

نامۀ فلسفی

مجله علمی-پژوهشی، سال پانزدهم، شماره ۷۱

نامۀ فلسفی

جلد ۵، شماره ۱

مفید

اردیبهشت ۱۳۸۸

نامۀ فلسفی

NAMEH-YE MOFID

VOL.15, NO 71

The Journal of  
*Philosophy*

VOLUME 5, NUMBER 1

جلد ۵، شماره ۱

۷۱

Mofid University  
May 2009

## فهرست

### • مقالات

- جایگاه وجودشناختی عقل فعال از نظر ارسطو..... ۳  
نوشین عابدی ساوجیان، محمد سعیدی مهر
- بازخوانی فلسفه جدید از منظر الهیات سلبی..... ۱۷  
حامد شیواپور
- «فیلسوف ضد فلسفه» بررسی و نقد آراء «ریچارد رورتی» درباره فلسفه..... ۳۷  
سید محمدعلی تقوی
- کانت، تراکتانوس ویتگنشتاین و سوژه متافیزیکی..... ۵۱  
سروش دباغ، میثم سفیدخوش
- مانایی اجزای زمانی؛ پاسخی به استدلال پیغام علمی هسلنگر..... ۶۳  
یاسر خوشنویس
- ایهام، نقد یک نظریه مخالف شهود..... ۷۵  
داود حسینی جفلی، ضیاء موحد، لطف‌الله نبوی و سید محمدعلی حجتی
- امکانی بودن یاگزین‌ناپذیری دستاوردهای علمی به سوی یک چارچوب جامع..... ۹۳  
حسین شیخ‌رضایی، ابوتراب یغمایی
- واقع‌گرایی علمی و دلالت به واژه‌های نظری (بررسی نظریه ارجاع فیلیپ کیچر)..... ۱۱۳  
کیوان الستی، امیراحسان کرباسی‌زاده
- چکیده مقالات به انگلیسی..... ۱۳۰

## «فیلسوف ضد فلسفه»

### بررسی و نقد آراء «ریچارد رورتی» درباره فلسفه

سید محمدعلی تقوی<sup>۱</sup>

استادیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۸۷/۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۸۷/۴/۱۳

#### چکیده

از نظر رورتی، فلسفه به معنای جستجوی عینیت‌آمیزی بود که در دوران روشنگری به کمک غریبان آمد تا از نگرش‌های مذهبی قرون وسطی رهایی یابد؛ و حال که آن مقصود محقق شده است، باید از فلسفه و جزمیت‌های آن رهایی یافت. رورتی با نقد بنیان‌گرایی در فلسفه غرب مدعی است که نمی‌توان نظامی فلسفی بر بنیان‌های قابل قبول برای همگان بنیاد نهاد. و سپس به استنتاج چهاره‌ای اخلاقی از آن مبادرت ورزید. فلسفه هیچ‌کمی به تفکیک سره از ناسره در عرصه اخلاق و سیاست نمی‌کند. اعتبار ارزش‌های اخلاقی و سیاسی در عمل و آنگاه که به تسهیل زندگی انسان‌ها و همزیستی ایشان مدد رسانند آشکار خواهد شد. تنها کاری که از فلسفه می‌توان انتظار داشت آن است که شهودات اخلاقی رایج در یک جامعه را به نسکی نظام‌مند خلاصه کند. به توجیه عملی بپردازد که ما یا موگلاتمان تصمیم به انجام آن گرفته‌ایم. داورهای ما در حوزه‌های مختلف معرفت را با هم سازش دهد، و در نهایت آنکه پیامد تلفیق اندیشه‌های مختلف را پیش‌بینی کند. اما این پرسش مطرح می‌شود که آیا رورتی با کنار گذاردن فلسفه از امر توضیح و تبیین ارزش‌های اخلاقی و سیاسی، ما را از ابزار تحلیلی ارزشمندی برای تشخیص کاستی‌ها و تأییری‌های موجود در عملکرد یک جامعه محروم نساخته است؟

واژگان کلیدی: ریچارد رورتی، فلسفه، ضدبنیان‌گرایی، پست‌مدرنیسم، نظریه معرفتی بازنامی

#### مقدمه

ریچارد رورتی، فیلسوف پست‌مدرن آمریکایی، فلسفه را نردبانی می‌داند که بشر در دوران مدرن از آن بالا رفت و اکنون از آن بی‌نیاز شده است. به اعتقاد وی، فلسفه بدیلی بود که اندیشمندان مدرن اروپایی به جای الهیات قرون وسطی نشانیدند. اما در دهه‌های اخیر متفکران پست‌مدرنیست با ساختار شکنی مفاهیم فلسفی، بی‌اعتباری دستگاه‌سازی‌های فلسفی را برملا ساخته‌اند. برخلاف آنچه دکارت ادعا می‌کرد چنین نیست که بتوان از نقطه صفر و بر مبنای استدلال‌هایی که برای همگان قابل پذیرشند دستگاهی فلسفی بنا نهاد و از آن فضای هستی‌شناختی و هنجاری را یکی پس از دیگری استنتاج نمود. حقیقت وجود را کشف کرد و دستورالعمل‌هایی برای زندگی سعادت‌مندان یافت. هر فلسفه‌ای پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده‌ی عدیده‌ای دارد و اثبات هر ادعایی با ارجاع به مقدماتی صورت می‌گیرد که بسیاری از آن‌ها مفروضاتی پیشاپیش پذیرفته شده تلقی می‌شوند.

1. Email: sma\_taghavi@yahoo.com

فلاسفه از افلاطون تا راسل می‌اندیشیده‌اند که فلسفه سنگ محکی است که عبارها را آشکار می‌سازد. حقه تزویر می‌گشاید، نور حقیقت بر زوایای جهل می‌افکند و راه سعادت و کمال را بر ما می‌نماید. مهم‌تر از همه آنکه این فلاسفه برای فلسفه کار ویژه‌ای سیاسی قائل بوده‌اند و می‌پنداشته‌اند که فلسفه نقاب از چهره حاکمان زورمدار و متغلب و حکومت‌های ناشایسته برمی‌افکند و ما را به ابزارهایی برای مقابله با آنان مجهز می‌کند. فلسفه وسیله‌ای است که به کمک آن می‌توان پرچم حقیقت و عدالت را برافراشت. اما رورتی معتقد است که فلسفه هیچ کمکی به رویارویی با نازی‌ها و سایر قلدرها نمی‌کند. چرا که هر دیدگاه فلسفی را دست‌های مختلفی می‌توانند به کار گیرند (رورتی، ۱۳۸۶: ۶۸ و ۵۸).

با این همه، رورتی معتقد است که بی‌اعتبار شدن مفاهیم پایه‌ای فلسفه نباید به معنای بی‌اعتباری هنجارهای اخلاقی تلقی شود. وی بر آن است که ارزش‌های اخلاقی مانند خویش‌آفرینی، مدارا و حقوق بشر را بدون ارجاع به مفاهیم سنتی فلسفی می‌توان پاس داشت (Rorty, 1998a: 96).

نگرش ضدبنیان‌گرایانه<sup>۱</sup> او بیانگر آن است که آنچه ارزش‌ها را اعتبار می‌بخشد، نه بنیان‌های فلسفی، بلکه کارآمدی در عمل و تسهیل زندگی و همزیستی انسان‌هاست. او مدعی است که انسان‌ها، به جای اتکاء بر مفاهیم استعلایی، می‌توانند بر یکدیگر اتکاء کنند و دل در گرو پیوندهایی بگذارند که آن‌ها را به هم مرتبط می‌سازند.

ضدبنیان‌گرایی و تاریخ‌گرایی رورتی سبب شده است که او را اندیشمندی ضد فلسفه بخوانند. در این مقاله دیدگاه رورتی درباره فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد. در ابتدا به طور موجز به پیشینه تحصیلی و حرفه‌ای او که عمدتاً در حوزه فلسفه بوده است اشاره می‌شود. سپس برخی از وجوه اندیشه وی که نقد فلسفه، به طور اعم، یا نقد فلسفه غرب، به طور اخص، محسوب می‌شوند یادآوری می‌گردند. در پایان، دیدگاه وی درباره کارویژه‌های فلسفه مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

#### پیشینه تحصیلی و حرفه‌ای رورتی در حوزه فلسفه

تحصیلات عالی رورتی یکسره در حوزه فلسفه بوده است. در ابتدای تحصیل، او بسیار تحت تأثیر افلاطون بود که به‌زعم خود فلسفه‌ای برای نیل به یقین و مبتنی بر اصول اولیه‌ای قابل قبول برای همگان عرضه می‌داشت. سپس این هگل بود که او را مجذوب خود ساخت.

زندگی حرفه‌ای رورتی نیز عمدتاً در دپارتمان‌های فلسفه سپری شد. او طی سال‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۸۲ به تدریس فلسفه در دانشگاه پرینستون اشتغال داشت. آثار اولیه وی از جمله تز دکترایش در چارچوب فلسفه تحلیلی قرار داشتند. اما با انتشار کتاب چالش برانگیز «فلسفه و آینه ذات» بود (Rorty, 1980). که به عنوان فیلسوفی که امکان داور عینی را مردود می‌شمارد شهرت یافت

(Honderich, 1995: 779). رورتی در این کتاب به بررسی معرفت‌شناسی مدرن از دکارت تا کانت می‌پردازد تا نقش ذهن به عنوان آینه بازتاب دهنده ذوات امور و فرآیند شناخت به عنوان انعکاس واقعیت بیرونی را نفی کند. پس از کتاب مزبور بود که تمایلات ضدبنیان‌گرایانه رورتی چهره نمود و او در تلاش برای احیای پراگماتیسم برآمد. با تأثیرپذیری از فلاسفه علم مانند کوهن و نظریه انقلاب‌های علمی وی، رورتی مدعی شد که نمی‌توان به یک روش پیشینی برای دستیابی به حقیقت یافت. در سال ۱۹۸۲، رورتی به دلیل آنچه کوته‌بینی گروه‌های آموزشی فلسفه در دانشگاه‌ها می‌خواند، کرسی معتبر خود در دانشگاه پرینستون را ترک گفت و در همین سال با درجه استادی به دانشگاه ویرجینیا منتقل شد. در اواخر دهه ۱۹۸۰ و دهه ۱۹۹۰، رورتی به بررسی بیشتر فلسفه اروپای قاره‌ای و به ویژه آثار افرادی چون هایدگر، فوکو و دریدا پرداخت. اکثر کارهای منتشر شده وی و از جمله سه مجموعه از چهار مجموعه مقالات فلسفی‌اش در این سال‌ها به دست چاپ سپرده شدند. رورتی در سال ۱۹۹۸، به گروه آموزشی ادبیات تطبیقی در دانشگاه استنفورد پیوست که بیانگر علاقه او به ادبیات بود. این علاقه تا پایان عمر در رورتی زنده ماند و حتی تقویت شد. او در آخرین مقاله خود که با وقوف به نزدیکی مرگش به سبب سرطان نگاشت، نوشت: «ای کاش بخش بیشتری از عمر خود را با شعر سپری کرده بودم، نه بدان سبب که نگران از کف دادن حقایقی باشم که به زبان نثر قابل بیان نیستند. چنین حقایقی وجود ندارند؛ چیزی درباره مرگ نیست که «سوینبرن»<sup>۱</sup> و «لندور»<sup>۲</sup> بدانند، ولی ایدکور و هایدگر در درک آن ناکام مانده باشند. بلکه من می‌توانستم زندگی کامل‌تری داشته باشم اگر می‌توانستم ایات بیشتری ترنم کنم؛ کما اینکه اگر دوستان صمیمی بیشتری می‌داشتم نیز چنین می‌شد» (Rorty, 2007).

### علیه فلسفه

انتقاد اصلی رورتی بر فلسفه سنتی در غرب متوجه نظریه معرفتی بازنمایی است که حقیقت یا عینیت را انعکاس دقیق واقعیات می‌شمارد. نظریه بازنمایی را در انشعابات گوناگون فلسفه غربی اعم از مابعدالطبیعی، ماتریالیستی، پوزیتیویستی و غیر آن می‌توان مشاهده کرد. در مقابل، رورتی حقیقت داشتن را به معنای «توجه‌پذیری»<sup>۳</sup> می‌گیرد؛ توجه‌پذیری برای اعضای جامعه‌ای که ما خود را به آن متعلق می‌دانیم. از نظر او، آنچه بکار بستن صفت «صادق» را در مورد یک گزاره مجاز می‌دارد یک واقعیت بیرونی نیست بلکه مخاطبان آن گزاره است که ما خود را موظف به

1. Algernon Charles Swinburne (1837–1909)

2. Walter Savage Landor (1775–1864)

3. justifiability

شاعر انگلیسی

شاعر انگلیسی

«همبستگی»<sup>۱</sup> با آن‌ها می‌دانیم. ملاک داوری در مورد درستی یا نادرستی قضا یا توافق بین‌الذلهانی هر چه گسترده‌تر است و نه یک واقعیت عینی عاری از تأثیرات و علائق انسانی. بدین ترتیب، رورتی یک هنجار اخلاقی را جایگزین ملاک‌های عینی فارغ از ارزش می‌کند و کاوش عقلانی را گونه‌ای از رفتار اجتماعی تطابق‌جویانه می‌شمارد. در نگرش او، گوشش برای شناخت حقیقت فرا-تاریخی جای خود را به مردم‌شناسی و شناخت عرف، ادبیات و استعاره‌های ویژه یک قوم می‌دهد که محصول چیزی جز یک اتفاق تاریخی نیستند.

شاید واضح‌ترین جلوه گرایش ضد فلسفی رورتی را بتوان در «ضدبنیان‌گرایی» او مشاهده کرد. در راستای نگرشی که «بنیان‌گرایی» خوانده می‌شود فیلسوفان غربی از ابتدا تا به امروز به انحاء گوناگون در پی دستگاه‌سازی بوده‌اند و می‌کوشیده‌اند تا نظامی منطقی و سلسله‌مراتبی از اندیشه را پی‌افکنند که گزاره‌ها زنجیروار از یکدیگر استنتاج شده و در بدو امر بر مبنایی اتکاء داشته باشند که هر عقل سلیمی آن را می‌پذیرد. قضایای هنجاری باید بر مبنایی ثابت و جاودانه فلسفی اعم از مبنایی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی یا انسان‌شناختی استوار باشند. به عبارت دیگر، نظرات اخلاقی باید بر قضایایی درباره طبیعت و ذات جهان یا انسان تکیه داشته باشند.<sup>۲</sup> استعاره بنا که متضمن زیربنا و روبنا است گذشته‌ای به قدمت تاریخ فلسفه دارد (Rorty, 1993: 117-18).

با پیدایی پست‌مدرنیسم، جامعه‌گرایی، فمینیسم و چندفرهنگ‌گرایی، بسیاری از بنیان‌های فلسفه غرب به شدت مورد تردید واقع شده‌اند. در برابر این چالش‌ها، نگرش ضدبنیان‌گرایانه می‌کوشد تا بدون ارجاع به بنیان‌های فلسفی، از هنجارهایی که مطلوب می‌دارد به دفاع برخیزد و نفی بنیان‌ها را دستاویزی برای نفی اخلاق، به ویژه در حوزه عمومی زندگی، نمی‌شمارد. به اعتقاد رورتی، نبود بنیان‌های متافیزیکی برای دیدگاه‌های اخلاقی ما نباید بدان معنی تلقی شود که انتخاب میان گزینه‌های اخلاقی و غیراخلاقی بی‌معنی است و هدف‌هایی را نمی‌توان یافت که ارزش فداکاری یا جان باختن داشته باشند (رورتی، ۱۳۸۶: ۳۴). کاستن از رنج بشر و فرار دادن فرصتی برابر برای همه کودکان تا شادکامی را تجربه کنند در شمار این گزینه‌های اخلاقی‌اند. اما در پشت احساس تکلیف اخلاقی ما در برابر رنج دیگران چیزی عظیم‌تر، پایدارتر و مطمئن‌تر از این نیست که این احساس یک اتفاق تاریخی است که ما در شرایط امروز خود با آن مواجهیم (رورتی، ۱۳۸۶: ۷-۵۶). به نظر رورتی، فضایل و دستورات اخلاقی مانند راستی، نیکی و گوش سپردن به دیگران فقط نیازمند «توجیه اجتماعی و سیاسی» هستند.

1. solidarity

۲. رورتی در جای دیگری تعریف وسیع‌تری از بنیان‌گرایی ارائه می‌کند و می‌گوید: بنیان‌گرایان برای اعتقادات خود «منابع نهایی گواه» قائلند که ممکن است متون مقدس، سنت، ادبیات، تجربه حسی یا فهم مشترک باشد (رورتی، ۱۳۸۶: ۳-۲۲۲).

رورتی معتقد است که معرفت اخلاقی را نباید همانند ریاضیات محصول تأمل عقلانی شمرد. معرفت اخلاقی نوعی از شناخت عملی است که در صحنه عمل و با تجربه و آزمایش بدست می‌آید. مثلاً ارج نهادن به آزادی رسانه‌ها از آنجا ناشی می‌شود که ما می‌بینیم این آزادی در یک کشور سبب کشف فساد در درون نظام اداری یا عزل مقامات ناتوان و رفع برخی تبعیض‌های اجتماعی شده، یا آزادی اقتصادی سبب افزایش درآمد سرانه در کشور دیگری شده است. رورتی مدعی است که در قرن هجدهم، حامیان انقلاب‌های دمکراتیک برای توجیه تغییرات مورد نظر خود به فلسفه متشبهت شدند و آن را به جای مذهب که حامیان نظم قدیم از آن بهره می‌جستند، نشانند. چون هیچ نمونه‌ای از نظام‌های دمکراتیک موجود نبود که بدان استناد شود، آن‌ها به عقل و حقوق بشر جهان‌شمول متوسل شدند. اما اکنون چنین کاری غیرضروری است، چون این گونه رژیم‌ها سال‌هاست که بر سرکارند و برای توجیه دمکراسی می‌توان به عملکرد آن‌ها استناد ورزید (رورتی، ۱۳۸۳).<sup>۱</sup>

### کارکردهای فلسفه

اگر ضد بنیان‌گرایی جستجوی بنیان‌های فلسفی برای هنجارهای اخلاقی را غیرضروری کرده است و اگر به‌زعم رورتی، امروزه اکثر روشنفکران و غیر روشنفکران غربی علاقه‌ای به فلسفه ندارند (Rorty, 1998b: 75)، چرا رورتی بخش اعظم تلاش علمی خود را مصروف فلسفه و به ویژه معرفت‌شناسی کرده است؟ اگر غربیان می‌توانند سنت‌های جاری خود را تداوم بخشند، بدون توجه به اینکه کدام پیش فرض‌های فلسفی بنیان این سنت‌ها هستند و یا اینکه اصلاً بنیانی فلسفی برای آن‌ها وجود دارد یا غیر (Rorty, 1998b: 64-66). آیا فلسفه به رشته‌ای زائد میدل نشده است؟ در پاسخ بدین پرسش، در این قسمت از مقاله، با رجوع به آثار مختلف رورتی، به بررسی دیدگاه‌های او درباره جایگاه فلسفه می‌پردازیم.

در ابتدا لازم است اشاره شود که رورتی دو تعریف متفاوت از فلسفه را از هم متمایز می‌کند. در تعریف مضیق این واژه که او آن را گاه با P بزرگ<sup>۲</sup> مشخص می‌کند، فلسفه به معنی «دنبال کردن

۱. از همین رو، او در سخنرانی خود در ایران می‌گوید برای کشورهای که روند سکولار شدن را طی نکرده‌اند، آنچه اهمیت دارد مطالعه پیشینه تاریخی و موفقیت‌ها و شکست‌های کشورهای دمکراتیک است، نه مطالعه تاریخ فلسفه غرب.

#### 2. Philosophy

در زبان انگلیسی اسمی عام با حروف کوچک نوشته می‌شوند. در حالی که اسمی خاص با حرف بزرگ آغاز می‌شوند. نوشتن اولین حرف اسمی عام به صورت بزرگ آن را به اسم خاص تبدیل می‌کند و بیانگر معنای خاص اسم است که در حوزه‌ای مانند فلسفه، مطلقیت و یگانگی مدلول را می‌رساند. مثلاً واژه god بیانگر خدا و الهه به معنای عام است، در حالی که کلمه God به خدای یگانه و مطلق اشاره دارد.

خط افلاطون و کانت و پرسیدن سؤالاتی در باب طبیعت مفاهیم هنجاری خاصی همانند «حقیقت»، «عقلانیت» و «نیکی» است، به امید آنکه این هنجارها بیشتر مورد تبعیت قرار گیرند. هدف باور داشتن به حقایق بیشتر، انجام نیکی بیشتر، و عقلانی بودن بیشتر از طریق معرفت به حقیقت مطلق<sup>۱</sup>، نیکی مطلق<sup>۲</sup> و عقلانیت مطلق<sup>۳</sup> است. در مقابل، فلسفه در تعریف موسع آن، که با p کوچک<sup>۴</sup> مشخص می‌شود، همان گونه که «سلارز»<sup>۵</sup> اشاره می‌کند، به معنای کوشش برای درک آن است که چگونه امور (در وسیع‌ترین معنای واژه/امر) با هم در ارتباط (در وسیع‌ترین معنای واژه/ارتباط) هستند (Rorty, 1982: xiv). رورتی اضافه می‌کند که، «حقیقت و نیکی با حروف کوچک بیانگر خصوصیت جملات، اعمال و موقعیت‌هایند، اما با حروف بزرگ اسم خاص چیزها، اهداف یا معیارهایی هستند که می‌توان با قلب و روح و اندیشه بدان‌ها عشق ورزید، چیزهایی که می‌توانند منتهای توجه یک فرد قرار گیرند» (Rorty, 1982: xiv). رورتی معنای موسع فلسفه را که موجد پیش برای فرد است می‌پذیرد و نه معنای محدود آن را که مشخص‌کننده رشته‌ای علمی است که در جستجوی طبیعت و ذات اشیاء برمی‌آید و حقایق عینی را توضیح می‌دهد. مخالفت او با همین معنای مضیق فلسفه است که او را در برابر فلسفه سنتی قرار می‌دهد. به نظر او، فلسفه کمکی به برای پرده برافکندن از ظاهر و رسیدن به کنه واقعیت نمی‌کند.

تعریف گسترده فلسفه راه را بر این اظهار نظر رورتی می‌گشاید که کار فلسفه گردهم آوردن و سازش دادن نظرات ما در حوزه‌های گوناگون است؛ هر گاه معرفت جدیدی حاصل می‌شود، فلسفه می‌کوشد تا آن را با دانسته‌های قبلی‌مان سازگار سازد. فلسفه اساساً دانسته‌های مختلف آدمی را انسجام می‌بخشد. از همین رو است که در حوزه شناخت‌شناسی هم رورتی نظریه انسجامی معرفت را می‌پذیرد (Rorty, 1998b: 75).

از نظر رورتی، فیلسوفان نباید با ممتاز شمردن یک بخش از معرفت بشری، بر آن نام عینی، ذاتی، علمی و غیره نهاده و آن را بنیان سایر بخش‌ها به شمار آورند. او با نفی معنای مضیق فلسفه، فیلسوفان و فلسفه و حتی معرفت را از جایگاه افلاطونی و ممتازی که برخی اندیشمندان به آن‌ها

1. Truth
2. Goodness
3. Rationality
4. philosophy
5. Wilfrid Sellars (1912-1989)

فیلسوف آمریکایی که به نقد بنیان‌گرایی در حوزه معرفت مشهور است. آثار وی عمدتاً به منظور همسازسازی شیوه شهودی توصیف (مانند فهم متعارف، common sense) و روش علمی و طبیعت‌گرایانه به رشته تحریر درآمده‌اند. او می‌کوشد تا میان نگرش معمولی افراد به واقعیت و نگرش علمی پیوند برقرار کند. شاید بتوان سلارز را نخستین فیلسوفی شماره که به تلفیق پراگماتیسم، فلسفه تحلیلی و پوزیتیویسم منطقی پرداخت، در آثار وی تأثیراتی از هگل را نیز می‌توان مشاهده کرد. او به نوبه خود اندیشمندانی مانند رورتی را تحت تأثیر قرار داده است.



داده‌اند به زیر می‌کشد. او این فلاسفه را به تکبر فکری متصف نموده و به شیوه‌ای سخنده‌آمیز بدان متهم می‌کند که گویی برآند تا «محکمه‌ای فلسفی» تشکیل دهند و حکم به صواب و ناصواب بودن این یا آن کردار بگیرند.

در آثار رورتی به بیان دیگری از کارکرد فلسفه نیز می‌توان برخورد و آن عبارت است از جمع‌بندی و تلخیص باورها و شهودات پذیرفته شده در یک جامعه. از نظر او: «بیشترین کاری که می‌توان امیدوار بود تا فلسفه انجام دهد خلاصه کردن شهودات ما در مورد کارهای درستی است که در موقعیت‌های مختلف می‌توان انجام داد. شهوداتی که تحت تأثیر فرهنگ ما شکل می‌گیرند. این خلاصه‌سازی از طریق تعمیم‌بخشی‌هایی صورت می‌گیرد که شهودات مزبور، با استفاده از قضایای غیرقابل مناقشه، از آن‌ها استنتاج می‌شوند. البته چنین نیست که این تعمیم‌بخشی‌ها مبنای شهودات ما باشند، بلکه آن‌ها را خلاصه می‌کنند» (Rorty, 1993: 117).

برای مثال، اصول کانتی آمال و نهادهای اخلاقی جوامع لیبرال بورژوازی پست‌مدرن را خلاصه می‌کنند، نه آنکه مبنایی فلسفی برای توجیه آن‌ها باشند (Rorty, 1991: 198).

با اشاره به نظر هگل که فلسفه را «متبلور کردن روزگار خود در اندیشه» تعریف می‌کند، رورتی می‌گوید: «فلسفه تصویر آن دسته از ویژگی‌های تاریخی دوران است که فرد بدان‌ها احساس تعلق می‌کند و هدفی است که این ویژگی‌ها به سمت آن جهت گرفته‌اند» (Rorty, 1989: 55). بنابراین، معیارهای فلسفی وابسته به فرهنگ و زبان و گروه خاصی از مردمند، بدون آنکه این مردم نقشی در انتخاب آن‌ها داشته باشند، فستنس‌تاین این نکته را به این ترتیب بیان می‌کند که اندیشه پراگماتیستی می‌کوشد تا «اصولی را که در یک شیوه خاص از زندگی مضمرد روشن نماید، نه آنکه مجموعه‌ای از اصول پیشینی و جهان‌شمول را عیان سازد» (Festenstein, 1997: 55). فلسفه اساساً پدیده‌ای تاریخی است. هر نگرش فلسفی را باید در متن شرایط اجتماعی آن مورد مطالعه قرار داد. فلسفه بر روی هم انباشتن حقایق ماندگار نیست (رورتی، ۱۳۸۳).

در راستای همین برداشت از فلسفه به عنوان ویرترین ذخایر شهودی یک فرهنگ است که رورتی اظهار می‌دارد: «ورای «وظیفه سنتی و انسان‌گرایانه فلسفه، ما [فلاسفه] فقط می‌توانیم همان کاری را انجام دهیم که وکلا انجام می‌دهند، یعنی برای عملی که موکلان تصمیم به انجام آن گرفته است دلیلی فراهم آوریم و هدف وی را خوب‌تر جلوه‌گر سازیم» (Rorty, 1982: 222). وظیفه فلسفه توجیه هنجارهایی است که جامعه ما مطلوب می‌داند، و نه آنکه مبنایی برای آن‌ها باشد.

میان دو تفسیری که تاکنون در مورد کارکرد فلسفه در آثار رورتی یافته‌ایم هم‌پوشانی زیادی وجود دارد. فلسفه به عنوان آنچه در ذهن ما میان امور ارتباط برقرار می‌کند و آن‌ها را در

یک کلیت یک پارچه می‌سازد با فلسفه به عنوان جمع‌بندی و چکیدهٔ باورهای ما همگونی بسیاری دارد. اما تفاوت مهمی هم میان آن‌ها هست که رورتی از آن غافل مانده است. تبیین دوم از کارکرد فلسفه مقید به نوعی از روابط است که در یک فرهنگ پذیرفته شده‌اند. در حالی که تبیین نخست خود را به چنین قیدی متعهد نمی‌کند. فلسفه‌ای که خلاصهٔ شهودات موجود در فرهنگ ما را در منظومه‌ای قابل فهم ارائه می‌کند. بنا به تعریف به خلوص فرهنگی هم توجه دارد و ورود عناصر بیگانه را بر نمی‌تابد. اگر بپذیریم که حقیقتی مستقل از ذهن و اصولی پیشینی یا همه‌شمول وجود ندارند. دلیلی وجود نخواهد داشت که ما به عناصر بیرونی جواز دخول به فرهنگ خودی اعطاء کنیم. اما در نظریهٔ انسجامی معرفت راه بر تغییرات در یک فرهنگ بسته نیست و از این همین رو. کوششی بی‌وقفه برای ایجاد توازن و تلائم میان عناصر قدیم و جدید در یک فرهنگ در جریان است. تبیین اول از کارکرد فلسفه وجهی پویا به آن می‌بخشد. در حالی که تبیین دوم قالبی ایستا را بر آن تحمیل می‌کند. چنان که خواهیم دید، با تفسیر دیگری که رورتی از وظیفهٔ فلسفه به دست می‌دهد این تعارض به شکل جدی‌تری رخ خواهد نمود.

در میان نوشته‌های رورتی، تبیین دیگری از کارکرد فلسفه دیده می‌شود. به نظر او، حداکثر کاری که فیلسوفان می‌کنند همانند کار شیمیدانان است که می‌توانند در مورد موادی که یک فرد یا هم ترکیب می‌کند نظر دهند. فیلسوف با توجه به تجربیات تاریخی‌اش، می‌تواند به شما بگوید که تلفیق یا تفکیک برخی اندیشه‌ها چه نتیجه‌ای ممکن است به بار آورد؛ همین و نه بیش (رورتی، ۱۳۸۶: ۶۳). در این برداشت، فلسفه در بردارندهٔ فوایدی پراگماتیک است: «امکان پیش‌بینی و در نتیجه، قدرت و کارآمدی نهادهای ما را افزایش می‌دهد، احساس هویت مشترک تاریخی ما را ارتقاء می‌بخشد و ما را در یک جامعهٔ اخلاقی گرد هم می‌آورد» (Rorty, 1993: 117). به همین سبب، در بحث از هایدگر، رورتی فلسفهٔ او را همانند مجموعه‌ای از ابزارهای متفاوت می‌بیند که در موقعیت‌های گوناگون می‌توان از آن‌ها بهره جست (رورتی، ۱۳۸۶: ۲۷۱).

باید توجه داشت که از دیدگاه رورتی، وظیفهٔ فلسفه در این معنا کشف واقعیات بیرونی و از پیش تعیین شده نیست. فلسفه مشابه همان کاری را انجام می‌دهد که سایر مهارت‌ها و قوای بدنی ما یا سایر جانداران در تعامل با محیط انجام می‌دهند. با این تفاوت که فلسفه با ابداع واژه‌ها، مفاهیم و استعاره‌ها چنین می‌کند. چنان که دیوئی ابراز می‌دارد: وظیفهٔ فلسفه دست یافتن به نوعی ادراک برای حل مشکلات است. و نه کشف واقعیاتی پیشینی.<sup>۱</sup> فلسفه مانند سایر علوم و مانند سیاست باید

۱. همسو با مارکس، دیوئی جهت‌گیری فلسفه را تا زمان خرد محافظه‌کارانه و در جهت تثبیت وضع موجود و منافع طبقات مرفه دانسته و در مقابل، خواهان آن بود که فلسفه به ابزاری برای تغییر و به نفع طبقات تولیدکننده مبدل شود، ابزاری برای تحقق آیندای پربرتر (رورتی، ۱۳۸۶: ۷۶).

به حل مسئله بپردازد. آنچه ما باید از فلسفه طلب کنیم آن است که ما را در «ساختن» یاری رساند، نه در «شناختن» (رورتی، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

این کارکرد فلسفه اهمیت بازتوصیف کردن را مورد تأکید قرار می‌دهد. از طریق بازتوصیف کردن پدیده‌های اجتماعی، فلسفه می‌تواند دگرگونی را تسهیل کند و شتاب بخشد (رورتی، ۱۳۸۶: ۳۱۹). از نظر رورتی، فلسفه نوعی تهذیب یا پالایش‌گری<sup>۱</sup> است، یعنی آنکه «خوانندگان و کلیت جامعه را یاری می‌رساند تا از نگرش‌ها و دستگاه‌های واژگانی فرسوده، رهایی یابند» (Rorty, 1980: 12). به اعتقاد رورتی، فیلسوف باید بکوشد تا نقشه فرهنگ را از نو ترسیم کند و با اندیشیدن درباره ارتباط میان حوزه‌های مختلف فعالیت آدمی، راهی نو و نویدبخش فراروی ما بگشاید (رورتی، ۱۳۸۶: ۲۵۱). فلسفه باید جاودانگی را رها کند و «به آینده بنگرد» و بکوشد تا زندگی را آسان‌تر سازد. بدین لحاظ، پیشرفت فلسفی عبارت است از خلّاقیت ذهنی و افزودن بر «خزانه زبانی و استدلالی» خویش (Rorty, 1982: 222). این تبیین سوم از کارکرد فلسفه را شاید بتوان تبیینی پراگماتیستی خواند که با نگرش پراگماتیستی رورتی در سایر حوزه‌های اندیشه به خوبی سازگار است.

یکی از انتقادات رورتی بر فلسفه تحلیلی با توجه به همین تبیین صورت می‌گیرد. از نظر او، با آمدن فلسفه تحلیلی، منطقی و خشکی و دقت نظر علمی جای تخیل خلاقانه چهره‌های برجسته را گرفت. هدف فلسفه تحلیلی ابهام‌زدایی و ابطال اندیشه‌های آشفته و درهم بود. لذا الهیات، مابعدالطبیعه و ادبیات فاقد اهمیت شناختی دانسته شدند. فلسفه به شدت تخصصی و حرفه‌ای شد و در همان حال، دغدغه حل کردن مسائلی را یافت که برای جهان خارج از دپارتمان‌های فلسفه نامأنوس بودند. فلسفه امروزه بسیار جدلی‌تر، اما منزوی‌تر شده است. آثار قدیمی یزرگان فلسفه کمتر خوانده می‌شوند. اما به نظر رورتی، فلسفه نباید فقط به استهزاء تفکرات آشفته بسنده کند، بلکه باید به وجه رماتیکی که افلاطون، هگل، مارکس و نیچه نمایندۀ آن بوده‌اند نیز توجه نماید، و جایی هم برای پیامبری، نبوغ، کاریزما، الهام‌بخشی و عشق‌ورزی داشته باشد (Rorty, 1998a: 131). آثار نبوغ‌آمیز محصول کار آدم‌های غیرحرفه‌ای و پیامبرگونه‌ای هستند که خود را به روش علمی و چارچوب‌های حرفه‌ای مقید نمی‌کنند و لذا از درک و شناخت فراتر می‌روند و امید و تحول به همراه می‌آورند. رورتی معتقد است که در کنار نیاز به کسانی که دغدغه‌شان روشنگری و کشف ضعف‌ها و تضادهای یک اندیشه است، اندیشه‌های ابداعی و خلّاق و شورآفرین هم باید در هر حوزه علمی از جمله فلسفه مجال ظهور یابند. البته همان طور که از فردی مانند

رورتنی انتظار می‌رود او الهام‌بخشی افلاطون و هگل را به بیان حقیقت جاودانه توسط ایشان نسبت نمی‌دهد. این آثار الهام‌بخشند، چون با انقلاب در شیوه اندیشه و گفتمان رایج، انسان‌های بسیاری را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

مصداق تبیین سوم از کارکرد فلسفه را در نقشی که رورتنی برای فلسفه پراگماتیستی خود قائل است می‌توان مشاهده کرد. به اعتقاد او، دیدگاه‌های فلسفی و معرفت‌شناسانه‌اش در نفی نظریهٔ بازنمایی و تأکید بر عقلانیت مبتنی بر همبستگی در بلندمدت از اهمیت برخوردارند و نه در کوتاه مدت. از همین رو، او لازم نمی‌بیند که یک قاضی خوب فلسفه هم به خوبی بداند و در مسائل معرفت‌شناسانه همان داورهای را داشته باشد که او دارد (رورتنی، ۱۳۸۶: ۱۶۶). اما همچنان که دیوئی اشاره می‌کند نظریهٔ پراگماتیک در باب حقیقت «در معنای پراگماتیک حقیقت، حقیقت دارد: [یعنی] در عمل کاراست، مشکلات را مرتفع می‌کند، ابهامات را برطرف می‌سازد و افراد را از طریق تجربه کردن با زندگی مرتبط می‌سازد» (Rorty, 1998b: 78). رورتنی بر آن است که پراگماتیسم به ویژه از آن رو دیدگاه بهتری تلقی می‌شود که بیش از دیدگاه‌های رقیب بهانه‌های تعصب و عدم تساهل را از میان می‌برد، نه از آن رو که فلاسفه را از تذبذب میان جزمیت و شکاکیت نجات می‌بخشد (Rorty, 1998b: 83). در جای دیگری در یک بحث مشابه، رورتنی می‌گوید ما به منظور اینکه موجوداتی بهتر از آنچه اکنون هستیم بشویم، یعنی نظریه‌پردازان بهتر، شهروندان بهتر یا دوستان بهتری شویم، باید نظریهٔ تفکیک میان ذهن و عین را رها کنیم (Rorty, 1991: 41). وی این دیدگاه را که اصول فلسفی مبنای آداب و رسوم لیبرال دمکراتیک نیستند، بلکه خلاصهٔ آن‌ها نیستند، نشانهٔ پیشرفت اخلاقی و فکری می‌داند. زیرا که این دیدگاه به ما اجازه می‌دهد تا عقاید متفاوت دیگری را نیز خلاصهٔ همین آداب و رسوم به شمار آوریم و همزیستی با معتقدان بدان‌ها را آسان بدانیم. بذل توجهی هم که رورتنی به ادبیات داشته و در تعارض با سنت فلسفی عقل‌گرای غرب بدان دل می‌بندد به همین امر مربوط می‌شود. در حالی که فلسفه، به ویژه از نوع افلاطونی آن، وحدت و یگانه‌انگاری را اساس قرار می‌دهد، ادبیات چندگانگی و پذیرش یا تحمل تضادها را میسر می‌سازد (Rorty, 1998a: 117-18).

اما مسئله آن است که تبیین پراگماتیستی رورتنی از وظیفهٔ فلسفه با دو تبیین دیگری که پیش‌تر یاد آور شدند، به‌رغم همپوشانی قابل توجه، اختلافات چندی نیز دارد. چنان که دیدیم در تبیین پراگماتیستی، فلسفه نه فقط به ما امکان می‌دهد تا نتیجهٔ اتخاذ عقاید یا رویه‌های خاصی را پیش‌بینی کنیم، بلکه برای کارایی بیشتر نهادها ابزارهای مفهومی مناسبی را در اختیارمان قرار می‌دهد، به حل مسائل می‌پردازد و یا بازتوصیف پدیده‌ها، دریچه‌هایی تازه را به رویمان می‌گشاید.

فلسفه در این معنا با فلسفه‌ای که به تلخیص شهودات موجود در یک فرهنگ می‌پردازد از زمین تا آسمان فاصله دارد. تعارضی که پیش از این در مورد دو تفسیر نخست از کارکردهای فلسفه بدان اشاره شد در اینجا به صورت چالش برانگیزتری ظهور می‌یابد. تبیین پراگماتیستی از فلسفه به استقبال تحول می‌رود و اندیشمندان دگرگونی‌آفرین همچون افلاطون و مارکس و مسیح را می‌ستاید. ولی فلسفه در معنای جمع‌بندی ایده‌های از پیش موجود حوصله‌ای برای انقلاب در اندیشه‌ها باقی نمی‌گذارد و خصلتی اساساً محافظه‌کارانه دارد.

تفسیر پراگماتیستی رورتی از وظیفه فلسفه با دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه او نیز هم‌خوانی ندارد. اگر به‌زعم او، حقیقت چیزی نیست مگر توجیه‌پذیری برای جامعه‌ای که ما خود را بدان متعلق می‌دانیم و ربطی هم به بازنمایی واقعیت ندارد. حل مسئله و افزایش کارآمدی و دور ریختن واژگان کهنه با ارجاع به چه چیزی انجام خواهد گرفت؟ اگر تمام بضاعت فلسفه از جامعه‌ای گرفته می‌شود که در آن پدیدار شده است، سودمندی و کارآمدی را با کدام سنجه می‌توان سنجید؟ فیلسوفی که نتیجه تلفیق و تفکیک اندیشه‌های گوناگون را برای ما بازگو می‌نماید، همان‌گونه که شیمیدانان از ترکیب و تجزیه عناصر و مواد سخن می‌گویند، چگونه بدون معطوف کردن توجه ما به واقعیت چنین می‌کند؟ مخالفت رورتی با نظریه بازنمایی و قطع ارتباط بازنمایانه با واقعیت اگر هم راه را به طور کامل بر تغییر نیندد، آن به شدت محدود و مضیق می‌کند. عمل‌گرایی در غیبت واقعیت بسیار نحیف خواهد ماند.

نکات بالا این پرسش را نیز مطرح می‌کنند که نقد رورتی بر سنت فلسفی غرب در زمینه نظریه بازنمایی تا چه حد قابل پذیرش است. کنار گذاشتن نقش واقعیت در شکل‌گیری معرفت با دانسته‌های ما از تاریخ علم سازگار نیست و جایگزینی یک نظریه با نظریه‌ای دیگر را تبیین نمی‌کند (Taylor, 1990: 262). جالب آنکه در میان آثار خود او نیز موارد متعددی را می‌توان یافت که ادعایی با ارجاع به واقعیت موجه شمرده می‌شود. در جایی، او حتی اظهار می‌کند که گونه‌ای از هم‌شکلی بین جملات صادق و جنبه‌هایی از جهان قابل طرح است (Taylor, 1982: 163). منتقدان رورتی یادآور شده‌اند که او به کرات از دعاوی ضدواقع‌گرایانه خود عدول می‌کند (Geras, 1995: 136). به طور خلاصه باید گفت که رورتی نفی بازنمایی و واقعیت به ما هو واقعیت (و بدون ارتباط با ذهن انسان) را به نفی هرگونه بازنمایی از واقعیت تعمیم می‌دهد؛ و همین امر او را در معرض اتهام انتساب به ایده‌آلیسم زبانی قرار داده است (برای مثال، بنگرید به Cleveland, 1995: 219).

## نتیجه‌گیری

از نظر رورتی، هیچ دستگاه فلسفی ضروری یا ایده‌آلی وجود ندارد که همه انسان‌ها به ما هو انسان ناگزیر از پذیرش آن باشند. هر فلسفه‌ای محصول جامعه‌ای معین بوده و در بستر تاریخی و اجتماعی خاص خود شکل گرفته است و لذا خصوصیتی اتفاقی دارد. در نتیجه، ملاکی عینی برای داوری میان نگرش‌های اخلاقی متفاوت وجود ندارد. نگرش‌های اخلاقی در هر جامعه اموری پذیرفته شده تلقی می‌شوند و فلسفه صرفاً عبارت است از جمع‌بندی این نگرش‌ها. به همین سبب، در بررسی یک مسئله اخلاقی، امکان یک بحث جامع که رشته استدلال را تا رسیدن به مبنایی قابل قبول برای همگان دنبال کند وجود ندارد. در هیچ بحثی گریز از دور و پیش‌فرض‌هایی که بدون چون و چرا پذیرفته شده‌اند نیست.

ضد بنیان‌گرایی در اندیشه رورتی کوششی است برای فاصله افکندن میان باورهای اخلاقی و استدلال فلسفی ارائه شده برای دفاع از این باورها. بدین لحاظ، او میان سیاست و فلسفه پیوندی تنگاتنگ مشاهده نمی‌کند و برای مثال دلیلی نمی‌بیند که یک فرد فاشیست نتواند با نظرات معرفتی وی در باب مفاهیم صدق و حقیقت موافقت داشته باشد (رورتی، ۱۳۸۶: ۸-۶۷). اما او اخلاق را از حقیقت برتر می‌شمرد. از دیدگاه رورتی، آنچه از اهمیت برخوردار است باورهای اخلاقی و سیاسی‌اند، نه استدلال‌های عقلانی و فلسفی. او وظیفه عقل عملی را تبیین اموری می‌داند که درست پنداشته می‌شوند، و نه ارائه دلایل فلسفی برای آن‌ها. شاید عصاره اندیشه رورتی را در عبارتی که در سال‌های اخیر به طور مکرر بیان داشته است بتوان یافت: «شما آزادی را پاس بدارید، حقیقت خویش را پاس خواهد داشت» (برای مثال بنگرید به رورتی، ۱۳۸۶: ۱۷۹ و Rorty, 2006).

تأکید رورتی بر اینکه معرفت به طور کلی ضرورتاً برترین نوع فعالیت بشری نبوده و فلسفه به طور خاص، برترین نوع معرفت نیست، بلکه اموری چون همزیستی، همبستگی، مدارا و خلاقیت بر تفلسف و اندیشیدن محض اولویت دارند، مبین آن است که او به شناخت به شیوه‌ای پراگماتیک می‌نگرد. به نظر وی، معرفت به خودی خود ارزشمند نیست، بلکه به عنوان ابزاری برای شادکامی بشر و پیشرفت اخلاقی وی و به ویژه همزیستی تعداد هر چه بیشتری از انسان‌ها اهمیت می‌یابد. پراگماتیسم رورتی اساساً آسان کردن فهم و عمل را برای آدمی مدنظر دارد.

چنان که دیده می‌شود، رورتی فلسفه را از در بیرون می‌راند تا بلافاصله آن را از پنجره بازگرداند. او که با نقد نظریه بازنمایی نقش «کشف» را از فلسفه ستانده است، وظیفه «ساختن» را بدان محول می‌کند؛ و در حالی که آدمیان را فرامی‌خواند تا جامعه کهنه فلسفه را به دور افکنند، فلسفه را به امر سنگر تغییر فرامی‌خواند تا برای آدمیان حل مسئله کند. فیلسوفان انقلابی و پالایش‌گر

این کار را با پاک کردن صورت مسئله و از طریق ابداع دستگاه‌های واژگانی جدید با استعاره‌هایی سودمندتر امکان‌پذیر می‌سازند. رورتی این اندیشه را در قالب پراگماتیسم ارائه می‌کند. پراگماتیسمی که در طلب تغییر جهان و گشودن افق‌هایی است که نگرش سنتی و خشک مبتنی بر کشف واقعیت آن‌ها را مسدود ساخته است.

رورتی این به فرود آوردن و سپس به فراز بردن فلسفه را به مدد تفکیک دو معنا از فلسفه توجیه می‌کند: فلسفه با P بزرگ که در جستجوی حقایق مجرد از زمان و مکان بوده و موضوع عشق است، و فلسفه با p کوچک که یک بازی فکری است برای مرتبط ساختن امور و انسجام بخشیدن به دانسته‌های ما. اما پرسش آن است که چه تعداد از همکاران سابق رورتی در گروه‌های آموزشی فلسفه در دانشگاه‌های غرب در جستجوی چنان حقایقی بوده‌اند؟ آیا او دشمن موهومی را که امروزه در غرب اثر چندانی از آن دیده نمی‌شود آماج نقد خود قرار نداده است؟ به علاوه، نگرش ضد بنیان‌گرایی رورتی که می‌کوشد تا نظریه‌پردازی در سیاست را به تبیین فرهنگ سیاسی موجود محدود نماید و به قضایای فلسفی و نظریات مربوط به طبیعت آدمی اتکایی نداشته باشد، ما را از ابزار تحلیلی ارزشمندی برای نقد عملکرد یک جامعه محروم می‌سازد. جدا کردن فلسفه (و ادعاهایش در باب انسان و جامعه) از سیاست یکی از ابزارهای تشخیصی کاستی‌ها و نابرابری‌ها را از منتقدان اجتماعی می‌ستاند و نظرات ایشان را در معرض پریشانی قرار می‌دهد. در غیاب شاخص‌هایی که مفروضات فلسفی در مورد انسان ارائه می‌کنند چگونه می‌توان شرایط جامعه‌ای را سنجید و از ستم نسبت به اعضای آن پرده برداشت؟ به همین سبب است که مثلاً وقتی که رورتی خود به داوری در باب انجیل و «مانیفست کمونیستی» می‌نشیند به تناقض‌گویی می‌افتد. او از یک سو امیدها و الهام‌بخشی‌های آن‌ها را می‌ستاید و از سوی دیگر از رنج‌هایی که مدعیان آن‌ها بر بشریت تحمیل کرده‌اند بی‌زاری می‌جوید (رورتی، ۱۳۸۶: ۹۰-۲۸۱). اما هیچ ملاک مشخصی برای جدا کردن سره از ناسره امیدها در این متون به دست نمی‌دهد. در نقد ضد بنیان‌گرایی رورتی، این نقل قول کوتاه از «لوتز» شاید مفید فایده باشد که، «به‌رغم ناکامی‌های فلسفه بنیان‌گرا، ما می‌توانیم از اشکال مختلف فلسفه غیربنیان‌گرا<sup>۱</sup> برای نقد، اصلاح و توجیه دمکراسی موجود بهره‌گیریم» (Lutz, 1997: 1144). به سخن دیگر، می‌توان از ژرف‌کاوی‌ها و نکته‌سنجی‌های فلسفه بهره برد، بدون آنکه به بند بنیان‌گرایی افتاد یا آنکه در وادی ضد بنیان‌گرایی سرگردان ماند.

منابع

۱. باقری، خسرو، *نوع‌م‌گرایی و فلسفه تعلیم و تربیت: بررسی پیامدهای دیدگاه ویلارد کواپن و ریچارد رورتی در تعلیم و تربیت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۲. رورتی، ریچارد، *فلسفه و امید اجتماعی*، عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
۳. رورتی، ریچارد، *سخنرانی ریچارد رورتی در ایران*، سایت اینترنتی: [www.nilgoon.org](http://www.nilgoon.org)، ۱۳۸۳.
4. Beiner, Ronal. "Richard Rorty's Liberalism", *Critical Review*, vol. 7, 1993, no. 1, pp. 15-31.
5. Cleveland, Timothy, "The Irony of Contingency and Solidarity", *The Journal of The Royal Institute of Philosophy*, Vol. 70, April 1995, No. 272, pp. 217-41.
6. Festenstein, Matthew, *Pragmatism and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1997.
7. Geras, Norman, *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, Verso: London and New York, 1995.
8. Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995.
9. Lutz, Mark J., "Socratic Virtue in Post-modernity: The Importance of Philosophy for Liberalism", *American Journal of Political Science*, vol. 41, 1997, no. 4, pp. 1128-49.
10. Rorty, Richard, "The Fire of Life", *Poetry Magazine*, 2007.
11. Rorty, Richard, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality", in Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), *On Human Rights: The Amnesty Lectures 1993*, New York: Basic Books, pp. 111-34.
12. Rorty, Richard, *Achieving Our Country*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998a.
13. Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Brighton: The Harvester Press, 1982.
14. Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
15. Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
16. Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Basil Blackwell, 1980.
17. Rorty, Richard, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*, Stanford: Stanford University Press, 2006.
18. Rorty, Richard, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1998b.
19. Taylor, Charles, "Rorty in the Epistemological Tradition", in Alan R. Malachowski (ed.), *Reading Rorty: Critical Responses to "Philosophy and the Mirror of Nature" (and beyond)*, Basil Blackwell: London and New York, 1990.