

نسبت تخیل با امید، پیشرفت و همبستگی اجتماعی در فلسفه ریچارد رورتی

محمد مهدی شجاعی^۱، مرتضی نوری^۲

چکیده: این مقاله به جایگاه تخیل در فلسفه ریچارد رورتی می‌پردازد. تصور می‌شود که تخیل نقشی کلیدی در فلسفه رورتی دارد و فهم جایگاه تخیل در اندیشه رورتی می‌تواند به درک ما از قابلیت‌ها و دغدغه‌های اصلی فلسفه او کمک کند. به نظر می‌رسد که رورتی در صدد است تخیل را جایگزین خرد و عقل استدلالی نماید. ما نشان خواهیم داد که این جایگزینی برآمده از ضرورت منطقی فلسفه رورتی و نتیجه نگاه انتقادی وی به ایده «صدق» و جایگزینی آن با ایده «توجیه» است. از این منظر، تخیل می‌تواند، با پیش‌نهادن بدیل‌هایی برای وضع موجود، زمینه را برای پیشرفت، امید و همبستگی اجتماعی فراهم آورد. در این مقاله، در قالب جایگاه تخیل در اندیشه رورتی، تلاش می‌شود ایده تخیل و جایگاه آن در نسبت با مفاهیم کلیدی فلسفه او از جمله امید، همبستگی اجتماعی و دموکراسی بررسی شود. به نظر می‌رسد که رورتی تنها با تکیه بر عنصر تخیل، به‌عنوان جایگزینی برای عقل استدلالی، است که می‌تواند پروژه خود را تحت عنوان نوپراگماتیسم به اجرا درآورد.

کلیدواژه: تخیل، صدق، استعاره، همبستگی اجتماعی، هم‌ذات‌پنداری، آیرونی، دموکراسی.

The Connection Between Imagination with Hope, Progress and Social Solidarity in the Philosophy of Richard Rorty

Mohammad Mahdi Shojaee, Morteza Noori

Abstract: This article deals with the place of imagination in the philosophy of Richard Rorty. Imagination is thought to play a key role in his philosophy and understanding its place in his thought can help us understand the true mission of his philosophy. It seems that Rorty is trying to replace imagination with reasoning. We show that this alternative arises from the logical necessity of Rorty's philosophy so that such an initiative can be considered in line with his critical view of the idea of "truth" and replacing it with the idea of "justification". From this point of view, imagination can provide the ground for progress, hope and social solidarity by creating alternatives for existing situations. In this article, in the form of the place of imagination in Rorty's thought, an attempt is made to examine the idea of imagination and its place in relation to the key concepts of Rorty's philosophy, including hope, social solidarity and democracy. It seems that imagination is a key concept in Rorty's philosophy, and this philosopher can implement his project under the title of new pragmatism only by relying on the element of imagination as a substitute for the reason.

Keywords: Imagination, metaphor, social solidarity, sympathy, democracy

مقدمه

امروزه رورتنی فیلسوفی شناخته می‌شود که تعریف و رسالتِ فلسفه را دگرگون کرده است. او با تفسیر رادیکال از سنتِ پراگماتیسم در بسیاری از مفاهیم کلیدی سنتِ فلسفه غرب تردید می‌کند و تلاش می‌کند تعاریف و رسالتی دیگرگون برای فلسفه تعیین کند. نقدِ رورتنی بیش از هر چیز متوجه ایده کلیدی «صدق» در فلسفه غرب است. او بر این باور است که میل به سوی «صدق» و مفهوم هم‌بسته آن، یعنی «یقین»، منشأ اغلبِ خلط‌ها و بدفهمی‌ها در فلسفه غرب بوده است. طبق تشخیص او، سنتِ فلسفه غرب، از زمانِ افلاطون، به ذهن همچون آینه‌ای می‌نگرد که بازتابی از جهان را در خود دارد. چنین تلقی‌ای از ذهن در سنتِ فلسفی غرب منشأ نظریه رنالیستیِ صدق بوده است. رورتنی که خود در مسئله معنا موضعی نومینالیستی اتخاذ می‌کند منشأ بسیاری از رویکردهای غالب سنتِ فلسفی غرب، از قبیل «بازنمودگرایی^۱»، «ذات‌گرایی^۲»، «مبنای‌گرایی^۳» و به عبارتی «فلسفه معرفت‌شناسی محور»، را چنین تفسیری از ایده صدق می‌داند. وی به این مقوله به‌سان یک «بیماری» می‌نگرد که باید درمان شود، انحرافی که سابقه آن را می‌توان تا زمان افلاطون پیگیری کرد. زیرا افلاطون اولین گام جدی و مهم را در مسیر تفسیر آینه‌ای از ذهن برداشت. او، با تطبیقِ فعالیتِ شناخت به فعالیتِ ادراک، خلطی ایجاد کرد که تا قرن‌ها اثراتِ مخربِ خود را در تاریخ فلسفه به جا گذاشت. او بود که، با اختراع جهانِ مُثُل، ضرورتِ وجودِ ذهنی را توجیه کرد تا قادر به مشاهده معقولات باشد. از این رو، تلویحاً، با طرح ایده «چشمِ ذهن»، عملاً سنگ‌بنای ذهن آینه‌ای را پایه‌گذاری کرد.

افلاطون نخستین بار این تفاوت را در مسئله کلیات تشخیص داد. انسان تنها حیوانی است که می‌تواند معرفتِ کلی داشته باشد و از آنجا که کلیات به چشم تن دیده نمی‌شوند، پس نگریستن بدان‌ها باید کارِ چشمِ ذهن باشد. چشمِ ذهن از نظر افلاطون همان عقل است که می‌تواند به عالمِ مُثُل راه یابد و حقیقت‌های کلی را درک کند. این ایده از آن پس اندیشه غرب را تسخیر کرد و حتی ارسطو که از استاد خود اندیشه‌ای سکولارتر داشت در دام این تلقی گرفتار شد که چه بسا در جدایی‌پذیری عقل و تفاوتِ آن با دیگر قوای انسان نکته‌ای نهفته باشد. (رورتنی، ۱۳۹۰: ۹-۱۰)

1. Representationalism
2. Essentialism
3. Fundamentalism

شجاعی، نوری

سنت افلاطونی، در فلسفه مدرن، خود را در قالب سنت معرفت‌شناسی جلوه‌گر می‌کند. از منظر رورتی، هرچند در معرفت‌شناسی مدرن جهت‌شناخت از ابژه به سوژه تغییر مسیر داد، اما مبانی آن، که متکی بر «دوگانۀ» میان ذهن و عین است، تغییر نکرد. از این منظر، اهمیت و جایگاه محوری ایده صدق در فلسفه مدرن را می‌توان توضیح داد. زیرا هرگونه صدقی نتیجه مطابقت ذهن و عین و، در نتیجه، شکلی از دوگانه‌انگاری است. از آنجاکه از منظر رورتی هرگونه «دوگانه‌انگاری» دچار نوعی خلط یا مغالطه است، هرگونه نظریه صدق مطابقتی که مبتنی بر این دوگانه‌انگاری باشد نیز باید کنار گذاشته شود. اما او با کنارگذاشتن ایده صدق به دام نسبی‌گرایی نمی‌افتد، بلکه تبیینی دیگر از ایده صدق ارائه می‌دهد.

رورتی مدعی است هیچ نظریه صدق جذاب (غیر بدیهی‌ای) وجود ندارد که ما به آن نیاز داشته باشیم یا بتوانیم ارائه کنیم. (رورتی-آنزل، ۱۳۹۵: ۶۲)

صدق هیچ‌گونه کاربرد تبیینی ندارد و به هیچ ذات یا جوهری اشاره نمی‌کند. میان ما و جهان روابطی علی و طبیعی وجود دارد که می‌توانیم آنها را مطالعه کنیم و درباره آنها گفت‌وگو کنیم. بنابراین، می‌توان گفت که در نظریه صدق مطابقتی علیت با توجیه خلط شده است:

از شیوه‌های تقریر موضع پراگماتیستی این است که بگوییم پراگماتیست برقراری نسبت‌های توجیهی میان باورها و امیال و برقراری نسبت‌های علی میان این باورها و امیال و دیگر اقلام در جهان را تشخیص می‌دهد، اما از منظر او نسبت‌های بازنمایی هیچ معنایی ندارند. باورها غیر باورها را بازنمایی نمی‌کنند. (Rorty, 1991: 97)

از این رو، رورتی، در برابر پارادایمی که بر فلسفه معرفت‌شناسی محور غالب است، توجیه را به جای صدق می‌نشانند. «توجیه» به معنای ارائه دلایل خوب به نفع یک باور است و غالباً به این معنی است که من قادرم به نفع باوری که دارم چیزی بگویم که اطرافیانم آن را به اندازه کافی خوب بپندارند و بپذیرند. او دیدگاه خود را در این باره «رفتارگرایی معرفت‌شناختی»^۱ می‌خواند که بر اساس آن توجیه معرفت صرفاً به معنای توانایی ارائه دلایل خوب به نفع یک باور است. اگر توجیه صرفاً به دلیل آوری مربوط باشد، آن‌هم دلایلی که اطرافیان ما را قانع کند، آنگاه توجیه چیزی جز کنش اجتماعی نیست. آنچه به یک باور قدرت توجیهی دیگر

باورها را می‌دهد جایگاه آن باور در بستر و بافت اجتماعی است و خود حاصل مجموعِ هنجارها، آرزوها و دیگر باورهاست. گزاره‌ها نیز ساختی اجتماعی دارند که تنها براساسِ هنجارهای مقطعی خاص قابل‌توجه‌اند (رورتی-آنزل، ۱۳۹۸: ۶۷).

ازمنظرِ رورتی، با کنارگذاشتنِ ایدهٔ صدق و جایگزینی آن با «توجیه» می‌توان زمینه را برای پیشرفت اجتماعی مهیا کرد. هدفی بزرگ‌تر و ملموس‌تر را می‌توان جایگزین صدق کرد، بی‌آنکه چیز مهمی در این میان از دست برود. برای مثال، می‌توان «آینده‌ای رضایت‌بخش‌تر» را جایگزین «اکنونی نارضایت‌بخش» کرد که لازمهٔ آن نشانیدن ایدهٔ «امید» بر جای ایدهٔ «یقین» است (رورتی، ۱۳۸۴: ۷۸). اما بدهی است که نمی‌توان با همان امکانات معرفت‌شناختی پیشین که صرفاً متکی بر عقل استدلالی است به این هدف دست یافت. زیرا کار عقل یافتن است نه ساختن، به این معنا که عقل صرفاً درصددِ توجیه و دلیل‌آوری برای گزینه‌هایی است که پیش رو دارد، حال آنکه این گزینه‌ها به مثابهٔ امکان‌های زیست‌بهرتر در آینده به واسطهٔ تخیل فراهم می‌شود. بنابراین، رورتی به این نقطه که می‌رسد، تحت تأثیر دیویی، ایدهٔ تخیل را وارد کار می‌کند (Dewey, 1934: 40). در واقع، این تخیل است که، در زمینه‌ای انتخابی، احتمالات را کندوکاو می‌کند، آنها را به طرح و نقشهٔ عمل تبدیل می‌کند و مهم‌تر اینکه امکانِ بازسازیِ موقعیت‌ها را از طریق ایده‌ها فراهم می‌سازد. همچنین تخیل این امکان را ایجاد می‌کند که احتمالاتِ آینده را در واقعیتِ حال، آشکار و حقیقت‌بازسازی کنیم. البته عنصر استدلال نیز در اینجا بی‌نقش نیست. این عقل استدلالی است که باید گزینه‌هایی که تخیل پیش روی او گذاشته ارزیابی و از میان آنها بهترینش را انتخاب کند. با این وجود، ازمنظرِ رورتی، تخیل مهم‌ترین ابزار برای خلق امکان‌های جدید است و استدلال بدون آن کارکردی ندارد.

ما در این مقاله به‌انحاء مختلف به این مقوله می‌پردازیم که چگونه عنصر تخیل در فرآیند صدق، امید و همبستگی اجتماعی مشارکت می‌جوید. ابتدا در تقریری معرفت‌شناختی به نسبت میان تخیل و ایدهٔ صدق می‌پردازیم. در گام دوم صدق را در نسبت با مفهوم امید و همبستگی اجتماعی بررسی می‌کنیم. در گام سوم نیز ایدهٔ صدق را در نسبت با خودآفرینی و انسان‌آیو نیست به محک آزمایش می‌گذاریم. در گام چهارم، در قالب تقریری اخلاقی، به رابطهٔ میان تخیل و هم‌ذات‌پنداری می‌پردازیم و، در نهایت، در گام پنجم، تحت عنوان «ایدهٔ دموکراسی و تخیل»، موضوع را از حیث اجتماعی-سیاسی بررسی می‌کنیم.

تخیل و نشانندن توجیه به جای صدق

عنصرِ تخیل جایگاهی ویژه در فلسفه رورتی دارد و آن را عنصری برای «پیشرفت» اخلاقی و اجتماعی می‌نامد. او تخیل را در مقامی بالاتر از تحقیق درباره حقیقت قرار می‌دهد. رورتی دخیل کردن ایده تخیل را تا حدود زیادی مدیون یکی از سه قهرمان فلسفی اش یعنی دیویی می‌داند (در کنار هایدگر و ویتگنشتاین). از این منظر، می‌توان حدس زد که اثر معروف دیویی تحت عنوان هنر به مثابه تجربه تا چه حد بر فیلسوف ما تأثیرگذار بوده است. دیویی در این اثر تلاش می‌کند تخیل را از حد کنشی از سر تقنن فراتر ببرد و آن را بر عقل نظری برتری بخشد. دیویی خود می‌گوید:

تخیل نحوه‌ای از دیدن و احساس کردن چیزهاست که در آن چیزها کل یکپارچه و تام و تمامی را تشکیل می‌دهند؛ در آمیختن گسترده و پرمایه علایق است در جایی که ذهن با جهان تماس پیدا می‌کند... در ملاقات ذهن و جهان همواره درجه‌ای از ماجراجویی است و این ماجراجویی به درجه خودش تخیل است. (دیویی، ۱۳۹۹: ۳۹۷)

از منظر دیویی، تمام تجربه آگاهانه ما دارای نوعی کیفیت تخیلی است و تنها از طریق تخیل معنا افاده می‌شود. تخیل در تجربه زیبایی شناختی مسلط است و عبارت است از «انطباق آگاهانه امر قدیم و جدید» (انصاری و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۶). دیویی با مطالعه نقش تخیل در هنر به این نتیجه می‌رسد که تخیل عنصر مهم تجربه زیبایی شناختی است و، در زمینه‌ای منتخب از فعالیت در حال انجام، جایگزین‌های ممکن را برای اعمال بررسی می‌کند و امکان جست‌وجو برای ایده‌هایی را فراهم می‌آورد که می‌توانند موقعیت کنونی را بازسازی کنند و برای روش‌های عادی در تفسیر و تعبیر چیزها جایگزین‌هایی را پیشنهاد کنند. از طریق زیبایی شناسی می‌توان به اهمیت تخیل به صورت تغییر جهان از طریق عمل دست یافت (Alexander, 1987: 54).

اکنون پرسش این است که جایگاه تخیل در ذیل کنش معطوف به توافق و توجیه چیست؟ آیا تخیل مقدم بر استدلال است؟ آیا وقتی از تخیل حرف می‌زنیم از فضایی خصوصی حرف می‌زنیم یا از توانایی انسانی بین‌الذهانی سخن می‌گوییم که درون فضای عمومی همه شمول امکان‌های مختلف چیزی را بازتوصیف یا بازشناسی می‌کند؟

می‌دانیم که رورتی همچون سایر پراگماتیست‌ها در نهایت در جست‌وجوی این پرسش است که فلسفه به چه کاری می‌آید؟ از منظر رورتی، فلسفه به معنای سنتی آن که عبارت

Shojaee, Noori

است از «جست‌وجوی حقیقت (صدق)» نه تنها دردی از دردهای بشر دوا نمی‌کند، بلکه می‌تواند مانع پیشرفت و انسجام اجتماعی شود. زیرا ممکن است همبستگی اجتماعی انسان‌ها به بهای امر موهومی به نام حقیقت قربانی شود. بنابراین، رورتی اصرار دارد که ایده‌ی صدق به‌طورکلی کنار گذاشته شود. چون حتی اگر روزگاری صدق به معنای «باور صادق موجه» به کار می‌آمده است همچون باور به «تمایز میان امر ذهنی و امر عینی پیشاپیش تاریخ انقضای سودمندی‌اش را سپری کرده است» (رورتی-سرل، ۱۴۰۱: ۵۸). اما اکنون این سؤال پیش می‌آید که مگر فلسفه چیزی غیر از تلاش برای یافتن حقیقت است؟ اکنون می‌توان دلیل دشمنی رورتی با فلسفه را بهتر فهمید. وقتی ما صدق و یقین را کنار می‌گذاریم و ایده‌ی امید و همبستگی اجتماعی را جایگزین آن می‌کنیم، معنای فلسفه و رسالت آن نیز عوض می‌شود. اکنون دیگر فلسفه تحقیق و پژوهش درباره‌ی صدق و تلاش برای توجیه جهان به کمک ایده‌ی صدق و عینیت نیست، بلکه فلسفه ژانری فرهنگی است که قرار است بدیل‌ها و امکان‌های زیست بهتر را در برابر ما قرار دهد. متعاقباً آن قوه‌ای که می‌تواند آدمی را در چنین مسیری یاری رساند دیگر عقل نیست. چون کار عقل «یافتن» است. به این معنا که عقل درصدد یافتن ایده‌هایی است که با امر واقع و وضعیت موجود مطابقت داشته باشد. ایده‌ی عقل و عقلانیت سوژه‌محور تنها به کار فلسفه نظام‌مندی می‌آید که هم خود را به یافتن ایده‌ی صدق گمارده است. اما فلسفه به مثابه ژانر فرهنگی کارش «ساختن» است. از این رو، نزد رورتی، به جای عقل و یقین، ایده‌ی تخیل و امید (و پیشرفت) برجسته می‌شود. همین مسئله باعث شده که رورتی را عقل‌ستیز بخوانند. با این حال، آنچه رورتی درصدد آن است شکلی از اقتدارزدایی از عقل است که می‌تواند به تخیل مجال دهد تا بدیل‌هایی هستی‌بخش را در برابر ما قرار دهد. بنابراین، تخیل توان تصورکردن امکان‌های آینده است. بدون تصور این امکان‌ها و بدیل‌ها نمی‌توان فلسفه را در خدمت عنصر «پیشرفت» درآورد. اما کار عقل چیست؟ کار عقل از منظر رورتی همان «دلیل‌آوری» است. اما حقیقت این است که آنچه توانش عقل در استدلال یا دلیل‌آوری نامیده می‌شود بدون امکان‌هایی که تخیل در اختیار عقل قرار می‌دهد ممکن نخواهد بود. از این منظر، تخیل مقدم بر استدلال است. به این معنا که آدمی، برای نیل به مقصود، ابتدا امکان‌هایی را به وسیله تخیل تصور می‌کند و سپس برای نیل بدان امکان‌ها دلیل‌آوری می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت بنیادی‌ترین مرحله فهم و تدبیر جهان همان تخیل است. دیویی مُصر است که جست‌وجوی یقین با خواست تخیل جایگزین شود و اینکه فلسفه

شجاعی، نوری

باید از تلاش در راه ایجادِ یقین دست بردارد و در عوض مشوق آن چیزی باشد که امرسن «اتکای به نفس» نامیده است. رورتی (۱۳۸۴: ۸۰) معتقد است که ترغیب کردن به اتکای به نفس در این معنا حمایت کردن از گرایش به روی برتافتن از گذشته و فلسفه کلاسیک اروپاست که بنای گذشته را بر جاودانگی می گذارد. باید برای خودآفرینی به معنای امرسونی آن در مقیاسی اجتماعی تلاش کرد. گفتن اینکه باید امید را جایگزین معرفت کرد بیشتر به این می ماند که بگوییم باید از نگرانی در این باره دست برداشت که آیا چیزی که فرد بدان عقیده دارد مستدل است یا نه و دل نگران این شد که آیا فرد به قدر کافی قوه تخیل دارد که به بدیل های قابل توجه در قبال اعتقادات کنونی بیندیشد یا نه.

به طور مشخص تر، پیشرفتِ فکری و اخلاقی هر دورا نه به عنوان موضوع نزدیک شدن به صادق یا خوب یا راست، بلکه به منزله افزایشی در قدرتِ تخیل می بینیم. تخیل را به سان لبه تیزِ تطورِ فرهنگی می بینیم، قدرتی که به فرض وجودِ صلح و رفاه آن، همواره به گونه ای عمل می کند که آینده بشر را از گذشته او غنی تر می سازد. تخیل هم سرچشمه تصویرهای علمی جدید از عالم مادی است و هم برداشت های تازه از جوامع ممکن. همان چیزی است که در نیوتن، مسیح، فروید و مارکس مشترک است: توانایی بازتوصیف آشنا با تعبیرهای ناآشنا. (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۴۲)

بنابراین، رورتی تلاش می کند مفهوم تخیل را از جایگاه متعارف آن فراتر ببرد و آن را اصلی ملاحظه کند که نقش کلیدی در فرآیند پیشرفت های فکری و اخلاقی انسان دارد. براین اساس، او با آوردن نام برخی از چهره های تأثیرگذار تاریخ، از جمله مارکس، فروید، نیوتن و مسیح، می خواهد نشان دهد که بسیاری از پیشرفت های بشری نتیجه بهادادن به عنصرِ تخیل بوده است.

تخیل، امید و همبستگی اجتماعی

رورتی آن چنان که خود اذعان دارد چهل سال وقت صرف کرد تا به این پرسش پاسخ دهد که فلسفه به چه کار می آید؟ رورتی تصور می کرد که سنت فلسفی غرب با تقدیس نظریه مطابقتی صدق عملاً در تقابل با ایده پیشرفت و همبستگی اجتماعی قرار گرفته است. از این نظر، ایده صدق نه تنها بی فایده است بلکه می تواند مانع همبستگی اجتماعی شود. بنابراین، رورتی ایده صدق و معرفت یقینی را طرد می کند و ایده امید و پیشرفت را به جای آن می نشاند. رورتی از تصور طبیعی داروین بهره می برد و به تداوم فرهنگی ای اشاره می کند

Shojaee, Noori

که با قدرتِ تخیل ممکن می‌شود. از این منظر، تخیل توانایی بازتوصیفِ آشنا با تعبیرهای ناآشناست. او سعی دارد نشان دهد که با عنصر تخیل می‌توان به جایگزین ساختنِ معرفت با امید کمک کرد. در نهایت، او سعی دارد نیاز به ایجادِ راه‌های تازه‌آدمی بودن و فلکی نو و خاکی نورا، که آدمیان تازه‌ای بر آن ساکن شوند، بر میل به ثبات، امنیت و نظم برتری دهد (رورتنی، ۱۳۸۴: ۱۳۵-۱۴۳).

از منظرِ رورتنی، سنتِ فلسفهٔ معرفت‌شناسی محور بر خطا بوده است چون گمان می‌کرده که مشخص‌ترین و ستودنی‌ترین تواناییِ نوع بشر این است که چیزها را همان گونه که واقعاً هستند می‌شناسد و سپس برای شناختِ واقعیت به فراسوی نمود نفوذ می‌کند. خود این مدعا تمایز نمود-واقعیت را با سویه‌های متافیزیکی به ما تحمیل می‌کند. پراگماتیسم به ما نشان می‌دهد که بدون این تمایز چگونه می‌توان کارها را پیش برد و جست‌وجوی معرفت را از مرتبهٔ هدفِ فی‌نفسه به ابزاری دیگر برای شادکامیِ بزرگ‌ترِ بشر، یعنی بهبودبخشیدنِ آینده، فروکاست. از این رو، امیدِ مدِّ نظرِ رورتنی امیدِ روان‌شناختی نیست. امید به این معناست که به مددِ تخیل بدیل‌هایی بسازیم یا تصور کنیم که امکان خروج یا فراروی از موقعیت کنونی را فراهم کنند. امید امکانی هستی‌بخش برای تغییر است. اما این تغییر به تصور امکان‌ها و جایگزین‌هایی برای زیستِ بهتر منوط است و از طریقِ تخیل میسر می‌شود. از این رو، نوپراگماتیسمِ رورتنی دیگر، همچون پراگماتیسمِ قدیم، در خدمتِ روشی صرف برای تحلیلِ مناسبات عمل‌گرایانه و رفتارگرایانهٔ اندیشه نیست، بلکه عاملی پویا و خلاق است که در خدمتِ همبستگیِ اجتماعی قرار دارد. رورتنی ابراز امیدواری می‌کند که اگر بتوانیم با خواست و آرزوی همبستگی به سمتِ اجرای کارهای سودمند پیش برویم، افرادی مفید به حالِ جامعه خواهیم بود و هدف پراگماتیسم نیز در واقع همین است. بنابراین، باید گفت که، به‌زعم رورتنی، پراگماتیسم نه فلسفهٔ یأس و ناامیدی بلکه فلسفهٔ همبستگی است (اصغری، ۱۳۸۹: ۱۱۴-۱۱۵).

به نظر می‌رسد که رورتنی برای نیل به اهداف پراگماتیستیِ خود استعاره را جایگزینِ صدق می‌کند و نقشِ قوهٔ تخیل را در نسبت با قوهٔ خردِ استدلالی برجسته می‌کند. این سخن بدین معنی نیست که قلمروِ تخیل و عقل همچون دو جزیرهٔ جدا از هم هستند، بلکه بدین معنی است که تخیل، آن‌چنان‌که دیویی می‌گوید، نقش وحدت‌بخش میان سایر قوا همچون عقل، عاطفه، احساس و رفتار را ایفا می‌کند و به‌نوعی می‌توان گفت امکانات آنها را بسط می‌دهد و آزاد می‌کند (دیویی، ۱۳۹۹: ۴۰۷).

شجاعی، نوری

اکنون پرسش این است که نقش استعاره در این بین چیست؟ آیا رورتی همان‌گونه که پیشرفت فلسفه را مدیون استعاره می‌داند در پیشرفت جامعه نیز عنصر استعاره را مهم می‌داند؟ استعاره چه رابطه‌ای با تخیل دارد؟ آیا تمام این مفاهیم یعنی پیشرفت، استعاره و تخیل در تفکر رورتی بازتوصیف می‌شوند؟

صدق و استعاره

دیدگاه رورتی درباره‌ی صدق با اضافه کردن ایده استعاره کامل می‌شود. شاید در وهله اول این تصور به وجود آید که رورتی در پایان حرفه فلسفی خود دیدگاه خود را درباره‌ی صدق تعدیل کرده یا رویکردی متفاوت درباره‌ی صدق در پیش گرفته است. می‌توان موضع رورتی را در برابر صدق، در این دوره، در ادامه رویکرد قبلی او درباره‌ی ایده «توجیه» در نظر گرفت. با این حال، به نظر می‌رسد که نوعی واژگان جدید در فلسفه متأخر رورتی قابل تشخیص است که، در نهایت، به جایگزینی انسان آبرونیست به جای انسان پراگماتیست ختم می‌شود. چنان‌که ویلیامز معتقد است، ترکیب انسان آبرونیست و انسان پراگماتیست ناسازه‌ای در فلسفه رورتی است (Williams, 2003: 85). با این حال، اغلب شارحان رورتی معتقد هستند که می‌توان چنین تمهیدی را در چارچوب همان فلسفه نوپراگماتیسم رورتی تفسیر کرد. از این منظر، واژگانی همچون استعاره و آبرونی مفاهیمی هستند که تمایز او با پراگماتیسم قدیم را نشان می‌دهد. در مورد ایده استعاره، به طور خاص، تصور می‌شود که این ایده در راستای نقد رورتی بر سنت فلسفی غرب و ایده صدق کار می‌کند. از این منظر، رورتی، تحت تأثیر نیچه و فهم استعاری زبان، صدق یا حقیقت را شکلی از استعاره تلقی می‌کند. نیچه حقایق را دروغ‌های سودمند می‌خواند که چون وجه استعاری پیدا کرده‌اند همچون حقیقت‌های ازلی-ابدی خود را نشان می‌دهند.

پس حقیقت چیست؟ ارتشی متحرک از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انسان‌نگاری‌ها و، در یک کلام، مجموعه‌ای از مناسبات انسانی که به طرزی شاعرانه و شیوا تقویت، دگرگون و آراسته شده‌اند و، پس از کاربرد بسیار، در نظر انسان‌ها استوار، مرسوم و اجباری جلوه می‌کنند: حقیقت‌ها آن پندارهایند که از یاد برده‌ایم که پندارند، استعاره‌هایی که فرسوده و بی‌خاصیت شده‌اند. (Nietzsche, 2012: 7)

رورتی به تأسی از نیچه بدین اندیشه هدایت شد که تمام آنچه درباره‌ی هستی می‌گوییم استعاره است. با این حال، رورتی برخلاف نیچه این بحث را در ذیل فلسفه زبان دنبال می‌کند. به طوری که رورتی ساحت استعاری زبان را بدیلی در برابر درک تصویری از زبان،

که مبتنی بر بازنمایی و در خدمتِ بازنمودگرایی است، قرار می‌دهد. او با تأکید بر مفهوم استعاره به تقابل با پوزیتیویست‌هایی می‌پردازد که تمایلی ندارند زبان را ابزاری ارتباطی در نظر بگیرند و سعی دارند زبان را پدیده‌ای تحلیل کنند که مستقل از کاربران آن است. آنها تلاش می‌کنند تا ساختاری طراحی کنند که شرایط امکان معناداری و صدق گزاره‌ها را یک بار برای همیشه معین کند. لازمه چنین خواستی این است که فرض کنیم زبان کل کران‌مند، دارای محدوده و مرز معین است و همچنین آگاه باشیم که، بیرون از مرزهای این زبان، امکان توصیف‌پذیری، معناداری و صدق گزاره‌ها ممکن نیست یا دست‌کم صدق گزاره‌ها غیرقابل اثبات است. اما اگر زبان را پدیداری پویا در نظر بگیریم که با پراکسیس‌های کاربران زبان تکامل پیدا کرده و فضای امکان منطقی توصیف‌پذیری را توسعه می‌دهد، از این نظر، زبان افقی باز است که قادر نیستیم مرزی بر آن تعریف کنیم. از دید رورتنی نگاه بسته و بازنمودی به زبان از نادیده‌انگاشتن وجه استعاری آن ناشی می‌شود. یعنی همان ساحتی که می‌تواند زمینه را برای ساخت واژگان جدید به منزله واقعیت بدیل موجب شود (اصغری، ۱۳۹۴: ۱۱). بنابراین، مفهوم استعاره عنصری هم‌بسته با مفهوم تخیل است. همان‌طور که تخیل کارکردی از ذهن آدمی است که به جای تمرکز بر بدیل‌های موجود به خلق بدیل‌ها و امکانات جدید می‌پردازد و بدین طریق مرزهای جهان را گسترش می‌دهد، استعاره نیز کارکردی از زبان آدمی است که، به جای تمرکز بر کاربردهای تحت‌اللفظی (literal) کلمات، کاربردهایی مجازی (metaphorical) از آنها می‌سازد و بدین طریق معانی جدیدی خلق می‌کند و مرزهای زبان را می‌گسترده. به این معنا، با پذیرش ایده استعاره، ما فضای زبان و امکان منطقی آن را گشوده فرض کرده‌ایم و تنها در این حالت است که امکان ساخت واژگان جدید میسر می‌شود. بنابراین، استعاره از منظر رورتنی عبارت است از فراخوانی برای دگرگونی زبان خویش و زندگی خویش و نه پیشنهادی برای نظام‌مندساختن زبان. با نظر بر نقش استعاره در بسط و تکامل زبان، می‌پذیریم که صدقی از پیش داده‌شده و نامشروط تحت عنوان ساختار زبان، که شرایط توصیف‌پذیری را ممکن می‌کند، وجود ندارد (اصغری، ۱۳۹۴: ۸).

رورتنی بر این رأی است که اهمیت یافتن استعاره واکنش و پاسخی است از جانب سنت پسانپچه‌ای و پراگماتیستی به سنت علمی. از این رو، او معتقد است که بسیاری از حقایق، از جمله حقایق اخلاقی، از طریق ژانر ادبی بیشتر قابل تبیین است تا از طریق فلسفه نظری چون اولی با استعاره‌ها سروکار دارد. ساحت استعاری زبان این فرصت را به ما می‌دهد

شجاعی، نوری

که با خلقِ واژگان جدید زبان را در خدمتِ ساختن واقعیت به مثابه بدیلی در برابر واژگان گذشته یا وضعیتِ موجود در آوریم. از این منظر، رورتی، علاوه بر نیچه، تحت تأثیر کواین، ویتگنشتاین و دیویدسون هم قرار دارد. دیویدسن نیز همچون رورتی تفسیری پراگماتیستی از استعاره ارائه می‌دهد. از نظر دیویدسن استعاره منحصرأ به قلمرو «کاربرد» تعلق دارد و معنای آن چیزی بیش از همان معنای تحت‌اللفظی کلمات تشکیل دهنده‌اش نیست.

سنت فلسفی، استعاره را از آن‌رو دست‌کم می‌گرفت که پذیرش استعاره به‌عنوان منبع سومی برای حقیقت می‌توانست مفهوم فلسفه به‌عنوان فرایندی منتهی به دیدار (theoria: نگرستن در آنچه فرادست است) را به خطر اندازد... استعاره فراخوانی است برای دگرگون ساختن زبان خویش و زندگی خویش، نه پیشنهادی درباره نحوه نظام‌مندسازی یکی از این دو... بر اساس دیدگاه دیویدسون، تمایز دقیقی میان معنا (خاصیتی که به کلمات نسبت می‌دهیم، آن‌هم از طریق توجه به پیوندهای استنتاجی متعارف میان جمله‌هایی که آن کلمات در آنها به کار رفته و جمله‌های دیگر) و کاربرد برقرار است و اینکه «استعاره منحصرأ به قلمرو کاربرد تعلق دارد. (رورتی، ۱۳۹۷: ۳۰)

رورتی همچون فیلسوفانی که به آنها اشاره شد بر این رأی است که زبان جهان را بازنمایی نمی‌کند، بلکه زبان در ساخت واقعیت مشارکت می‌جوید. همین عنصر «ساختن» در پارادایم زبان‌شناختی است که نقش استعاره و درک استعاری از زبان را معنا می‌بخشد. با این حال، نباید تصور کنیم که استعاره‌ها فراتر از معنای لفظی خود در خدمت ایده‌های فرازبانی قرار می‌گیرند. از این‌رو، رورتی همچون دیویدسون معتقد است که استعاره معنای رمزی و تمثیلی ندارد، حال‌آنکه نظریه‌های قدیمی استعاره به ما می‌گویند که استعاره معنایی افزون بر معنای لفظی دارد. رورتی (۱۳۸۵: ۳۲) معتقد است که استعاره‌ها به ما کمک می‌کنند تا به راه‌های تازه بیندیشیم و سرانجام بازی‌های زبانی تازه‌ای خلق کنیم. بنابراین، تصور دیویدسونی از استعاره به ما این امکان را می‌دهد که زبان را شکل تازه‌ای از زندگی ببینیم که پیوسته اشکال قدیمی را از بین می‌برد، نه اینکه هدف عالی‌تری را بر آورده سازد. از این‌رو، استعاره و استفاده آگاهانه از آن در قالب آنچه رورتی فلسفه بدون آینه و متعاقباً عمل بازتوصیف می‌نامد بسیار به کار می‌آید و زیرا بازتوصیف مستلزم استفاده از کلمات به سبکی بدیع و تازه است (اصغری، ۱۳۹۴: ۱۱). چنین تمهیدی همسو با دیدگاه نومیالیستی رورتی به زبان است.

Shojaee, Noori

ما نومی‌نالیست‌ها فکر می‌کنیم که هر وقت کسی واژگانِ جدیدی ابداع می‌کند قلمرو امکان بسط می‌یابد و بدین وسیله قلمرو تازه‌ای از جهان‌های ممکن را افشا می‌کند. (Rorty, 1991: 127)

بنابراین، می‌توان گفت که در اینجا تأکید رورتی بر استعاره در راستای همان پروژه اصلی او یعنی کم‌رنگ‌تر کردن ایده صدق است. اما باید توجه داشت که در اینجا استعاره به معنایی فراتر از آنچه در لفظ وجود دارد اشاره نمی‌کند. استعاره نه زینت کلام است و نه از صدق یا جهانی ماورای جهان کنونی خبر می‌دهد. استعاره ساحت کاربرد زبان در راستای توصیف ناآشنا از طریق پدیده‌ای آشناست و ما را نسبت به جنبه‌هایی از اشیا متوجه می‌سازد که قبلاً از آنها غافل بودیم (Rorty, 1991: 167). او تأکید دارد که هر توصیفی در حقیقت استعاره‌ای موقت است که می‌تواند با استعاره‌ای جدید جایگزین شود به این معنا که آنها چنان پرجذبه‌اند که سعی داریم آنها را نامزدهایی برای باور و حقیقت ادبی تلقی کنیم (Rorty, 1997: 127). وقتی استعاره‌ای خلق می‌شود بیانگر یا گویای چیزی نیست که از قبل موجود است، اگرچه چنین استعاره‌ای معلول چیزی است که از قبل موجود است. آنچه اهمیت دارد باور این امر است که این استعاره‌ها صرفاً قراردادهایی برساخته شده هستند که می‌توانند با استعاره‌هایی جدید جایگزین شوند. اما در هر حال آنچه در این بین پررنگ می‌شود نقش تخیل در فرآیند بازتولید استعاره‌هاست.

تخیل، خودآفرینی و انسان آبرونیس

رورتی تلاش می‌کند تا تعریفی جدید از «انسان بودن» ارائه دهد. از منظر نئوپراگماتیسم رورتی، دیگر انسان آن سوژه فراتاریخی و انتزاعی نیست که وجود او قابل تقلیل به ایده ذات یا نفس باشد. حتی می‌توان گفت انسان اصلاً تعریفی یگانه و محتوم ندارد. مطابق دیدگاه داروینی رورتی،

آدمی در هر موقعیت به تعریف جدیدی از خویشتن و یا به بازآفرینی خود می‌پردازد و این تحولی است که مستمراً ادامه می‌یابد. (باقری و خوش‌خویی، ۱۳۸۱: ۱۵).

بدین شکل، همان‌طور که پیش‌تر نشان دادیم، رورتی ایده عقل را در نسبت با انسان کنار گذاشته و بر ایده تخیل تأکید می‌ورزد. دیگر، هدف انسان یافتن صدق یا حقیقت، به مثابه چیزی که از پیش موجود است، نیست بلکه، از این منظر، هدف انسان ساختن آن استعاره‌هایی است که می‌تواند زمینه را برای همبستگی و امید اجتماعی فراهم کند. متعاقباً

شجاعی، نوری

سوژه ذات‌گرای فلسفه سنتی در فلسفه رورتی رنگ می‌بازد و جای او را انسان آبرونیست^۱ می‌گیرد. آبرونیست همان سوژه آزاده و رندی است که، دیگر، هدف از پژوهش را کشف حقیقت یا صدق نمی‌داند. آبرونیست همان انسان آزاده‌ای است که دست به خودآفرینی زده و به هیچ ماهیت، ذات یا واژه نهایی هم اعتقاد ندارد. «آبرونیست فردی بازیگوش، آزاد و نوآور است» (رومانا، ۱۳۹۳: ۱۳). آبرونی به فرد امکان می‌دهد که روایت خود را داشته باشد، وجود کثرتی از روایت‌ها را بپذیرد و روایت خود را نیز رها، خلاقانه و در معرض بازآفرینی قلمداد کند. به باور رورتی (۱۳۸۵: ۱۵۸)، آبرونیست خود را در تلاشی پیوسته قرار می‌دهد تا واژگان نهایی کنونی‌اش را با واژگان نهایی بهتری جایگزین کند و در این راه از استعاره بهره می‌گیرد، استعاره‌هایی که اکنون ساختنی هستند نه یافتنی^۲، گوناگون^۳ و نوآورانه‌اند، نه همسان با امر از پیش حاضر^۴.

رورتی در تشریح مراد خود از آبرونی و آبرونیست همواره بر هنرمند، خلاق و منتقدبودن آبرونیست و نقش آبرونی در هنر و ادبیات برای بازتوصیف و بازتعریف مفاهیم و موقعیت‌ها تأکید می‌کند. در نگاه وی، تنها هنرمند می‌تواند به جایگاه آبرونیست مورد نظر او وارد شود و در آن جایگاه مؤثر باشد. در اینجا واژه آبرونی با ایده تخیل نیز نسبت پیدا می‌کند. زیرا آبرونیست کسی است که، با تربیت قوه تخیل خود، بُعد فردی و اجتماعی خود را می‌پروراند و قادر است، با بهره‌گیری از تخیل، واژگان جدید و، در نتیجه، جهان‌های جدید را تجربه و این‌گونه به شناختی کامل‌تر از خود و اجتماع دست یابد.

تخیل و هم‌ذات‌پنداری

رورتی با تکیه بر امکانات جدیدی که نئوپراگماتیسم در اختیار او قرار می‌دهد در سپهر اخلاق ایده «اخلاق بدون اصول» را پیشنهاد می‌دهد. این اخلاق نوعی اخلاق انضمامی و معطوف به عمل است که دیگر به تمایز میان حوزه نظر و حوزه عمل واقعی نمی‌گذارد. درحقیقت، جایگزینی ایده توجیه به‌جای صدق عملاً تمایز میان این دو حوزه را از میان می‌برد. به‌عبارتی، وقتی صدق به‌معنای توافق میان اعضای یک جامعه بر سر یک باور تلقی می‌شود، خودبه‌خود از پس چنین کنشی نوعی تعامل و همبستگی هم ظاهر می‌شود. از سوی دیگر، رورتی معتقد است که برای حصول چنین فضیلت‌های اخلاقی

1. Ironist
2. finding
3. diversification
4. convergence to the antecedent present

دیگر نمی‌توان، همچون کانت، بر قوه عقل و احکام کلی آن اعتماد کرد. در اینجا، از منظر رورتنی، نقش تخیل و «ساختن» و پیشرفت پررنگ می‌شود. «تخیل» و مفاهیم هم‌بسته با آن همان ایده‌ای است که پیشرفت فکری را با پیشرفت اخلاقی پیوند می‌زند، پیوندی که از پس آن ایده امید طلوع می‌کند.

ایده پیشرفت به این معناست که از وضعیت ثابت اکنون، به کمک تخیل، بدیل‌هایی بسازیم که بتوانند زمینه‌ای برای خروج ما از موقعیت کنونی به سوی امکانی بهتر برای زیستن باشند. بنابراین، آنچه او تحت عنوان ایده پیشرفت و امید مراد می‌کند عبارت است از امکانی هستی‌شناختی برای تغییر. شاید بتوان گفت که هدف رورتنی از فلسفه‌ورزی یک چیز است: تغییر در راستای پیشرفت و تحقق ایده همبستگی اجتماعی. از این منظر، رورتنی معتقد است که فلسفه باید از بحث‌های بی‌فایده درباره ایده صدق‌رهایی یافته و تبدیل به یک ژانر فرهنگی شود.

پراگماتیست‌ها... مفهوم موجود انسانی، حساس و همدل را، جان‌شین مفهوم کانتی ازاده نیک می‌کنند. اما اگر چه پیشینگی نمی‌تواند هدف باشد، می‌توان تبیین کردن داده‌های بیشتر یا توجه کردن به شماری بیشتر از مردم را هدف قرار داد. نمی‌توانید رسیدن به پایان پژوهش را، چه در فیزیک و چه در اخلاق، هدف قرار دهید... در مقام مقایسه نمی‌توانید کمال اخلاقی را هدف قرار دهید، بلکه می‌توانید توجه کردن به نیازهای مردم را، بیشتر از توجهی که در گذشته داشتید، هدف قرار دهید (رورتنی، ۱۳۸۴: ۱۳۶ - ۱۳۷).

بدین شکل رورتنی تلاش می‌کند با افاده ایده همبستگی اجتماعی شکلی از پیشرفت اخلاقی را مطرح کند که در صدد حل کردن اختلاف‌ها و رسیدن به توافق و همبستگی تا بیشترین حد ممکن است. او تلاش می‌کند شبکه مفهومی «نیک-صدق» را از میان برداشته و شبکه مفهومی «نیک-همدلی (توافق)» را جایگزین آن کند. هرچند در اینجا با نوعی چرخش هیومی از سوی رورتنی مواجه هستیم اما او قانون اخلاقی هیوم را که همدلی را به احساسات سوژه تقلیل می‌دهد نمی‌پذیرد. او خاستگاه اخلاق را نه عقل می‌داند و نه احساس، بلکه باز هم بر نقش «تخیل» در فرآیند خیر اخلاقی تأکید می‌ورزد. چنان‌که دیویی از زبان شلی نقل می‌کند: «تخیل ابزار اصلی خیر است. این حرف کمابیش پیش و پا افتاده است که تصورات یک شخص و دریافت او از هم نوعان‌اش وابسته است به توانایی او در اینکه خود را در تخیل به جای آنها بگذارد. اما اولویت تخیل از دامنه روابط شخصی

شجاعی، نوری

بی‌واسطه بسیار فراتر می‌رود.» (دیویی، ۱۳۹۹: ۵۰۸). بنابراین می‌توان گفت تخیل راهی است که از طریق آن می‌توان از خود به در شد و همه چیز را در کلیت هم‌بسته آن دید. تخیل این فرصت را به آدمی می‌دهد تا بتواند خود را جای دیگری گذاشته و یا به سخنی دیگر از قلمرو «خود» خارج شده و وارد قلمرو «دیگری» شود. از این منظر، است که تخیل می‌تواند عامل اصلی پیشرفت و همبستگی اجتماعی قلمداد شود.

راز بزرگ اخلاق عبارت است از عشق یا همان بیرون رفتن از طبیعت مان و یکی انگاشتن خودمان با امر زیبایی که در اندیشه، عمل، یا شخص وجود دارد - البته نه اندیشه، عمل یا شخص خودمان. آدمی برای آنکه بسیار خوب باشد باید تخیل قوی و فراخی داشته باشد (دیویی، ۱۳۹۹: ۵۱۰).

باتوجه به آنچه تاکنون گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که همبستگی اجتماعی تا حدود زیادی به کارکرد عنصر تخیل وابسته است، زیرا در وهله اول مستلزم آن چیزی است که هم‌ذات‌پنداری نامیده می‌شود و هم‌ذات‌پنداری به خودی خود مفهومی زیبایی‌شناختی است. هم‌ذات‌پنداری نتیجه قدرت تخیل انسان است به طوری که او قادر خواهد بود به دیگران نزدیک شود و رنج و محنت آنها را درک کند.

همبستگی با تأمل کشف نمی‌شود بلکه [با تخیل] خلق می‌شود، با افزایش حساسیت ما به جزئیات رنج و تحقیر دیگران، انواع ناشنایی از مردمان. چنین حساسیت افزایش یافته‌ای به حاشیه راندن مردمان متفاوت با ما را دشوارتر می‌کند، به حاشیه راندن‌هایی که به بهانه‌ای از این قبیل رخ می‌دهد که «آن‌ها آن احساسی را که ما داریم ندارند یا هم‌اره باید رنجی در کار باشد. پس چرا نگذاریم آنها رنج بکشند؟» این فرآیند دیدن انسان‌های دیگر به چشم «یکی از ما» - به جای دیدنشان به چشم «آن‌ها» - موضوعی است مربوط به توصیف جزئی اینکه مردمان ناآشنا چگونه مردمی هستند و نیز بازتوصیف اینکه ما خود چگونه مردمی هستیم. (Rorty, 1989: xvi)

قوة تخیل همچنین، با خلق زمینه روایی کنش افراد، زمینه را برای هم‌ذات‌پنداری با آنها فراهم می‌کند. به واسطه همدلی، فاعل اخلاقی می‌تواند خود را در همان روایتی که متعلق به «دیگری» است درون‌فکنی کند و بدین‌شکل از طریق عنصر تقلید (میمسیس) جهان او را نیز برای خودبازسازی کند. به نظر می‌رسد که تنها از طریق تقلید و بازسازی روایت

و جهان «دیگری» است که امکان درک و هم‌ذات‌پنداری با او و به‌طورکلی همبستگی اجتماعی میسر می‌شود.

تخیل و خودآفرینی

درنهایت، می‌توان گفت که رورتنی ایده‌ای جدید از انسان یا آدمیت به دست می‌دهد. انسان یونانی دارای سرشتی ذاتی است. براین اساس، از دیدگاه تفکر یونانی چیزی تغییرناپذیر وجود دارد که آدمی خوانده می‌شود و این آدمی چیزی مغایر با سایر جهان تلقی می‌شود. رویکرد پراگماتیستی رورتنی این پیش‌فرض را کنار می‌گذارد. از این منظر، انسان مفهومی بسته نیست که قابل تقلیل به ذاتی ثابت باشد. در برابر این دیدگاه، رورتنی (۱۳۸۴: ۱۰۱) انسان را مفهومی گشوده‌بُن تلقی می‌کند و واژه انسان را بیشتر طرحی مبهم اما امیدبخش می‌داند. این تفکر که انسان طبیعتی باز و قابل تغییر دارد نه ماهیتی بسته و صلب کل زمین بازی را تغییر می‌دهد. آن تفکری که انسان را به «ذات» تقلیل می‌دهد، درنهایت، نگاه به گذشته دارد و تلاش می‌کند آن بهشت گمشده، آن ذات انسانی را دوباره بازیابد. چنین فلسفه‌ای طبیعتاً گرایش به آن دارد که به جای تلاش برای گشودن افق‌های تازه و افزایش همبستگی، هم‌وغم خود را مصروف بازیابی ذات گمشده انسان کند. اما فلسفه پراگماتیستی که انسان را مفهومی باز و قابل تغییر می‌بیند به آینده نظر دارد و فلسفه را همچون دانشی می‌نگرد که می‌تواند با کشف مناسبات انسانی به پیشرفت و تعالی اجتماعی کمک کند. بنابراین، تمایز میان فلسفه سنتی و فلسفه پراگماتیستی تمایز میان گذشته و آینده، میان یقین معطوف به گذشته و امید معطوف به آینده است. این فلسفه انسان را مفهومی باز قلمداد می‌کند که درنهایت دست‌درست تخیل ایده امید را می‌پرورد و دقیقاً همین ایده است که زمینه را برای پیشرفت و خودآفرینی هموار می‌کند.

بنابراین، پراگماتیست‌ها احساس ابهت و راز و رمز را، که یونانیان به غیر آدمی نسبت می‌دادند، به آینده بشری انتقال می‌دهند، چیزی که به این حس تبدیل شده است که آدمیت آینده، اگرچه از طریق روایتی مسلسل به ما مربوط است، فراتر از آدمیت کنونی است، به گونه‌ای که تاکنون به‌سختی تصورپذیر بود. این حس با ابهتی که در برابر آثار تخیل حس می‌کنیم درمی‌آمیزد و به احساس ابهت در برابر توانایی آدمی در راه تبدیل شدن به آنچه روزی تنها تصور می‌شد، در برابر ظرفیت خودآفرینی او، مبدل می‌شود. (رورتنی، ۱۳۸۴: ۱۰۱)

شجاعی، نوری

نباید تصور کنیم که ایده خودآفرینی با دگرخواهی و، در نتیجه، همبستگی اجتماعی در تضاد است. خودآفرینی نه امری فردی بلکه از قضا ایده‌ای جمعی است. در اینجا رورتی روی مفهوم «گفت‌وگو» تأکید می‌کند. فلسفه سنتی از آنجاکه بر مفهوم صدق تأکید داشت ناخودآگاه به «رویاری» منجر می‌شد. اما با انکار ایده صدق و جایگزینی آن با ایده همبستگی خواهان خواه گفت‌وگو و «گفت‌وگوگرایی»^۱ جای جدل و رویاری را می‌گیرد. در حقیقت، می‌توان گفت که رورتی دیالوگ را جایگزین دیالکتیک می‌کند و بدین شکل همچنان می‌کوشد بقایای ایده یقین و فلسفه معرفت‌شناسی محور را کنار بزند. گفت‌وگو را پایانی نیست و، در نتیجه، یقینی هم در کار نخواهد بود، زیرا یقین پایان گفت‌وگو است. از این منظر، دیگر بار نقش تخیل در فرآیند گفت‌وگو برجسته می‌شود، زیرا عنصر تخیل برای پیشرفت در گفت‌وگو ضروری است. اما چیست آن نیروی محرک و برانگیزاننده‌ای که قرار است جایگزین میل انسان به یقین شود؟ در غیاب ایده‌هایی چون یقین و صدق، چه چیزی می‌تواند انسان را به تلاشی مضاعف برای پیشرفت و خلق امکان‌ها و بدیل‌هایی تازه از رهگذر تخیل هدایت کند؟ رورتی در اینجا به مفهوم «امید» متوسل می‌شود. از نظر او، امید همان نیروی زاینده و سازنده‌ای است که تخیل را به کار می‌اندازد و خود متقابلاً از تخیل مایه می‌گیرد. تخیل با خلق بدیل‌های بهتر، در مقابل وضعیت موجود، امید به تغییر و پیشرفت را موجب می‌شود. هم‌زمان امید به تخیل این امکان را می‌دهد که بدیل‌های بهتری را در «آینده» نسبت با وضعیت «اکنون» در برابر ما قرار دهد. بنابراین، رابطه امید و تخیل رابطه‌ای دوسویه است.

این عنصر امید خیال‌پرورد، این میل به جایگزین کردن یقین با تخیل، و غرور با کنجکاو، تمایز یونانی میان اندیشه و عمل را فرومی‌ریزد. دیویی این تمایز را به سان کابوس بزرگی می‌دید که زندگی فکری در غرب نیاز داشت از آن بگریزد. به قول هیلاری پاتنم، پراگماتیسم او «تأکید بر برتری دیدگاه عامل» بود. من این برتری را به عنوان تقدم نیاز به ایجاد راه‌های تازه آدمی بودن، و فلکی نو و خاکی نو، که آدیان تازه‌ای بر آن ساکن شوند، بر میل به ثبات، امنیت و نظم، تفسیر کرده‌ام. (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۴۳)

با کم‌رنگ‌تر شدن ایده صدق و خرد و دادن نقشی برجسته‌تر به ایده استعاره و تخیل، خواهان‌خواه با نوعی تحول در رسالت فلسفه و فیلسوف روبه‌رو می‌شویم. فلسفه اکنون

دیگر کارش یافتن یقین نیست، بلکه ساختن امید است. فلسفه قرار است انسان را به موجودی بهتر تبدیل کند که می‌تواند در کنار هموعان خود زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشد. براین اساس، آن معیارِ روش‌شناختی که مبتنی بر عینیت و بازنمایی بود، به‌همراه واژگانش، رخت می‌بندد و مفاهیمی سر برمی‌آورند که می‌توانند آدمی را درجهت نیل به همبستگی اجتماعی راهنمایی کنند.

تخیل و دموکراسی

آنچه رورتی «اولویت دموکراسی بر فلسفه» می‌خواند صورت سیاسی آرای نظری او درباره صدق است. ازاین نظر، اولویت دموکراسی بر فلسفه متناظر است با اولویت توافق و همبستگی اجتماعی بر عینیت و یقین. دموکراسی ازمنظر رورتی شکلی از نظریه سیاسی است که لاجرم باید غایتش همبستگی و مدارا باشد و منظور وی از فلسفه، وقتی از اولویت دموکراسی بر فلسفه سخن می‌گوید، چیزی نیست جز همان فلسفه بنیادگرایی که تمرکزش بر مفهوم صدق و عینیت است. بنابراین، ناگفته پیداست که فلسفه‌های غیربنیادگرا، از جمله نئوپراگماتیسم خود رورتی که بیش از همه بر مسئله همبستگی اجتماعی تأکید دارد، می‌توانند از این قاعده مستثنا باشند. ازاین منظر، می‌توان با جان دیویی هم‌نوا بود که پراگماتیسم را فلسفه دموکراسی می‌خواند (رورتی، ۱۳۸۴: ۶۸).

خود رورتی در مقاله «اولویت دموکراسی بر فلسفه» بر این امر تأکید می‌ورزد که نظریه‌ها و آرای سیاسی نباید بر پیش فرض‌های فلسفی استوار شوند. تمرکز رورتی در این مقاله بیشتر بر نظریه سیاسی لیبرالیسم است و تلاش دارد لیبرالیسم مطلوب خود را از آن لیبرالیسمی تمییز دهد که بر آرای فلسفی استوار است. در نمایی کلی‌تر، رورتی تلاش می‌کند تا این ایده را مطرح کند که فلسفه نباید بنیان علوم شناخته‌شده و نقش‌مبنایی برای دیگر حوزه‌ها همچون سیاست یا علم حقوق داشته باشد. ازمنظر او، چنین فلسفه‌ای - که شکلی از همان فلسفه عینیت‌گراست - تلاش می‌کند تا درنهایت، با رویکرد مبنایگرایانه، قسمی از ایده‌های مطابق با امر واقع را اصول و مبنای تعاملات انسانی معرفی کند، اصولی که این ظرفیت را دارند که در قالب ایده حقیقت یا صدق درنهایت علیه همبستگی اجتماعی ظاهر شوند (رورتی، ۱۳۸۲: ۴۰). تفسیر رورتی از دموکراسی خاصه لیبرال دموکراسی یک دموکراسی پویا و خلاق است که خود را به اصول جزمی و یقینی - خواه تحت عنوان لیبرالیسم یا هر عنوان دیگر - محدود نمی‌کند. دموکراسی هرآینه باید بدیل‌های بهتر را در جهت نیل به سوی غایت حقیقی خود، که همانا مدارا و همبستگی اجتماعی است، بررسی کند.

شجاعی، نوری

پیوند میان تخیل و دموکراسی را می‌توان از این نقطه پیگیری کرد. عنصر تخیل، چنان‌که از کارکرد اصلی آن انتظار می‌رود، می‌تواند با معرفی پی‌درپی بدیل‌هایی تازه مانع از تصلب سنت شود و، در مقابل، راه را برای خلق جامعه‌ای هرچه منعطف‌تر و متساهل‌تر فراهم کند (Dewey, 1922: 102-103, 190) و این‌ها در واقع همان ویژگی‌هایی‌ست که جامعه دموکراتیک را از جامعه غیردموکراتیک متمایز می‌سازد.

نتیجه‌گیری

ما در این مقاله به جایگاه تخیل در فلسفه رورتی و رابطه آن با مفاهیم کلیدی فلسفه او پرداختیم. به‌طورکلی از پنج منظر می‌توان نقش تخیل را در فلسفه رورتی بررسی کرد:

۱. تخیل و ایده‌صدق: رورتی از آنجاکه نومیالیست است و با نظریه واقع‌گرایانه صدق‌مطابقتی

موافقت ندارد ایده «توجه» را جانشین ایده «صدق» می‌کند و معیار صدق را «توافق و دلیل‌آوری» معرفی می‌کند. در نتیجه چنین تمهیدی، نقش تخیل پررنگ‌تر از آن چیزی می‌شود که در سنت معرفت‌شناسی محور مشاهده می‌شد زیرا، در این حالت، صدق عنصری از پیش موجود که باید «یافته» شود نیست، بلکه بدیلی است که باید «ساخته» شود. در گام بعدی، رورتی ایده استعاره را دخیل می‌کند و هر صدقی را شکلی از استعاره قلمداد می‌کند که هم‌بسته با قوه تخیل است. اما رورتی، تحت تأثیر دیویدسن، معنای استعاره را در کاربرد آن جست‌وجو می‌کند. بدین ترتیب، تصور رورتی از ایده استعاره و تخیل با دیگر جنبه‌های پراگماتیستی فلسفه او تطابق دارد.

۲. تخیل و امید: از منظر رورتی، فلسفه معرفت‌شناسی محور به‌خاطر ماهیت رستگاری‌بخشش در

جست‌وجوی «یقین» است. از این رو، بر خرد استدلالی تکیه دارد. اما رورتی هدف از فلسفه را نه نیل به سوی یقین بلکه همبستگی اجتماعی می‌داند. از این منظر، او ایده امید را جایگزین ایده یقین می‌کند. در اینجا دیگر بار نقش تخیل در این سازوکار برجسته می‌شود. بدین معنی که امید زمینه‌ساز خیال می‌شود و تخیل با خلق بدیل‌هایی برای وضع موجود به امید و پیشرفت منتهی می‌شود.

۳. تخیل و هم‌ذات‌پنداری: اخلاق نزد رورتی هم‌بسته با مفهوم همبستگی اجتماعی است. او اخلاق را

به مجموعه‌ای از اصول یا احکام برآمده از عقل نظری تقلیل نمی‌دهد. از این منظر، او طرفدار اخلاق پراگماتیستی و اخلاق بدون اصول است. منظور او از اخلاق بدون اصول اولویت‌دادن به همبستگی و همدلی به جای همسان‌نگری و مطابقت است. بر این اساس، او بر عنصر «هم‌ذات‌پنداری» تأکید می‌کند. اما هم‌ذات‌پنداری از منظر رورتی -آن‌چنان‌که هیوم یا شوپنهاور در سر داشتند- به معنای همدردی منفعلانه نیست، بلکه مفهومی کُنشگرانه و زیبایی‌شناختی است. این ایده هم‌بسته با ایده تخیل است، به این معنا که تخیل همان قوه‌ای است که این مجال را به آدمی می‌دهد که بتواند

Shojaee, Noori

خود را جای دیگری بگذارد و در احساسات او شریک شود. این همدلی یا هم‌ذات‌پنداری لاجرم به همبستگی اجتماعی منتهی می‌شود.

۴. **تخیل و آبرونی:** مفهوم دیگری که در فلسفه رورتنی با ایده تخیل پیوند خورده است مفهوم آبرونی و انسان آبرونیست است. می‌دانیم که رورتنی در نهایت تلاش می‌کند تا شکلی جدید از آدمیت را تعریف کند. انسان نزد رورتنی انسانی گشوده‌بُن است که میل به‌سوی خودآفرینی دارد. رورتنی تعبیر آبرونیست را برای توصیف انسان مطلوب خویش به کار می‌برد. انسان آبرونیست بر آینده نظر دارد و تلاش می‌کند با استفاده از واژگان جدید روایت‌های بدیلی برای روایت‌های موجود خلق کند. از این منظر، انسان آبرونیست فردی است که بر قوه تخیل خود تکیه می‌زند.

۵. **تخیل و دموکراسی:** در نهایت می‌توان گفت که دموکراسی مستلزم عنصر تخیل است. جوامع بسته جوامعی هستند متکی بر ایده یقین. به عبارتی، در این جوامع معمولاً بر شکلی از ایده صدق مطابقتی تأکید می‌شود که ظرفیت تبدیل شدن به ایدئولوژی دارد. بر این اساس، رورتنی از اولویت دموکراسی بر فلسفه سخن می‌گوید. دموکراسی از منظر رورتنی امری پویا و خلاق است نه امری ایستا و منفعل. دموکراسی با به‌کارگیری ایده تخیل تلاش می‌کند تا بدیل‌هایی از الگوی اجتماعی بهتر را متصور شود و خود را بهبود بخشد.

به نظر می‌رسد که عطف توجه رورتنی به عنصری همچون «تخیل» نتیجه منطقی فهم پراگماتیستی او از فلسفه است که بر اساس آن «توجیه و توافق» جایگزین «صدق» می‌شود. باید متذکر شد که موارد فوق به هیچ وجه منفک از هم نیستند و هر یک در نسبت با دیگری و در نسبت با غایت کلی فلسفه رورتنی معنا می‌یابند. هر چند این سخن بدین معنا نیست که رورتنی قصد داشته فلسفه‌ای نظام‌مند و غایت‌مند را ترویج دهد. هدف او در نهایت نه «یافتن» بلکه «ساختن» راهی برای نیل به‌سوی بدیل‌های بهتر و در نهایت تحقق همبستگی اجتماعی است. بدیهی است که در این مسیر آنچه بیش از هر چیز می‌تواند ایفای نقش کند عنصر «تخیل» است.

منابع

- اصغری، محمد (۱۳۸۹)، «پیام اخلاقی فلسفه ریچارد رورتی»، غرب‌شناسی بنیادی، سال اول، شماره دوم، ص ۱-۱۴.
- اصغری، محمد (۱۳۹۴)، «مفهوم استعاره در فلسفه ریچارد رورتی»، مجموعه مقالات در باب زبان، شماره سوم، ص ۱۰ تا ۱۹.
- انصاری، مریم و دیگران (۱۳۹۳)، «تحلیلی بر نظریه تجربه زیبایی‌شناسی جان دیویی»، پژوهش در برنامه‌ریزی درسی، سال یازدهم، دوره دوم، شماره ۱۱، ص ۵۱-۶۲.
- باقری، خسرو و خوش‌رویی، منصور (۱۳۸۱)، «انسان از منظر پراگماتیسم جدید»، فصل‌نامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)، سال دوازدهم، شماره ۴۲، ص ۱۳ تا ۳۴.
- دیویی، جان (۱۳۹۹)، هنر به مثابه تجربه، ترجمه مسعود علیا، نشر ققنوس.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۴)، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، نشر نی.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، پیش آمد، بازی، همبستگی، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۰)، فلسفه و آینه طبیعت، ترجمه مرتضی نوری، نشر مرکز.
- رومانا، ریچارد (۱۳۹۳)، فلسفه ریچارد رورتی، ترجمه مرتضی نوری، نشر علم.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۷)، جستارهایی درباره هایدگر، دریدا و دیگران، ترجمه مرتضی نوری، نشر شب‌خیز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۲)، اولویت دمکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر نو.
- رورتی، ریچارد و سرل، جان (۱۴۰۱)، مناظره رورتی و سرل (همراه با دو جستار دیگر درباره نسبی‌گرایی)، ترجمه بعثت علمی، نشر کرگدن.

Alexander. T. M. (1987), *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature: The Horizons of feeling*, Albany: State Nniversity of New York Press.

Gutting, Gary (2003), *Rorty's Critique of Epistemology*, in Richard Rorty (contemporary philosophy in focus), Cambridge university press, 41 - 60.

Nitzsche, Fredrich (2012), *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, CreateSpace Independent Publishing Platform.

Rorty, Richard)1991(, *Objectivity, relativism and truth*. Philosophical pa-

Shojaee, Noori

pers: volume 1. Cambridge University Press.

Rorty, Richard, (1982), *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press.

Rorty, Richard, (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge university press.

Williams, Michael (2003), *Rorty on Knowledge and Truth*, in Richard Rorty (contemporary philosophy in focus), Cambridge university press, 61 – 80.

Dewey, John (1922) *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, The Modern Library: New York.

Dewey, John (1934) *A Common Faith*, second edition (2013) Yale University Press: New Haven & London.

