



سال دوازدهم / بهار ۱۴۰۲

بررسی تطبیقی آرمان شهر در اندیشه افلاطون و رورتی

• علی حسینی^۱، سکینه شجیرات^۲، حمیده حیدرآبادی^۳

تاریخ دریافت: ۰۰/۱۱/۲۱، تاریخ تایید: ۰۱/۶/۲۰

DOR: 20.1001.1.38552322.1402.12.46.12.1

چکیده

سؤالی که ذهن افلاطون و رورتی را به تقلا می‌اندازد؛ این است که شعر و شاعری یا فلسفه و فیلسوف، کدام یک تأثیر بیشتری بر تربیت فکری و عملکرد اتوپیا دارند؟ اتوپیی افلاطونی بر پایه معیارهای عقلانی؛ اتوپیی می‌باشد که حاکمان آن فیلسوفانند نه شاعران و اتوپیی رورتی که آبرونی‌های آن ادیبان و شاعران‌اند نه فلاسفه. افلاطون و رورتی صحبت از اتوپیی می‌کنند که یکی شاعران را به آن راه نمی‌دهد و دیگری فلاسفه را؛ افلاطون متفکر یونانی اتوپیی را ترسیم کرده که با نگاه منفی به شعر و شاعری و نگاه مثبت به فلسفه و فلسفه ورزی گره خورده است، فیلسوف پهن شانه یونان حکم به نفی شعر و اخراج شاعران از شهر می‌دهد و از این جهت حضور شعر و شاعران برای اتوپیا غیرضروری است. وی از «تعارض دیرینه» میان شعر و فلسفه سخن گفت و شعر را از قلمرو «مثل» و «خیر» بیرون‌راند، چراکه شعر و شعر سرایی انسان را با واقعیاتی درخور زندگی راستین روبه‌رو نمی‌کند، از این‌رو؛ هومر را از مدینه خود بیرون می‌کند تا تکلیف دیگر شاعرانی که مرتبه‌ای پایین‌تر از او دارند را روشن سازد. تأثیر شگرف شعر بر شعور آدمی را نمی‌توان به‌آسانی انکار کرد اما باید دقت کرد برای تربیت نفس آدمی و صلاح مدینه کدام شعر کارآمد است و کدام باعث گمراهی. از نظر رورتی، تنها کاری که از فلسفه می‌توان انتظار داشت این است که شهرت اخلاقی در یک جامعه را به‌صورت نظام‌مند خلاصه کند. رورتی فیلسوف پست‌مدرن و افلاطون فیلسوف یونان باستان راه‌های متشابه و متفاوتی در شکل‌گیری اتوپیا دارند.

واژگان کلیدی: آرمان‌شهر، فلسفه، شاعر، آبرونی، افلاطون، رورتی

۱ استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران a.hoseini@yu.ac.ir

۲ کارشناس ارشد فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران
ali2012003@gmail.com

۳ کارشناس ارشد فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران
ali_2012003@yahoo.com

مقدمه

اتوپیا پدیده‌ای می‌باشد که اثری از دغدغه‌های زندگی بشری در آن می‌باشد، افلاطون به دنبال بنا کردن اتوپیایی ایست که در آن نظم و هماهنگی حاکم باشد. به گفته‌ی افلاطون اتوپیایی که به دنبال تأسیس آن هستیم باید بر تمامی زوایای آن حسن تدبیر مشهود باشد اما این حسن تدبیر نه از نادانی و جهل بلکه از دانایی و حکمت سرچشمه می‌گیرد. به عقیده‌ی افلاطون تمامی افرادی که در اتوپیا زندگی می‌کنند لیاقت و شایستگی رهبری اتوپیا را ندارند به همین دلیل می‌باشد که افلاطون برای تدبیر اتوپیا می‌گوید یا باید حاکمان خود حکیم باشند یا اینکه حکیمان بر اتوپیا حاکم باشند؛ اما ما در دوره پست‌مدرن فیلسوفی به نام رورتی داریم که رشته‌های اتوپیای افلاطونی را پنبه می‌کند. وی که فیلسوفی تحلیلی، جامعه‌شناس، نوپراگمای آمریکایی است به دلیل دیدگاه‌های پراگماتیستی درباره‌ی عقلانیت و حقیقت به نقد فلسفه می‌پردازد. از نگاه رورتی فلسفه نمی‌تواند مدعی بازیابی واقعیت شود و بر اساس آن یک دانشی به ما دهد. به نظر وی فلسفه به معنای سنتی آن دیگر کاربردی ندارد و فلسفه را هم به معنای دکارتی و هم به معنای ارسطویی کنار می‌گذارد. رورتی فلسفه‌ی مفید را فلسفه‌ای می‌داند که باید در راستای مفاهیمی باشد، از یک‌طرف اخلاقی و از طرفی دیگر عملی (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۰۲) که به حقیقت کامل دست یابد. از این‌رو؛ می‌توان گفت از افلاطون تأثیر پذیرفته است. رورتی ضمن انتقاد از افلاطون و تأثیرپذیری از آن فلسفه مثبت را می‌پذیرد و فلسفه منفی را طرد می‌کند همان‌گونه که افلاطون شعر مثبت را ستایش می‌کند و شعر منفی را بر نمی‌تابد. نویسندگان این سطور برآنند ضمن تحلیل اتوپیای افلاطونی و اتوپیای رورتی به مقایسه‌ای تطبیقی بین آن دو بپردازند.

بیان مسئله

برای کسانی که دل درگرو حکمت و فرزانه‌گی دارند وقتی می‌خوانند یا می‌شنوند که افلاطون، فیلسوف بزرگ و برجسته یونان باستان صحبت از اتوپیایی می‌نماید که شعری چون هومروس حماسه‌سرا، هزیودوس نمایشنامه‌نویس، اگاتون تراژدی‌نویس و آریستوفان کمدی‌نویس در آنجایی ندارند، این سؤال مطرح می‌شود که چرا و به چه دلیل افلاطون چنین تفکری را لازم می‌داند. از این‌رو، با نگرش افلاطون در کتاب دوم و سوم جمهوری که به تقبیح شاعران، در کتاب دهم که حکم به اخراج آنان از اتوپیا، در رساله‌ی فایدروس از شعر به‌عنوان نوعی هذیان

یاد می‌کند و شاعر را فردی آشفته و پریشان می‌داند که خویشتن را در نمی‌یابد و این پریشانی را ناشی از دیوانگی و جنون او می‌داند و در رساله قوانین به‌مثابه بیگانگان مواجه خواهد شد (افلاطون، ۱۳۵۶: ۱۱۸۳).

با نظر به مقدمه فوق، افلاطون ضمن اکتفا نکردن به نقد و سرزنش شعرا تا آنجا پیش می‌رود که این جماعت را جادوگر، دروغ‌گو و فریب‌زن می‌نامد که عباراتی از قبیل؛ «شعر دیوانگی والا و فخیم است»، «شاعران مفسران خدایان هستند»، «شاعران مردانی مقدس و اعجاب‌انگیز هستند»، «شاعران سبک‌روح، پرگشاینده و مقدس‌اند» و... و درجایی دیگر از آن‌ها به‌عنوان فرشتگان شیرین و یا بهترین بیگانگان با عباراتی از قبیل؛ ای بهترین بیگانگان، ما خود شاعرانیم، کسانی هستیم که بهترین تراژدی را که ممکن باشد سروده‌ایم. شما شاعرانید و ما نیز شاعرانیم، رقیبان و هم‌وردان شما در سرودن زیباترین نمایش‌ها (افلاطون، ۱۳۵۶: ۲۱۱۷-۲۱۱۸).

اگرچه می‌شود یک‌گونه تضاد و دوگانگی را در جای‌جای محاورات افلاطون به‌وضوح دید و شاید به‌جد می‌توان گفت علاقه او به هومر، حماسه‌سرای آتنی، موضوعی نیست که بتوان از آن چشم‌پوشی کرد آنجا که می‌گوید: «ای دوست عزیز آیا تو خود این جاذبه سحرآمیز را احساس نمی‌کنی به‌خصوص آنگاه که گوینده هم هومر باشد؟ اما باز هم به وجهی تناقض‌آمیز، دیوانگی را نوعی نعمت و بخشش الهی می‌داند. «راستی این است که ما انسان‌ها بزرگ‌ترین نعمت‌ها را در پرتو دیوانگی به دست می‌آوریم؛ مراد آن دیوانگی است که بخشش الهی است» (افلاطون، ۱۳۵۶: ۱۲۳۱-۱۲۳۲).

اما افلاطون در جمهور که اثری درباره فلسفه‌ی سیاسی اوست، این نگاه هنرمندانه و تفسیر لطیف را با لحن خشک و منطقی یک فیلسوف جایگزین می‌کند و شعر را که ریشه در خیال و الهام دارد، با فلسفه که بر اراده و خرد مبتنی است، در برابر هم قرار می‌دهد. در نظریه‌های افلاطون نوعی دوگانگی میان مقوله‌ی کهن الهام و کشف و شهود و سنت اساطیری از یک‌سو و بینش فلسفی و مفاهیم معنوی اخلاقی و عقل از سوی دیگر وجود دارد که این دوگانگی - که گاه حتی به پدید آمدن تعارض و تناقض در آراء وی می‌انجامد- در مورد شعر نیز صادق است (قائمی، ۱۳۸۷: ۱۵۰).

این صحیح می‌باشد که افلاطون شاعران را در یوتوپیای خود نمی‌پذیرد، اما نمی‌توان از این موضوع چشم‌پوشی کرد. افلاطون اگرچه شاعران را از اتوپیای خود اخراج می‌کند، اما این کار را با احترام انجام می‌دهد، افلاطون به شعر علاقه‌ی خاصی داشت و با تعدادی از شاعران ارتباط داشت

و از قطعات شعری در آثارش استفاده می‌کرد و محاوراتش سرشار از غنای شعری و ادبی است. در این صورت اگر بخواهیم تصمیم افلاطون برای ضدیت با شعر و نقد او از شاعران را بسنجیم باید تلاش کنیم تا به مفهومی جدید از معیار افلاطون برسیم (دادخواه، ۱۳۹۷: ۱۰۵-۱۰۴).

آثار زیبای شاعران توسط انسان‌ها ساخته نشده‌اند، بلکه ساخته‌ی خدایان می‌باشند و شاعران در به وجود آمدن آن‌ها هیچ نقشی ندارند جز اینکه هر شاعر مطابق با گفته‌های خدایی است که در درون آن جای گرفته و خداوند به دلیل اینکه این مطلب را برای ما روشن کند زیباترین سروده‌ها را به زبان بی‌مایه‌ترین شاعران جاری کرد (افلاطون، ۱۳۵۰: ۸۴).

در جامعه آرمانی افلاطون، رهبری و حاکمیت در دست فیلسوف است؛ بدین علت افلاطون رهبر را فیلسوف می‌داند که وی اعتقاد دارد تنها فیلسوف است که به مقتضای خردمندی، آگاهی خرد بر حقایق خرد و کلان هستی از طریق رابطه اتحادی با عالم مثال می‌تواند به نظام احسن علمی جهان هستی راه یابد و الگوی عدالت را در جوامع انسان‌ها بر روی زمین در حدود امکانات طبیعی و به اندازه طاقت بشری، رهبری نماید (حائری یزدی، ۱۹۹۴: ۵۹-۶۰).

ریچارد رورتی فیلسوف، جامعه‌شناس و سیاستمداری است که در زمره فلاسفه پسامدرن و نو پراگماتیستی آمریکا فعالیت فکری داشته است که همان نگرش افلاطون به شعر و شاعری را به فلسفه و فیلسوف دارد و در عرصه‌ی سیاسی، به اتوپیا توجه دارد و به خاطر گستره‌ی علایق و توجهات فکری و نگرش فرهنگی‌اش در فلسفه نقشی حیاتی و پرافتخار دارد. وی با تعادل برقرار کردن بین قلمرو اجتماعی و قلمرو فردی درصدد است یوتوپیایی را ترسیم و پیشنهاد نماید تا به مثابه مقصدی، وحدت انسانی در آن شکل گیرد. اگرچه این وحدت از آن دسته وحدتی نیست که با طرد تعصبات یا جستجو در اعماق پنهان پیشینی فرهنگ و تمدن تجویز شود، وحدت موردنظر وی وحدتی است که در فرایندی عمل‌گرا به عنوان یک هدف به دست می‌آید و راه رسیدن به این هدف تحقیق و پژوهش نیست، بلکه تخیل است.

از آنجایی که به باور رورتی فلاسفه صحبت از کشف، کسب، وصل و جعل حقیقتی می‌نمایند که آن حقیقت، خیالی، نامفهوم، وقت‌گیر، ثقیل و گنگ است و جماعت انسانی را به سبب مواجه شدن با آن سردرگم و به جهت پی‌جویی آن گمراه می‌سازد، بهتر همان است که در یوتوپیا نباشند تا جامعه، نشاط، شادابی، امید و سرزندگی خود را از دست ندهد و اگر بنا بر همان شد که باشند باید به جای تلاش برای حل مسئله به منحل کردن آن مسئله کمک نمایند تا جامعه آرامش به خود گیرد. اتوپیای رورتی، از دو ویژگی منحصر به فرد برخوردار است. اول

این‌که آزادی فردی در آن به حداکثر ممکن و دوم این‌که خشونت بین فردی یا بین گروهی، به حداقل ممکن می‌رسد (باقری، ۱۳۸۱: ۲۶).

از دیدگاه رورتی اجتماعی شدن با جامعه، در سایه‌ی تعامل فرد با محیط صورت می‌گیرد. فردیت موفق که در این مسیر هدف خود را در قلمرو فردی دنبال می‌کند آیرنیست است. رورتی باور به آزادی، برابری و عدالت اجتماعی و اقتصادی دارد. به این منظور به جست‌وجوی حوزه‌ی اجتماعی و حوزه‌ی فردی می‌پردازد. به عقیده‌ی رورتی امر فردی همان دل‌مشغولی به «امکان‌های فردی بر خویشتن» است و به عبارت دیگر «در عرصه‌ی فردی، ما وظایف خودمان را نسبت به خودمان انجام می‌دهیم و درباره‌ی اثرات اعمال‌مان بر دیگران ناراحت نیستیم؛ اما در عرصه‌ی اجتماعی آن قسمتی از زندگی بیشتر مورد توجه می‌باشد که ما نگران چنین اثراتی هستیم» (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۵۷).

رورتی فیلسوف نوپراگماتیستی است که دارای اندیشه غنی سیاسی می‌باشد. اندیشه وی مراحل گوناگونی را سپری کرده و از منابع گوناگون بهره‌برداری کرده است. از جمله اندیشه‌های او «تقدم دموکراسی بر فلسفه» است که می‌گوید: یک نظریه این می‌باشد که دموکراسی بر انسان-شناسی و معرفت‌شناسی خاصی استوار است و هر جا که این مبانی نباشد دموکراسی دچار مشکل می‌شود؛ مانند این مبنا که انسان دچار خطا می‌شود و حقوق ذاتی‌ای دارد؛ و این‌که عقل جمعی تقدم دارد بر عقل فردی. از دیدگاه رورتی عده‌ای می‌گویند ارزش‌های دموکراسی بحث فلسفی می‌باشد. اگر تعداد زیادی از مردم این حرف‌ها را باور کنند، دموکراسی محقق می‌شود. از دیدگاه رورتی آن چیزی که مهم است نهادهای اجتماعی می‌باشد نه اندیشه‌ها. به این دلیل که انسان‌ها در عمل دیده‌اند که کدام نظام سیاسی برای آن‌ها مفید است آن را انتخاب کرده‌اند؛ بنابراین فلسفه بر دموکراسی تقدم منطقی و تقدم زمانی ندارد (حسینی، ۱۳۹۱: ۲).

پیشینه پژوهش

حسینی (۱۳۹۱) در پایان‌نامه‌ی دکتری با عنوان فلسفه و تغییرات اجتماعی در نگاه رورتی و هگل به بررسی اندیشه‌ی سیاسی-اجتماعی هگل و رورتی پرداخته و جامعه آیرونی رورتی را جامعه‌ای دارای ویژگی‌های عقل مداری، انصاف باوری، آزادی مثبت، واجد تساهل و تسامح، زبان باوری و توسعه‌گر تعامل و عاری از خشونت و سرشار از امید و نشاط و با طراوت دانستند.

اسماعیل‌زاده برزی (۱۳۹۱) در تحقیقی با عنوان «دشمنان جمهوری: بررسی علل اصلی اخراج شاعران از اتوپیا افلاطونی» مطرح کرده است با خوانشی جزءبه‌جزء، تفسیری یکدست از اندیشه افلاطون ارائه می‌دهد که در کتاب‌های دوم، سوم و دهم جمهوری ارائه می‌دهد.

دادخواه (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «مؤلفه‌های انتقادی افلاطون نسبت به شعر و شاعران» به بررسی دیدگاه افلاطون در جمهوری پرداخته است و یادآور شده که در نقد افلاطون به شعر؛ خود شعر مدنظر است نه سراینده شعر- و صحبت از ناسازگار بودن سنت شعری با آرمانی سیاسی نیست.

اکرمی، (۱۳۸۸)، در مقاله‌ای تحت عنوان «ریچارد رورتی: از نو عمل‌گرایی ضد مابعدالطبیعی تا طرد فلسفه» نوشته است. ریچارد رورتی، فیلسوف مابعدالطبیعه ستیزی است که در طی سه دهه در آثار گوناگون خود فلسفه‌ی سنتی، از افلاطون تا کانت را، موردنقد و بررسی قرار داده است.

رورتی، در مقاله‌ای تحت عنوان: «اولویت دموکراسی بر فلسفه» تمام استدلال‌های خود را جهت اثبات برتری و ضرورت لیبرالیسم پراگماتیستی و واقعیت‌گرایی رئالیستی ابراز می‌دارد.

شجیرات (۱۳۹۹) در پایان‌نامه ارشد خود با عنوان «پدیده خشونت در فلسفه رورتی» نتایج این پژوهش حاکی از آن بود که درواقع رورتی اصلی‌ترین آزادی را آزادی رسیدن به زندگی بر اساس ارزش‌های شخصی و از سوی دیگر آزادی افراد انسانی از قساوت و خشونت می‌داند، وی بر اساس نظریات بنیان ستیزانه و ضد بازنمایانه خود اتوپیا یا آرمان‌شهرش را بنا می‌نهد اشاره کرده است.

روش پژوهش

روش تحقیق در این پژوهش تحلیلی توأم با توصیف است. از جنبه کاربردی یا توسعه‌ای بودن، پژوهش حاضر به‌عنوان یک تحقیق بنیادی شناخته می‌شود. روش انجام تحقیق مبتنی بر روش اسنادی و کتابخانه‌ای می‌باشد. انتخاب این روش بی‌شک خود بستر تاریخی و هرمنوتیک این بحث را نیز در پی دارد. ابزار تحقیق در این روش فیش‌برداری و فرایند بکار رفته یک فرایند خطی است که مطالب پس از جمع‌آوری سازمان‌دهی شده و هر مرحله با مراحل پیشین خود در ارتباط می‌باشد.

اتوپیا و اتوپای بدون شاعر افلاطون

در اتوپای افلاطون، جنبه سیاسی از دیگر جنبه‌ها بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. شرح افلاطون از اتوپیا گرد هم آمدن مردمان برای برپا کردن کشور می‌باشد و به نظر او انگیزه‌ی این کار نیاز اقتصادی افراد به یکدیگر است و این نیاز از دو چیز منشأ می‌گیرد: یکی توانایی محدود کردن هر کس به منظور برآوردن نیازهای خود و دیگری استعدادهای افراد می‌باشد که آن‌ها را قادر به کارهای مختلفی می‌سازد. گرچه افلاطون معتقد به اقتصاد به‌عنوان تنها منشأ جامعه سیاسی نیست، بلکه معتقد به عوامل دیگری است که آن‌ها را هم دخیل می‌داند که نیاز اقتصادی زیربنای آن‌هاست. افراد در جامعه سیاسی، زندگی خود را با سادگی و قناعت می‌گذرانند ولی به تدریج که وسایل رفیع نیازهایشان بیشتر می‌شود، نیازهایشان بیش از حد افزایش می‌یابد. این همان تغییر و تحولی است که به عقیده‌ی بسیاری از فیلسوفان و نویسندگان، مایه پیدایی تمدن انسان شده است (عنایت، ۱۳۵۱: ۴۰).

آرمان شهر افلاطون

نکته مهمی که در اندیشه‌ی افلاطون موج است این که مدینه فاضله افلاطون در طرح خود، حکومت کمال مطلوب او را نیز مشخص می‌کند و به همین لحاظ در بحث از مدینه فاضله افلاطون، جنبه سیاسی این مسئله از سیر جنبه‌ها بیشتر و دقیق‌تر مورد توجه قرار گرفته است. توصیف افلاطون از این آرمان شهر و این حکومت با شرح منشأ جامعه سیاسی یعنی چگونگی گرد هم آمدن مردمان برای برپا کردن کشور آغاز می‌شود و به نظر او انگیزه این کار نه همسایگی و نه تشابه نژادی، بلکه نیاز اقتصادی افراد شبه به یکدیگر است و این نیاز هم از دو چیز برمی‌خیزد: یکی توانایی محدود هر کس برای برآوردن همه نیازهای خود و دیگر استعدادهای گوناگون افراد که آنان را به کارهای متفاوتی قادر می‌سازد. البته افلاطون به‌طور جزئی معتقد به اقتصاد به‌عنوان تنها منشأ جامعه سیاسی نیست، بلکه عوامل دیگری را هم دخیل می‌داند ولیکن نیاز اقتصادی و زیربنای آن‌ها نیست (ابراهیم‌پور، ۱۳۸۸: ۹۴).

یکی از مقوله‌هایی که در بررسی آرمان‌گرایی افلاطون ضروری است در هم تنیدگی حیات سیاسی با سعادت و غایت زندگی، در اندیشه‌های افلاطون و به‌طور کلی اندیشه‌های سیاسی کلاسیک است (قادری و همکاران، ۱۳۹۰: ۵).

«اعتدال مدینه، عبارت است از تبعیت لازم و مقتضی فرمان‌برداران از فرمانروایان، عدالت مدینه در این است که هر کس، بدون دخالت در کار دیگران، متوجه و مواظب کار خود باشد. همان‌گونه که فرد، وقتی عادل است که تمام عناصر نفس او به نحو شایسته و هماهنگ کار ویژه خود را انجام دهند و پایین‌تر نسبت به بالاتر تبعیت لازم را داشته باشد، همین‌طور مدینه وقتی عادل یا درستکار است که تمام طبقات و افرادی از آن‌ها ترکیب و تألیف شده است وظایف مربوط به خود را به طریقی شایسته و صحیح انجام دهند.

و ما در تمام طول تاریخ تمدن یونان و پس‌از آن تا ابتدای عصر جدید، با یک چنین نگرشی مواجه هستیم. ارسطو نیز که به ترسیم جامعه مطلوب می‌پردازد، دقیقاً همین رویکرد را دارد، یعنی یک نوع قرائت فلسفی سیاسی نسبت به مدینه فاضله. وی در ابتدای امر، اذعان می‌دارد که نظام سیاسی برای بهبود وضعیت اجتماع و رفع نابسامانی‌ها تأسیس می‌گردد. «هدف جامعه سیاسی، نه تنها زیستن، بلکه به زیستن است» (عنایت، ۱۳۵۱؛ ۱۲۳).

افلاطون ضمن رد و به چالش کشیدن تعلیم و تربیت گذشته و روش‌های پیشین که شاعران در آن نقش اساسی داشتند، به طرد شاعران از شهر آرمانی خود همت گماشت که عوامل مؤثر آن را می‌توان شمرد:

۱. به باور افلاطون، شعر حاصل خودآگاهی و دانایی نیست بلکه نتیجه نوعی شور و شیدایی و جذبه و خلسه است و شاعر به گفته‌های خود وقوف کامل ندارد و اساساً شعر فاقد منشأ عقلانی است.
۲. افلاطون شاعران را در تشخیص نیک و بد و خیر و شر، ناتوان می‌شمرد، به همین علت نه تنها برای آنان نقشی مثبت قائل نبود، بلکه وجودشان را زائد و زیان‌بار تلقی می‌کرد؛ و داورانی را که بر کار شاعران اشراف و نظارت داشته باشند، لازم می‌دانست.
۳. علت دیگر افلاطون در طرد شعر و شاعران از آرمان‌شهر این بود که شاعران را فاقد علم حقیقی نسبت به ذات پدیده‌ها می‌دانست و آن‌ها را در فهم و شناخت و چگونگی تقلید ناتوان می‌شمرد.
۴. آنچه برای افلاطون مبنا و معیار تلقی می‌شد و صلاح و فلاح جامعه با آن سنجیده می‌شد، قانون و قانون‌مداری بود. به نظر او شاعران چون هنگام سرودن شعر در حالت خودآگاهی نیستند، چیزهایی را بر زبان می‌رانند که در حالت خودآگاهی به آن‌ها عقیده ندارند.

۵. از نظر افلاطون، کار شاعر برانگیختن احساسات مخاطبان و بستن راه تعقل به روی آن‌هاست.
۶. به نظر افلاطون، شاعران دروغ‌گویانی بیش نیستند و سخنان آن‌ها به معیارها و ملاک‌های منطقی قابل‌سنجش و اندازه‌گیری نیست. افلاطون درباره اتهام شاعران به دروغ‌گویی چنین می‌نویسد: «نخستین و بزرگ‌ترین عیب آنان این است که دروغ‌هایی را که به هم می‌بافند نمی‌توانند دست‌کم به نحوی شایسته بیان کنند» (افلاطون، ۱۳۶۰: ۱۲۹).
۷. یکی دیگر از علل طرد شعر و شاعران از مدینه فاضله، با نوع نگرش شاعران به خدایان و نحوه توصیف آنان ارتباط دارد. به باور افلاطون، شعرا اعمال ناپسندی به خدایان نسبت می‌دهند و آنان را چنانکه هستند توصیف نمی‌کنند، بلکه این امر موجب بدآموزی جوانان می‌شود. همچنین او شعرا را به علت اینکه از اختلاف بین خدایان سخن می‌گویند و آنان را بزرگ‌نمایی می‌کنند و از گاه کوه می‌سازند، به باد نکوهش می‌گیرد.
۸. علاوه بر این، او شعرا را به سست کردن پایه‌های عدالت که برای جامعه آرمانی ضرورت تام دارد، متهم می‌کند. از نظر او شعرا کسانی را به دروغ به صفاتی که فاقد آن هستند، می‌ستایند (سلیمانی، ۱۳۷۹: ۷۳).
۹. افلاطون در یونان باستان می‌زیست. پس از وی اندیشمندان غربی زیادی تحت تأثیر او در ارائه اتوپای خود قرار داشتند. نظام آرمانی افلاطون شامل کاربست‌های خاصی بود که از این طریق می‌خواست حکومتی آسمانی بر روی زمین بنا کند. ساختار طبقاتی افلاطون متشکل از دو گروه، «پاسداران و توده‌ی مردم» می‌باشد. وی پاسداران را شامل «فرمانروایان» و «جنگاوران» می‌دانست که از استعداد و فضیلت ذاتی نسبت به توده‌ی مردم برخوردارند. هم‌چنین وی ثروت و فقر را برای پاسداران مضر می‌دانست. معتقد بود که آن‌ها می‌بایست به شکل ساده و در خانه‌های دسته‌جمعی زندگی کنند (راسل، ۱۳۶۵: ۱۷۱).
- افلاطون در برخورد با سقراط سرودن شعر را کنار گذاشت. گادامر معتقد بود که واقعیت این نیست که افلاطون دریافت، نمی‌تواند شاعری بزرگ باشد بلکه دریافت که این خواست را نباید داشته باشد؛ زیرا در مواجهه با سقراط به این نتیجه رسید که وجود یک شاعر ارزش چندانی ندارد. اتوپیا متکی بر سیستم جدید تعلیم و تربیت است. شهروند اتوپیا نباید به‌وسیله‌ی سنت شعری و دنیای سنتی هدایت شود و به‌هیچ‌وجه از برنامه تعلیم و تربیتی که به‌وسیله‌ی سنت شعری و حکمت شاعران شکل گرفته‌اند چیزی کسب کنند.

لازم به ذکر است که افلاطون صحبت از بیان دو نوع شعر می‌نماید. نخست شعری که در آن شاعر با صدای خود سخن می‌گوید و تصرفی در روایت تراژدی ندارد و دوم شعری که تقلید یا محاکات است که در آن، شاعر خود را مخفی می‌کند و از زبان شخصیت‌های داستان، به بیان روایت می‌پردازد و به عبارت دیگر با قهرمانان داستان همسان‌پنداری می‌نماید. اگرچه افلاطون شعرا را در اتوپیای خود راه نمی‌دهد، از آن جهت که وجه خیال‌پردازی، تمثیل‌گرایی، شبهه‌انگیزی و توهم‌زایی آن‌ها ناشایست است؛ اما خود افلاطون تمایل وافری به شاعران دارد و امیدوار است که روزی لذت روانی شعر آن بتواند با منفعت اخلاقی هماهنگ و همراه شود (هالی ویل، ۲۰۰۹: ۹۸).

استفان هالی ویل از این نکته آخر نتیجه می‌گیرد که خود افلاطون آرزوی لغو ممنوعیت شعر را دارد و امیدوار است که روزی لذت روانی شعر بتواند با منفعت اخلاقی هماهنگ شود. هالی-ویل، بر اساس ساختار دراماتیک خود رسایل افلاطون و نیز با اشاره به اسطوره‌ای که کتاب دهم جمهوری با آن پایان می‌یابد، مدعی است که نوشته‌های افلاطون خود کوششی است به رأی دست‌یابی به همین هدف هماهنگی لذت و منفعت اخلاقی (هالی ویل، ۲۰۰۹: ۴۷۳).

آیرونی از دیدگاه ریچارد رورتی

آیرونی اصطلاح چالش برانگیزی است برگرفته از واژه‌ی یونانی *eirōneia* به معنای تظاهر به نادانی است. برای مفهوم آیرونی معانی بسیاری از جمله طعنه، کنایه، استهزا، وارونه‌گویی و ... در نظر گرفته شده اما نمی‌توان هیچ‌یک را به‌عنوان برابر نهاد آن معرفی کرد. در ترجمه‌ی این واژه، اصطلاح آیرونی یا طنز سقراطی نیز مطرح می‌شود که در اصل اشاره به رفتار انسان هوشمندی دارد که با تظاهر به نادانی و با بهره‌مندی از شوخ‌طبعی بر افراد و جامعه‌ی متظاهر پیروز می‌شود (جوادی، ۱۳۸۴: ۳۸).

رورتی در تشریح مراد خود از آیرونی و آیرونیست، همواره بر هنرمند بودن، خالق و منتقد بودن آیرونیست و نقش آیرونی در هنر و ادبیات برای باز توصیف و بازتعریف مفاهیم و موقعیت‌ها تأکید می‌کند. در نگاه وی تنها هنرمند می‌تواند به جایگاه آیرونیست موردنظر او وارد شده و در آن جایگاه مؤثر واقع شود (رورتی، ۱۹۹۱: ۳۲). همچنین وی از میان هنرهای مختلف دست بر هنر آفرینش ادبی می‌گذارد که در آن فرد به‌واسطه‌ی مواجهه و بازنگری واژگان انسان برای توصیف موقعیت‌های مختلف زندگی و با بهره‌گیری از تخیل دست به خلق روایت جدیدی از زندگی ممکن انسان می‌زند. از نظر رورتی آیرونیست؛ هنرمند ادیبی است که بعد فردی و اجتماعی خود را

در منشی شاعرانه - شاعرانه آن‌گونه که ارسطو از واژه‌ی پوئیسس^{۲۱} مراد می‌کند - و با استفاده از تخیل می‌پروراند و با بهره‌گیری از تخیل دنیاهای جدید و واژگان مفیدتر را تجربه می‌کند و این‌گونه دامنه‌ی بیشتری از خود و پیرامونش را می‌شناسد (آیبید). پس از تخیل آبرونیست ادیب درمی‌یابد چگونه می‌تواند شکل‌های ممکن زندگی خویش در جهان را با واژگان سازگار و کارآمد روایت کند (جعفری و حسین‌نیا، ۱۳۶۶: ۳۶).

اتوپیا و اتوپای بدون فیلسوف رورتی

رورتی صحبت از آرمان‌شهر لیبرال می‌کند. به عقیده‌ی وی، جامعه‌ی آرمانی، جامعه‌ی لیبرال می‌باشد و نهادهای لازم برای بنا کردن چنین جامعه‌ی در جوامع مردم‌سالار فراهم است و فقط باید وضع موجود آن‌ها بر اساس آرمان‌های مردم‌سالاری موردنقد قرارداد. رورتی بر آن است که آخرین انقلاب و تحول مفهومی، درزمینه‌ی مسائل اجتماعی و سیاسی، توسط جان استوارت میل مطرح شد: افراد آزادند تا زمانی که آسیبی به آزادی دیگران نرسانند (نیچه، ۱۳۵۸: ۶۳). به عقیده‌ی رورتی، سنت‌گرایان بر این باورند اگر حقیقت را داشته باشید آزادی خودبه‌خود به دنبال آن می‌آید. او معتقد است این شیوه‌ی افلاطونی است که زمان را تابع جاودانگی و امید را تابع معرفت‌گرایی قرار می‌دهد. این نظریه می‌گوید آدمی یک قوه‌ی حقیقت‌جویی در خود دارد که عقل نامیده می‌شود، در این صورت سنت‌گرایان بابت اهمیت جلوه دادن زمان و تاریخ، درصد برتری حقیقت و فلسفه بر دموکراسی و آزادی بودند. رورتی می‌گوید ما با جدی لحاظ کردن زمان، می‌خواهیم آزادی را بر حقیقت ارج نهیم.

آرمان‌شهر رورتی

از نظر رورتی آرمان‌شهر در زندگی بشری، نقطه پایانی نیست که همه‌چیز در آنجا به کمال نهایی خود رسیده باشد و به‌طور مثال: باورهای آدمیان به حقانیت نهایی خود نائل گردیده باشد، بلکه از نظر رورتی، چنین لحظه‌ای در تاریخ شبه وجود ندارد، انسان‌ها همواره باورهایی را به کار می‌گیرند که در معرض تغییر خواهد بود، اما هنگامی در آرمان‌شهرند که بدانند این باورها در معرض نقادی قرار دارند و به نحو اساسی به این نقادی روی آورند. آرمان‌شهر رورتی همان آبرونی است، آبرورنی رورتی معتقد است وحدت انسانی در آن محقق می‌شود، وی یک انسان آزاده، به نام آبرونیست را برای آرمان‌رهایی بشر خلق می‌کند. آبرونی به معنای روا داشتن تردید در واژگان خاص مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ نوعی نگرستن طعن آمیز به واژگان

خویش بر دیگر واژگان‌هاست. آبرونیست آزاده که انسان ایده آل رورتی است، واژگان خویش را از موقعیت به غنی‌سازی و توسعه آن‌ها می‌پردازد (رورتی، ۱۹۹۸: ۷۴).

اگر ما مراقب آزادی باشیم، حقیقت مراقب خود خواهد بود. حقیقت زمانی به وجود می‌آید که نیروهای بیگانه ساز جامعه برداشته شوند، به عقیده رورتی «اگر مراقب آزادی سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، علمی-پژوهشی باشیم آنگاه حقیقت از خود مراقبت می‌کند» (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۸۲).

رورتی معتقد است، نقطه مقابل عدالت اجتماعی در فلسفه سیاسی خشونت است. رورتی، نخست وظیفه‌ی انسان می‌داند که از بی‌عدالتی بکاهد. عدالت و برابری، از اصلی‌ترین آرمان‌های رورتی است. معادل دیگر بی‌عدالتی، خشونت است. خشونت بر اثر نابرابری اقتصادی و اجتماعی پدید می‌آید و میزان شدت آن، با درجه‌ی شکاف در جامعه نسبت مستقیم دارد و هر چه شکاف بیشتر باشد، خشونت هم بیشتر است. در جهان هستی، ما به‌عنوان انسان، از ویژگی‌هایی برخورداریم که انسان بودن ما به اعتبار آن‌ها است، پس انسان قطع‌نظر از رنگ، زبان، ملیت، قومیت و عقیده‌ی او، از منزلتی برخوردار می‌شود که شأن آن برابری است. آدمیان به سبب این شأن برابرند، هرچند که استعدادها و توانایی‌های آن‌ها برابر نیست. انسان لیبرال از نظر رورتی عدالت‌خواه است. وقوع این تحولات به گمان رورتی در نتیجه‌ی اتخاذ اصول جدید نبود چنین تحولاتی ناشی از آن بود که تأویل رایج از اصول قدیمی به موازات از میان رفتن تعصبات کهن با اتکا به احساسات هم‌نوع دوستانه دگرگون شد و این تحول و تغییر چیزی است که رورتی آن را می‌پذیرد. متافیزیکی نبودن، امکانی بودن و پیش رفتن. در واقع رورتی نمی‌خواهد انسان محدود شود رورتی خواهان شکوفا شدن انسان است، خواهان بازتعریف مجدد انسان از خود، اسیر نبودن و حرکت کردن و در یک کلام آزاد بودن؛ و برای آزاد بودن چه جامعه‌ای بهتر از یک جامعه‌ی لیبرال (شجیرات، ۱۳۹۹: ۴۶).

رورتی «آبرونیست» را اصلاح‌گر و لیبرال می‌داند؛ که طرفدار لیبرال و اصلاح‌گر است. از نظر او در باورها باید تغییری رخ دهد و این تغییر چیزی جز حقیقت نیست. او هویت خود را خودش مشخص می‌کند و معنای خاصی به زندگی خودش می‌دهد. به عقیده‌ی رورتی زمانی آرامش به زندگی انسان برمی‌گردد که عدالت اجتماعی برقرار باشد (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۳۲-۲۹).

رورتی حقیقت را امری زبانی می‌داند؛ و از آنجاکه حقیقت یک امر زبانی است و زبان در اجتماع زبانی ساخته می‌شود که این ساختن توسط انسان صورت می‌گیرد، در این صورت حقیقت نیز ساخته می‌شود (اصغری، ۱۳۸۷: ۱۴).

به عقیده‌ی رورتی سنت فلسفی از افلاطون تا کانت حقیقت را مطابق با واقعیت و ذهن را مانند نوعی آئینه که ماهیت اشیاء را به ما نشان می‌دهد، تفسیر کرده است. از دیدگاه رورتی، باور سنت‌گرایان بر این می‌باشد که اگر حقیقت را داشته باشید آزادی خودبه‌خود به دنبال آن می‌آید. وی معتقد است آدمی یک قوه‌ی حقیقت‌جویی در خود دارد که آن قوه‌ی عقل نامیده می‌شود. رورتی به دنبال این است که آزادی را بر حقیقت ارج نهد (رورتی، ۱۹۹۱: ۶).

به عقیده‌ی رورتی، بهترین جامعه، جامعه‌ای می‌باشد که افراد آن ممکن است به الگوی «شاعر قوی» نزدیک شوند. رورتی در جامعه‌ی آرمانی خود، «آیرونی» را در ترکیب با ویژگی «لیبرال» مورداستفاده قرار می‌دهد. واژه‌ی «آیرونی» به جنبه‌ی فردی و واژه‌ی «لیبرال» به جنبه‌ی اجتماعی وی اشاره دارد. به نظر رورتی دو جنبه‌ی فردی و اجتماعی با یکدیگر قابل جمع‌اند. ولی عقیده‌ی رورتی بر این می‌باشد که نمی‌توان دو جنبه را باهم قابل جمع دانست (رورتی، ۱۹۸۹: ۱۹۴).

اگر هر کاری نیاز به تخصص دارد، اداره جامعه و تدبیر آن نیز به یقین نیازمند تخصص و بلکه بالاترین تخصص‌هاست. در مدینه فاضله، زمامداران به تربیت صحیح نیازمندند و باید از میان افراد باذوق و استعداد برگزیده شوند. اینان از یک‌سو باید راه رسیدن به سعادت واقعی جامعه را بهتر از دیگران بشناسند و از سوی دیگر، مقام و افتخاری را سزاوار خود می‌دانند که بالاتر از افتخار زمامداری است.

در طرح افلاطون، افراد بااستعداد از کودکی شناسایی می‌شوند و تا ۲۰ سالگی تربیت صحیح شده، آنگاه برگزیده‌ها از دیگران جدا می‌شوند و دوره‌ای کوتاه می‌گذارند و بازهم بهترها از میان آنان جدا می‌شوند و ۱۰ سال دیگر آموزش می‌بینند و پرورش می‌یابند. سرانجام باید در ۳۵ سالگی افراد، نخبگان، شناخته و پرورش شده و آماده اداره امور کشور باشند. از همین هنگام، مسئولیت‌های گوناگون را به عهده می‌گیرند تا سرانجام در ۵۰ سالگی، یکی یا چند تن شایستگی زمامداری جامعه را بیابند (خاتمی، ۱۳۸۰: ۸۱).

رورتی به نفی عقلانیت می‌پردازد، به گونه‌ای که عقل یک نوع شناخت واقعی تلقی می‌شود. متفکران دوره‌ی روشنگری اهمیت زیادی به عقل دارند؛ در دوره‌ی روشنگری، عقل قوه‌ای است

که ما را به کشف قوانین و حقیقت اشیاء راهنمایی می‌کند، در صورتی که متفکران پست‌مدرن به این معنا و مفهوم عقل اعتقادی ندارند. به نظر رورتی عقلی را که به دنبال حقیقت غیر بشری و فرا تاریخی است، باید رها کرد. معنا و مفهوم عقل، زمانی برای «پست‌مدرن‌ها» قابل قبول خواهد بود که این تصویر از عقل که به دنبال حقیقت می‌گردد، پاک شود.

رورتی در راستای جامعه‌ای می‌باشد که امکان گفت‌وگوی آزادانه در آن آماده باشد. از نظر وی یک نوع همبستگی باید در جامعه وجود داشته باشد. جامعه‌ای که بین افرادش همبستگی وجود نداشته باشد آن جامعه از هم می‌پاشد. رورتی یک بخش از زندگی خود را صرف بررسی مشکلات جامعه‌ی مدرن کرده؛ که با نقد این مشکلات سعی دارند جامعه را به یک بستر آزاد تبدیل کنند؛ و نکته‌ی دیگر این است که رورتی خود را نوپراگماتیست می‌داند (حسینی، ۱۳۹۱: ۹۲).

افلاطون در آخر کتاب نهم جمهور، به‌ظاهر درباره عملی بودن طرح مدینه فاضله تردید می‌کند و تنها عامل عملی یا غیرعملی شده این طرح را، شرکت فیلسوف در اداره امور جامعه می‌داند و چون افلاطون در شرکت جستن فیلسوف در اداره امور جامعه تردید می‌کند، از قول سقراط به نمونه آسمانی بشر مطلوب اشاره می‌کند و می‌گوید: «خواه چنین بشری در این عالم پیدا شود و خواه نشود، بر انسان وارسته است که صورت آن را در عالم بالا ببیند و آن را سرمشق خود قرار دهد (افلاطون، ۱۳۸۳: ۵۰۶).

وجوه افتراق و اشتراک اتوپیی افلاطون و اتوپیی رورتی

هر دو فیلسوف، افلاطون و رورتی نگرش خاصی به شعر و شاعری دارند و می‌توان گفت اتوپیی رورتی خلاف اتوپیی افلاطون است. هر دو در عرصه‌ی سیاسی به اتوپیا توجه خاصی دارند ولی از دیدگاه رورتی آن چیزی که مهم است نهادهای اجتماعی می‌باشد نه اندیشه‌ها. هر دو معتقد هستند که شاعران و فلاسفه باید از اتوپیا بیرون رانده شوند؛ و در اتوپیی افلاطون، جنبه‌ی سیاسی از دیگر جنبه‌ها بیشتر مورد توجه قرار گرفته. دیدگاه افلاطون و رورتی نسبت به جامعه عمدتاً سیاسی می‌باشد و رورتی بیشتر باور به آزادی، برابری و عدالت اجتماعی و اقتصادی دارد. به عقیده‌ی افلاطون و رورتی بهترین راه دستیابی به حقیقت می‌باشد و همه‌ی ما قادر به انجام چنین کاری هستیم. افلاطون شامل چهار اصل: حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت می‌باشد. اغلب اتوپیاها از یک اصول کلی و منطقی پیروی می‌کنند در صورتی که رورتی دارای اندیشه‌ی غنی سیاسی می‌باشد. هر دو فیلسوف در فلسفه نقشی حیاتی و پرافتخار دارند. در حالی که افلاطون

قدرت سیاسی را در طبقه‌ی زمامداران و نگهبانان می‌بیند. به گفته‌ی هر دو، شاعران هر چه می‌گویند گفته‌ی خودشان نیست بلکه گفته‌ی خداوند می‌باشد؛ و معتقد می‌باشند که باید فلسفه و فیلسوف را کنار گذاشت. آثار افلاطون گذشته از فلسفه، به لحاظ ادبی یک شاهکار است. در صورتی که رورتی در آثار خود به نقد فلسفه‌ی سنتی و مابعدالطبیعه می‌پردازد. هر دو به دنبال بنا کردن مدینه‌ی فاضله‌ای هستند تا نظم و همبستگی را در جامعه به وجود آورند. از دشمنان شعر بودند و یقین داشتند که شعر خطرناک است و معتقد بودند که حقیقت ساخته‌ی انسان می‌باشد. از دیدگاه افلاطون، والاترین حقیقت، حقیقت مبتنی بر پارسایی، دقت و خردمندی است. در حالی که از دیدگاه رورتی، حقیقت همان چیزی است که جامعه در مورد آن به توافق می‌رسد؛ و همچنین اتوپیاها را غربی با اتوپیاها را اسلامی متفاوت هستند.

نتایج و یافته‌های تحقیق

با توجه به مباحث فوق و نظر به تحلیل اتوپیاها دو فیلسوف، به نظر می‌رسد افلاطون به جهت درگیر بودن قوای ذهنی-تخیلی شاعر در شعر سرودن از آن جهت که واژگان و کلمات کاربردی ما به ازا خارجی ندارند و برآورد توهمات ذهنی شخص شاعرند و باعث سردرگمی و احوال رخوت‌زا برای جامعه و جماعت انسانی می‌شوند از این رو ایشان ضمن تقدیر از شعر مثبت و شاعران به راه، شاعران را در اتوپیاها خود راه نمی‌دهد همان‌گونه که رورتی فیلسوف لیبرال دموکرات آمریکا با اهمیت دادن به فلسفه مثبت و کم کردن و حذف نمودن فلسفه و فلاسفه منفی در شهر ایرون‌ها از حضور و نقش آن‌ها در اتوپیاها خود ممانعت به عمل می‌آورد. افلاطون شعر را در جامعه آرمانی خود راه نمی‌دهد، اما رورتی، آیرونی‌ها را نه تنها در جامعه آرمانی می‌پذیرد، بلکه این جامعه را بدون آنان، جامعه‌ی آرمانی نمی‌داند. از دیدگاه رورتی، اگر شعرا در جامعه‌ی آرمانی افلاطون جایی نداشتند، برای آن بود که در یونان باستان، جستجوی حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی خصوصی مطرح نبود.

به‌طور کلی اتوپیاها از یک اصول کلی و منطقی پیروی می‌کنند؛ در صورتی که اتوپیاها را غربی در نیمی از نکات جزئی مانند دین، خدا و انسان و ... تفاوت چندانی با اتوپیاها را اسلامی دارند؛ اغلب الهی بودن و معنویت جان کلام مدینه‌های فاضله‌ی اسلامی است در حالی که مادیت و صرف خاکی و زمینی بودن جان کلام مدینه‌های فاضله‌ی غربی است.

منابع

- آذرنگ، عبدالحسین، (۱۳۹۰)، باب آشنایی با ریچارد رورتی، تهران: انتشارات جهان کتاب.
- ابراهیم‌پور، داوود، (۱۳۸۸)، بررسی تطبیقی اتوپیا در اندیشه‌های اجتماعی افلاطون، ابونصر فارابی و کارل مارکس. جامعه‌شناسی سال اول، شماره ۳، ص ۹۱-۱۱۰.
- اسماعیل‌زاده برزی، علیرضا، (۱۳۹۱)، دشمنان جمهوری، بررسی علل اصلی اخراج شاعران از آرمان‌شهر افلاطونی غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اصغری، محمد، (۱۳۸۷)، تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه‌ی ریچارد رورتی، معرفت فلسفی، ش ۲.
- افلاطون، (۱۳۵۰)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- -----، (۱۳۵۶)، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- -----، (۱۳۶۰)، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- -----، (۱۳۸۳)، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- اکرمی، موسی؛ محمودی، محسن. (۱۳۸۸)، ریچارد رورتی از نوع عمل‌گرایی ضد مابعدالطبیعه تا طرد فلسفه، متافیزیک، شماره ۳ و ۴، ص ۴۳.
- باقری، خسرو و خوش‌خویی، منصور، (۱۳۸۱)، انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتی)، «فصلنامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء»، تهران: سال دوازدهم، شماره ۴۲، ص ۱۵.
- جعفری، سیده اعظم، مجتبی حسیم نیا کلور، (۱۳۶۶)، «چارچوبی برای تحلیل آبرونی از نگاه ریچارد رورتی در اثر نمایشی با نگاهی بر نمایش‌نامه»، محمد یعقوبی ص ۲۸-۴۹.
- جوادی، حسن، (۱۳۸۴) تاریخ طنز در ادبیات فارسی. تهران، انتشارات کاروان.
- حائری یزدی، (۱۹۹۴)، حکمت و حکومت، انتشارات شادی، انگلیس.
- حسینی، علی، (۱۳۹۱)، بررسی رابطه متقابل فلسفه و تغییرات اجتماعی از دیدگاه ریچارد رورتی و هگل. پایان‌نامه دکتری، رشته فلسفه دانشگاه اصفهان.
- خاتمی، سید محمد، (۱۳۸۰)، از دنیای شهر تا شهر دنیا، تهران: نشر نی، چاپ دهم.
- دادخواه، میثم، (۱۳۹۷)، مؤلفه‌های رویکرد انتقادی افلاطون نسبت به شعر و شاعران، شماره ۴، ص ۱۰۴-۱۰۵.
- دریدا و دیگران، (۱۳۸۵)، دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه شیوا رویگران، تهران: گام نو.
- راسل، برتراند، (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، بندری، دریا، تهران: نشر پرواز.
- رورتی، ریچارد، (۱۳۸۴)، فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نگار نادری، تهران: نشر نی.

- ، (۱۳۸۸)، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
- سلیمانی، بلقیس، (۱۳۷۹)، هنر و زیبایی از دیدگاه افلاطون، تهران، موسسه انتشاراتی گوهر منظوم.
- شجیرات، سکینه، (۱۳۹۹)، پدیده خشونت در فلسفه‌ی رورتی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه دانشگاه یاسوج
- عنایت، حمید، (۱۳۵۱)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- قادری، حاتم و همکاران، (۱۳۹۰)، اندیشه آرمان‌شهری در جمهور افلاطون؛ تفاوت و تمایزها، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۱، ص ۱۳۵-۱۱۷.
- قائمی، فرزاد، (۱۳۸۷)، افلاطون و نظریه‌های دوگانه‌ی او درباره‌ی شعر، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ص ۱۵۰.
- نیچه، فریدریش ویلهلم، (۱۳۵۸)، فراسوی نیک و بد، پیش‌درآمد فلسفه آینده، ترجمه داریوش آشوری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران.
- Halliwall, Stephen, "Plato", in a Companion to Aesthetics, D. Cooper: Blackwell, 2009.
- Rorty Richard (1989) Consequences of Pragmatism. University of Minnesota press,
- Rorty, R. (1991). Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty. R (1989) Contingency, irony, and solidarity. Cambridge: Cambridge University Press.