

خشونت به مثابه‌ی یک پدیده اجتماعی - فرهنگی در فلسفه ریچارد رورتی

علی حسینی^{۱*}، سکینه شجیرات^۲

چکیده

ریچارد رورتی جامعه‌شناس آمریکایی از جمله فیلسوفانی که خشونت را فردی، جمعی، طبیعی و مقدس می‌داند و در صدد نفی خشونت در جوامع است. رورتی عنصر اصلی لیبرال دموکرات را رد خشونت می‌داند و معتقد است که نباید از خشونت برای تنظیم روابط بین انسان‌ها استفاده کرد، زیرا در میان افکار، باورها، خواسته‌ها، وجوه مشترک انسان‌ها می‌توان آن‌ها را یافت که ظرفیت کافی برای اجازه دادن به توافق بدون خشونت وجود داشته باشد و به تحقق لیبرال دموکرات‌ها کمک کند. مدینه فاضله، اصلاح و تعدیل امیال و علایق انسانی. متقاعدی که رورتی بین فرد و خود در راستای تعارضات ذهنی مورد بحث قرار می‌دهد، رابطه فرد با دیگران به منظور تهدید، تخریب و توهین، تعامل با طبیعت هنگام قطع عضو، زخم، حذف، جنون و ارتباط با خدا در تفسیر سخت است. افراد یک جامعه که آداب و رسوم و اصول مشترک دارند؛ اگرچه گاهی اوقات این ارتباط بین جوامع مختلف بیش از حد متقاعدکننده است و باعث اجماع یا جوامع می‌شود، اما افراد باید به فرهنگ گفتاری خود و سایر جوامع احترام بگذارند و برای توسعه این اجماع و رسیدن به توافق با جوامع دیگر تلاش کنند. اگر با فرهنگ جوامع دیگر موافق نباشند، دیدگاه‌های فرهنگی متفاوت را تحمل خواهند کرد. رورتی بر دو ویژگی احساس رنج و حس زیبایی مشترک بین انسان‌ها تأکید می‌کند و اذعان دارد که این دو ویژگی افراد را به هم نزدیک می‌کند و رابطه‌ای همدلانه بین آن‌ها ایجاد می‌کند؛ که منجر به احساس همدلی و محو خشونت خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: خشونت، جامعه، زبان، عقلانیت، ریچارد رورتی.

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج A.hoseini@yu.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه فلسفه دانشگاه یاسوج

* نویسنده مسئول: hoseini@yu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۴

مقدمه

ریچارد رورتی فیلسوف معاصر آمریکایی، از بزرگ‌ترین فیلسوفان تحلیلی است. او یک فیلسوف پست‌مدرن و نو پراگماتیسم و درعین حال مدعی ضد فلسفه و ضد پست‌مدرن بودن خویش است. هرچند با اظهار ناخوشایندی از فیلسوف بودن و پست‌مدرن بودن خود، راه‌گریز و انکار این عناوین را ندارد. وی می‌گوید: «من گاهی خودم را به دلیل دیدگاه‌های پراگماتیستی درباره‌ی حقیقت و عقلانیت یک «پست‌مدرنیست» می‌دانم. لکن از این برچسب‌ها بیزارم، زیرا در بسیاری از متون اصطلاح «پست‌مدرنیسم» برای اشاره به گرایش ناامیدی سیاسی به کاررفته است» (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۰۲). وی به دلیل پست‌مدرن بودنش به نقد فلسفه می‌پردازد و با تغییراتی در ایدئولوژی فلسفه سعی در جایگزینی فرهنگ و تمدنی جدید دارد. رورتی در سلسله مراتب فلسفه‌پردازان از رتبه والایی برخوردار است؛ چراکه علاوه بر بهره‌گیری از علم و آگاهی خود در بیان اندیشه‌های منحصر به فرد خویش، این توانایی و هنر را نیز دارد که از آراء فیلسوفان دیگر برای تحکیم و اعتبار اندیشه‌های خود سود جوید. این موضوع باعث می‌شود که وی را با احتیاط فیلسوفی با روشی انتقادی هم‌عنوان داد. به بیانی متفاوت‌تر رورتی به دنبال روند پرداختنش به سنت‌های فکری متفاوت می‌توان او را تاریخ‌دان اندیشه‌ها دانست؛ وی نفی خشونت در جامعه را اساس شکل‌گیری جامعه می‌داند. خشونت‌هایی که رورتی از آن سخن می‌راند، خشونت فردی، جمعی، طبیعی و قدسی است، که به دنبال نفی آن‌ها در جوامع است. رورتی چیزی را بدتر از خشونت نمی‌بیند، رورتی باور دارد، برای تنظیم روابط بین انسان‌ها نباید از اعمال خشونت استفاده کرد، چراکه در بین تفکرات، اعتقادات، تمایلات و... انسان‌ها، مشترکاتی را می‌توان یافت که در آنجا ظرفیت کافی برای اجازه دادن به توافق جهت همزیستی بدون خشونت وجود دارد و به تحقق یوتوپیایی لیبرال دموکرات کمک می‌نماید و با اصلاح و به‌اعتدال رساندن خواسته‌ها و علایق، افراد انسانی را متقاعد نماید. نویسندگان این سطور برآنند تا ضمن واکاوی تلخیصی تفکر پراگماتیسم - پست‌مدرنی رورتی به تحلیل پدیده خشونت به مثابه یک پدیده اجتماعی - فرهنگی و زوایای کم‌رنگ نمودن آن در بستر عقلانیت، عدالت، آزادی و جامعه بپردازند.

بیان مسئله

ریچارد رورتی برحسب دیدگاه لیبرالی خود و تکیه بر آزادی مثبت، اعتقاد دارد، بدترین پدیده‌ی انسانی خشونت است و در جامعه آرمانی، باید خشونت به حداقل ممکن برسد، اما این کار نباید به بهای حذف آزادی فردی و اعمال حکومتی پلیسی باشد که این درواقع مهار خشونت با خشونت خواهد بود (حسینی، ۱۳۹۵: ۵۸). حذف خشونت و کم اثر نمودن خشونت درونی افراد در جامعه یا جوامع زمینه‌ساز صلح و آرامش بین جوامع انسانی است که در عرصه سیاسی، رورتی به آرمان‌شهر چشم دارد که در میان قلمرو عمومی و قلمرو خصوصی موازنه برقرار شده است. شخصیت موفق در این عرصه که هدف فردی خود را در قلمرو خصوصی دنبال می‌کند، بی‌آنکه از آرمان عدالت اجتماعی برای جامعه‌ی بشری دور شود، آیرونیست است. رورتی به اصلاحات و عدالت اقتصادی و اجتماعی باور دارد. نقطه مقابل عدالت اجتماعی در فلسفه سیاسی رورتی، 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 و قومیت از منزلتی برخوردار می‌شود که شأن آن برابری است. آدمیان به سبب این شأن برابرند، هرچند که استعدادها و توانایی‌های آن‌ها برابر نیست. از این‌رو؛ انسان لیبرال از نظر رورتی عدالت‌خواه و خشونت ستیز است. نقطه عزیمت این پژوهش پردازش به عدالتی فارغ از خشونت و بستری عقلانی، فضایی تفسیری و آزادی توسعه‌ای است. به باور رورتی صلح و آرامش زمانی به زندگی جماعت انسانی برمی‌گردد که عدالت اجتماعی، بستر عقلانی، حریم تفسیری، نگاه تساهلی برقرار و موازنه قلمرو خصوصی و عمومی شکل گیرد (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰). وی ضمن پذیرش نفی خشونت به‌عنوان عنصر اساسی دموکرات - لیبرال، می‌گوید: از نظر دموکرات - لیبرال‌ها هیچ چیز بدتر از خشونت نیست چراکه زور و اعمال خشونت، برای تنظیم روابط میان انسان‌ها خلق شده است و آنچه باید جایگزین آن شود همبستگی و متقاعدسازی است،

به بیان رورتنی متقاعدسازی دو معیار دارد نخست اینکه در انواع تعاملات و گفتگو، در ارتباط با دیگران از کلمات گزینشی استفاده شود. دوم اینکه استفاده از کلمات تهدیدی، یا تحقیری و یا تخریبی خودداری شود (حسینی، ۱۳۹۵: ۶۶).

خشونت‌ی که رورتنی از آن صحبت می‌کند تا چه اندازه با شکل‌گیری بستر عقلانیت، فراهم نمودن عدالت، نگاه توسعه‌ای تفسیری، برداشت تسامحی و تحمل تساهلی از بین رفتنی است؟ و آیا می‌توان نسخه پراگماتیسم - پست‌مدرنی رفع خشونت رورتنی را در جامعه و یا جوامع دیگر پیاده نمود؟ اهمیت تحقیق و ضرورت تحلیل در این مورد آنجا مضاعف خواهد شد که ارتباط آن با مسائل و معضلات اعتقادی و رفتاری که ما امروزه سخت درگیرشان هستیم گره‌خورده است؛ که این پژوهش به ما کمک می‌کند تا با تفکرات یکی از قوی‌ترین تئوریسین‌های اومانیستی لیبرال دموکرات آمریکا آشنا شویم و اینکه در جوامع سخت‌گیر و خشن، بی‌عدالت و تمامیت‌خواه که پدیده‌های آزادی، عقلانیت، هرمنوتیک، عدالت، تلورانس و... کم‌اهمیت و یا بی‌اهمیت است، رفع خشونت و کم‌رنگ نمودن آنچه آیت‌ها و موادی را می‌طلبند.

روش پژوهش

این تحقیق با توجه به نظری بودن آن، بر اساس استانداردهای رایج در تحقیقات نظری صورت می‌گیرد. روش تحقیق به این صورت است که ابتدا کلیات و مفاهیم مرتبط با موضوع بیان می‌گردد، سپس نظرات مختلف فلسفی بیان می‌شود. این تحقیق یک تحقیق کتابخانه‌ای است و این اطلاعات از طریق مقالات و پایان‌نامه‌ها جمع‌آوری شده است.

پیشینه پژوهش

تاکنون در باب پدیده خشونت در آراء و نظریات رورتنی پژوهش مستقلی صورت نگرفته است اما کتاب‌ها و مقالات بسیاری در تبیین و تفسیر آرای متکثر رورتنی نوشته شده که برخی به صورت پراکنده به آن اشاره نموده‌اند. محمد اصغری در مقالات و ترجمه‌های مرتبط با فلسفه رورتنی به خشونت و ابعاد آن نه به صورت صریح بلکه ضمنی اشاره کرده است.

علی حسینی (۱۳۹۱) در پایان‌نامه‌ی دکتری با عنوان فلسفه و تغییرات اجتماعی در نگاه رورتنی و هگل به بررسی اندیشه‌ی سیاسی - اجتماعی هگل و رورتنی پرداخته و جامعه‌ی آیرونی رورتنی را جامعه‌ای دارای ویژگی‌های عقل‌مداری، انصاف‌باوری، آزادی مثبت، واجد تساهل و تسامح، زبان‌باوری و توسعه‌گر تعامل و عاری از خشونت و سرشار از امید و نشاط و با طراوت دانستند.

اکرم حسینی (۱۳۹۵) در پایان‌نامه‌ی ارشد با عنوان مقایسه مفهوم آزادی، حل مسئله و انضباط از دیدگاه جان دیوئی و ریچارد رورتنی و دلالت آن در تعلیم و تربیت به بررسی عدم درک صحیح آزادی و انضباط در فرآیند تربیت که نه‌تنها موجب کژی در اندیشه می‌شود، بلکه نارسایی در عمل و ترویج خشونت و زمختی جامعه می‌گردد اشاره نموده است.

جامعه‌ی انسانی و مؤلفه‌های آن

رورتنی در جامعه‌ای که به گمان بسیاری مهد دموکراسی و لیبرالیسم است زندگی کرد. در واقع رورتنی اگرچه در حوزه‌ی سیاسی چپ است، شاید از منظری کلی‌تر یعنی در رابطه با نظام سیاسی لیبرالیسم در شمار اندیشمندان راست - طرفداران حفظ وضع موجود - قرار بگیرد. نظام سیاسی کنونی آمریکا یا در واقع لیبرال - دموکراسی برای غربیان مطلوب است نه از آن‌رو که می‌توان برتری آن را بر دیگر نظام‌ها ثابت کرد، بلکه از آن‌جهت که محصول تجربه‌ی عملی و میراث تاریخی آن‌هاست. چنانکه رورتنی می‌گوید: «دموکراسی آمریکایی چگونه شکلی از حکومت مردان سفیدپوست نسبتاً ثروتمند طبقه‌ی متوسط در راستای تأمین منافع خود، رفته‌رفته تحت فشار افکار اجتماعی، تحول یافت؟ و به شکل حکومتی درآمد که دیگر ضرورتی نداشت به چهره‌ی مهمی تبدیل شوند. (رورتنی، ۱۳۸۵: ۳۸۷). وقوع این تحولات به گمان رورتنی در نتیجه‌ی اتخاذ اصول جدید نبود، بلکه 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 را رورتنی می‌پذیرد. متافیزیکی نبودن، امکانی بودن و پیش رفتن. در واقع رورتنی نمی‌خواهد انسان محدود شود رورتنی خواهان شکوفا شدن انسان است، خواهان بازتعریف مجدد انسان از خود، اسیر نبودن و حرکت کردن و در یک‌کلام آزاد بودن؛ و برای آزاد بودن چه جامعه‌ای بهتر از یک جامعه‌ی لیبرال.

خشونت به مثابه یک پدیده‌ی اجتماعی - فرهنگی

رورتی، خشونت و صحبت از آن را متفاوت از گذشتگان و اکنونیان می‌بیند و وقتی به تحلیل مباحث و حوزه‌های فعالیت فکری وی نگاه می‌شود می‌توان دید که وی جهت رسیدن به جامعه ایده‌آل (ایرونی) و عاری از خشونت ورودی‌های زبان، عقلانیت، آزادی، تلورانس، هرمنوتیک و حتی معرفت‌شناسی را امتحان می‌کند. رورتی با نقد مقولات سنتی چون ذهن، فلسفه، حقیقت، (خشونت فردی نسبت به خود)، دوگانه انگاری افلاطونی (خشونت قدسی)، نقد معرفت‌شناسی مدرن و تفکیک ذهن و بدن (خشونت جمعی و طبیعی)، مسائل فلسفی را پارادایمی متعلق به دوره‌ی تاریخی خود می‌شمرد و همانند میشل فوکو به گسست تاریخی قائل می‌شود و مسئله‌ی ذهن و بدن را نیز پارادایمی مربوط به دوره‌ی دکارت و عقل‌گرایان می‌شمارد که باعث ظهور معرفت‌شناسی شده است. انتقال این مسئله به دوره‌ی بعد را اشتباهی می‌شمرد که فلاسفه مرتکب شده‌اند. به همین دلیل تز رفتارگرایی فلاسفه تحلیلی را نیز تلاشی جهت فائق آمدن و حل مسئله‌ی ذهن و بدن می‌خواند و بیان می‌کند که آن‌ها گرفتار دوآیستی شده‌اند که در حل آن عاجزند و با ارائه‌ی رفتارگرایی معرفت‌شناسانه خود به منحل (و نه حل) مسئله‌ی ذهن و بدن می‌پردازد و با پذیرش فیزیکالیسم غیر تقلیل‌گرا رابطه‌ی انسان و جهان را رابطه‌ای علی به شمار می‌آورد (حسینی، ۱۳۹۱: ۱۱۲-۱۱۵). رورتی می‌گوید: زبان زنجیره‌ای از علائم و اصوات است که موجودات زنده به‌عنوان ابزار برای به دست آوردن آنچه می‌خواهند، به کار می‌برند (رورتی، ۱۹۹۸: ۴۸). این تعریف رورتی آشکار می‌کند که یکی از خصایص اساسی زبان در فلسفه وی ابزاری بودن آن است که کمک می‌کند به نیازها و مقاصد خود تحقق بخشیم، پس زبان باید به‌عنوان ابزاری کمکی در راستای بهره‌گیری از بهترین افکار، سریع‌ترین گفتار و ظریف‌ترین رفتار و تلطیف نمودن فضای پنداری، گفتاری و رفتاری در نظر گرفته شود در جهت کمرنگ و کم اثر کردن پدیده خشونت در جامعه آرمانی نه آینه‌ای برای بازنمایی واقعیت. از نظر رورتی زبان در فلسفه‌ی معاصر نقش بااهمیت‌تری را ایفا می‌کند و حتی جای طبیعت، خدا، انسان می‌نشیند و زبان خانه‌ی وجوی انسان است؛ که هیچ‌چیزی سرشتی درونی ندارد، آدمیان هم ندارند؛ اما خرسندیم که بپذیریم آدمیان از جهت خاصی یگانه‌اند: آدمیان به هنجار، بالغ که به طرز خاصی اجتماعی تربیت شده‌اند، در مجموعه‌ای یگانه از مناسبات قرار دارند. به این دلایل آدمیان می‌توانند از زبان استفاده و می‌توانند چیزها را توصیف کنند. تا جایی که ما می‌دانیم، هیچ‌چیز دیگری نمی‌تواند چیزها را توصیف کند. واژه‌هایی چون «نشانه»، «نماد»، «زبان» و «گفتمان» در عصر ما به شعرهای فلسفی روز تبدیل شده است. به عبارتی «زبان» جانشین «ذهن» شده است. چراکه «خرد»، «علم» و «ذهن» در سده‌ی گذشته شعار فلسفی روز بود (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۱۶-۱۱۴).

زبان بازنمایی واقعیت نیست، دارای خصیصه‌ی امکانی و درجه‌بندی است، به این معنا که نمی‌توان توسط زبان، توصیفی ثابت از برخی امور به دست آورد. وقتی افراد و جامعه‌ای از واژگان نهایی برای توصیف جهان خود استفاده می‌کند این واژگان مختص و محدود به شرایط خودشان است و نمی‌توان برای توصیف جهان از افراد و جوامع دیگر استفاده کرد (باقری و خوشخویی، ۱۳۸۱: ۴۱).

طبق دیدگاه رورتی نمی‌توانیم از زبان و باورهایمان خارج شویم و با واقعیت غیر بشری و غیرزبانی که استعداد خشونت‌زایی را آبتن است تماس برقرار کنیم. «بر اساس این دیدگاه هرگاه جمله‌هایی مانند «گرسنه‌ام» به زبان رانندیم، چیزی را که بیشتر درونی بوده است، بیرونی نمی‌کنیم، بلکه فقط به کسانی که اطراف ما هستند، کمک می‌کنیم اعمال آتی را پیش‌بینی کنند. این‌گونه گزارش در مورد رویدادهایی به کار نمی‌رود، در «نمایش‌خانه‌ی دکارتی» که آگاهی فرد باشد، در جریان است. این‌ها فقط ابزارهای هماهنگ ساختن رفتار ما با رفتارهای دیگران است (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۹-۲۸). به این معنا واقعیت‌ها (حقایق) مصنوعات زبان ما هستند، نه چیزهایی که دارای یک وجود مستقل و مجزا از ما و باورهای ما باشند. البته اشیایی با قدرت‌های علی در آن بیرون جهان وجود دارند، اما هیچ راهی برای توصیف این واقعیت‌ها وجود ندارد، جز با استفاده از زبان برای توصیف آن‌ها. حقیقت نیز با زبان ارتباط تنگاتنگی دارد. جدا از اعمال و فعالیت انسان‌ها هیچ زبانی وجود ندارد؛ از این رو، حقایقی که مستقل از اعمال انسانی باشند، وجود ندارند. رورتی معتقد است که «حقیقت صفت جمله‌هاست نه جهان یا اشیاء» (لانس و اولری^۳، ۱۹۹۷: ۲۷۵).

رورتی می‌گوید: «تنها توصیف‌های ما از زبان می‌توانند صادق یا کاذب باشند. جهان به‌نوبه‌ی خودش، بدون کمک توصیف فعالیت‌های آدمیان، نمی‌تواند روی پای خود بایستد» (دالتون^۴، ۲۰۰۱: ۶۸).

عقلانیت رورتی ارتباط تنگاتنگی با معرفت و حقیقت دارد به همین دلیل برای بررسی عقلانیت ابتدا به شناخت و حقیقت پرداختیم. رورتی برای بیان عقلانیت از معرفت‌شناسی شروع می‌کند؛ و با نقد از کانت کار آغاز می‌کند. وی می‌گوید: «هنگامی که دکارت کوشید فضای امنی برای ایده‌های روشن و متمایز فراهم کند، کانت کوشید همین کار را برای حقیقت‌های تألیفی پیشاتجربی انجام دهد، معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی غلبه یافت» (رورتی، ۱۳۹۳: ۲۳۹). رورتی ایده‌ی ذهن، تصویر واقعیت خارجی یا طبیعت را به‌نقد کشید. وی با کنار گذاشتن مدل بازنمودی ذهن، به نو کردن مبسوط درباره‌ی مفاهیم سوپژکتیویته و فرهنگ آغاز کرد. او نظریه‌ی شناخت کانت (ضرورت) را نقد می‌کند. در فرهنگ مفاهیم «علم»، «عقلانیت»، «عینیت» و «حقیقت» با یکدیگر مرتبطانند، رورتی می‌گوید: «ما ترجیح می‌دهیم جست‌وجوی «حقیقت عینی» را با «استفاده از عقل» یکی بگیریم و در نتیجه علوم طبیعی را به‌عنوان الگوهای عقلانیت تلقی کنیم؛ و عقلانیت را به مثابه‌ی تبعیت از روش‌های پیشاپیش وضع‌شده امری «روشمند»^۵ می‌دانیم. لذا ترجیح می‌دهیم «روشمند»، «عقلانی»، «علمی» و «عینی» را به‌صورت مترادف به کار ببریم (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۳۵). رورتی به‌جای تصور دقیق واقعیت در پی گسترش اشتراک کل‌گرایی و پراگماتیسم برای شناخت بهتر حقیقت است. رورتی استدلال می‌کند که تلاش برای روشن‌سازی عقلانیت و عینیت بر اساس شرایط تصور دقیق، کوششی خودفریبنده برای جاودان کردن گفتار عادی امروز است که از زمان یونانیان تصور خود فلسفه با این تلاش، احاطه‌شده است (فولادی، ۱۳۸۴: ۸۵).

تلقی از عقل در نهضت روشنگری متضمن نظریه‌ای است که می‌گوید رابطه‌ی میان جوهر غیر تاریخی روح انسانی و حقیقت اخلاقی است، رابطه‌ای که ضامن بحث آزاد و باز منجر به یک پاسخ صحیح واحد به سؤال‌های اخلاقی و علمی می‌شود. چنین نظریه‌ای ضامن باوری اخلاقی که قابل توجیه برای توده مردم نباشد «غیرعقلانی» است؛ اصلاً فرآورده‌ی اخلاقی ما نیست به‌عکس چنین باوری تعصب است، باوری که از بخش دیگری از روح انسانی جز «عقل» نشأت می‌گیرد. محصول نوعی وجدان کاذب است. رورتی باور دارد که این توجیه عقل‌گرایانه از مسامحه در عصر روشنگری از اعتبار ساقط است. روشنفکران معاصر این فرض عصر روشنگری را به کنار نهاده‌اند که مذهب، اسطوره و سنت می‌توانند در مقابل چیزی غیر تاریخی، چیزی مشترک میان همه‌ی انسان‌ها در مقام انسان باشند. انسان‌شناسان و مورخان علم، تمایز میان عقلانیت ذات و فرآورده‌های فرهنگی شدن را مخدوش کرده‌اند. حاصل کار، پاک کردن تصویر خویشتنی است که میان متافیزیک یونانی، الهیات مسیحی عقل‌گرایی عصر روشنفکری مشترک است. تصور یک کانون طبیعی غیر تاریخی. جایگاه شأن و کرامت انسانی که پیرامونی عارضی و غیر ذاتی احاطه‌اش کرده است (رورتی، ۱۳۸۸: ۱۸).

رورتی به نفی عقلانیت می‌پردازد، عقلانیت به این معنا که عقل تنها منبع برای شناخت واقعی تلقی می‌شود، عقل مدرن اساساً ماهیتی فردی و خود بنیاد دارد که بر مبنای آن دیگر ساحت‌های وجودی انسان و عرصه‌های مختلف زندگی، تفسیر می‌شود. متفکران دوره‌ی روشنگری، اهمیت خاصی به عقل می‌دادند؛ به‌طوری‌که این دوره به عصر عقل و عقلانیت معروف است. در این دوره، عقل همان قوه‌ای است که ما را به کشف قوانین و حقیقت اشیاء راهبر می‌کند؛ اما متفکران پست‌مدرن به این مفهوم عقل، اعتقادی ندارند. رورتی معتقد است که باید عقلی را که به دنبال حقیقت فراتاریخی و غیربشری است رها کرد. او در مقاله‌ای با عنوان «پیوند بین روشنگری و پست‌مدرنیسم» (در کتاب چه چیزی از روشنگری برجای مانده است) اعلام می‌کند که مفهوم عقل بدون مساعدت بشری، فقط زمانی برای «پست‌مدرن‌ها» پذیرفتنی خواهد بود که این تصویر از عقل که آن قوه‌ای است که به دنبال حقیقت می‌گردد پاک شود، تصویری که ذهن بشر را با ساختار درونی واقعیت به‌طور عام، یا با ساختار درونی طبیعت انسان به‌طور خاص، یکی می‌کند (حسینی، ۱۳۹۱: ۹۲).

رورتی می‌گوید: از نظر عقل‌گرایان، عقل دارای حجیت (اتوربته) است، واقعیت یعنی ماهیت وجود فی‌نفسه اشیا، حجیت دارد، واقعیت درخور احترام است و عقل قوه‌ای است که ما را از واقعیت مطلع می‌سازد. از طرف دیگر عقل از طریق گفت‌وگو قابل فهم

است، ما آن را اسم دیگری برای اراده‌ی معطوف به مجاب کردن و به طرف مقابل، گوش دادن یعنی تلاش برای وصول به توافق صلح‌آمیز می‌دانیم. عقل، نام قوه‌ای نیست که از طریق نمود به ذات درونی واقعیت علمی یا اخلاقی نفوذ کند. به نظر ما عاقل بودن همان اهل گفت‌وگو بودن است نه حرف‌شنو بودن (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۱۵).

بر اساس تفسیر عقل‌گرایی روشن‌فکری رایج بین فیلسوفانی که «پست‌مدرن» نامیده می‌شود، خود مفهوم چنین قوه‌ای عبارت است از بیان میل آزارخواهانه‌ی تحقیر خودمان در مقابل اتوریتته‌ای به نام «طبیعت» یا «واقعیت». او اذعان دارد که: «ما معتقدیم هر کاری که می‌توانید با مفاهیم «طبیعت»، «عقل» و «حقیقت» انجام دهید، می‌توانید بهتر از آن را با مفاهیمی مثل «مفیدترین توصیف جهت اهداف ما» و «نیل به وفاق آزادانه درباره‌ی اعتقادات و تمایلات» انجام دهید. تا جایی که چیزی به مفاهیم اخیر اضافه کنند، توسل به حقیقت، طبیعت و عقل علامت ترس‌ها و خرافه‌های بچه‌گانه است» مفهوم روشنگری از عقل، مفهوم قوه‌ای است که ما را به طبیعت پیوند می‌زند و این هماهنگی را پدید می‌آورد. انکار این مفهوم، توسط «پست‌مدرنیته» بخشی از تلاش بزرگ‌تر برای دست کشیدن از این دیده است که یک نظم طبیعی جهانی وجود دارد. فیلسوفان «پست‌مدرن» این ایده را که انسان‌ها باید خود را با چنین نظم هماهنگ سازند به عنوان بقایای آموزه‌ای فساد مطلق می‌دانند. مفهوم عقل بی‌یاور بشری صرفاً زمانی برای «پست‌مدرن‌ها» قابل قبول است که تصور عقل به مثابه‌ی قوه‌ای که دنبال رد پای حقیقت می‌گردد، اصلاح شود، تصویری که ذهن بشر را با ساختار درونی واقعیت به طور عام یا ساختار درونی طبیعت انسان به طور خاص یکی می‌کند. ما «پست‌مدرن‌ها» فکر می‌کنیم که هرگز از نشر نوعی سادیسم خودآزار که گردنکشان را به وجود می‌آورد، به طور کامل خلاص نخواهیم شد مگر این که در اعتقاد به چنین ساختارهایی را کنار نهیم. ما مفاهیم «واقعیت» و «حقیقت» در معنای عقل‌گرایانه‌ی قدیم را به همان اندازه تهوع‌آور می‌دانیم که ولتر مفهوم «خدا» را در معنای بنیادگرا و ایمانی. فیلسوفان پست‌مدرن مایل‌اند به واقعیت به عنوان عرضه‌کننده‌ی مسائلی که با آن‌ها سروکار داریم احترام بگذارند لکن نه به عنوان حجتی که باید از آن اطاعت کنیم (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۱۹-۱۱۶).

رورتی سه معنا از عقلانیت را مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱- در این معنا، عقلانیت قابلیت است که ماهیان بیش از آمیب‌ها، انسان‌های به کارگیرنده‌ی زبان بیش از میمون‌های انسان‌نما و انسان‌های مجهز به فناوری مدرن بیش از انسان‌های فاقد این فناوری از آن برخوردارند؛ یعنی توانایی کپی‌برداری از محیط، از طریق سازگاری واکنش‌های شخص با محرک محیط پیرامون، به شیوه‌های پیچیده و ظریف. این عقلانیت، گاهی «عقل تکنیکی» و گاهی «مهارت برای بقا» نامیده شده است. در این معنا از عقلانیت، صرف توانایی موجود زنده در برابر محیط‌زیست برای زنده ماندن خود مدنظر است، اما استفاده بشر از زبان به عنوان ابزاری برای تعامل با هم‌نوعان و محیط‌زیست خود «عقلانیت» به حساب می‌آید.

۲- در معنای دوم، عقلانیت به قوه‌ای اضافی اطلاق می‌شود که از میان حیوانات، فقط در آدمیان وجود دارد. وجود این جزء سازنده در ما دلیلی است برای توصیف خودمان با الفاظی غیر از الفاظی که موجودات زنده غیرانسانی را توصیف می‌کنیم. رورتی به این نوع عقلانیت، اعتقادی ندارد؛ چون معتقد است: این عقلانیت، مستلزم ماهیت باوری درباره قوه‌ای به نام عقل است که از کنه اشیاء شناخت پیدا می‌کند. از نظر وی، این نوع عقلانیت در قالب تکامل داروینیستی قابل دفاع نیست؛ چون این عقلانیت، قائل به قوه‌ای خدادادی به نام «عقل» یا «نفس» است که فراتر از تاریخ و زمان و مکان شمرده می‌شود، حال آنکه تکامل در تاریخ رخ می‌دهد.

۳- در معنای سوم، تقریباً مترادف با تساهل است؛ یعنی این توانایی که از تفاوت‌های ناشی از خود، ناراحت نشویم. به عبارت دیگر، باسلیقه‌ها، رفتارها و انتخاب‌های مختلف هریک از انسان‌ها با تسامح برخورد کنیم و بپذیریم که هر شخص به مثابه‌ی یک خود مستقل دارای ویژگی‌های رفتاری و فکری متفاوتی است و نباید به چنین تفاوت‌هایی، پرخاشگرانه پاسخ دهیم. توانایی مذکور باراده خود شخص برای تغییر عادات همراه است؛ شکل‌دهی دوباره به خود برای تبدیل شدن به نوع دیگری از شخص، یعنی شخصی که چیزهایی غیر از چیزهای قبلی را می‌خواهد. همچنین، این عقلانیت بر اقناع (نه زور) تکیه دارد: تمایل به گفت‌وگو درباره چیزها (نه نزاع درباره آن‌ها و سوزاندن یا نابود کردن آن‌ها). این عقلانیت، فضیلتی است که افراد و جوامع را قادر می‌سازد

تا به‌طور صلح‌آمیز در کنار یکدیگر زندگی کنند و مترادف با آزادی تصور می‌شود. منظور رورتی از عقلانیت همین تعریف سوم است که آن را در مقابل مفهوم روشنگری عقلانیت قرار می‌دهد (رورتی،^۷ ۱۹۹۸: ۱۸۶).

همان‌طور که قبلاً ذکر شد این تعریف از عقلانیت برگرفته از اصالت نو عمل‌گرا بودنش است، چراکه رورتی معتقد است چون آزمونی، جز آزمون موفقیت برای بررسی صحت و بازنمایی وجود ندارد، تنها چاره آن است که بینیم آیا یک گزاره در عمل موفقیت‌آمیز است یا خیر. به همین دلیل موفقیت در علوم انسانی را سازگاری با واقعیت‌ها، اعم از محیط بیرونی یا رفتار سایر مردم می‌داند (تقوی، ۱۳۸۷: ۸۹).

رورتی با نفی عقلانیت، حقیقت عینی را هم نفی می‌کند. از نظر وی هیچ تفاوت معرفت‌شناختی بین حقیقت مربوط به آنچه باید باشد و حقیقت مربوط به آنچه هست وجود ندارد. در واقع حقیقت صرفاً همان چیزی است که جامعه در مورد آن به توافق می‌رسد (رورتی، ۱۳۸۶: ۸۹-۸۳). چیزی به‌عنوان واقعیت و حقیقت عینی مستقل از اجتماع انسانی وجود ندارد، هرچه هست ساخته‌وپرداخته اجتماع بشری و اعمال زبانی است. او نظریه‌ی مطابقت حقیقت را انکار می‌کند و مدعی است که حقیقت مخلوق زبان است، زبانی که احساسات، عواطف و ارزش‌ها و آداب‌ورسوم هر جامعه زبانی را مطرح می‌کند. حقیقت همان امر مطابق با واقع است (کستنبرگر^۸، ۲۰۰۵: ۷۹).

ادعای رورتی درباره اینکه حقیقتی وجود ندارد، بیانگر تفکر پست‌مدرنیستی اوست. دیدگاه پست‌مدرن رورتی، درباره حقیقت و واقعیت عینی، ناشی از نفی مدرنیسم دکارتی و کانتی است؛ چون در فلسفه‌ی مدرن، مدرنیست‌ها یقین داشتند که حقیقت با عقل قابل کشف است، از این‌رو، آنان به عینیت حقیقت اعتقاد و ایمان راسخ داشتند و وظیفه‌ی فلسفه را کشف حقیقت می‌دانستند. در ضمن، کشف حقیقت با عقل نوعی رستگاری برای بشر داشت و این فلسفه بود که نقش هدایت به‌سوی رستگاری را ایفا می‌کرد، اما بر طبق نظر رورتی، از دوره هگل، روشنفکران ایمان خویش را به فلسفه از دست داده‌اند، یعنی ایمان به این فکر که رستگاری می‌تواند به‌صورت باورهای صادق حاصل شود. از این‌رو، در تاریخ فلسفه، ایمان به حقیقت اشکال مختلفی داشته است (رورتی، ۱۹۹۸: ۲۲)؛ بنابراین او به‌جای حقیقت، توافق بین اذهانی^۹ را در میان اعضای جامعه می‌پذیرد (اصغری، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

به نظر وی انسان‌ها را باید قانع کرد تا آزاد باشند. به همین دلیل وظیفه‌ی فلاسفه را این می‌داند که به‌جای این که خود را خادمان حقیقت بدانند؛ باید سخنانشان کمتر راجع به حقیقت و بیشتر در مورد صداقت باشد. همچنین بیش از آن که در مورد اقتدار بخشیدن به حقیقت سخن گفته شود، از قوی نگه‌داشتن فرد صادق سخن بگویند. آزادی که ما ارزش برای آن قائل هستیم، آزادی صادق بودن با یکدیگر و مجازات نشدن به خاطر آن صداقت است (رورتی، ۱۳۸۶: ۸۹-۸۳).

رورتی می‌خواهد خشونت را بدون اینکه آسیبی به آزادی فردی برسد حذف کند برای این کار انسان‌ها باید مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری نسبت به دیدگاه‌های خود را کنار بگذارند و نگرشی عام‌گرایانه اتخاذ کنند، چراکه هیچ‌کدام از دیدگاه‌ها برحسب صدق و کذب قابل تقسیم نیست. انسان‌ها باید بر اساس فهم متعارف اندیشه کنند. به این معنا که با استفاده از واژگانی رایج و بدیل در مورد اعتقادات و اعمال انسان‌های دیگر که واژگان دیگری را مورد استفاده قرار می‌دهند، توصیف و داوری کرد. این‌گونه فرد واژگان خود را در موضعی فراتر قرار می‌دهد و برای آن اعتباری همیشگی قائل است (باقری و خوشخویی، ۱۳۸۱: ۴۸).

از نظر رورتی دلیل خاصی وجود ندارد که فکر کنیم هر اصطلاح یک واژه‌ای در یک فرهنگ را می‌توان با اصطلاحی تک‌واژه‌ای در یک فرهنگ کاملاً متفاوت دیگر تطبیق داد. ممکن است احساس کنیم که حتی باز گزاره^{۱۰} (تفسیر) پر طول و تفصیل هم در این زمینه کمک چندانی به ما نمی‌کند و تنها راه برای فهم اصطلاحات بیگانه این است که با بازی زبانی بیگانه اخت شویم؛ اما وقتی پای علم به میان می‌آید، چنین رویکردی چندان پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. وی در ادامه می‌گوید: در اینجا مایلیم بگوییم حتماً چیزی آن بیرون هست. برای مثال حرکت و قانون‌های آن که انسان‌ها می‌خواسته‌اند به آن‌ها ارجاع دهند، یا دست‌کم به آن ارجاع می‌داده‌اند بدون این که آن را بفهمند، پژوهش علمی قرار است کشف کند که چه نوع چیزهایی در جهان وجود دارد و

7- Rorty

8- Kstenberger

9- intersubjective

10- paraphrase

این که آن‌ها چه ویژگی‌هایی دارند. هر آن که پژوهش جدی را پیش می‌برد تنها درگیر این پرسش بوده است که چه محلول‌هایی را باید به چه چیزهایی نسبت داد (رورتی، ۱۳۹۳: ۲۶۲).

رورتی ایراد می‌کند ما باید دو داستان جدا در مورد رهایی بشر بگوییم نه یک داستان. ۱- ما به داستان پیشرفت نیاز داریم تا جامعه‌ای شایسته را ایجاد کنیم. جامعه‌ای که در آن نهادها بی‌جهت افراد را تحقیر و تهدید نمی‌کنند؛ پیشرفت به‌سوی یک جهان بینی خرسندکننده و الهام‌بخش. داستانی که مردم چگونه خود را از سیطره‌ی انواع تبهکاران و گردنکشان خلاص کنند. ریشه‌کنی نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی گسترده به مردم کمک خواهد کرد تا باهم محترمانه رفتار کنند. سرانجام بشر از هیجان کودکی‌اش رهایی خواهد یافت، کارهای بچه‌گانه را کنار خواهد گذاشت و به کمال اخلاقی خواهد رسید. ۲- داستانی درباره‌ی آزادی اندیشه از قید آموزه‌های کهنه؛ آموزه‌هایی که به تناسب نیازهای فرهنگ‌های ابتدایی تدوین شده بودند (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۰۹-۱۰۸).

رورتی در کتاب فلسفه و امید اجتماعی گفته است: زبان پژوهش و توجیه، فعالیت‌هایی است که ما کاربران زبان، گریزی از درگیر شدن با آن‌ها نداریم. ما به هدفی به نام «صدق» نیاز نداریم که در این کار به ما کمک کند. همچنان که دستگاه هاضمه‌ی ما به هدفی به نام تندرستی نیاز ندارد تا به کمک آن به کار بیفتد. برنامه‌های فعالیت توجیهی ما اعتقادات و خواست‌های گوناگون ما در رویارویی با همگان کاربر زبانی، فراهم می‌سازد. هدف «برتر» پژوهش به نام «صدق» فقط زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که چیزی به منزله‌ی توجیه نهایی در کار باشد، مثلاً توجیهی نزد خداوند، یا در برابر دادگاه منطقی، رورتی فیلسوفی ضد ماهیت‌باور است، از نظر وی هیچ مجموعه مناسباتی وجود ندارد که صرفاً مجموعه‌ای از مناسبات دیگر نباشد، برای هر جمله‌ای درباره‌ی هر چیزی از نسبت آن با یک یا بیش از یک چیز دیگر، وصفی به تصریح یا به تلویح هست. پس هیچ چیز درباره‌ی هیچ چیز نمی‌توان دانست، جز نسبت‌های آن با چیزهای دیگر. این حرکت به معنای نشان دادن رابطه‌ی بی‌واسطه به‌جای حسرت، آرزوی رابطه‌ی رهایی‌بخش با قدرتی غیرانسانی، به‌جای امید آرمان است که پراگماتیست‌ها توصیه می‌کنند (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۸۵).

رورتی معتقد است این امکان هست که روزی آدمیان با خوش‌شانسی به رشد اخلاقی نائل شوند؛ زیرا آنان سرانجام از عادات وحشیانه و خشونت طلبانه که در حیات مدرسه شکل گرفته و تیپ‌هایی که در دوران کودکی نهادینه شده، فراتر روند؛ اما تأکید می‌کنیم که چیزی مثل پختگی و بلوغ فکری کامل وجود ندارد. قطعاً رشد فکری وجود دارد ولی هیچ مقصر طبیعی برای جریان پیشرفت فکری وجود ندارد. او می‌گوید، از نظر فیلسوفانی مثل من جهان طبیعی یا قانون اخلاقی واقعی وجود ندارد. پس چیزی وجود ندارد که پیشرفت علمی یا سیاسی بتواند صادقانه آن را منعکس کند. ممکن است علم به‌خوبی بر این امر توافق کند که چگونه باید جهان را توصیف کرد تا کنترل تکنولوژیکی، تسهیل شود، ولی این توصیف مربوط به طبیعت فی‌نفسه وضعیتی بشر نیست. سیاست در کشورهای مختلف با ممنوعه‌ی واحدی از نهادهای دموکراتیک تلاقی دارد، ولی این نهادها منعکس‌کننده‌ی اخلاقی فی‌نفسه نخواهد بود، آن‌ها، همانند نظریه‌های علمی ابزارهایی برای امضای برخی امیال بشری‌اند. امیالی که در دویست سال اخیر، بیشتر غالب شده‌اند (رورتی، ۱۳۹۲: ۱۱۳-۱۰۸).

رورتی ذکر می‌کند جهان غرب از زمان افلاطون تمایز عقل-احساس را به‌عنوان معادل تمایز میان همگانی و فردی و نیز میان اعمال خودخواهانه و غیر خودخواهانه تعبیر کرده است. سنت‌های مذهبی، افلاطونی و کانتی به‌این ترتیب با تمایز میان خود حقیقی و غیرحقیقی، خودی که ندای وجدان را می‌شنود و خودی که فقط منافع خود را در نظر می‌گیرد، بر ما تحمیل شده است. در صورتی که هر خودی استعدادی دارد که شماری خودهای ناهم‌ساز، اجزای ناهم‌هنگ را در خود جای دهد (رورتی، ۱۳۹۳: ۱۳۱-۱۳۰).

قالب‌های زبانی و ارتباط آن با جامعه و رفع خشونت

اصل تربیتی جامعه‌پذیری در دیدگاه رورتی ناظر بر ورود آدمی به اجتماع و برقراری ارتباط با اطرافیان و افراد جامعه است که هدف آن پذیرش جامعه و شرایط فرهنگی-تاریخی آن، در جهت رسیدن به همگرایی با جامعه‌ی خویش است. رورتی جامعه‌پذیری را مربوط به مرحله‌ی اول تربیت یعنی قبل از هجده‌سالگی (قبل از ورود به دانشگاه) می‌داند که با روش‌های گفت‌وگو به‌منظور برقراری ارتباط و تقویت هویت جمعی با شناساندن قهرمانان ملی، تعلیم پذیر به افراد است. رشد فردیت نیز که در تقابل با

جامعه‌پذیری قرار دارد ناظر بر توسعه هویت فردی آدمی و ممانعت از حل شدن در جریان‌های اجتماعی برای رسیدن به استقلال فردی و درنهایت خود آفرینی است. این اصل تربیتی در دیدگاه رورتی با روش‌های «اعطای بینش به‌منظور یافتن امکان‌های وجودی خود» و «برجسته‌سازی فهم و علاقه فردی»، آموزش پذیر به افراد است (باقری و سجادیه، ۱۳۸۴: ۱۱۹-۱۲۲).

عدالت و نقش آن بر رفع خشونت

مفهوم عدالت هم در سیاست و هم در اخلاق مطرح می‌شود. رورتی در مقاله‌ی عدالت به‌مثابه‌ی وفاداری بیشتر، عدالت را امری اخلاقی می‌داند نه امری عقلانی از نوع کانتی. به‌زعم رورتی ایده‌ی الزام اخلاقی کلی در احترام گذاشتن به شأن انسانی جای خود را به ایده‌ی وفاداری به گروه بسیار بزرگی از گونه‌های انسانی می‌دهد. رورتی بر این باور است که اخلاق کانتی بین عقل و احساس خط کشیده است و اخلاق در طرف عقل ایستاده است و احساس نادیده گرفته‌شده و یا حداقل به‌منزله‌ی امری تجربی در حاشیه قرار دارد. رورتی این مرزبندی را قبول دارد و می‌گوید: کانتی‌ها معمولاً تأکید می‌کنند که عدالت از عقل سرچشمه می‌گیرد. به اعتقاد رورتی مفهوم عدالت وابسته به فرض‌های فلسفی درباره‌ی نفس یا خود نفس نیست (اصغری، ۱۳۸۹: ۹-۱۰).

آرمان لیبرالیسم اولویت دادن عدالت با رعایت حقوق بشر بر تعهدها و هنجارهای اخلاقی است. در وهله‌ی اول عدالت مهم‌ترین فضیلت عدالت اجتماعی است و این نهادها هرچقدر از جنبه‌هایی مثل کارایی و بهینه بودن در درجه‌ی بسیار بالایی قرار داشته باشد، اگر شرط عدالت را برآورده نکنند باید برچیده شوند (رالز، ۱۳۹۳: ۴۳).

رالز در خصوص به‌کارگیری اصل مدارا، تشبیهی میان مذهب و فلسفه برقرار می‌کند: پیشینیان ما به این نتیجه رسیدند که تدوین نظریه‌ای در باب حقوق انسان یا نظریه‌ای در باب عدالت که قرار است ساختار اساسی جامعه و اصلی‌ترین نهادهای سیاسی-اقتصادی-اجتماعی آن را طراحی کند نه از خلل حل اختلافات مذهبی بلکه از راه تعلیق آن‌ها امکان‌پذیر است. به همین دلیل فلسفه را تعلیق می‌کنیم (راولز^{۱۱}، ۱۹۹۳: ۱۵۴).

رورتی می‌گوید به عقیده‌ی رالز، فلسفه به‌مثابه‌ی جست‌وجوی حقیقت درباره‌ی یک نظم مستقل متافیزیکی و اخلاقی نمی‌تواند مبنایی مشترک و کارآمد برای برداشتی سیاسی از عدالت در جامعه‌ی دموکراتیک باشد. به همین دلیل پیشنهاد می‌کند که خود را به گردآوری اعتقادات جاافتاده‌ی چون باور به مدارای مذهبی و رد بردگی محدود کنیم و سپس تلاش کنیم اصول و ایده‌های شهودی پایه‌ای خود را که در این اعتقادات پنهان است، در قالب برداشت منسجمی از عدالت سازمان‌دهی کنیم (رورتی، ۱۹۹۱: ۱۸۰).

نتایج و یافته‌های تحقیق

رورتی جامعه‌ای را طرح می‌کند که در آن وحدت انسانی و به دنبال آن جهانی کردن این جامعه تحقق یافته است. وی برای رسیدن و بازگو کردن این آرمان بر چند ویژگی مشترک انسان‌ها، احساس زیبایی، درد و رنج اشاره می‌نماید. او با تمرکز بر این ویژگی‌ها و توسعه‌ی آن‌ها، سعی در ایجاد نوعی همبستگی بین افراد و نیز پیوند اجتماعی دارد. این همبستگی اجتماعی از طریق همدردی و اشتراک احساس خلق می‌شود نه با تأکید بر عقل.

رورتی معتقد است که انسان‌ها در بستر زبان، با ابزار عقلانیت و رو آوردن به آزادی مثبت، به پیاده‌سازی عدالت و نگره پنداری، گفتاری و رفتاری در وادی تلورانس و رفع خشونت‌های ذهنی، جمعی، طبیعی و قدسی به مرحله جامعه‌پذیری و جامعه‌گرایی می‌رسند. منظور وی از طرح جامعه‌پذیری، پذیرش جامعه و شرایط فرهنگی و تاریخی آن است تا انسان‌ها به همگرایی با جامعه‌ی خود فائق آیند. این همگرایی، فرد را با جامعه‌ی خود پیوند می‌دهد و نوعی ارتباط همدلانه میان افراد آن جامعه برقرار می‌نماید. این همدلی است که انسان‌ها را نسبت به مسائل اجتماعی و ارتباطات انسانی حساس می‌کند و عاملی است برای دوری از خشونت و ستم.

از نظر رورتی این ارتباط همدلانه منشأ درونی دارد و به همین دلیل باعث نزدیکی افراد به یکدیگر با جامعه‌پذیری اولیه می‌شود. این نوع ورود به جامعه را رورتی، جامعه‌گرایی می‌نامد. جامعه‌گرایی هم از نظر رورتی از درون آغاز می‌شود و با احساسات مشترک

فرد با دیگران در ارتباط است. از نظر ریچارد رورتی راه‌های جامعه‌گرایی، همدلی و ایجاد امید به آینده و نشاط و رفع خشونت در جامعه است. این امید به آینده به شکل قوم مدارانه شکل یافته است و باعث نزدیکی افراد جامعه به یکدیگر می‌شود. رورتی بر این باور است که احساس تکلیف اخلاقی در مقابل کسانی که در رنج هستند، نوعی پدیده‌ی تاریخی است. گسترش تدریجی این احساس، قطع نظر از اینکه آن‌ها از یک خانواده، طایفه، ملت، رنگ، مذهب یا بینش هستند، اهمیت دارد. او به دنبال جامعه‌ای فراگیر، جهان‌وطن است که نهادهای این جامعه علاوه بر ریشه کن کردن نابرابری‌ها، اعضایش این آزادی را داشتند که نگرش‌های فردی‌شان را درباره‌ی کمال انسان دنبال کنند. هرچند دستیابی به چنین آرمان‌شهری در سطح جهانی، مستلزم شکل‌گیری اتحادیه‌ای جهانی است.

اندیشه‌های او به گونه‌ای است تا مردم را تا حدی به سازگاری اجتماعی وادارد و شادکامی آن‌ها را افزایش دهد. ستیزه‌جویی قومی، دینی، نژادی و زبانی را باید از بین برد و از آن‌ها فراتر رفت. که باید با این اختلافات کنار آمد و به توافق رسید. هر وقت دو نفر موافق هم نباشند، به این دلیل است که یا عقاید متفاوت دارند یا منافعی باهم فرق دارد و یا هم منافع و هم عقایدشان در یک راستا نیست. با این شرایط چگونه می‌توان به توافق رسید و حکمی قطعی داد؟ دو راه وجود دارد: یکی استدلال و دیگر خشونت. به عبارتی دیگر سازش و صلح معقول یا تلاش برای حذف قهرآمیز منافع شخص مقابل. رورتی عقلی را مطرح کرده است که از راه استدلال و در بعضی مواقع با سازش و صلح به حکم و یا تصمیمی دست می‌یابد. در این روش علاوه بر اینکه می‌خواهیم طرف مقابل خود را قانع کنیم یا حاضر باشیم که او هم بتواند ما را قانع کند. تنها زمانی می‌شود از خشونت دوری کرد که در اجتماع به نگرش عقلانی پایبند باشیم.

در جامعه‌ی ترسیمی بدون خشونت رورتی، تنها پایبندی افراد به خود آفرینی و همبستگی انسانی می‌تواند در دستیابی شهروندان به جامعه‌ای مطلوب‌تر کمک کند. لیبرالیسم رورتی در واقع اصلی‌ترین آزادی را آزادی رسیدن به زندگی بر اساس ارزش‌های شخصی و از سوی دیگر آزادی افراد انسانی از قساوت و خشونت می‌داند. او بر اساس نظریات بنیان ستیزانه و ضد بازنمایانه خود اتوپیا یا آرمان‌شهرش را بنا می‌نهد.

در این آرمان‌شهر به جای این که ستیزه و خشونت مورد توجه قرار گیرد، طرح مسائل و واژگان جدید برای رفع آن به جای خشونت ضرورت دارد.

اما همچنین جامعه‌ای وجود ندارد از نظر رورتی باگذشت زمان و طی سال‌های اخیر، به ویژه پس از یازدهم سپتامبر، خوش‌بینی و امید به تحقق یوتوپیای لیبرال در آمریکا و سایر نقاط جهان کم و کمتر شده است.

منابع

- آذرنگ، عبدالحسین، (۱۳۹۰)، باب آشنایی با ریچارد رورتی، تهران: انتشارات جهان کتاب.
- اصغری، محمد، (۱۳۸۷)، «تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی»، معرفت فلسفی، شماره دوم، ص ۱۶۵.
- ، (۱۳۸۹)، «پیام اخلاقی فلسفه ریچارد رورتی»، غرب‌شناسی بنیادی، شماره ۲، ص ۱.
- باقری، خسرو و خوشخویی، منصور، (۱۳۸۱)، «انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتی)»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره ۴۲، ص ۱۵.
- باقری، خسرو، سجادیه، نرگس، (۱۳۸۴)، «عاملیت آدمی از دادگاه ریچارد رورتی و پیامدهای آن در تربیت اجتماعی»، نوآوری‌های آموزشی، شماره ۱۳، ص ۱۱۱.
- تقوی، سید محمدعلی، (۱۳۸۷)، «ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۸۷.
- حسینی، اکرم، (۱۳۹۵)، «مقایسه مفهوم آزادی، حل مسئله و انضباط از دیدگاه جان دیویی و ریچارد رورتی و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
- حسینی، علی، (۱۳۹۱)، فلسفه و تغییرات اجتماعی. پایان‌نامه دکتری. دانشگاه اصفهان.
- رالز، جان (۱۳۹۳)، نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران: مرکز.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، پیشامد، بازی و همبستگی، ترجمه یزدان جو، تهران: مرکز. رورتی، ریچارد، (۱۳۸۵)، دیکانستراکشن و عمل‌گرایی، ویراسته‌ی شانتال مرفه، ترجمه شیوا رویگران، تهران: گام نو. -----، (۱۳۸۶)، پراگماتیسم و نسبی‌گرایی و ضدیت با عقل‌گرایی»، ترجمه سعیده کوبک، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶ ص ۶۹

-----، (۱۳۸۶)، «فلسفه و آینده»، ترجمه عطیه زندیه، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶ ص ۸۳. رورتی، ریچارد و دیگران (۱۳۸۴)، فلسفه و امید اجتماعی ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نگار نادری، نشر نی، تهران. -----، (۱۳۹۳)، فلسفه و آئینه‌ی طبیعت. ترجمه مرتضی نوری. چاپ سوم. تهران: نشر مرکز. -----، (۱۳۹۲)، حقیقت پست‌مدرن. ترجمه محمد اصغری. چاپ دوم. تهران: انتشارات الهام. -----، (۱۳۸۸)، حقیقت پست‌مدرن، ترجمه محمد اصغری، تهران: انتشارات الهام. فولادی، عقیل، (۱۳۸۴)، «فلسفه در آئینه طبیعت، نگاهی به کتاب فلسفه و آئینه طبیعت»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۱۰۰، ص ۸۴

Dalton, Thomas Carlyle, *Becoming John Dewey*, 2001, *Dilemmas as a philosopher & Naturalist*. Indiana University Press Date.

Kstenberger, Andreas J, 2005, *What Is Truth?* Publishing ministry of Good News Publishers.

Lance & Olery- Hawthorne, G, 1997, *The grammar of meaning*.

Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York: Colombia University Press. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Rorty, Richard, 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge University Press.

Rorty, Richard, 1998, "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright", *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3.

Rorty, Richard, 1998, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (Harvard University press, Cambridge. Mass).

