

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۵۱-۶۹
تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۰۷/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۱/۰۱

«مطلق خاص» در اندیشه رورتی

محمد رضا تاجیک*

چکیده

آماج رویکرد انتقادی رورتی عمدتاً معرفت‌شناسی غربی و در متن و بطن آن، نظریه معرفتی بازنمایی است. رورتی با منظر و نظری پراگماتیستی در پی یافتن توجیه و توضیحی برای نگرش اخلاقی و سیاسی غرب امروز است. این منظر و نظر رورتی، سخت‌وآمدار آموزه‌های زبان‌شناختی و رویکردهای توصیفی در شکل‌گیری درک آدمی از امور است. اما، آیا رورتی می‌تواند در این فضای نظری از آفات فراتثوری‌ها، از یک سو، و نگاه‌های هنجاری در عرصه علوم، از سوی دیگر، پرهیز کند؟

واژه‌های کلیدی: مطلق خاص (Particular Absolute)، واژه‌های نهایی (غائی)، رند، رند، لیبرال، پراگماتیسم، نام‌انگاری، همبستگی، بازنمایی.

مقدمه

وقت آن رسیده که لیبرالیسم روشنگری
را از عقل‌گرایی روشنگری جدا کنیم.
ریچارد رورتی

ریچارد رورتی، فیلسوف پسامدرنی است که اندیشه او متأثر از فلسفه پراگماتیستی جیمز دیویی و کواین و دیویدسون است. رورتی از منظری پراگماتیستی- پسامدرنیستی مفاهیم استعلایی فلسفه سنتی، همچون «طبیعت انسان» و «حقیقت مطلق» را به چالش می‌کشد و تأکید می‌کند که سنت فلسفی‌ای که از افلاطون تا کانت ادامه داشته است، امروزه نفوذ خود را از دست داده و شناخت حقیقت از حوزه فلسفی و معرفت‌شناختی جدا شده و به حوزه نقد ادبی انتقال یافته است. ژبژک در توضیح این رویکرد رورتی می‌نویسد: «به نظر رورتی امروزه ما شاهد شکست نهایی تلاش‌های تفکر روشنگری هستیم در راه ابتدای آزادی‌ها و حقوق بشر بر مبنای پشتوانه‌ای متعالی یا استعلایی، مبرا از خصلت اساساً امکانی فرایند تاریخی (چیزهایی نظیر «حقوق طبیعی»، عقل کلی و جهان‌شمول) یا بر مبنای یک آرمان- نوعی ایده تنظیمی کانتی- که فرایند تاریخ را هدایت کند (مثلاً، آرمان هابرماسی ارتباط بی‌قید و شرط). دیگر حتی نمی‌توان سیر تاریخی رخدادها را به مدد روایتی هادی به صورت فرایندی یکپارچه درک کرد (روایتی چون مارکسیسم که تاریخ را تاریخ نبرد طبقاتی تفسیر می‌کند)، دیگر اعتباری ندارد» (ژبژک، ۱۳۸۴: ۲۹۰).

مشرّب و مکتب پسامدرن- پراگماتیسم رورتی قرار دادن وی در حریم یک نحله فکری را با مشکل مواجه کرده است. از این رو شارحین و منتقدین وی گاه او را یک روشنفکر نسبی‌گرا، خردستیز و شالوده‌شکن معرفی می‌کنند و گاه وی را کلی‌مسلك، نیست‌انگار، ضد مابعدطبیعه‌گرا، ضد بنیادگرا و ضد مبنی‌گرا معرفی می‌کنند و گاه نیز او را یک قوم‌گرای ارتجاعی و یا یک سست‌کننده مبانی فلسفی مدرنیته می‌نامند. لذا شاید شایسته‌ترین روش شناخت و تعریف رورتی، نگاهی درون- گفتمانی و یا به بیان دیگر، بهره گرفتن از واژگان نهایی (دقایق گفتمانی) خود وی باشد؛ اما منظور رورتی از واژگان نهایی (یا غائی) چیست؟ رورتی اعتقاد دارد که همه انسانها برای توضیح باورها، کنشها و

شیوه زندگیشان از شماری مقولات زبانی بهره می‌گیرند. این مقولات شامل واژگانی هستند که در ستایش از دوستان یا در اظهار تنفر از دشمنان به کار می‌رود و به مدد آنها اهداف درازمدت زندگی بیان می‌شود. واژگانی که به ژرف‌ترین تردیدها و بلندپروازانه‌ترین امیدهای آدمیان معنا می‌بخشند. واژگانی که با آنها قصه زندگی روایت می‌شود. رورتی این مقولات زبانی را واژگان نهایی (غائی)^۱ می‌نامد. واژگان نهایی براساس قوانین علمی یا منطق فلسفی جعل نمی‌شوند. این واژگان به این معنا «نهایی» هستند که اگر سایه تردیدی بر ارزش آنها افتد، استعمال‌کننده آنها به هیچ‌گونه استدلال نادر خودبسته‌ای توسل نمی‌جوید. این واژه‌ها مادام که شخص قادر به بهره‌برداری از زبان باشد به حیات خود ادامه خواهند داد؛ و رای آنها تنها شاهد انفعالی نومیدانه یا توسل به زور خواهیم بود. بخش کمی از واژگان نهایی را تعبیری مختصر، منعطف و فراگیر نظیر «درست»، «خوب»، «راست»، «زیبا» تشکیل می‌دهد و بخش بزرگ‌تر این واژگان تعبیر مشروح‌تر، دقیق‌تر، و محدودتری را شامل می‌شود؛ نظیر «مسیح»، «انگلستان»، «استانداردهای حرفه‌ای»، «برازندگی»، «مهربانی»، «انقلاب»، «کلیسا»، «مترقی»، «دقیق»، «خلاق». همین تعبیر محدودتر هستند که کارکرد عمده را بر عهده می‌گیرند (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۵۱-۱۵۲).

اما چگونه می‌توان رورتی را در قالب و چارچوب واژگان نهایی خاص تحدید و تعریف کرد در حالی که او خود را یک «رند^۲»، یعنی انسانی که «شهامت رویارویی با حالت امکانی و عدم ضرورت عقاید و امیال خویش را دارد» معرفی می‌کند که دارای ویژگی‌هایی زیر است: تردید همواره به واژگان نهایی خویش و حساس و باز بودن نسبت به واژگان نهایی دیگران؛ آگاهی نسبت به این مهم که استدلال‌های زبانی و گفتارهایی که به کار می‌برد هیچ‌گاه به طور مطلق باعث نخواهد شد که دیگر شک و شبهه نکند؛ آگاهی نسبت به این امر که هر زمان که نظریه‌ای و فلسفه‌ای را ارائه کند، این نظریه‌ها و گفتارهای فلسفی قدرتی و رای او و مستقل از او ندارند و باور به آن نظریه و فلسفه او را لزوماً به حقیقت نزدیک‌تر نمی‌کند، بلکه این اوست که چنین باوری دارد و اگر در این میانه جدالی درگیرد، جدال میان کهنه و نواست، نه جدال میان حقیقت و خطا.

1. final vocabulary
2. Ironist

از نظر رورتنی در مقایسه با اهالی مابعدالطبیعه (که برای دیگر آدمیان از آن روی به لحاظ اخلاقی محلی از اعراب قائل می‌شوند که با یک قدرت مشترک بزرگ‌تر رابطه داشته باشند)، انسان‌های دیگری نیز وجود دارند که بدون آنکه لزوماً آگاه باشند، هر پدیده‌ای را با توسل به عقل سلیم، یعنی هنجارها و ارزش‌های رایج جامعه و باورهای مورد احترام عامه، تعریف می‌کنند و توضیح می‌دهند. از نظر انسان‌های عقل سلیمی، واژگان نهایی مرسوم، مطلق و انعطاف‌ناپذیر هستند. برای این افراد شک کردن درباره واژگان نهایی تصویری خطرناک و کاری غیر ممکن است. در نزد این انسان‌ها:

... هر یک از افراد بشر، هر سوژه اخلاقی، از آن روی به لحاظ اخلاقی موضوعیت می‌یابد که «تحقیر او امکان‌پذیر است». احساس همبستگی انبای بشر بر حس خطری مشترک^(۱) استوار است و نه بر مالکیت اشتراکی یا قدرتی مشترک... . اهل مابعدالطبیعه خیال می‌کنند رسالت روشن‌فکر آن است که به مدد تعدادی قضیه صادق راجع به موضوعات کلان از لیبرالیسم دفاع و حمایت کنند، لیکن رند فکر می‌کند این رسالت عبارت است از افزایش مهارت ما در تشخیص و تشریح انواع مختلف امور جزئی کوچکی که افراد یا جماعات بر حول آنها خیال و حیات خویش را متمرکز می‌سازند (ژیرک، ۱۳۸۴: ۲۹۱).

با این وصف، واقعاً چگونه می‌توان رورتنی را در پرتو واژگان نهایی خودش تعریف کرد؟ بی‌تردید، آنچه به رورتنی شأن و منزلت یک متفکر صاحب‌مکتب را می‌بخشد، اگرچه هیچ ویژگی و شناسه جهان‌شمولی نیست؛ دقیقاً آن چیزی است که «مختص» اوست. به بیان دیگر، اندیشه رورتنی را جز در پرتو زنجیره‌ای از «مطلق‌های خاص» که مایه تشخیص، تمایز، قوام و دوام آن هستند، نمی‌توان درک کرد. این «مطلق‌های خاص» هستند که ما را به «خیال بنیادین» که چونان چارچوبی دقیق اندیشگی او را واجد معنا می‌کنند، رهنمون می‌سازند. بنابراین تلاش می‌شود با برجسته کردن این «مطلق‌های خاص» در ساحت اندیشه رورتنی، تصویری کلی از نظام اندیشگی وی ارائه گردد.

مطلق‌های خاص اندیشه رورتنی

اندیشه رورتنی با زیر سایه پاک‌کن قرار دادن این پرسش که «آیا باورها بازنمود دقیق واقعیت‌های ذهنی و مادی هستند؟» و جایگزینی آن با این پرسش که «اختیار کردن این باورها برای کدامین مقاصد سودمند هستند؟» آغاز می‌شود. به بیان دیگر، «مفتاح اندیشه رورتنی در یک کلام این است که هر پژوهشی باید جست‌وجوی عینیت را در محراب خودآفرینی شخصی و متقابلاً در مسلخ مصالح عمومی و بهبود همبستگی جامعه قربانی کند» (دریدا، ۱۳۸۴: ۲۲). به عقیده وی کل سنت فلسفی در قرن بیستم، حالتی «تدافعی» به خود گرفته است. ... اکثر فلاسفه جهان انگلیسی‌زبان را همان چیزی به فلاسفه زبان بدل کرده که پیش‌تر فلاسفه اروپایی «قاره‌ای» را به پدیدارشناسی کشانده است، یعنی نوعی حس نومیدی و سرخوردگی از فلاسفه سنتی در استناد به شواهد و قرائنی که «حقیقت» و «اعتبار» دیدگاه‌هایشان را تصدیق یا تکذیب کند» (دریدا، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۲). از این‌رو، رورتنی گامی فراسوی مرزهای سنتی فلسفه (و یا فلسفه سنتی) گذاشته و تلاش خود را مصروف متافیزیک‌زدایی از چهره آن می‌کند.

از عهد افلاطون و ارسطو فلاسفه در جامه نظاره‌گران جهان به گزارش معرفت و دانش بشری مشغول بوده‌اند و این نگاهی است که به زعم رورتنی، دیگر زمانه‌اش سرآمده است، اینک باید به «بازاندیشی تمام و کمال» در کل سنت متافیزیک غربی همت نهاد» (نجفی، ۱۳۸۴: ۲۲). او همچنین می‌کوشد:

از انواع تفاخرها و تظاهرهای فیلسوفان به «پایه‌گذاری» بنیادهای معرفت و دانش بشری پرده بردارد، فیلسوفانی که هریک به طریقی خود را متولی و صاحب اختیار مطلق پهنه «معرفت» می‌پندارند.... [به اعتقاد او] این طرز تلقی استوار بر توهمی فریب‌آمیز راجع به طبیعت است که به موجب آن طبیعت وجودی بالکل مستقل از مقولاتی که آدمی از طریق آنها به فهم جهان دست می‌یازند، دارد و در برابر آن ذهن آدمی در مقام سوژه یا دیدگاهی عاری از هر گونه نقص و کاستی است. آینه انگاشتن ذهن آدمی و کلی مستقل پنداشتن طبیعت یا جهانی که باید خود را در این آینه بازتاباند، ره یافتن به شناخت طبیعت و وقوف به این رهیابی را موقوف به بهره‌مندی از بازنمودهایی قاطع و الزام‌آور می‌کند که در صحتشان جای هیچ شک

و شبهه نباشد. یعنی تمیز باورهای موجه از ناموجه در گرو رهیابی به شیوه‌ای متقن و محرز به «واقعیت» امور و اشیاء عالم است. این تلقی در ساحت فرهنگ، فلسفه را بر مسند قضاوت می‌نشانند و حرفش را حجت قاطع می‌نمایاند (دریبا، ۱۳۸۴: ۲۲-۲۳).

رورتی استدلال می‌کند تصویری که این طرز تلقی از جهان بر آن متکی است، از بنیاد معیوب و خدشه‌دار است. هیچ راه و روش واحدی برای باز نمودن جهان در آینه ذهن، آن هم به طرز کاملاً متقن، در کار نیست. راست اینکه آنچه به یک باور قدرت توجیه دیگر باورها را می‌بخشد، جایگاه آن باور در بستر و بافت اجتماعی‌ای است که به نوبه خود از مجموع هنجارها و آرزوها و دیگر باورها تشکیل شده است. برای طبیعت، ذات و گوهر واحدی متصور نیست که بتوان دل به کشفش بست. نباید باورها و «گفتار» (یا گفتمان) خویش را کوشش‌هایی در راه بازتابانیدن بی‌کم و کاست جهان چونان آینه انگاریم؛ باورها و گفتارهای ما تلاش‌هایی برای یافتن و جور کردن افزارهای لازم به منظور کارکردن با جهان هستند. این باورها یا هر گفتار ویژه ممکن است برای گروه‌های به‌خصوص در مقاطع زمانی خاص جواب دهند و قرین موفقیت گردند، اما نمی‌توان هیچ دعوی کرد که سرشت جهان را آن‌گونه که هست باز می‌نمایانند (دریبا، ۱۳۸۴: ۲۳).

از دید رورتی، توجیه باورها موضوعی است که باید از منظر جامعه‌شناسی در آن بازنگری کرد: از منظر مبادی عقلی هیچ رابطه ممتاز یا مرجحی بین ذهن و طبیعت نمی‌توان یافت. هرچند منطقی می‌نماید که اعتقاد به پاره‌ای باورهای جزئی که در «بازی زبانی» یا «واژگان» ویژه خویش جا افتاده‌اند با برخی ویژگی‌های جهان «تطبیق کند»، این امکان تنها از آن روی منطقی است که معیارهای داوری درباره تطبیق یا عدم تطبیق یک باور با واقعیت به وسیله بازی زبانی فراهم آمده است. واژگان خود با جهان تطابق بی‌چون و چرا ندارند و هیچ علت یا برهانی خارج از همه بازی‌های زبانی یا واژگان ممکن به دست نیست که بر برتری یک واژگان خاص گواهی دهد. رورتی می‌نویسد:

اغلب می‌گذاریم جهان تکلیف رقابت بین جمله‌ها یا حکم‌های بدیل را روشن کند (مثلاً بین «قرمز برنده می‌شود» و «سیاه برنده می‌شود» یا بین «خدمتکار مخصوص این کار را کرد» و «پزشک این کار را کرد») ... اما این رویه زمانی به مشکل می‌افتد که از جمله‌های منفرد به کلیت واژگان خویش روی می‌آوریم. وقتی نمونه‌های

بازی‌های زبانی بدیل را در نظر می‌آوریم. سیاست آتینیان باستان در قیاس با سیاست جفرسن، واژگان اخلاقی *پولس رسول* در مقابل واژگان فروید، زبان خاص نیوتن در قیاس با زبان ویژه *ارسطو*، گویش سیاهان در قیاس با گویش شاعر انگلیسی قرن هجدهمی چون *دریدن* - مشکل بتوان تصور کرد که جهان قادر باشد یکی را برتر از دیگری بنهد یا تکلیف رقابت بین آنها را روشن کند. وقتی مفهوم کلی «تصویر» یا «توصیف» جهان از طراز جمله‌های پیرو معیارهای درونی بازی‌های زبانی به کلیت بازی‌های زبانی انتقال یابد، بازی‌هایی که با استناد به معیارها نمی‌توان در بینشان دست به گزینش زد، این عقیده که جهان توصیف‌های درست و نادرست را تعیین می‌کند معنای محصلی نخواهد داشت (دریبا، ۱۳۸۴: ۲۴).

هیچ نظرگاه منطبق بر جهان پشت پرده نموده‌ها یا نهفته زیر لایه عالم ظاهر در کار نیست که سرمدی و برکنار از هرگونه دگرگونی باشد تا بتوان روایت‌های گونه‌گونه بشر را درخصوص آن «واقعیت» به محک آن نظرگاه زد و سنجید. این نظر چه پیامدهایی برای نظریه اجتماعی و سیاسی دارد؟ رورتی در پاسخ این پرسش می‌گوید: فیلسوفان و نظریه‌پردازان از هر قماش و صنفی، از هیچ منظر ممتازی بهره‌مند نیستند که بر آن تکیه زنند و درباره کم و کیف پیشرفت جوامع داوری کنند، از منافع یا مصالح «حقیقی» ما داد سخن دهند یا بر طبل «پایان تاریخ» کوبند. نظریه‌های به‌ظاهر «سطح بالا» یا «طراز اول» نه فقط حجیت و اقتداری را که از آن دم می‌زنند، ندارند، بلکه از ارزش تلاش‌های عملی برای بهبود وضع جوامع می‌کاهند (دریبا، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵).

تفسیرهایی که درصدد هستند رویه‌های سیاسی و باورها و روال‌های خاص مربوط به هر یک را با استناد به معیار(ها)ی کلی یا جهان‌روا، یعنی همیشه و همه‌جا معتبر، توجیه کنند، مرتکب همان خطاهایی می‌شوند که در نظریه شناخت یا معرفت‌شناسی سنتی مرسوم بود. به عقیده رورتی اینک زمان آن رسیده که از اسطوره چنین معیاری به کلی دست شوئیم. اعتقاد فرد به آزادی بیان محصول پیشینه خاص او باید تلقی گردد و نه بر مبنای بصیرتی راجع به حقیقتی زیربنایی درباره همه ابنای بشر. باری، رورتی مصر است که اگر کسی به این اعتقاد پای‌بندی نباشد به بی‌راهه می‌رود و در اینجا حساب خود را از نسبی‌گرانی جدا می‌کند که ممکن است بگویند «آدم بی‌اعتقاد به آزادی بیان چه بسا در بستر فرهنگ خویش یا در چارچوب نظام باورهای خویش بر حق است». هیچ منظر

بی‌طرفی برون از شاکله‌های ارزش‌گذاری یا جهان‌بینی‌های خاص در کار نیست که از آن بتوان به سنجش و تعیین ارزش شاکله‌های مجزا دست زد.

بنابراین، رورتنی به وجود هیچ‌گونه ذات یا «ماهیتی» در انسان قائل نیست. از نظر وی ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی انسان محصول وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی است. پدیده‌هایی مانند نوع‌دوستی، آزادی، همبستگی، خردمندی و... ویژگی‌های ذاتی بشری یا پدیده‌هایی طبیعی نیستند. هر نوع تأکیدی بر عقل و علم و اخلاق به عنوان بنیادی برای ایجاد جامعه‌ای مدرن یا دموکراتیک، از نظر رورتنی فریبی فلسفی است و اعتقاد به چنین بنیادهایی پیامدهای عملی خطرناکی خواهد داشت. انسان پدیده‌هایی همچون دموکراسی، پرهیز از خشونت، خردمندی و تحمل عقاید دیگران را در فرایند آموزش و زندگی در نهادهای مدنی و دموکراتیک خلق کرده است.

در همین فضای نظری است که رورتنی یکی از اهداف خود را مطرح کردن امکان ایجاد یک اوتوپای لیبرالی می‌داند: اوتوپایی که در آن رندی، حالتی همگانی خواهد یافت. رند افزون بر آنچه در سطور بالا در وصفش آمد، کسی است که پیشامدی^۱ بودن عمده‌ترین اعتقادات و امیال خود را می‌پذیرد. کسی که آن قدر تاریخ‌نگر^۲ و نام‌انگار^۳ هست که از این ایده دست شسته باشد که آن اعتقادات و امیال به چیزی ورای محدوده زمان و حیطة تصادف رجوع می‌کنند. رندان لیبرال کسانی هستند که به این آمال بی‌بنیاد امید دارند تا رنج آدمی تخفیف یافته و شاید بساط تحقیر انسان به دست انسان برچیده شود (رورتنی، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۶).

رند لیبرال رورتنی در واقع همان بورژوازی لیبرال‌مشرقی است که تلاش دارد جامعه‌ای از جنس پسامدرنیسم به تن کند و در مسیری پراگماتیستی گام زند. بنابراین، رند او هویتی پیوندی و موزائیکی می‌یابد که هم عبور از سرزمین تمامیت‌ها، کلیت‌ها، عامیت‌ها، حقیقت‌ها و... را شعار خود ساخته و هم انسان‌ها را به طریقت عمل‌گرایی، مدارا، تساهل، تحمل، تعلق جمعی و همبستگی فرا می‌خواند. چنین انسانی درصدد خلق حقیقت است نه کشف آن. هدف او آن است که نشان دهد کپی فرد دیگری نیست، بلکه می‌خواهد خویشتن را بیافریند و با اتکا به وضعیت اتفافی‌ای که در آن قرار

-
1. contingent
 2. historicist
 3. nominalist

گرفته، خود را به گونه‌ای یگانه باز- توصیف کند. رند لیبرال می‌کوشد تا با باز- توصیف خویشتن و زبان و فرهنگ خویش- که به صورت اتفاقی در اختیار او قرار گرفته‌اند- بهترین خویشتن را برای خود بیافریند.

برای رورتی لیبرال کسی است که معتقد است بی‌رحمی بدترین چیزی است که وجود دارد. از این‌رو، جامعه لیبرال باید ارزش مدارا را به مثابه شیوه‌ای برای به حداقل رساندن درد و رنج ترغیب کند. رند کسی است که با امکانی و غیر ضروری بودن اساسی‌ترین عقاید و امیال رو به‌رو می‌شود- اعتقاداتی درباره ماهیت زبان، خود و جامعه و امیالی چون میل به خودمختاری و کمال. زنِ قهرمان (رورتی همیشه برای توصیف موضعی که از آن دفاع می‌کند از جنس مونث استفاده می‌کند، در حالی که متافیزیسیان لیبرال- همانند هابرماس و رولز متقدم- در نوشته‌های او همواره مذکر است) در احتمال، ریشخند و همبستگی یک رند طنزپرداز لیبرال است، کسی که به عدالت اجتماعی متعهد و از بی‌رحمی بیزار است، ولی تشخیص می‌دهد که دغدغه و علاقه‌اش به عدالت بر هیچ بنیان متافیزیکی استوار نیست (کریچلی، ۱۳۸۴: ۶۸-۶۹).

اما به نظر رورتی انسان‌های رند نسبی‌گرا نیستند. ارزش‌ها و فرهنگ‌ها در خلأ شکل نمی‌گیرند و مصون از نقد نیستند. اگر نسبی‌گرایی فرهنگی به معنی باور به فقدان مفاهیمی کلی باشد، انسان کتابی چنین باوری ندارد. معیار نقد در نظر متفکران کتابی، جدال شماری از «واژگان نهایی» با واژگان نهایی دیگر است. زیرا ورای این مقولات زبانی چیزی وجود ندارد که با توسل به آن واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی را تعریف کنیم و توضیح دهیم. نقد کردن، با سنجیدن واژگان نهایی متفاوت است و هر آنچه هست، همین سنجش واژگان نهایی و نقد و مقایسه آنهاست. آدمی باید بداند که پی‌جویی برای یافتن تصور یا نسخه اولیه یا اصلی^۱ کاری بیهوده است. نقد فقط در مقایسه با نقد یا نقدهای دیگر معنی دارد. نقد یک فرهنگ نیز فقط در مقایسه آن فرهنگ با فرهنگ یا فرهنگ‌های دیگر امکان‌پذیر است. آنان که اسیر این اندیشه‌اند که انسانی متعالی یا فرهنگی بی‌نقص را باید یافت و معیار نقد قرار داد، بعید است که آزاداندیش شوند. به نظر رورتی نقد ما از فرهنگ خود و در عین حال، سنجش آن با فرهنگ‌ها و ارزش‌های

1. original

دیگر، فقط با روشن کردن حوزه ارزشی و فکری که در آن جای داریم و به آن خو گرفته‌ایم ممکن می‌شود.

به همین علت است که انسان نقاد و پرسشگر از آشنایی با انسان‌های «غریبه» هراس ندارد. پیوسته به مطالعه افراد و فرهنگ‌های غیر خودی می‌پردازد. ترقی، پیشرفت و سعادت‌مندی مفاهیم مطلق نیستند که باید به مصادیق عینی آنها دست یابیم. از نظر انسان رند در جامعه انسانی و آزاد، واژگان نهایی هستند که از یک سو به زندگی مشترک معنا می‌دهند و امیدواری را به مردمان ارزانی می‌کنند و از سوی دیگر، امکان تعبیر و تفسیر مجدد از مقولاتی همچون «نیکی» و «زیبایی» و «حقیقت»، «فرد» و «جامعه» را فراهم می‌آورند و بدین ترتیب، ذهنیت مردمان را گسترش می‌دهند و آنان را به جامعه و فرهنگ آن امیدوارتر می‌سازند.

وی می‌افزاید: ما باید از آغاز، «خیال دست‌یابی به نظریه‌ای را که در سایه آن حوزه عمومی^(۲) و خصوصی^(۳) وحدت می‌یابند از سر بیرون کنیم» و رضا دهیم به این که خواهش خودآفرینی و خواهش همبستگی در آدمیان از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند» (رورتی، ۱۹۸۹: XV). بدین قرار، جامعه آرمانی در مدینه فاضله لیبرال، جامعه‌ای خواهد بود که در آن قلمروهای «عمومی» و «خصوصی» به دقت از یکدیگر متمایز شده باشند، جامعه‌ای که به هر فرد یا جماعتی امکان می‌دهد تا آزادانه به دنبال «انواع مختلف امور جزئی و کوچکی» بگردد که «بر حول آنها بتواند خیال و حیات خویش را متمرکز سازد»، جامعه‌ای که کارکرد قوانین اجتماعی در آن به مجموعه‌ای از قوانین بی‌طرف و خنثی تأویل می‌گردد که آزادی خودآفرینی افراد را با پشتیبانی از یک‌یک آنان در برابر دست‌درازیهای خشونت‌آمیز به قلمرو خصوصی‌شان تضمین کند (ژیرک، ۱۳۸۴: ۲۹۳-۲۹۴).

در متن و بطن همین مباحث است که با نقطه کانونی و یا نقطه گره‌ای (به تعبیر لاکان، *دال/عظم*) گفتمان رورتی یعنی همبستگی، مواجه می‌شویم. در نظام اندیشگی وی همبستگی همان عقلانیت است و یا به دیگر سخن، عقلانیت چیزی نیست مگر همبستگی با جامعه‌ای که ما نسبت به آن تعلق خاطر داریم. اما در اوتوپای او همبستگی انسانی واقعی نیست که باید با برجیدن بساط «تعصبات» و پیش‌داوری‌ها یا

نقب زدن به اعماق پیش از این پنهان به وجود آن پی برد، همبستگی انسانی هدفی است که باید به آن دست یافت. و این هدفی است که نه با تحقیق که با تخیل می‌توان به آن دست یافت، به یاری قوه مخیله‌ای که بیگانگان را همدرد ما نشان دهد. همبستگی چیزی نیست که از راه تامل کشف شود، چیزی است که خلق می‌شود. همبستگی به یمن افزایش حساسیت ما در قبال اشکال خاص رنج‌کشی و احساس حقارت دیگر مردمان ناآشنا با ما خلق خواهد شد (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۷).

رورتی در کتاب *پیشامد، بازی و همبستگی* چنین ادامه می‌دهد:

«این روند رسیدن به چشم‌انداز در نظر گرفتن دیگر انسان‌ها به عنوان یکی از ما و نه آنها، موضوعی است منوط به ارائه شرح مبسوطی از این که مردم ناآشنا با ما چگونه مردمی هستند و نیز ارائه شرح تازه‌ای از این که ما خود چگونه مردمی هستیم. این وظیفه‌ای نه بر عهده نظریه، بلکه بر عهده انواع نوشتاری چون متون مردم‌شناختی، گزارش‌های روزنامه‌نگاران، داستان‌های مصور، نمایش‌های مستند و به‌ویژه، رمان‌ها است... . از همین رو است که رمان‌ها، فیلم‌ها و برنامه‌های تلویزیونی به تدریج، اما به طور مستمر جایگزین موعظه‌گری‌ها و رساله‌نویسی‌ها به عنوان محمل‌های تحول و ترقی اخلاقی شده‌اند. در اتوپیای لیبرالی، این جایگزینی از آن‌گونه رسمیت و مشروعیتی برخوردار می‌شود که هنوز فاقد آن است. این رسمیت و مشروعیت بخشی از یک روگردانی کلی از نظریه و روی‌آوری کلی به روایت خواهد بود. چنین چرخشی، نشان آشکار دست شستن ما از تلاش برای نگریستن به تمام جوانب زندگی خود از منظری واحد و توصیف آنها با واژگانی واحد خواهد بود. این چرخش به معنی اذعان به آن چیزی است که من آن را «پیشامد زبان» می‌خوانم. این واقعیت که به هیچ‌رو نمی‌توان پا را از دایره واژگان گوناگون که به کار می‌بریم بیرون گذاشت و فراواژگانی یافت که به نوعی جامع همه واژگان ممکن، همه راه‌های ممکن برای ارزیابی و احساس باشد. فرهنگ تاریخ‌نگر و نام‌نگاری از آن دست که من روی‌آش را در سر دارم، در عوض، پذیرای روایت‌هایی می‌شود که حال را از یک سو، به گذشته و از سوی دیگر، به آینده‌های اتوپیایی پیوند می‌دهد. مهم‌تر این که، این فرهنگ به واقعیت پیوستن اتوپیاها، و باز در سر داشتن رؤیای اتوپیاها دیگر را روندی بی‌پایان

می‌بیند. روند واقعیت‌یابی دائم و در حال تکثیر آزادی، نه همگرایی به سوی یک حقیقت از پیش موجود» (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۷-۲۸).

بی‌تردید این مواضع نظری رورتی ریشه در نوع نگرش او به «زبان» دارد. وی معتقد است بیرون کشیدن یک فلسفه اخلاقی و جهان‌روا از فلسفه زبان ممکن نیست. نزد رورتی در طبیعت زبان هیچ چیزی نیست که بتواند برای تمام انسان‌ها به مثابه پایه‌ای برای توجیه برتری نظام اندیشگی خاص به کار آید. از این منظر، رورتی به رد نظریه بازنمایی می‌پردازد و خط بطلانی بر این نظریه که عقلانیت و عینیت بازتاب واقعیات هستند، می‌کشد. او تصریح می‌کند که مفهوم بازنمایی «واقعیت امر» هیچ‌گونه نقش مفیدی در فلسفه بازی نمی‌کند، و نظریه تناظری حقیقت (عقلانیت را به معنای تطبیق با طبیعت انسان، جهان و خیر پنداشتن)، توضیح مفیدی از فرایند شناخت ارائه نمی‌دهد. از این رو، رورتی معتقد است که یک پراگماتیست باید ایده «حقیقت به مثابه انطباق با واقعیت» را فراموش کند و دریابد که علم جدید صرفاً او را در سازگاری با محیط پیرامونش یاری می‌رساند (رورتی، ۱۹۸۲: xvii). یک پراگماتیست همچنین باید دریابد که نمی‌توان میان سهم جهان و سهم فاعل شناسا در فرایند شناخت تمایز قائل شد. زیرا، درک و فهم آدمی از واقعیت‌ها با واسطه ذهن او صورت می‌گیرد. بنابراین، او نمی‌تواند واقعیت‌ها را بدون حجاب تفسیر انسانی درک کند، چون برای شناخت ناگزیر از مفهوم‌سازی است تا بتواند پدیده‌ای را از سایر پدیده‌ها تفکیک و متمایز کند، مفاهیم نیز با توجه به نیازهای خاص از مردم شکل می‌گیرند (رورتی، ۱۹۸۲: ۳۶). در یک کلام، یک پراگماتیست باید باور کند که حقیقت درون او و محصول تصورات اوست، و جهانی که جامه‌ای از جنس گزاره (جمله) به تن کرده و از این‌رو قابلیت صدق و کذب را یافته، برون از او و مستقل از ذهن او نیست. زیرا این گزاره‌ها بخشی از زبان او که مخلوق خود اوست، هستند و صدق و کذب آنان نیز صرفاً باید در پرتو درست بودن استفاده از آنان (با معیاری که خود او تعیین می‌کند) درباره موقعیتی که در صدد توصیفش هستند، فهمیده شود.

مهم‌ترین مفهوم در عقلانیت مبتنی بر همبستگی «قوم‌محوری» است. یعنی توجیه‌پذیری برای جامعه‌ای که ما به آن احساس تعلق می‌کنیم. بدین منظور، ما برای کشف صحت و سقم قضایا در جست‌وجوی آن برمی‌آییم که آیا این قضایا با اعتقادات دیگران همسانی دارند یا خیر. قضیه‌ای صحیح است که در مورد آن بتوان به اجماع

وسیع‌تری دست یافت. به این ترتیب، «صحت» یا «توجیه‌پذیری» نیز مفهوم اخلاقی است: یعنی هرچه گسترده‌تر کردن اجماع در مورد قضیه‌ای. همبستگی معیار صحت و سقم است، همبستگی با جامعه‌ای که ما خود را به آن متعلق می‌دانیم (رورتنی، ۱۹۸۲: ۱۱۷).

در جست‌وجوی حقیقت، هدف تحقیق در مورد اشیاء بما هو اشیاء نیست، بلکه هدف بیان قضیه‌ای اخلاقی یا علمی است که برای جامعه ما قابل توجیه باشد. عقلانیت به معنی داشتن روش تحقیقی نیست که بر معیار پیشینی مستقل از دنیای انسان‌ها مبتنی باشد، بلکه به معنای «عقلانی» بودن یا عاقلانه رفتار کردن است. بنابراین رفتار عاقلانه یعنی رفتار سازگاری‌جویانه یا رفتار همسو با رفتار سایر اعضای جامعه، عدم عقلانیت هم، چه در حوزه علم فیزیک و چه در حوزه اخلاق، نوعی رفتار است که سبب می‌شود فرد عضویت در جامعه را رها کند یا از عضویت در آن جامعه محروم یا اخراج شود؛ و این قوم‌محوری یعنی معیار برای پذیرش قضیه‌ای که مجموعه باورهای جامعه «ما» است. عقلانیت محصول جامعه است و از آنجا که در جهان جوامع متفاوتی وجود دارند، نیت‌های متفاوت یا معیارهای متفاوتی برای عقلانیت وجود دارند. عقلانیت هر جامعه در بستر تاریخی، اقتصادی و اجتماعی متفاوتی شکل گرفته است و این همه نیست مگر محصول «اتفاق»^۱. اما این بدان معنی نیست که برداشتهای اخلاقی ما چون اتفاق‌اند، فاقد ارزش هستند یا ارزش دنبال کردن ندارند. بلکه پافشاری و تأکید بر این برداشتها به معنی پافشاری و تأکید بر هویت اتفاقی ما به عنوان عضوی از جامعه‌ای مشخص است.

سازماندهی حیات جمعی انسان‌ها باید اساساً حول احساس خطر مشترک صورت گیرد. در پیروی از سنت فکری هابز و لاک، رند لیبرال رورتنی در گریز از شر مشترک، تن به تشکیل جامعه سیاسی می‌دهد. همان‌گونه که جامعه هابزی اساساً برای مقابله با تهدید تشکیل شده است، یعنی تهدید مرگ، در رورتنی هم احساس خطر اساس سازماندهی اجتماعی است: خطر ستم و به‌خصوص خطری که خاص انسان‌هاست: خطر تحقیر.

به گفته ریچارد پاسنر: از دیدگاه رورتنی وظیفه اصلی سیاست، ایجاد محیطی اجتماعی است که از طریق ترویج مدارا و حمایت حقوقی از تنوع و مباحثه، نوابغی همچون کپرنیک و بنتام، مسیح و مارکس، نیچه و... را تشویق می‌کند و اینان کسانی هستند که از طریق باز-توصیف آفرینش استعاره‌های جدید، جزمیت‌های اندیشه ما را

1. contingency

درهم می‌شکنند (و البته احتمالاً جزمیت‌های جدیدی به‌جای آنها به وجود می‌آورند) و زندگی انسان را هرچه بیشتر مستغنی می‌سازند، کنترل ما را بر محیط طبیعی و اجتماعی خود بیشتر می‌کنند و احساس همدردی ما را با دیگران دایره‌ای وسیع‌تر می‌بخشند (پوسنر، ۱۹۹۳: ۳۸).

او تأکید می‌کند که در نظر آوردن پیشرفت‌های دموکراتیک به‌گونه‌ای که گویی این پیشرفت‌ها در پیوند با پیشرفت‌های عقلانیت هستند، بی‌فایده است و نباید نهادهای جوامع لیبرال غرب را جوری نشان دهیم که راه‌حل عقلانی مسئله همزیستی انسان‌ها همین است و بس؛ راه‌حلی که دیگر مردمان هرگاه دست از عقاید «غیرعقلانی» خود بردارند، بی‌بروگرد آن را خواهند پذیرفت. به نظر او آنچه در اینجا مطرح نظر است ربطی به عقلانیت ندارد، بلکه موضوعی است با باورهای مشترک. نامعقول نامیدن کسی در این بافت، به گفته رورتی «به این معنا نیست که او از قوای ذهنی‌اش به طرز شایسته بهره نمی‌جوید. تنها به این معنی است که ظاهراً بین ما و او عقاید و امیال مشترک به حدی نرسیده که بتوانیم گفت و شنودی مثمرتر بر سر این بحث با هم ترتیب دهیم. پس در اینجا باید به زور متوسل شد و تلاش برای اقتناع کاری از پیش نمی‌برد» (دریلا، ۱۳۸۴: ۴۱-۴۲).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد (و افزون بر آن) می‌توان «مطلق‌های خاص» اندیشه رورتی را در قالب گزاره‌های زیر آشکار و برجسته ساخت:

- هرگز گریزی از زبان و استعاره‌ها نیست.
- آداب و رسوم اجتماعی و اخلاقی ممکن است پیش‌فرض‌های تجربی داشته باشند، اما پیش‌فرض‌های فلسفی ندارند. نظریه‌های مربوط به طبیعت انسان مبنای رشته خاصی از آداب و رسوم اجتماعی و اخلاقی نیستند، بلکه بیشتر لفاظی‌هایی هستند که می‌توان آنها را پذیرفت یا نپذیرفت.
- حقیقتی در کار نیست، چیزی به نام طبیعت آدمی وجود ندارد و از نظم اخلاقی در جهان خارج نمی‌توان سخن گفت^(۴).

- ما برای اثبات دانسته‌های خود راهی جز «توجیه برای جامعه‌ای خاص» نداریم. ارتباطی میان دو حوزه عمومی و خصوصی و ارزش‌ها و نگرش‌های حاکم بر آنها وجود ندارد و نباید وجود داشته باشد.
- آنچه همبستگی اجتماعی میان مردم جامعه را فراهم می‌آورد «گفتاری» مشترک و «امیدی» جمعی است. گفتاری که همبستگی مردمان را در جامعه فراهم می‌آورد و امیدی که زندگی سعادت‌مندان‌ای را نوید می‌دهد.
- این نهادها و مؤسسات دموکراتیک لیبرال هستند که جامعه را از قید اسارت قدرت نجات داده‌اند، نه «فرهنگ» و «ایده» و «کنش» دموکراتیک. به بیان دیگر، دموکراسی نیازی به بنیان‌های فلسفی ندارد و تضمین بقای نهادهای دموکراسی از طریق پایه‌ریزی مبانی منطقی و عقلانی میسر نمی‌شود. به دیگر سخن، انتخاب دموکراسی بر مبنای تجربه، منافع فردی و جمعی و به طور کلی بر مبنای تشخیص و انتخاب شهروندان جامعه صورت می‌گیرد و در شرایط اجتماعی مساعد به وجود می‌آید. ریشه دموکراسی در تجربه‌ها و فراز و فرودهای زندگی مدرن قرار دارد. دموکراسی نشانه جامعه نیک است. جامعه نیک، جامعه‌ای اتوپیایی نیست، بلکه جامعه‌ای است که ممکن‌ترین شیوه زندگی را مهیا می‌سازد و نهادها و مؤسسات دموکراتیک امکان شرکت هرچه بیشتر مردم را در امور اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه فراهم می‌کنند. دموکراسی مقوله‌ای متعالی یا ساختاری بیرون‌آمده از حقیقتی فلسفی یا اخلاقی نیست. چنین تعاریفی از دموکراسی آن را پدیده‌ای غیر تاریخی و از نظر اجتماعی غیر عملی جلوه خواهد داد.
- فضائل و سنی چون آزادی‌های آکادمیک، صداقت، درستی و دلوپس دیگران بودن، از آن جهت خوبند که همزیستی موفقیت‌آمیز انسان‌ها را در پی می‌آورند و علتی بیش از این برای اثبات آنها ضرورت ندارد.
- سیاست مرتبط است با «اصلاحات و مصالحات کوتاه‌مدت و مبتنی بر مصالح عملی. تامل در باب سیاست به موازینی پیش‌پافتاده و آشنا نیاز دارد.
- هرگونه کاوش نظری برای رهیابی به ماهیت قلمرو سیاسی نافرجام است.
- میان عام‌باوری، عقل‌گرایی و دموکراسی مدرن پیوندی ضروری نیست.

- هیچ نقطه ارضمیدسی- نظیر عقل- در دسترس نیست که بتواند امکان شیوه‌ای استدلال و احتجاج را تضمین کند که فراتر از شرایط خاصی که در آن اظهار می‌گردد جای گیرد.
- هر کوششی برای بنیاد نهادن عقل بر پایه‌ای پایدار و پایا که لاجرم کوشنده را به ورطه متافیزیک می‌کشاند، کوششی «موهوم» است.
- هر فلسفه‌ای که مدعی تبیین عقلانیت و عینیت به زبان تصورات یا بازنمایی‌های مطابق با امر واقع باشد، منسوخ است.
- نه «داده»‌ای در کار است و نه «امر واقع»ی، آنچه هست زبان است و بس. امر واقع برون از شیوه‌ای که ما آن را به یاری واژه‌ها ادراک می‌کنیم و مستقل از این شیوه وجود خارجی ندارد.
- هر چیز به واسطه روابطش با دیگر چیزها ساخته می‌شود و قوام می‌یابد و هیچ ماهیت محتوم و ذاتی ندارد. هر چیزی قائم است به آنچه با آن مرتبط (یا، اگر می‌خواهید، متفاوت) است.
- این پندار که جایی شیئی وجود دارد (تصویری که کوه/ین آن را اسطوره موزه می‌نامد) در ذهن ما معنا هست و پهلوی آن، برجسب آن هست که همان کلمه است، پنداری موهوم است.
- آزادی سیاسی صرفاً «به حال خود واگذاشته شدن» است. ... مقاصد خصوصی من... ربطی به شما ندارد».
- هرچه می‌تواند هرچه باشد اگر آن را در بافت و بستر درست قرار بدهید، و بافت «درست» یعنی بافتی که به بهترین وجه به اهداف کسی در زمان مشخص و مکان مشخص خدمت کند.
- امید به آینده‌ای سعادت‌مندانه سبب همبستگی عمومی دموکراتیک میان شهروندان جامعه می‌شود.
- آشنایی با فرهنگ‌های «غیرخودی» یگانه راهی است که انسان می‌تواند از طریق آن به ارزیابی فرهنگ «خودی» دست یابد و از «خود» شناخت و آگاهی وسیع‌تر و عمیق‌تر پیدا کند.

- باید تلاش مذبوحانه برای یافتن مفروضات از لحاظ سیاسی بی‌طرف را رها کنیم، مفروضاتی که برای همه قابل توجه باشند و از آنها بتوان لزوم پیگیری سیاست دموکراتیک را استنباط کرد. مجبوریم تصدیق کنیم که اصول لیبرال و دموکراتیک ما (غرب) تنها معرف یکی از بازی‌های زبانی ممکن است. از این‌رو، جستن دلایلی به نفع آنها که «وابسته به بافت» نباشند تا آنها را در برابر دیگر بازی‌های زبانی سیاسی مصون بدانند بیهوده است (دریدا، ۱۳۸۴: ۴۱).

- از طریق احساسات و همدردی، نه از طریق عقلانیت و گفتمان اخلاقی عام‌باورانه، است که پیشرفت‌های دموکراتیک حادث می‌شوند (دریدا، ۱۳۸۴: ۴۲).

- خواهش خودآفرینی و خواهش همبستگی در آد미ان از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند (رورتنی، ۱۹۸۹: XV).

- جامعه آرمانی در مدینه فاضله لیبرال، جامعه‌ای است که در آن قلمروهای «عمومی» و «خصوصی» به‌دقت از یکدیگر متمایز شده باشند، جامعه‌ای که به هر فرد یا جماعت امکان می‌دهد تا آزادانه به دنبال «انواع مختلف امور جزئی و کوچک» بگردد که «بر حول آنها بتواند خیال و حیات خویش را متمرکز سازد»، جامعه‌ای که کارکرد قوانین اجتماعی در آن به مجموعه‌ای از قوانین بی‌طرف و خنثی تأویل می‌گردد که آزادی خودآفرینی افراد را با پشتیبانی از یک‌یک آنان در برابر دست‌درازی‌های خشونت‌آمیز به قلمرو خصوصی‌شان تضمین کند (ژیرک، ۱۳۸۴: ۲۹۳-۲۹۴).

در مجموع، همان‌گونه که صالح نجفی می‌گوید: «رورتنی در بیان مواضعش یک جور لاقیدی و بی‌پروایی دارد که منتقدانش را از کوره درمی‌کند، برخی منتقدانش او را نمونه سبک‌سری پسامدرن می‌دانند. گروهی شرح او را از سنت فلسفی و کاستی‌های آن، مشکوک و قرائت‌های وی از متفکران محبوبش چون هگل و دیوئی و هایدگر، آمیخته با انواع مصادره به مطلوب و بعضاً نادرست قلمداد کرده‌اند. گروهی ایرادهای او را بر سنت فلسفی غرب اصلاً وارد نمی‌دانند. تأکید او بر «رندی» در حوزه خصوصی و پرهیز از بی‌رحمی در حوزه عمومی بر مبنای تفکیک سفت و سخت دو حوزه عمومی و خصوصی زندگی آد미ان استوار است که از دید بسیاری فلاسفه و نظریه‌پردازان اجتماعی به

هیچ‌رو پذیرفته نیست و با این همه، رورتی همچنان در زمره نافذترین فیلسوفان غرب است» (دریلا، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۰).

پی‌نوشت

۱. به نظر رورتی، شالوده همبستگی آدمیان، نه داشتن پاره‌ای ویژگی‌ها، ارزش‌ها، باورها و آرمان‌های مشترک، و نه به رسمیت شناختن دیگری از آن حیث که به همان چیزهایی باور و گرایش دارد که ما باور و گرایش داریم، بلکه تصدیق این واقعیت است که دیگری نیز چون ما کسی است که ممکن است به محنت افتد و رنج بکشد (در اسلاوی ژیزک، همان: ۲۹۲).
۲. حوزه یا عرصه عمومی از نظر رورتی آن عرصه‌ای است که انسان در آن دل‌مشغول فعالیت‌هایی می‌شود که «با رنج دیگر انسان‌ها» سروکار دارند، با کوشش برای به حداقل رساندن بی‌رحمی و تلاش در راه عدالت اجتماعی.
۳. حوزه خصوصی از نظر رورتی حوزه‌ای است که در آن انسان دل‌مشغول «پروژه‌های فردی غلبه بر خویشتن»، خودآفرینی و جست‌وجوی خودمختاری است.
۴. عمل‌گرایی به‌واسازی تصور معرفت‌شناسانه از حقیقت می‌پردازد که حقیقت را به معنای تطابقی روشن یا بازنمایی واضح و مشخص میان ذهن و واقعیت بیرونی می‌گیرد و به‌جای آن این دعوی را می‌نشانند که حقیقت آنی است که باورش خوب است (جیمز) یا هر آنچه دفاع از آن موجه باشد (دیوئی). به بیان دیگر، حقیقت به مجموعه گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که از نظر سلطه بر امر واقع و بهتر زیستن ما برتریشان معلوم می‌گردد.

منابع

دریدا، ژاک و دیگران (۱۳۸۴) *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ویراستار شانتال موفه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، گام نو.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۵) *پیشامد، بازی، و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز. ژیک، اسلاوی (۱۳۸۴) «برگزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین»، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران، تهران، گام نو.

- Posner, Richard A. (1993) "Richard Rorty's Politics," *Critical Review*, vol. 7. No. 1, p. 38.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, (New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*, (Brighton: The Harvest Press.
- Rorty, Richard, (1998) "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright", *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3.
- Rorty, Richard, (1990) "The Priority of Democracy to Philosophy", *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1.