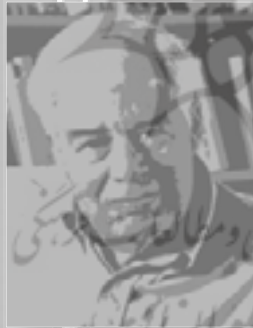




رورتی به لوازم پراگماتیسم چندان پای بند نبود

گفت‌وگو با رضا داوری
در باره آراء و آثار ریچارد رورتی



در بحث از رویکرد پراگماتیستی رورتی به شناخت، نقد او از معرفت‌شناسی و هدف او از این نقد مطرح می‌شود. او در نقد خود به بررسی تاریخی الگوهای شناختی از افلاطون تا امروز می‌پردازد. نخستین سؤالی که در این زمینه مطرح می‌شود، این است که او در این بررسی تاریخی، چه تصویری از فلسفه سنتی ارائه می‌دهد؟ (فلسفه سنتی از نگاه رورتی که شامل فلسفه افلاطون تا فلسفه‌های تحلیلی می‌شود). در واقع از نظر او در مسئله شناخت روح حاکم بر فلسفه سنتی چیست؟

دکتر رضا داوری: رورتی پراگماتیست است و تقدّم افلاطونی علم بر عمل و اراده را نمی‌پذیرد و اصولاً با ثنویت علم و اراده و روح و ماده و جوهر و عرض و ... موافق نیست. البته گاهی اشاره کرده است که فلسفه قدیم در جای خود کارساز بوده است، مع هذا فلسفه خود را ضد افلاطون می‌دانست. آیا این ضدیت را می‌توان با پراگماتیسم جمع کرد؟ یک فیلسوف پراگماتیست و به‌خصوص اگر به تاریخ بی‌اعتنا نباشد، می‌تواند بگوید در میان آراء فلسفه عصر کدام نظر درست است و چرا او آن نظر را درست می‌داند.

حتی می‌تواند نادرست بودن دیگر نظرهای موجود را نشان دهد، اما اثبات نادرستی فلسفه‌های گذشته ظاهراً نباید جایی در آثار یک فیلسوف پراگماتیست داشته‌باشد. فکر می‌کنم اگر چنین اعتراضی به رورتی می‌شد، می‌گفت من با تقسیم فلسفه به انتولوژی و ایستمولوژی مخالفم و غلبه ایستمولوژی بر فلسفه را خلاف پراگماتیسم می‌دانم و به این جهت با فلسفه‌های فیلسوفان از افلاطون تا هگل مخالفم. آیا به‌خوبی می‌دانست که او خود به‌عنوان یک پراگماتیست ویتالیست بوده و اراده را بر علم مقدم می‌دانسته است و این یک اصل ما بعدالطبیعی است؟

رورتی چگونه و با چه پیش‌فرض‌هایی رویکرد سنتی به شناخت (میناگرایی، بازنمایی، ...) را کنار می‌گذارد و به جای آن رویکرد پراگماتیستی به شناخت را می‌نشانند؟ آیا رورتی در مسیر نقد خود و به تعبیر خودش، در مسیر بیان اشتباهات فلاسفه، پیش‌فرض‌ها و مبانی‌ای را مدنظر دارد؟ و اگر چنین است آیا اعتقاد به چنین پیش‌فرض‌هایی با پراگماتیسم رورتی سازگاری دارد؟

دکتر رضا داوری: رورتی با اعتقاد و توسل به هر مبانی مخالف است، و این مخالفت، با پراگماتیسم او مناسبت و سازگاری دارد، اما مشکل این است که او بعضی فروع را به‌جای مبانی می‌گذارد. او که به‌حکم پراگماتیسم خود نمی‌تواند فلسفه و علم و سیاست را در مراتب متفاوت ببیند، میان اصل و فرع هم تفاوت نمی‌بیند؛ یعنی نمی‌پذیرد که مثلاً فلسفه اصل باشد و سیاست و علم، فرع آن. تا این‌جا هیچ خرده‌ای بر رورتی نیست، اما وقتی مثلاً فردیت و بعضی دیگر از رسوم متعلق به لیبرالیسم را مطلق می‌کند، دو اشکال عمده بر او وارد می‌شود. اول این‌که از پراگماتیسم خارج می‌شود، زیرا در پراگماتیسم هیچ قاعده‌ای مطلق نیست. اگر او می‌گفت این حرف‌ها و این کارها در این زمان و در جامعه آمریکایی موجه است، زیرا در جهت هم‌بستگی با نظم امور در این جامعه و کشور قرار دارد، می‌توانستیم سخن او را با منطق پراگماتیسم سازگار بدانیم.

نکته مهمی که باید به آن توجه شود، این است که اگر یک پراگماتیست نمی‌تواند به مبادی و مبانی ثابت معتقد باشد، باید چندان از صفت مدارا برخوردار باشد که با نظر و اعتقاد هیچ قوم و مردمی مخالفت نکند. ویلیام جیمز یک پراگماتیست صادق بود. دیوئی هم می‌کوشید چنین باشد، اما رورتی از آمریکا و دموکراسی آن همواره با لحن اهل سیاست و ایدئولوژی سخن گفته و ابائی نداشته است که حتی خود را «شووی نیست» (میهن‌پرست یا وطن‌دوست افراطی) بخواند. تعلق خاطر به فردیت و لیبرالیسم و دموکراسی را می‌توان به‌خوبی درک کرد، اما وقتی یک فیلسوف پراگماتیست این قبیل معانی و مفاهیم را مطلق می‌کند، باید متوجه باشد که از پراگماتیسم خارج شده است.

اشکال دوم این است که اگر قرار باشد چیزی مطلق تلقی شود، چرا آن چیز، متعلق به یک فرهنگ و تاریخ یک کشور باشد؟ آیا بهتر نیست به‌جای یک امر فرعی جزئی اصولی را بپذیریم که کلی‌تر و با دوام‌ترند؟ رورتی به‌عنوان یک آمریکایی می‌تواند بگوید که می‌خواهم لیبرالیسم آمریکایی مستدام باشد، اما این حرف ربطی به فلسفه ندارد و فلسفی نیست و با پراگماتیسم اصلاً نمی‌سازد، مگر این‌که پراگماتیسم را فلسفه متناسب و متنظر با لیبرالیسم و بازار آزاد دوران اخیر سرمایه‌داری بدانیم. در این صورت، کسانی که رورتی را قائل به اصالت نسبت و نسبی‌بودن همه چیز می‌دانند، آرائش را درست دریافته‌اند. خود



رورتن هم منكر ناست كه پراگماتيسم او وجهي از نسببت‌انگاري است.

به نظر جنابعالي ويژگي‌هاي اصلي رويکرد پراگماتيستي رورتن به شناخت کدامند؟ رورتن در اين رويکرد متأثر از کدام فيلسوفان است و وجه مميزه خود او چيست؟ ويژگي‌هاي مهم پراگماتيسم رورتن چيست؟

دکتر رضا داوړی: اگرچه رورتن آموزش رسمي فلسفه را

با فلسفه‌هاي تحليلي آغاز کرده است، نفوذ پدر و مادر تروتسکيست او

را نبايد ناچيز انگاشت. البته، بعضی از صاحب‌نظران فلسفه تحليلي هم، چپ و گاهی بسيار چپ بودند، اما اين چپ‌بودن در فلسفه رسمي‌شان کمتر انعکاس داشت، ولي نفوذ فلسفه تحليلي در تفکر رورتن قابل اعتنا ناست. خود او هم به آن اهميتي نمی‌داده است. رورتن از ابتدا از طريق پدر و مادرش تحت تأثیر شخصيت و فلسفه جان ديويی بوده است. توجه کنیم که ديويی در اوائل انقلاب اکتبر در زمره حاميان و طرفداران نامدار آن بوده است، ولي چنان‌که رورتن خود گفته است بر اثر طغيان جوانی و شک در مسلمات و البته بر اثر شوق به دانستن و طلب حقيقت (که او آن را يك امر پراگماتيك می‌دانست) به مطالعه فلسفه‌ها و مخصوصاً آثار افلاطون و هگل و نيچه و هيديگر رو کرده بود، اما آموزگار اصليش داروين بود. او نه آتن را قبول داشت و نه رم را و گمان می‌کرد که نیازی به هيچ ميزان و مرجع ندارد و شايد حتی نمی‌دانست که مرجعش آمريکا و نظم زندگي آمريکايي است. رورتن در جايي به صراحت گفته است که آمريکايي معاصر بهترين کشفی است که تاکنون شده است. بگذريم از اين‌که او و هيچ پراگماتيست ديگري با کشف ميانه‌اي ندارد و بهتر بود به‌جای آن می‌گفت آمريکا بهترين ساخته تاريخی بشر است. از ويژگي‌هاي شخصيتي رورتن (و نه پراگماتيسم او) آمريکادوستي افراطي و غيرعادي؛ يعنی نوعی شووينيسم و اظهار نگرانی مدام از مخالفت با هم‌جنس‌بازی است. برای آشنایی اجمالی با پراگماتيسم او و اين‌که چه تفاوتی مثلاً با ديويی داشته است، قطعه‌اي از کتاب نتايج پراگماتيسم او را نقل می‌کنيم:

«طبيعت‌انگاري جان ديويی پس از آن‌که مدت‌ها بر فلسفه آمريکا غلبه داشت، بيست سالی از صحنه رانده شد و اين بيست سال، دوره طلايي تجربه‌انگاري منطقي بود. يك صورت تبیین و توجيه قضيه اين است که بپذيريم نويسندگانی مثل راسل، کارناپ و آير و . . . بهتر از ديويی موفق شده‌اند که صفت خاص شبه‌مسائل؛ يعنی مسائلي که طرحشان درست ناست، را نشان دهند. اين نويسندگان از آن رو از عهده اين کار برآمدند که محاسن و عيوب خود را داشتند. در واقع، درست آن چيزی که اکنون در جريان فلسفه تحصيلی، جزمی و ساختگی به نظر می‌آيد، مایه قوت و توانایی آن در نقادی شديد و مؤثر سنت فلسفی شده است. مدافعان تجربه‌انگاري منطقي که مانند کانت آرزو داشتند فلسفه را در طريق مطمئن علم قرار دهند و چنان می‌نوشتند که گویی هگل هرگز وجود نداشته است، پيش‌فرض‌هاي مشترک دکارت، لاک و کانت را تا حصول نتايج منطقي آن پيش بردند و به اين ترتيب، مسئله عمده تمام تاريخ فلسفه را به امري بی‌وجه و محال تحويل کردند (و به عبارت ديگر، فلسفه را محال جلوه دادند). آنان با نشان دادن لوازم جست‌وجوی يقين، و تصديق اين‌که نتايج فلسفه هيوم قهري و بی‌چون و چراست، به وضوح و صراحت چيزی را آشکار ساختند که ديويی در روشن کردن و توضيح آن ناتوان بود؛ بدین معنا که می‌گفتند وقتی مفهوم دکارتي شناسایی به عنوان بينش چيزی که اوستين آن را «وجودشناسی کثرات محسوس» می‌ناميد، پذيرفته شود، در واقع نشان داده می‌شود که جان ديويی نتوانسته است توضيح دهد که چرا می‌بايست مفاهيم مشترک میان فلاسفه بزرگ دوران تجدد را رها کرد . . .

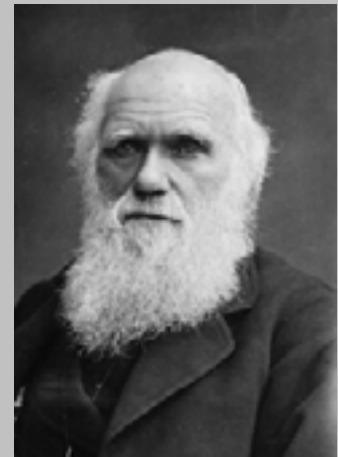
[اما اکنون چرا دوباره به ديويی توجه می‌شود و چرا اين توجه رو به فزوني است؟] ما در آرای



جان ديويی

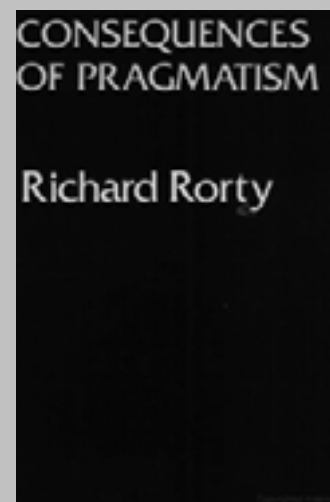
ويليام جيمز
يك پراگماتيست
صادق بود.
ديويی هم می‌کوشيد
چنين باشد، اما
رورتن از آمريکا و
دموکراسی آن
همواره با لحن
اهل سياست و ايدئولوژی
سخن گفته و
ابائي نداشته است که
حتی خود را «شوی ناست»
(ميهن‌پرست يا
وطن‌دوست افراطي)
بخواند.

نویسندگانی مانند هابرماس و فوکو درست همان توجهی را می‌بینیم که دیوئی به بطن و زهدان فرهنگی داشت و می‌گفت که «اندیشه و تصور علوم اجتماعی» از آن‌جا بیرون آمده است. هم‌چنین دیوئی پیش از آنان به مسائلی توجه کرده بود که در نزاع‌های سیاسی و اجتماعی بر اثر درک شخصی و ناقص علوم اجتماعی پدید می‌آید. در آثار نویسندگانی مانند دریدا، به جای مسائل سنتی کانت، هوسرل و کارناب در باب نسبت میان فلسفه با فیزیک ریاضی و با روان‌شناسی درون‌نگر، نسبت میان فلسفه و رمان، فلسفه و تئاتر، و فلسفه و سینما مطرح شده است. مسلماً این مسائل در تاریخ فلسفه برای اولین بار مطرح شده است. کافی است که به نیچه، دلتای و کاسیرر فکر کنیم. بنابراین، من تا آن‌جا پیش نمی‌روم که پیش‌بینی کنم که ما بالاخره بر سودای کانتی فلسفه‌ای که بر گرده علوم ریاضی و فیزیک ساخته و پرداخته شده است، غلبه می‌کنیم و دیگر نمی‌پذیریم که به مطالب و روش‌های این علوم در تحقیق فلسفی، جایگاه و مقام اصلی و اساسی بدهیم و به جایی می‌رسیم که در دوره طلایی فلسفه‌ای وارد می‌شویم که در تحت حمایت و در پناه تاریخ‌نگاری هگل قرار دارد. باید اعتراف کنم که من چنین آرزویی دارم، اما شاید این آرزو بیهوده و محال باشد. من در شرایط کنونی به این توجه و تذکر و ملاحظه اکتفا می‌کنم که بگوییم دیوئی درست همان فیلسوفی است که اگر کسی می‌خواهد کانت را رها کند و به سوی هگل برود و به جای مابعدالطبیعه تجربه به مطالعه بسط فرهنگی رو کند، می‌تواند با میل و غبطه آثار او را دوباره بخواند.»



داروین

رورتی
به مطالعه فلسفه‌ها و
مخصوصاً آثار
افلاطون و هگل و
نیچه و هیدگر
رو کرده بود،
اما آموزگار اصلیش
داروین بود.



با توجه به پراگماتیسم رورتی، دیدگاه او در مورد عقلانیت، حقیقت و عینیت دارای اهمیت اساسی است. نظر جناب‌عالی در باره دیدگاه رورتی در باب حقیقت (دیدگاه سلبی او در باب حقیقت به عنوان مطابقت با واقعیت، نظر او در باب مطلق بودن مفهوم حقیقت و غیر قابل تعریف بودن آن، اینکه حقیقت هدف پژوهش نیست، رابطه حقیقت با توجیه، توجه به افق مخاطبین برای رسیدن به توجیه یک باور، ...) چیست؟

دکتر رضا داوری: در پراگماتیسم به‌خصوص در پراگماتیسم رورتی هیچ مرجعی ویرای موقع و مقام وجود ندارد و کار فلسفه نیز تهذیب و اصلاح اندیشه مردم در گرفتاری‌ها و نزاع‌های اخلاقی و اجتماعی آن‌هاست تا بتوانند چیزهای بهتر و مناسب‌تری را در کنار هم بگذارند و از آن‌ها نگاهداری کنند. فلسفه رورتی کاری به عقلانیت و حقیقت و واقعیت و نسبیت و امثال این‌ها ندارد. هرچه نام حقیقت به آن داده شود می‌تواند کنار گذاشته شود و حقیقت دیگری جای آن را بگیرد.

دیدگاه رورتی در خصوص عقلانیت (دیدگاه پراگماتیستی او در مورد این که نه تنها عقل را باید زبانی و اجتماعی کنیم بلکه باید طبیعی کنیم، ...) را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

دکتر رضا داوری: در نظر رورتی فصل ممیز انسان از جانوران زبان است و نه عقل. آدمیان با عقل خود چیزها را نمی‌شناسند، بلکه با زبان رابطه برقرار می‌کنند. زبان ابزاری است برای استفاده از چیزها و کار کردن با آن‌ها و نه شناختشان، اما این زبان هم ذاتی آدمی نیست، بلکه بر اثر تطوری که داروین آن را شرح کرده است، پدید آمده است.

نظر شما در باره دیدگاه رورتی در خصوص جای‌گزینی هم‌بستگی (Solidarity) به جای عینیت چیست؟

دکتر رضا داوری: پراگماتیست به وجود خارجی و اعیان اشیاء کاری ندارد و علم را هم‌بستگی می‌داند. به عبارت دیگر، بر وفق قاعده اصلی، پراگماتیسم درست چیزی است که صلاح عمل و زندگی ما در اعتقاد داشتن به آن است نه اینکه حکم مطابق با واقع باشد. پرسشی که این‌جا پیش می‌آید، این

است که این قاعده هم‌بستگی و حکم در باب حقیقت را با کدام صلاح عملی توجیه می‌توان کرد؛ یعنی درستی این حکم چگونه اثبات می‌شود و هم‌بستگی‌اش با چیست و چگونه نشان داده می‌شود. آرای همگانی که کاری به هم‌بستگی و مطابقت با واقع و این قبیل معانی ندارد. فیلسوفان هم که حتی در آمریکا چندان استقبالی از پراگماتیسم نکرده‌اند و چنان‌که می‌دانیم، مدت‌ها دپارتمان‌های فلسفه آمریکا قلمرو تعلیم و ترویج فلسفه‌های تحلیلی و نئوپوزیتیویست بوده و سپس تمایل به پدیدارشناسی در آن غلبه پیدا کرده است. اکنون هم با این‌که پیرس و جیمز و دیوئی و رورتی در فلسفه معاصر آمریکا اهمیت دارند، اما قولشان اگر با خوشبینی بخواهیم حکم کنیم، در عرض آراء دیگران قرار دارد و نمی‌دانیم درستی آن‌ها را چگونه باید بپذیریم. رورتی و دیگر پراگماتیست‌ها این را باید به اختیار خوانندگانشان بگذارند و منتظر بمانند و ببینند که در آینده چه چیز درست خواهد بود و کدام نظر نادرست از آب در می‌آید، ولی رورتی چنان ایمانی به نظام سیاسی کشورش داشت که فکر می‌کرد در پایان قرن بیست و یکم، نوعی دموکراسی پراگماتیک یا پراگماتیسم سوسیال‌دموکرات متحقق خواهد شد.

آیا رویکرد پراگماتیستی رورتی به شناخت و حقیقت به نسبی‌گرایی یا نیهیلیسم منجر می‌شود؟ (هر چند پاسخ خود رورتی به این پرسش منفی است، اما منتقدان او نتیجه‌گیری دیگری دارند).

دکتر رضا داوری: رورتی را بسیاری از منتقدانش قائل به نسبییت و نیست‌انگار دانسته‌اند. خود او هم نسبییت‌باوری را انکار نمی‌کند، اما قضیه چیز دیگری است. ظاهراً در بیان مدعیان و منتقدان رورتی نیست‌انگاری بیشتر به معنای انکار اصول و ارزش‌های اخلاقی بوده است، اما رورتی خود را بی‌اخلاق نمی‌دانست، بلکه به نوعی اخلاق‌دار و دینی قائل بود. به نظر او ما اصول و قواعد و موازینی نداریم که بر طبق آنها با قطعیت خوب را از بد و عادلانه را از ناعادلانه تمییز دهیم، بلکه باید بکوشیم از دردها و ناملایمات زندگی بشر بکاهیم و برابری را بیشتر کنیم. آنچه اخلاق خوانده می‌شود، در نظر رورتی گزارش و وصف فشرده رفتارهایی از گذشتگان است که ما آن‌ها را می‌پسندیم و سزاوار می‌دانیم. چنانکه اشاره شد، رورتی داروینی است و آدمی و همه اوصاف و صفات او را دنباله سیر تطور موجود زنده از آمیب تا انسان می‌داند و به این جهت، به جای اخلاقی از سنخ اخلاق کانتی که منشأ عقلی دارد، دوران‌دیشی و محاسبه و سازگاری با هم‌گنان را می‌پذیرد و معتقد است. به نظر او بشر با همین دوران‌دیشی به برادری و برابری نزدیک می‌شود و به تدریج که از تعصب و خرافه رها می‌شود، وظایف اخلاقی خود را بهتر تشخیص می‌دهد. کاش می‌دانستیم که رورتی با چه

ملاک و میزانی خرافه را از غیر خرافه تمییز می‌داده است و خرافه در پراگماتیسم چه معنایی دارد. از این که بگذریم، رورتی به اصول و قواعد اخلاقی از پیش مقرر شده قائل نیست و از این حیث، در برابر کسانی قرار می‌گیرد که برای اخلاق و قواعد اخلاقی به منبع و مبنائی ثابت قائلند. اگر مراد از نیست‌انگاری مقابله با معتقدان به منابع اخلاقی است، رورتی را باید نیست‌انگار دانست، اما نیست‌انگاری معنای وسیع‌تر و عمیق‌تری هم دارد. دامنه برهوت نیست‌انگاری چندان وسعت دارد که نه فقط آراء رورتی را در بر می‌گیرد، بلکه با اثبات بعضی حقائق ثابت نیز از آن نمی‌توان خارج شد.

یکی از نتایج پراگماتیسم رورتی به تصریح خود او قوم‌مداری (Ethnocentrism) است. بر اساس قوم‌مداری، آیا گفت‌وگو که به تعبیر رورتی چارچوب نهایی‌ای است که در آن شناخت معنا می‌یابد، امکان‌پذیر است (گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها و گفت‌وگوی میان اعضای یک فرهنگ، با توجه به این که رورتی عقلانیت فرافرنهنگی را کنار می‌گذارد و معتقد است هیچ ملاک و مبنای دائمی و فراتاریخی و خنثی وجود ندارد که بر اساس آن به داوری نظریات بپردازیم)؟ اگر بنابر تعبیر خود رورتی هیچ راهی برای اثبات برتری عینی دموکراسی نسبت به دیکتاتوری وجود ندارد و تنها می‌توانیم از طریق مقایسه جوامع مختلف به امتیازات عملی آنها استناد کنیم، آیا در این صورت امکان توجیه و اثبات نظریات (قبل از مرحله عملی شدن) وجود دارد؟ آیا باب گفت‌وگو و نقد و نقدپذیری بسته خواهد شد یا به عکس گفت‌وگو مجال بیشتری برای ادامه یافتن خواهد یافت؟

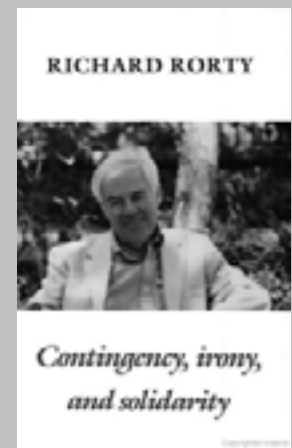
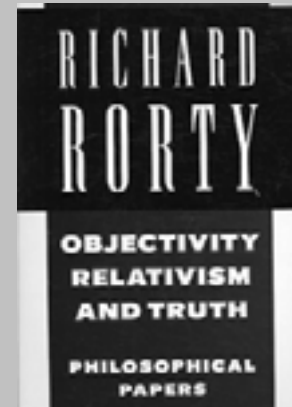
دکتر رضا داوری: چنانکه می‌دانید رورتی به آثار توماس کوهن علاقه داشت (هرچند که کوهن خود را به رورتی نزدیک نمی‌دانست و حتی با تفسیر او از آرای خود چندان موافق نبود) و طرح پارادایم‌های تاریخی او را می‌پسندید و در نتیجه، قائل به تفاوت پراگماتیسم خود هم می‌بایست بگویند که هر هر مردمی در هر زمان و زبان مسائل خاص خود را حل کنند. اتنوسانتریسم او به این ندارد. حتی احکام و قواعد علمی هم اثبات شده‌اند، مستقل از ارزش‌ها نیستند. این قول لوازمی دارد که نیست از جمله این که:

۱. علم و عمل تابع تجربه
در هیچ‌جا و نزد هیچ قومی حاکم و عدالت و حتی قول تقدم علم نیستند. اگر رورتی می‌پذیرد پارادایم‌های خاص است و پارادایم‌های جهان جدید به‌سر این کشور دموکراسی بر فلسفه تقدم را مطلق می‌کند و لیبرالیسم سخن او عدول از پراگماتیسم

۲. آته‌ایسم رورتی یک قول بلکه وقتی بر آن اصرار می‌شود، در کدام مقاله رورتی خواندم که نوشته بود:

۱. علم و عمل تابع تجربه
در هیچ‌جا و نزد هیچ قومی حاکم و عدالت و حتی قول تقدم علم نیستند. اگر رورتی می‌پذیرد پارادایم‌های خاص است و پارادایم‌های جهان جدید به‌سر این کشور دموکراسی بر فلسفه تقدم را مطلق می‌کند و لیبرالیسم سخن او عدول از پراگماتیسم

۲. آته‌ایسم رورتی یک قول بلکه وقتی بر آن اصرار می‌شود، در کدام مقاله رورتی خواندم که نوشته بود:



تقیب می‌کنند و . . . توقع نداشته باشند که اخلاق است و پراگماتیست ملزم است با هر قواعد و دستورات عمل‌های اخلاقی با است. اگر رورتی حقیقتاً به قوم‌مداری با قوم‌شناسان و مردم‌شناسان همراه بیندازد و پراگماتیسم خود را در فکر رورتی به‌عنوان فیلسوف ۳ و کانت و با هر فیلسوف دیگری چرا به‌عنوان یک پراگماتیست خود اقتضای پراگماتیسم این است که نکند نه اینکه با او درافتد، مگر ایجاب کند. اصرار رورتی در مخالفت با بعضی مطالب فرعی و بی‌اهمیت سازگاری ندارد. رورتی وقتی به تهران بر فلسفه را تکرار کرد. او در ایران و را برای دموکراتیک‌کردن اشغال کرده تکرار کرد. وقتی دیگران حق ندارند، پراگماتیست این حق را از کجا آورده میان فرهنگ‌ها بر اساس پراگماتیسم عین افکار و عادات فکری و روحیات و سلیقه‌ها و ذوق‌های یک نویسنده و صاحب‌نظر خاص یعنی یک شخص ندانیم.

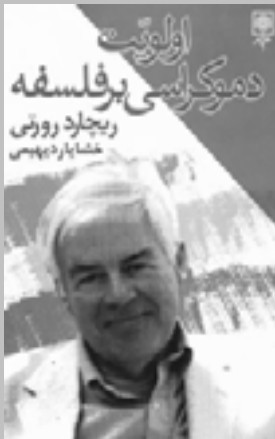
فریاد برنیورم. آیا اقتضای پراگماتیسم رد هرگونه سخن اخلاقی مخالفت کند؟ سنجش اخلاق موازین پراگماتیک غیر از رد و انکار اخلاق فکری و عقیدتی قائل بود، می‌بایست شود و نظری به بیرون از آمریکا و عمل اقوام دیگر هم بیازماید.

رورتی
به‌عنوان فیلسوف
می‌توانست
با افلاطون و
ارسطو و کانت و
با هر فیلسوف دیگری
مخالف یا موافق باشد،
اما نمی‌دانیم چرا
به‌عنوان
یک پراگماتیست
خود را
افلاطون‌ستیز
می‌دانست.

می‌توانست با افلاطون و ارسطو مخالف یا موافق باشد، اما نمی‌دانیم را افلاطون‌ستیز می‌دانست. ظاهراً صاحبش مثلاً از افلاطون پیروی این‌که مصلحت عمل و زندگی آن را و موافقت با بعضی فلسفه‌ها و نیز با روح اتنوسانتریسم فکری رورتی آمد، همان مطالب اولویت دموکراسی

در نزدیکی کشور عراق که آمریکا آن است، همان مطالبی را که پیشتر گفته بود، سخن کلی بگویند و احکام تنجیزی صادر است؟ اتفاقاً من معتقدم که دیالوگ (هم‌سخنی) بسیار سهل می‌شود، به شرط این‌که پراگماتیسم را عین افکار و عادات فکری و روحیات و سلیقه‌ها و ذوق‌های یک نویسنده و صاحب‌نظر خاص یعنی یک شخص ندانیم.

۴. اگر رورتی پارادایم‌های توماس کوهن را نه صرفاً در تاریخ علم بلکه در عالم بشری می‌پذیرد، در حقیقت پذیرفته است که هر مردمی با تلقی و درک خاص خود از وجود و موجود، علم و عمل و زندگی خود را سامان می‌دهند. در این صورت، چرا نمی‌پذیرد که جهان جدید و شئون علمی تکنیکی و سیاسی و فرهنگی آن با پیش‌آمد فلسفه جدید ظاهر شده است. اگر این پیش‌آمد نبود، دموکراسی هم نبود. پس چگونه تقدم و اولویت آن را بپذیریم؟ اگر مقصود این است که در آمریکای کنونی دموکراسی دیگر بر فلسفه مبتنی نیست و نیاز به فلسفه ندارد، حرفی است. شاید هم نظرش این است که دموکراسی را به اصول فلسفی خاص نمی‌توان بازگرداند و این حرف دیگری است که باید در آن تأمل کرد. کسانی که فکر می‌کنند دموکراسی با مذهب اصالت تجربه مناسبت و ملازمت دارد، به رشته‌ای که دکارت و لاک و کانت و هگل و برگسون و ویلیام جیمز را به هم می‌پیوندند، توجه ندارند. رورتی خود هگل را بر کانت ترجیح می‌داده و هرچند که نیچه را بد می‌فهمیده، به او علاقه داشته است. اگر علاقه به دموکراسی با فلسفه تحلیلی ملازمت داشت، رورتی از آن رو بر نمی‌تافت و به ناتورالیسم و ویتالیسم قائل نمی‌شد، اما رورتی در مورد دیالوگ سخن چندان ندارد و نباید هم داشته باشد، زیرا هرکس در هر جا و در هر فرهنگ کار خود را می‌کند. بر طبق قاعده پراگماتیک، فیلسوف پراگماتیست هم باید این وضع را بپذیرد، اما از آنجا که آشنایی با گذشته و با فرهنگ‌های دیگر افق نظر را وسعت می‌بخشد و احیاناً راهگشایی می‌کند، اگر گفت‌وگویی پیش آید، بهتر است زبان ذوق و طنز و ظرافت بگشایند و به صراحت سخن تلخ نگویند.



دیدگاه پراگماتیستی رورتی به شناخت (کنار گذاشتن مبانی شناخت، اعتقاد به این‌که توجیه مستلزم رابطه بین فاعل شناسا و واقعیت و در واقع، مستلزم مبنای وجود شناختی نیست، بلکه

پدیده‌ای اجتماعی است) چه تأثیری در نظریات او در باب سیاست، اخلاق، تعلیم و تربیت و انسان‌شناسی دارد؟

دکتر رضا داوری: مطالب سیاست و اخلاق و تعلیم و تربیت رورتی روی هم‌رفته با فلسفه‌اش متناسب و متناظر است؛ با این حال، گاه اصرار دارد که سلیقه‌ها و روحیات خود را در فلسفه وارد کند. وطن‌دوستی و رعایت حقوق دیگران و اقلیت‌ها یک فضیلت است، اما شیدایی نسبت به کشور و ملت که در سیاست و تبلیغات پسندیده می‌نماید، در فلسفه جایی ندارد، ولی رورتی، فیلسوفی که در آمریکادوستی غلو کرده است، یک مرد سیاسی و اهل تبلیغات نیست. او استاد فلسفه و نقد ادبی است و در کار خود به مطالعه آثار امرسن و پیرس و جیمز و دیوئی و کواین اکتفا نکرده و آثار افلاطون و ارسطو و کانت و هگل و نیچه و هیدگر و ویتگنشتاین و گیلبرت رابیل و دریدا را نیز خوانده و در عداد یکی از مطلع‌ترین استادان فلسفه در آمریکا قرار گرفته است.

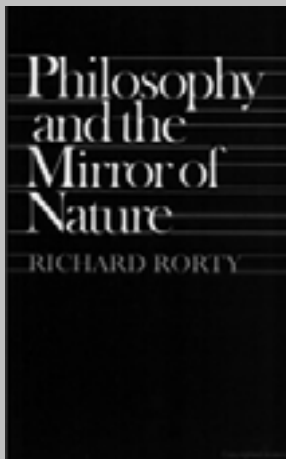
سیر اندیشه رورتی در معرض چه تحولاتی بوده است؟

دکتر رضا داوری: تعلق خاطر خانوادگی رورتی به مارکسیسم روسی او را به دیوئی که با او در این تعلق خاطر شریک بود، علاقه‌مند کرد، اما چنان‌که گفتم مدتی از دیوئی دوری گزید تا شاید در آثار فیلسوفانی مثل ویتگنشتاین و هیدگر توجیهی برای تردید و بی‌اعتمادی خود نسبت به فلسفه و وفادار ماندن به پراگماتیسم بیابد. از زمانی که رورتی رساله چرخش زبانی را نوشت، تحول چندان مهمی در تفکر او رخ نداده است و اگر می‌بینیم سیاسی‌تر شده و به ادبیات رو کرده است، این سیاسی‌شدن و توجه به ادبیات و نقد ادبی دور از مقتضای پراگماتیسم نیست. پراگماتیسم مذهب اصالت عمل و صلاح عملی و تقدم عمل بر نظر است.



آیا سخن رورتی مبنی بر اولویت دموکراسی بر فلسفه در خود جامعه غربی و به‌ویژه آمریکا منجر به تعطیل شدن تفکر خواهد شد یا راه‌های جدیدی را برای تفکر ایجاد خواهد کرد؟ در جامعه ما چنین سخنی چه نتیجه‌ای خواهد داشت؟ تعطیل شدن تفکر یا ادامه آن؟

دکتر رضا داوری: اولویت دموکراسی بر فلسفه چنان‌که گفته شد، مقتضای مذهب اصالت عمل رورتی است. این فیلسوف معتقد نیست که فلسفه بتواند هیچ تغییر مهمی در جهان ایجاد کند. من هم معتقد نیستم که پراگماتیسم رورتی و رأی او در باب تقدم دموکراسی بر فلسفه، اثر مهمی در تفکر فلسفی در آمریکا داشته باشد. شاید اگر می‌توانستیم به این تقدم و اولویت به عنوان یک چشم‌انداز نگاه کنیم، میدان آزمایشی فراهم می‌شد تا ببینیم آیا بر وفق نظر رورتی فلسفه‌ای در حول آن پدید خواهد آمد یا نه. ولی چه کنیم که رورتی خود دموکراسی کشورش را در حال انحطاط می‌بیند، اما هنوز از روشنفکران



تقاضا دارد که به لیبرال دموکراسی بی‌آنکه آن را وابسته به هیچ فلسفه‌ای بدانند، امید داشته باشند. او دیوئی و دریدا و هابرماس را از آن جهت ستایش می‌کند که این امید را هم‌چنان نگاه داشته‌اند و فوکو را ملامت می‌کند که دل به مدینه رویائی لیبرال دموکرات نبسته است. دیوئی امیدوار بود اما در مورد هابرماس و به‌خصوص دریدا بهتر است به‌جای امیدوار دانستن‌شان به لیبرال دموکراسی بگوئیم که آن‌ها به نومییدی نرسیده‌اند. فوکو هم گمان نمی‌کنم نسبت به آینده به کلی نومیید باشد. مشکل رورتی این است که در نظر او نومییدی نسبت به لیبرال دموکراسی عین نومییدی و نومییدی مطلق است. در این باب، باید به دو نکته توجه داشته باشیم: یکی این‌که تفاوت امید و آرزو را بدانیم و میان آن دو اشتباه نکنیم. امید یک‌سره در اختیار ما نیست و صرف آرزومندی ما را به آنچه آرزو کرده‌ایم، نمی‌رساند. می‌توانیم طرح‌های آرزوئی و رویایی دراندازیم و به مردم القا کنیم، اما امید با دل‌بستگی پدید می‌آید و دل‌بستگی به صرف اعلام و آموزش حاصل نمی‌شود و با دردها و گزندها قرین است. من در گفته‌ها و نوشته‌های رورتی خلط و اشتباه میان امید و آرزو می‌بینم. نکته دوم این‌که، امید بر خلاف خواهش و آرزو که متعلق دارد، ناظر به هیچ امر معینی نیست. در آمریکا و در جای‌جای جهان، گروه‌هایی از مردمان در آرزوی دموکراسی و سوسیال‌دموکراسی به‌سر می‌برند، ولی آن‌ها را نمی‌توان امیدوار دانست. امید از آن کسی است که عهدی بسته است و به آن وفادار است. وفای به عهد هم ضامن می‌خواهد. امید بی‌او نیست و به امر جزئی خاص تعلق نمی‌گیرد و البته، پراگماتیست هم نمی‌تواند به‌یک صورت انتزاعی امیدوار باشد. از این‌ها که بگذریم گمان نمی‌کنم انتشار و قبول و رد آرائی مثل اولویت دموکراسی بر فلسفه در تفکر و عمل ما اثر چندان موثری داشته باشد تا چه رسد که به تفکر میدان دهد یا موجب تعطیل آن شود. در هر صورت، رورتی که دموکراسی را مستقل از فلسفه می‌داند، نباید اندیشه خود را منشأ اثری در تاریخ سیاست و دموکراسی بداند.

رورتی داروینی است
و آدمی و همه اوصاف
و صفات او را
دنباله سیر تطور
موجود زنده
از آمیب تا انسان می‌داند و
به این جهت،
به‌جای اخلاقی از
سنخ اخلاق کانتی
که منشأ عقلی دارد،
دورانیشی و
محاسبه و سازگاری
با هم‌گنان را می‌پذیرد و
معتقد است.

نظر رورتی در مورد جهانی‌شدن (با توجه به دیدگاه او در باب قوم‌مداری) چیست؟

دکتر رضا داوری: قوم‌مداری رورتی در نظر او با جهانی شدن در تقابل قرار نمی‌گیرد، زیرا او با این‌که طبیعت و ماهیتی برای بشر قائل نبود، در ته فکر خود نه فقط فلسفه حقیقی را پراگماتیسم می‌دانست، بلکه پراگماتیک حقیقی هم در نظر او دموکراسی لیبرال بود و او می‌خواست که این امر پراگماتیک جهانی شود. او تنها دو صورت زندگی برای اکنون و آینده زندگی بشر می‌شناخت: یکی، سوسیالیسم بود که شکست خورده است و تجدید عهدش آسان نیست. دیگر، نظم لیبرال دموکراسی است که از سوی سوداگران جهانی و گروه‌هایی از روشنفکران تهدید می‌شود و رخنه‌هایی هم در آن راه یافته است اما رورتی آرزو دارد که مردم (مردم کجا و چگونه) براین مشکلات فائق آیند. جهانی شدن در نظر این فیلسوف، جهانی شدن سیاسی است نه اقتصادی.

اندیشه رورتی در ایران چه جایگاهی دارد و آیا نقد یا دفاع از آن بر اساس مبانی خود رورتی صورت می‌گیرد یا به دلایل دیگری انجام می‌شود؟ لطفاً ارزیابی خود را از تفکر رورتی مطرح بفرمائید و به نظر شما رورتی در تاریخ اندیشه، در آینده تفکر بشری، چه تأثیری خواهد گذاشت؟

دکتر رضا داوری: گمان می‌کنم برای نخستین بار من در درس‌های فلسفه معاصر خود، رورتی و کتاب فلسفه و آینه طبیعت او را به‌اختصار معرفی کردم. بعد هم در مجله نامه فرهنگ ترجمه قسمتی از مقاله «علم به‌مثابه هم‌بستگی» و «اولویت دموکراسی بر فلسفه» را چاپ کردم. در سال‌های اخیر چندین کتاب و مقاله از کتاب‌ها و مقالات رورتی چاپ شده است. نگاه من به رورتی، نگاه به یک فیلسوف و صاحب‌نظر و نه نگاه ایدئولوژیک بوده است. دلیلی ندارد که در مورد دیگران هم حکم دیگری بکنم، اما

در وضع کنونی
اگر کسی بخواهد
از فلسفه
بهره‌برداری
سیاسی بکند،
فلسفه رورتنی
یک فلسفه
بسیار مناسب و شاید
مناسب‌ترین باشد،
مگر اینکه بگویند
بهره‌برداری از فلسفه
برای مقاصد سیاسی،
توهمی بیش نیست
که من هم این گفته را
قابل تأمل می‌دانم.

جو غالب در کشور ما جو سیاست‌بینی است و معمولاً فلسفه را با تلقی پراگماتیک و سیاسی و ایدئولوژیک می‌بینند و البته اگر کسی با رورتنی هم‌سخن و هم‌رای باشد، حق دارد که تلقی پراگماتیک و سیاسی داشته باشد، ولی تلقی پراگماتیک را با طرفداری یا مخالفت تعصب‌آمیز با این یا آن سیاست، اشتباه نباید کرد. این که مثلاً کسی نظم سیاسی آمریکا را دوست داشته باشد و رورتنی را که مؤید و مدافع آن نظم است، بستايد، ستایش و پسندیدنش به فلسفه ربطی ندارد و البته استفاده از آراء یک فیلسوف برای مخالفت با یک سیاست، وسیله کردن فلسفه است و می‌دانیم که در پراگماتیسم گرچه وسیله و هدف متناسب و هم‌بسته‌اند، اما بر طبق آن هم هر چیزی را وسیله برای رسیدن به هر هدفی نمی‌توان کرد. در وضع کنونی اگر کسی بخواهد از فلسفه بهره‌برداری سیاسی بکند، فلسفه رورتنی یک فلسفه بسیار مناسب و شاید مناسب‌ترین باشد، مگر اینکه بگویند بهره‌برداری از فلسفه برای مقاصد سیاسی، توهمی بیش نیست که من هم این گفته را قابل تأمل می‌دانم.

به‌هرحال، خوانندگان کتاب‌های فلسفه در کشور ما تا چند سال پیش رورتنی را نمی‌شناخته‌اند. این فیلسوف هنوز هم چنان که باید، شناخته‌شده نیست، ولی فکر می‌کنم تا چند سال دیگر، کتاب‌های معروفش به فارسی ترجمه شود. او مسلماً یک نویسنده فلسفی بزرگ است و از این هنر برخوردار است که از آراء فیلسوفان برای تأیید و تحکیم نظر خود استفاده کند. او با پست‌مدرن‌ها از این حیث موافق است که در اعتبار فلسفه شک می‌کنند و با آن‌ها مخالف است که با تشکیک در اعتبار فلسفه، فرهنگ و تمدن جدید را به مخاطره می‌اندازند. به‌عبارت دیگر رورتنی در فلسفه پست‌مدرن‌ها را محق می‌دانست، اما در سیاست به آن‌ها حق نمی‌داد و چون نمی‌توانست آن‌ها را در سیاست همراه خود ببیند، به حماقت منسوبشان می‌کرد. این وضع دوگانه اختصاص به رورتنی ندارد، اما این که رورتنی با علاقه آثار نیچه و دریدا و لیوتار و فوکو و حتی هیدگر را خوانده‌است، قدری عجیب می‌نماید. شاید هم برای دفاع از تجدد لازم باشد که با اندیشه پست‌مدرن آشنا باشند. به‌هرحال رورتنی در آثار آنها نظر می‌کرد و احیاناً آراء خود را در آینه نظر آنها می‌یافت (چنان که در مورد نیچه چنین کرده و مقاله عجیبی در باره او نوشته است). مع هذا او یک فیلسوف التقاطی نیست. مشکلی که او دارد این است که یک عمر فلسفه آموخته است تا به قول خودش نسبت به قلمبه‌گوئی‌های فیلسوفانی که به آن‌ها علاقه داشته است، به‌نظر شک و سوءظن بنگرد. او می‌بایست اعتقاد راسخی به فلسفه داشته باشد که یک عمر وقت خود را صرف مطالعه آن کند تا در شک خود باقی بماند. او هم مثل همه فلاسفه، به اصول و مبادی و معانی سابق بر مطالب تفصیلی فلسفه قائل بود، چنان که وقتی از آزادی و عدالت سخن می‌گفت، آن را به وقت و زمان و موقع و مقامی منسوب نمی‌کرد و اگر می‌گفت که این معانی به مدرنیته (تجدد) تعلق دارند، برای این که خلاف گوئی نکرده باشد، حساب مدرنیته را از فلسفه جدا می‌کرد و حتی فلسفه دوره جدید را تابع بینش تاریخی سابق بر تجدد می‌دانست و مثلاً می‌گفت سکولار شدن زندگی نتیجه عصر منورالفکری است و نگران نبود که اصل تقدّم دموکراسی بر فلسفه را زیر پا نهاده است.

او مطالب دیگری هم این‌جا و آن‌جا در اثبات اهمیت و تأثیر فلسفه گفته است، چنان که به‌نظر او ردّ لوگوسانتریسم کمکی به تقویت جوامع دموکراتیک است. می‌گویند که این ردّ فلسفه است و نه اثبات آن. اگر باید فلسفه را رد کرد تا آزادی و دموکراسی حفظ شود، چگونه بگوییم که فلسفه بی‌اثر است و دموکراسی بر آن تقدم دارد؟ آیا فلسفه آمده است که از برقراری دموکراسی و بسط و نشر آن جلوگیری کند؟ می‌دانیم که کسانی افلاطون و ارسطو و هگل و هیدگر را ضددموکراسی می‌دانند، اما اگر از رورتنی در این باب پرسش می‌کردیم، او لاقلاً در مورد هگل و هیدگر این مخالفت را به فلسفه آنها باز نمی‌گرداند و حتی اگر قرار بود میان کانت و هگل یکی را برگزیند، او جانب هگل را می‌گرفت، ولی کسی که ربطی میان فلسفه و سیاست نمی‌شناسد، اگر یک قول فلسفی را در سیاست مؤثر می‌بیند، باید راه این تأثیر را نشان دهد و الاً تأثیر فلسفه به‌طور کلی را اثبات کرده است.

من بر عکسِ رورتنی معتقدم که نظم زندگی متجدد با فلسفه و در فلسفه پدید آمده است. آزادی و عدالتی که رورتنی به آنها تعلق خاطر شدید دارد، از کجا آمده است؟ و اگر ریشه در مابعد الطبیعه ندارد، نشان آن را در کجا باید جست؟ اگر سابقه تاریخی آن را جست‌وجو کنیم، مولد آن را در مرحله‌ای از تاریخ فلسفه می‌یابیم (اگر رورتنی می‌خواهد شعر و رمان را شریک فلسفه قرار دهد، مضایقه‌ای نیست زیرا نحوی همراهی و همگامی میان فلسفه جدید و شعر و رمان وجود دارد). در مورد دکارت و کانت هر چه می‌خواهند، بگویند اما اگر سوپزکتیویته در فلسفه آنان طرح نشده بود، آزادی هم پدید نمی‌آمد. آیا رورتنی که اخلاق را در دوراندیشی می‌دید و آن را نتیجه سیر تکاملی وجود آدمی می‌دانست، در مورد آزادی چنین حکمی می‌کرد؟ اگر این‌طور باشد آزادی باید یک امر طبیعی باشد، ولی رورتنی به طبیعت اعتقاد نداشت. فیلسوف اگر به ذات و طبیعت چیزها معتقد نباشد، آزادی را باید آزادی تاریخی بداند. شاید به همین جهت، رورتنی هم آزادی را امر تاریخی می‌دانست. آیا او می‌پنداشت که آزادی قبل از انسانی که خود را آزاد انگاشت و آزاد می‌انگارد، به‌وجود آمده است؟ در این صورت آزادی یک امر انتزاعی می‌شود و معلوم نیست که فیلسوف پراگماتیست چگونه یک امر انتزاعی را مقدم بر فلسفه که کارگزار عالم انتزاع است، می‌داند، اما اگر آزادی در وجود انسانی که خود را آزاد احساس کرده است، پدید آمده باشد، باید از تاریخ این انسان پرسش کرد. قبلاً اشاره کردم که رورتنی هر وقت و هر جا از فلسفه می‌گوید، مرادش آراء فیلسوفان و تفصیل فلسفه است نه عقل بسیط فلسفه. وقتی گفته می‌شود که تجدد با فلسفه پدید آمده است، هرگز مراد این نیست که با تعلیم متون فلسفی بسط و انتشار یافته است، بلکه نسبت این متون با یافت فلسفی، شبیه نسبت سیاست و علم و قانون با آن است. به عبارت دیگر، آزادی‌ای که رورتنی آن را بر فلسفه مقدم می‌داند، در خودآگاهی و من فکر می‌کنم دکارت منظوری بوده است، به‌قسمی که اگر بشر خود را صاحب قدرت تصرف نمی‌یافت، اندیشه آزادی هم بروز نمی‌کرد، اما این که ارتباط نفس و بدن با آزادی چه نسبت دارد، معمولاً ما را به بحثهای زائد و بیهوده می‌کشاند.

رورتنی حق داشت که
دکارت را نقد می‌کرد،
اما متأسفانه در نقد خود
متوجه نشده است که
آنچه او دوست می‌دارد
همان آورده دکارت است و
با تفکر دکارت
فراز آمده است.
شاید فوکو این معنا را
بهتر از رورتنی
درک می‌کرد.

رورتنی حق داشت که دکارت را نقد می‌کرد، اما متأسفانه در نقد خود متوجه نشده است که آنچه او دوست می‌دارد همان آورده دکارت است و با تفکر دکارت فراز آمده است. شاید فوکو این معنا را بهتر از رورتنی درک می‌کرد و در نقد دکارت دقیق‌تر بود و با نظر وسیع‌تر به فلسفه گذشته می‌نگریست. درست است که رورتنی آزادی را، آزادی پراگماتیک و تاریخی می‌دانست، اما ظاهراً مراد او از تاریخ، تاریخ طبیعی نوع بشر و دنباله سیر تطور انواع داروینی بود و این تاریخ، با اندیشه تاریخی که در فلسفه جدید از آن یاد می‌شود، بسیار تفاوت دارد. وقتی گفته می‌شود که آزادی تاریخی است، مراد این است که در وقت به‌وجود آمده و نظم زندگی کم و بیش با آن هماهنگ شده است. رورتنی هم که با فلسفه‌های معاصر آشنایی کافی داشت، می‌دانست و مثلاً می‌گفت که اگر انقلاب صنعتی زمینه را مهیا نکرده بود، نظریه‌ای مثل نظریه داروین مقبول نمی‌افتاد.

آیا فکر آزادی خود به‌خود و بی‌ارتباط با چیزها پدید آمد؟ نه، این آزادی در هنگام پدید آمدن یک مفهوم انتزاعی نبود و با انسان‌ها در همه جا و هر زمان نسبت یکسان و مساوی نداشت. آزادی، آزادی بشر فاوستی است و با ظهور چنین بشری و در وجود او حادث شده است. این آزادی را بر فلسفه مقدم نمی‌توان دانست. دموکراسی با طرح آزادی پدید آمده و در حقیقت با سیاسی‌شدن آزادی یا بهتر بگوئیم با پیدا شدن و تحقق شأن سیاسی آزادی قوام یافته است. پس دموکراسی بر فلسفه اولویت و تقدم ندارد، بلکه مسبوق به آزادی است و آزادی را از فلسفه جدید منفک نمی‌توان کرد. آزادی یافت فلسفه جدید به‌عنوان صفت لازم بشر جدید است. اگر این یافت نبود، فلسفه جدید و نظم تجدد صورت کنونی نداشت و ریچارد رورتنی هم از تقدم و اولویت دموکراسی بر فلسفه سخن نمی‌گفت. سخن رورتنی در باب نسبت فلسفه و دموکراسی در ظاهر بی‌معنا و بی‌ربط می‌نماید، اما در حقیقت یک نظر است. نظری که اگر آن را بشکافیم، نکات مهم و در عین حال سوءتفاهم‌های بزرگ در آن می‌یابیم.