلوده نباشد، در کار نیست که بر پایه آن بتوان سخنی گفت. حال این چگونه با دموکراسی کثرت‌گرای رورتی قابل جمع است؟

منابع

- باقری، خسرو (۱۳۸۶) «تأثیر ریچارد رورتی بر نوع‌م‌گرای»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶، ص ۲۵-۳۲.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۲) اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- (۱۳۸۴) فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.
- (۱۳۸۵) پشامد، بازی و همبستگی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- Asghari, Mohammad (2019) "The Priority of Literature to Philosophy in Richard Rorty", *Journal of Philosophical Investigations*, Issue 28, pp. 207-219.
- Baker, K. M. & Reill, P. H. (eds.) (2001) *What Is Left Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford University Press.
- Bernstein, R. J. (1992) *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Cohen, P. (2007) "Richard Rorty, Philosopher, Dies at 75", *New York Times*, 11 June.
- Conant, J. (2002) *Hilary Putnam, Pragmatism and Realism*, Routledge.
- Curtis, W. M. (2012) "Rorty, Religion, and Pragmatic Liberalism", *Western Political Science Association; Annual Conference*, University of Portland.
- Derong, P. & Liangjian, L. (2005) "Contingency and the Philosophy of Richard Rorty", *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, no. 4, pp. 633-640.
- Dombrowski, D. A. (2007) "Rorty versus Hartshorne, or Poetry versus Metaphysics", *Metaphilosophy*, vol. 38, no. 1, pp. 88-110.
- Ferrell, R. (1991) "Richard Rorty and the Poet's Utopia", *Cartographies: Post-structuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*, ed. by R. Diprose, & R. Ferrell, Sydney: Allen & Unwin, pp. 3-12.
- Fraser, N. (1989) "Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy", *Reading Rorty*, ed. by Alan R. Malachowski, Oxford: Blackwell, pp. 306-308.

- Gibson, A. (1999) *Postmodernity, Ethics and the Novel*, Routledge.
- Guignon Ch. & Hillel, D. R. (2003) *Richard Rorty*, Cambridge University Press.
- Hall, D. (1994) *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Albany: State University of New York Press.
- Leigland, S. (1999) "Pragmatism, Science, and Society: A Review of Richard Rorty's Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers", *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, vol. 71, no. 3, pp. 483-500.
- Malone, J. C. (2004) "Pragmatism and Radical Behaviorism: a Response to Leigland", *Behavior and Philosophy*, vol. 32, no. 2, pp. 313-315.
- Miller, Ch. B. (2002) "Rorty and Moral Relativism", *European Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 3, pp. 354-374.
- Peters, M. (1995) "Wittgenstein and Post-analytic Philosophy of Education: Rorty or Lyotard?", *Educational Philosophy and Theory*, vol. 29, no. 2, pp. 1-32.
- Rorty, R. (1991) *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Cambridge University Press.
- (1995) "Toward a Post-metaphysical Culture", interview by Michel O'Shea, *The Harvard Review of Philosophy*, vol. 5, no. 1, pp. 58-66.
- (1998) *Truth and Progress*, Cambridge University Press.
- (2002) *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Cultural*, Studia Universitatis Babes-Bolyai.
- (2007) *A Rejoinder to Béla Egedy*, Bratislava: Kritika & Kontext.
- Sanford, J. (2001) *Stanford Report*, www.stanford.edu/dept/span-port/people/faculty/fgomez/forum0001.html
- Tartaglia, J. (2002) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Routledge.
- Urmson, J. O. & Réé, J. (1960) *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, Routledge.
- Voparil, Ch. J. (2011) "Reading Rorty Politically", *Filozofia*, vol. 66, no. 10, pp. 963-970.
- Ward, G. (2008) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Blackwell.
- Wellmer, A. (2008). "Rereading Rorty, Crisis", *Journal for Contemporary Philosophy*, vol. 28, no. 2, pp. 1-17.
- Wenning, M., Livingston, A. & Rondel, D. (1999) "An Interview with Richard Rorty", *Gnosis*, vol. 8, no. 1, pp. 54-59.