

後形上學的公民資質與公民教育的 批判性探討：從 Rorty 觀點出發

洪如玉*

摘 要

本文主旨在於探討當代重要思想家R. Rorty的公民資質概念之內涵，以及探討此觀點在教育上的啓示。本文主要包含四部分：首先，本文說明Rorty後形上學或新實用主義哲學思想之基本概要，指出其核心概念「自由主義反諷者」的基本意義；其次，本文探究Rorty觀點中自由主義反諷者的公民資質的內涵，這部分也包括Rorty對其他當代重要思想家，如J. Habermas、J. Rawls觀點的回應；第三，本文探討如何發展Rorty自由主義反諷者觀點的公民教育；最後，導出本文結論與建議，指出Rorty自由反諷者的公民資質觀點對於目前教育之啓示。

關鍵詞：公民資質、公民教育、自由主義反諷者

* 洪如玉，國立嘉義大學教育學系及國民教育研究所副教授
電子郵件：hungruy@mail.ncyu.edu.tw

投稿日期：2009年11月11日；修正日期：2010年3月24日；接受日期：2010年5月27日

Contemporary Educational Research Quarterly
June, 2010, Vol.18 No.2, pp. 1-28

A Critical Exploration of the Post-Metaphysical Citizenship and Its Implications for Civic Education: From the Perspective of Rorty

Ruyu Hung*

Abstract

This paper aims to explore the meaning of the concept of citizenship and its implications for education from the perspective of American post-metaphysical philosopher or neo-pragmatist Richard Rorty. It consists of the following four parts: 1) the first part gives a brief introduction of Rorty's philosophy; 2) the second part discusses the meanings of the concept of citizenship from the view of Rorty and Rorty's responses to the notions of J. Habermas and J. Rawls; 3) the third part discusses the process of developing the Rortian citizen as liberal ironist in education; and 4) the final part concludes with suggestions that Rorty's view might improve our current education.

Keywords: citizenship, citizenship education, civic education, liberal ironist

* Ruyu Hung, Associate Professor, Department of Education & Graduate Institute of Elementary and Secondary Education, National Chiayi University
E-mail: hungryu@mail.ncyu.edu.tw
Manuscript received: Sept. 11, 2009; Modified: Mar. 24, 2010; Accepted: May 27, 2010

壹、緒論

R. Rorty (1931-2007) 為西方當代重要思想家，他被視為當代新實用主義 (neo-pragmatism) 最重要之代表人物。他反對傳統哲學之本質主義 (essentialism)、基礎主義 (foundationalism) 與再現主義 (representationalism)，被許多學者劃歸為後現代主義的陣營，因其思想對包含了對現代主義或現代性的後現代批判，同時又主張建構民主烏托邦 (utopia) 的「希望」 (hope)。Rorty (1989) 的哲學人類學思想提出一個重要的後現代人圖像：自由主義的反諷者 (liberal ironist)，因而被視為屬於「建設性後現代主義」 (constructive postmodernism) 陣營，不同於「解構性後現代主義」 (deconstructive postmodernism) 或德國哲學家 J. Habermas 所說之「虛無主義」 (nihilism)。

這個自由主義反諷者融合了公共領域的自由主義者，以及私領域的強健詩人 (strong poet) 之形象；換言之，烏托邦是 Rorty 理想中的公民社會，而自由主義的反諷者正是此烏托邦公民社會的良善公民。此觀點激發許多爭議與討論 (Beck, 1993; Bernstein, 1987, 1990; Hattingh, 1994; Neiman, 1991; Peters, 2000; Wain, 1995, 2006)。基本上，Rorty (1983, 1991a, 1991b) 仍然主張 Dewey 式的西方代議民主制度與現代福利國家制度，同時，他也聲稱其自由民主觀點不需要倫理原則與超越哲學概念做為基礎 (1999a, 1999b, 1999c)。在此，值得深究的一個問題是：西方代議民主制度被公認為現代性啓蒙主義的產物，因此，西方民主制度必定蘊含著現代主義與自由主義的形上敘事，那麼，此民主制度如何避免倫理原則與超越理念的預設？在此無預設的烏托邦裡，什麼是自由主義反諷者的公民資質與公民教育之內涵？如何判斷一位公民的良善與否？Rorty 的自由主義反諷者究竟可否建構自由民主公平的公民社會？上述

核心問題為本文探討之焦點，因此，本文分為四個部分探討：首先，本文說明Rorty後形上學哲學思想之基本概要，指出自由主義反諷者此一概念誕生的基本脈絡；其次，本文探究Rorty觀點中，自由主義反諷者的公民資質之內涵，這部分也包括Rorty對其他當代重要思想家，如J. Habermas、J. Rawls觀點的回應；第三，本文探討如何發展Rorty自由主義反諷者觀點的公民教育；最後，導出本文結論與建議，指出Rorty自由主義反諷者的公民資質觀點，對於目前公民教育發展之啓示。

貳、Rorty的後形上學與自由主義反諷者之哲學意涵

Rorty曾任教於普林斯頓大學、維吉尼亞大學與史丹福大學等美國知名學府。Rorty之哲學思想為新實用主義（neo-pragmatism）。學者Peters（2000）指出，Rorty的思想為美國實用主義哲學（包括C. S. Peirce、W. James以及J. Dewey的思想）與歐陸哲學（尤其是後結構主義）之間架起一座橋樑。Rorty本身自稱為Dewey哲學追隨者。此外，Rorty（1999a, 1999b）自稱其哲學立場不容易被「正面」定義，比較適合從「反面」來定義，例如：「反柏拉圖主義」（anti-Platonism）、「反形上學主義者」（anti-metaphysicians）、「反基礎主義」（anti-foundationalism）、「反客觀主義」（anti-objectivism）、「反本質主義」（anti-essentialism），以及「反二元論」（anti-dualism），因此，統整而言，Rorty思想可統稱為「後形上學」，意謂著反對西方預設著巨型敘事的柏拉圖哲學傳統。但是，值得注意的是，Rorty自認其思想並非如許多學者指稱的「相對主義」（relativism），而是跳脫相對主義的觀點，因為相對主義仍然停留在主觀與客觀對立、絕對與相對對立的二元論立場，而二元論正是他所批判的柏拉圖哲學傳統中的預設觀念。所謂「再現主義」，簡而言之，就是西方哲學傳統預設知識論、形上學與價值論之間的對應關係，「真」或「好」的知識與觀念

可以表徵（或「再現」）實在（*reality*），「假」或「劣」知識卻無法對應到真實。

總而言之，Rorty（1991a, 1999a）反對西方哲學傳統從實在論（無論是觀念實在論或物質實在論）立場追求終極、絕對與客觀真理（*the Truth*），Rorty 認為，真理（*truths*）是社會語言建構出來的論述，社會與語言可以建構許多種論述，沒有任何一種論述能夠含括一切法則、解釋一切現象，沒有哪一種論述特別「真」，或「絕對」，或「客觀」，所有的論述都可能在不同面向具有不同程度的「真」或「效用」，因此這些不同的論述都可以稱為「真理」（*truth*），但並非絕對或唯一「真理」（*the Truth*）。換言之，沒有可符應於「實在」的特定真理，也沒有一套特定的真理足以涵蓋並解釋一切社會實在。上述Rorty的形上學與知識論觀點為其政治社會哲學的基礎，研究者認為Rorty具有非常濃厚的社會關懷，他心中存有一個非常重要的問題，那就是：如何建構一個和平、可以容眾的生活社群？如何讓各種不同的觀點與論述——包括不同宗教、文化、傳統、習俗、思想等——得以和平共存？傳統哲學的作法是透過標準化與一元化的思想與道德準則，為社會與人群訂定清楚的生活方針與判斷原則。但是，Rorty（1998a）認為這反而帶來極權主義與恐怖統治的危險，因為所謂一元化或標準化的道德準則，就隱含著以特定標準為尊而排斥其他。在此種關懷上，他與許多後現代思想家，如J-F. Lyotard、J. Derrida的立場是一致的。然而，在失去先驗規準之後，多元、多變的人們如何共同生活在一起？如何在這樣一個充滿變化與偶然、缺乏絕對真理與規準的世界中，建構一個和平、民主與自由的公民社會？研究者認為，這可說是Rorty最關心的課題，如同Rorty（1989: xvi）所提出的：

在我的烏托邦裡，人們之間的團結不是一種因為消除「偏見」就被認可的事實，也不是在深處挖掘所得的真理，相反地，它是一種需

要努力去建立的目標。

因此，被歸類為後現代思想家的新實用主義者Rorty並不認為「只要我喜歡，什麼都可以」是答案，他試圖在所謂的「道統」(orthodox)以及「後現代」(postmodern)的辯證之間尋找答案(Rorty, 1999d)，如Rorty所述：

民主社群……是人人知道它是由人們凝聚團結而成，而不是因為某些無關於人的知識構成的，這才重要。(Rorty, 1999d: 20)

Rorty在其後著作《偶然、反諷與團結》(*Contingency, Irony and Solidarity*) (1989)中，致力描繪出後現代自由主義的烏托邦(postmodern liberal utopia)，是一個融合他想望的「反先驗實在」(「偶然性」)、「自由」(由「反諷」體現)與「公民社群」(體現在「團結」或「凝聚性」)等特質的社群，此自由主義反諷者亦可被理解為符合Rorty思想的公民形象。然而，Rorty如何定義「自由主義的反諷者」呢？如前述，這個後現代自由主義的烏托邦並不植基於傳統自由主義——古典自由主義者從J. Locke、J. S. Mill到現代自由主義學者如J. Feinberg、S. Benn等，都將「自由」視為「規範性」的概念，具有本體論上的必然與優先(Gaus & Courtland, 2008)。而Rorty反對任何觀念具有本體論與知識論上的先驗性，「自由」也不例外。Rorty雖然支持自由主義，但是他並不認為自由主義具有本體論與政治面向上的必然性。自由主義的誕生純粹是歷史的偶然，而其延續則是因為它在實踐上的實用性與有效性。因此Rorty對「自由主義」的定義不同於上述Locke、Mill等古典自由主義或其他現代自由主義者，他借用當代學者J. Shklar^①的說法：「自由主義者就是那些認為殘酷是人類所做最壞的事」(Rorty, 1989: xv)，而「反諷者」則是指「那些面對自己

① J. Shklar (1928-1992) 出生於拉脫維亞，之後移民至美國，在美國接受教育，取得哈佛大學博士學位後，於哈佛大學任教，她最著名的論點之一即「殘酷為人類最大之惡」(Shklar, 1982)。

最核心的信念或欲望的偶然性的人——他們正是歷史主義者或唯名論者，摒棄了把核心信念與慾望視為具有超越時空和機緣的觀念」（Rorty, 1989: xv），綜合前述，Rorty（1989: xv）定義「自由主義的反諷者」為：

在他們自身無任何基礎的想望中，包含了希望：希望世間苦難會減少，希望人與人之間的羞辱會停止。

根據上述定義，我們可以這麼說：Rorty觀點的良善公民是自由主義的反諷者，他（她）對公民社群的期盼是為減少世間的苦難與羞辱。

此外，值得注意的是，Rorty（1989）不斷強調以「無基礎」（groundless）做為思考公民社群的起點，因此他也堅持其公民社群做為烏托邦的想像無基礎的，沒有任何已經預設好而被遮蔽或掩蓋的真理可用來做為開顯或回歸的依據；相反地，如果公民社群是一個人們願意去除偏見、建構平等民主的團體，那不是因為「去除偏見、建構平等民主」是一個預設的真理，而是因為人們有此「希望」、有此「目標」。

就實踐——例如：教育、課程——而言，Rorty的反諷者的自由主義，與其他一般我們所熟知的自由主義，可能沒有很大差異，因為二者都支持並致力維護自由、民主、平等、寬容等價值，但是二者在哲學基礎上具有根本差異。從Rorty的角度而言，這個細微的根本差異與自由主義能否連結到表面矛盾的專制與極權有關。這點之探討可能會超出本文範圍，在此不做贅述。在此，讓我們回到正題：如何說明Rorty觀點的公民資質內涵，並探究該取向之公民教育的實踐。以下，本文根據其文本，分析Rorty觀點的公民資質的內涵，並探討Rorty觀點的公民資質的教育蘊義。

參、Rorty的自由主義反諷公民資質之內涵分析與探究

Rorty (1983, 1989, 1991a, 1991b, 1991c, 1998a, 1998b, 1999a, 1999b, 1999c,

1999e) 的作品相當豐富，除早期《哲學與自然之鏡》(*Philosophy and the Mirror of Nature*) (1979) 將焦點放在對傳統形上學與知識論的批判之外，Rorty 其他諸多論述所關心的課題大多置於社會與政治面向，例如：〈後現代布爾喬亞自由主義〉(1983)、〈團結性或客觀性？〉(1991a)、〈無解放的世界主義〉(1991b)、〈民主優先於哲學〉(1991c)、〈人權、理性與感性〉(1998a)、〈理性與文化差異〉(1998b)、〈無實在符應之真理〉(1999a)、〈無實體或本質之世界〉(1999b)、〈無原則之倫理學〉(1999c) 等文，從上述作品可歸納出 Rorty 觀點的公民主具有之特質；換言之，Rorty 的公民資質包括下述特質：

一、多元理性

Rorty (1998b) 將理性區分為三類：普遍理性 (*universal rationality*)、工具理性 (*technical reason*) 及寬容理性 (*rationality as tolerance*)。普遍理性意謂著人類獨有而異於其他動物的特質，也可說是柏拉圖理性哲學傳統所說的「普遍人性」；但是，Rorty 認為這種理性是傳統哲學所構做出來的，並非真實存在的觀念，然而，此種普遍人性的觀念卻經常做為維護特定傳統、特定群體生活型態、習俗或教條的藉口，也因而成為政治壓迫的理由 (洪如玉，2005；Rorty, 1998a)。Rorty 反對以普遍理性做為人性的定義，普遍理性也不必然有助於建構較為理想的公民社會。

相對於此，Rorty 認為工具理性與寬容理性比較有助於建構更民主與自由的公民社會。Rorty (1998b) 指出，工具理性是一種道德中立的能力，無論人或動物都有。工具理性就是求生或生存技能，是生物為了更有效率、更具彈性地適應環境所發展的能力，人類的求生技能可能比動物更為複雜多元，例如：人類與動物都具有溝通能力，但是，人類的溝通能力 (語言) 更為複雜精緻。然而，較為複雜精緻的生存能力，並不代表人類因此在道德上更為高超或優

越。因此，Rorty並不完全反對工具理性，他反對的是工具理性的過度膨脹，以及人們對於工具理性的盲目信任。

針對工具理性所產生的危機，Rorty觀點與Habermas（1971）有部分共鳴，也有部分歧異。Habermas嚴厲批判工具理性是一種理性的異化與宰制，Habermas（1971）將人類認知旨趣區分為三大類型，分別為技術、實踐與解放旨趣。相應於此三類旨趣，理性也區分為三種：工具、實踐與解放理性。Habermas與Rorty的共通之處在於，二者都同意當工具理性凌駕於其他理性時，可能產生專家官僚宰制，以及生活世界異化的危機，但是，對於如何解決工具理性帶來的危機，二者的觀點有所歧異。Habermas（1971）認為，運用溝通理性可以導正工具理性的宰制，讓不同理性回歸到相應的領域發揮應有之功能，讓溝通理性與相互主體性為「社會共識」鋪路。對於Rorty（1998c）而言，Habermas的溝通理性與共識觀點預設了交互主體性的「普遍有效性」（universal validity），這其實是一種形上學預設，用Lyotard（1984）的話說，就是「巨型敘事」（grand narrative）。但是，Rorty不認為溝通理性可以提供社會實踐普遍與客觀的基礎，因為避免工具理性的宰制，不是依賴溝通理性而是寬容理性。

Rorty認為，寬容也是一種理性，是一種「不會被異於自身的差異所困擾的能力，是一種不會因差異而產生挑釁反應的能力」（Rorty, 1998b: 186）。一般而言，此種容忍差異的能力大多被視為「態度」或「傾向」，但是Rorty認為，傳統哲學將理性視為認知能力，反而侷限了我們對理性的定義，同時也導致我們用「理性能力」限制「非理性能力」的問題。「理性」不在於增加知識，而是提升對多元價值的容受力；「哲學」之重要性也不在於提高論證的嚴謹，而是增加想像力。Rorty基於反對傳統哲學實在論的立場，反對先驗哲學，也反對將哲學思考視為各種生存能力之一。哲學思辯並不能將人類帶往先

驗與超越的客觀觀念。整體而言，Rorty觀點的「哲學」與「理性」不同於柏拉圖主義的理性哲學傳統，這也關聯著下述第二點公民特質：敏感與感性能力——從Rorty觀點來看，理性與感性其實並不二分。

二、敏感與感性能力

Rorty觀點的第二個公民資質可理解為提升敏感度（*sensitivity*）與感性能力（*sentimentality*）。Rorty（1989, 1998a）觀點的道德進步，在於提升敏感與感性能力，以敏銳察覺世上的苦難與殘酷，因為唯有當人們察覺到世間的苦難或殘酷，並感覺到情緒的不安，人們才可能起而要求減少苦難與殘酷。Rorty認為，減少世間痛苦的要求並不是出自於理性，而是感性。

Rorty（1998a）指出，傳統理性主義或基礎主義的道德論述認為，道德提升在於「撥亂反正」，問題是，這種主張植基於確實地掌握「對」、「錯」以及人性的內容。從新實用主義觀點來看，「對」、「錯」以及人性的判準與內涵來自語言、社會、文化的偶然建構，根本不具必然性，因此，道德提升不在於以理性掌握「對」、「錯」與人性等概念的內容。道德的建立並非去「發現」先驗的「責任、義務、真理與人性尊嚴」等概念的內容與意義，而是把道德與情感聯繫起來，讓道德與「愛、友誼、信任、社會凝聚」（Rorty, 1998a: 176）連結，培養更高的敏感與感性能力（而非理性論辯的能力），Rorty認為，這樣較有可能建構一個願意尊重與保護人權的公民社會。

三、再描述的能力

再描述（*re-description*）的能力意謂著創造、創新的能力，在Rorty的觀點，再描述的能力可說是自由主義的反諷者的關鍵特質之一。此點與前述第二點之敏感與感性能力，都屬於審美（*aesthetic*）能力，但前述為被動感受的能

力，此點為主動創造感受的能力。再描述的能力可說是反諷者最重要的特徵。再描述在Rorty（1989）的著作中，首先意謂著運用語彙之能力，但這並不是一般的「造詞」或「造句」，運用語彙意指透過語彙可以創造意義、建構概念與思想系統，也創造出「終極語彙」（final vocabulary）用來「合法化行動、信念與生活」（Rorty, 1989: 73）。但問題是，許多思想傳統（無論東方或西方）傾向於將創造出來的思想系統「具體化」（reify）、「客觀化」（objectify）、「神聖化」（divinise）與「絕對化」（absolutise），並進而形成一套不可挑戰、不可侵犯的教條或道統。Rorty（1998a）指出，這種教條傳統才是產生壓迫與殘酷的重要原因。堅持教條傳統的團體與公民社會有一段差距，因為缺乏自由民主開放的精神。要建構自由開放的公民社會，社會成員應當有挑戰既定傳統的能力。用Rorty（1989）的話來說，此種能力即是「再描述」的能力，具有再描述與挑戰傳統能力的社會成員即為「反諷者」。

Rorty（1989: 73）指出，反諷者具有挑戰既定語彙的能力，並具備下述三個條件：

（一）反諷者會不斷質疑與挑戰自己目前所使用的終極語彙，因為她對其他人、其他作品與其他系統的終極語彙保持開放的心胸；

（二）反諷者了解她目前所用的語彙無法保障，也無法消解她一貫的質疑；

（三）當反諷者對自己的處境進行哲學思考，她理解自己的語彙並不比別人的語彙更貼近實在。所有抉擇並不是在完全中立或具普遍性的情境下產生，語彙的產生也不是為了打破「表象」，以掌握「實在」，創造語彙只是為了「除舊布新」（playing the new off against the old）。

上述三個條件可理解為Rorty的部分基本公民資質，然而需要注意的是，Rorty（1989）強調，反諷者著重個體在私領域的創造以及創新，並非公領域

的團結與和諧，後者為自由主義者的任務。因此，整體而言，反諷者是身為Rorty理想公民的必要條件（*necessary condition*）之一，而非充分條件（*sufficient condition*）；換言之，僅僅身為反諷者，並不足以成為Rorty烏托邦的良善公民，反諷者的工作即是不斷地進行再描述——其以藝術家、文學家們不斷進行的活動為例，但是某些藝術家或文學家所進行的藝術或文學創作可能並不關心「減少世間苦難與殘酷」等自由主義的目標，而只關心個人的創意表現與否。

四、族群本位觀（*ethnocentric view*）

除上述三點，Rorty（1998a, 1998b）第四個觀點的公民資質可理解為「族群本位」。Rorty強調，我們的思想、語言、社會與存在是偶然，而非必然，然而，這些偶然的存在及其內涵並非在虛空之中建構而成，無論個體或群體，必定在特定脈絡之中建構而成，因此人們的觀點、存在、喜好無法脫離人們的背景，亦即人們身處的群體脈絡，此即Rorty所說的「族群本位」或「族群中心」；換言之，公民資質的界定、理解與實踐也必須從其族群文化為出發點。但是，此種觀點也令許多學者（洪如玉，2008；Miller, 2002；Peerenboom, 2000a, 2000b；Perry, 1998）質疑Rorty為相對主義，Rorty（1991a, 1998b）回應：相對主義的主張是所有文化都無可比較，因為所有的文化在自身脈絡中都是好的、真的，但脫離自身脈絡之後，無真假對錯可言。但是，他自認為他的族群本位或族群中心觀點並非如此，他仍舊主張某些觀念的價值，例如：民主、自由；只是民主、自由等觀念之價值並不植基於超越的先驗基礎，而是因為他從經驗中獲知民主、自由在目前較適用於公民社會，而且自由、民主等價值也是西方政治在歷史發展中的偶然產物。

學者（洪如玉，2008）曾指出，Rorty對於相對主義與其族群中心主義的

劃分其實並不是很成功，因為Rorty（1991b）認為族群中心主義其實仍舊屬於「溫和後設倫理相對主義」：反對道德實在論，承認世界上有各種不同的文化脈絡，主張跳脫脈絡的各種文化無高下可言，他選擇源自於西方脈絡的自由主義是基於生活經驗而非客觀真理，且無可避免地，其生活經驗又在其生活脈絡中建立而成，但重點是Rorty觀點的啟發性：文化背景與脈絡應當保持開放、彈性與變化的可能，如此一來，即使人們從自身脈絡中選擇並建構道德準則，人們仍可能吸收與採納其他文化的元素，而不同文化可能在互動與激盪之間解構與重建。因此，Rorty主張個體的道德觀點應從族群中心或族群本位出發，此族群本位的文化是有機、動態以及具有開放性的文化。如Rorty（1991b: 212-213）所說：

當我們與其他文化相遇的時候，我們不能、也不必想盡辦法跳脫自己本身西方社會主義與民主的型態。我們所應該努力的是，與其他文化成員盡量長久相處，直到我們了解他們，知道他們有什麼是我們值得學習的。這也是我們雙方相遇時，他們可以從我們身上學到的。

綜合前述，研究者認為Rorty的族群本位觀點仍可視為相對主義之一種，但是，他的觀點比較具有開放性。傳統相對主義與Rorty思想之差異在於：雖然傳統相對主義（尤其是文化相對主義）主張不同文化之間無法比較，也無法判其高下，但是針對內在於特定文化中的人而言，其文化的規準與傳統具有優先性（priority）與宰制性（dominaiton），內在於特定文化中的人們必須受制於該文化傳統；相較於Rorty觀點，傳統相對主義較忽略文化的開放性、流動性與包容性。Rorty（1991b）的觀點是族群本位觀點確實遭遇無法回答的問題，例如：來自不同文化群體的人，可能在接觸彼此文化之後仍然產生衝突，他指出傳統道德實在論者——無論是西方理性主義者或者非西方基本教義派

——會訴諸「真理」做為解決之道。Rorty (1998a) 認為，這反而會加深衝突與壓迫，因為根本沒有絕對真理可依循，有些問題可能就是無解，辯論的輸贏也無法改變現狀或態度，只能憑多一點敏感與同情去接受差異。此觀點也符合後現代思潮中「不確定性」的論點。

五、程序正義 (procedural justice)

Rorty 本身並未明確論述何謂程序正義及其內涵，然而，我們從其作品中可發現，Rorty 支持西方現代自由主義與民主制度，尤其是另一位美國當代著名政治哲學家 Rawls 的重要論點：程序正義。Rorty 認為，Rawls 的思想也是反普遍主義的，與反基礎主義的新實用主義觀點相容^②。Rorty (1991c: 179) 指出，「Rawls……告訴我們：自由主義的民主無需哲學預設也行得通」。因此，Rorty 以 Rawls 的觀點做為主張西方民主制度與自由主義的論據之一。

Rawls (1985) 指出，他的公平正義觀 (justice as fairness) 並不基於普遍真理，或任何對於人性的普遍論述，而是想要讓不同的觀點與人們在民主社會中享有公平分配或建構政治正義的程序性原則。Rawls (1971) 區分三種程序正義：

(一) 完全程序正義 (perfect procedural justice)：1. 公平分配有一個獨立於分配結果的判準；2. 確保公平分配結果的程序。例如：有一群人要平分一塊餅，持刀切餅的人必須讓其他人先選擇，他最後才能拿，此即「分者後拿原則」(slicer-picks-last rule)；用我們比較容易理解的話來說，當球員兼裁判時，身兼裁判的球員必須等其他球員都射門了，他才可以射門。

② Rorty (1991c) 指出，第一次讀 Rawls 重要代表作《正義論》(A Theory of Justice)，他與其他許多學者一樣都誤解 Rawls 為 Kant 主義者，但是仔細閱讀才發現，Rawls 書中的 Dewey 色彩比 Kant 更強烈。

(二) 不完全程序正義 (*imperfect procedural justice*): 公平分配有獨立於分配結果的判準, 但是缺乏保障公平分配結果的程序。Rawls (1971) 舉司法為例, 通常司法程序是爲了將犯罪者繩之以法, 保障無罪者的清白, 但是即使在遵守程序正義的情況, 仍然有可能讓犯罪者逍遙法外, 而無罪者卻無辜獲罪。

(三) 純粹程序正義 (*pure procedural justice*): 沒有獨立於分配結果的判準, 但是卻有程序。Rawls (1971) 以賭博為例指出, 公平的博奕就是賭徒們遵守遊戲規則, 願賭服輸, 並無公平或平均分配的結果可言。

在此爲避免過多對上述三種程序正義內涵的描述使本文離題, 本文不擬做過多對程序正義內涵的討論。本文的重點是, Rorty (1991c) 認爲Rawls提出程序正義概念, 可避免將政治正義與民主等觀念建立於普遍人性論述, 更有助於讓不同觀點與論述在「反思均衡」(*reflective equilibrium*) 中找到平衡, 程序正義並不提供思考政治哲學與社會議題時的實質內涵, 僅提供公平的程序讓不同觀點得以呈現。如同前述, Rorty認爲現實世界中的許多衝突可能無解, 即使人們可以找到妥協或和解之道, 但並不代表那是完美與絕對的答案, 那只是暫時的和議。重要的是, 達到合議的過程應當符合程序正義與公平, 並且保留合議的彈性與改變的空間, 如此, 我們才能共同建構使更多人滿意的自由民主與開放的公民社會。

肆、自由主義反諷者的公民社會與教育

上述探討說明了Rorty觀點的自由主義反諷者的公民資質內涵, Rorty (1999e) 曾經說過, 他的理想社會烏托邦是一個「民主、平等、無階級、無特權」(*democratic, egalitarian, classless, casteless*) 的社會, 根據上一節的探討, 本文整理出符合Rorty觀點的公民社會應具備之特質:

- (一) 保障多元理性；
- (二) 鼓勵並培養社會成員的敏感與感性能力；
- (三) 鼓勵並促進社會成員再描述的能力；
- (四) 以自身族群文化為起點，但對其他文化都保持開放的公民社會；
- (五) 維護並遵守程序正義的公民社會。

接下來的問題是：如何建構這樣的公民社會？如何培養具有自由主義反諷者素養的公民？要培養前述公民資質的教育應當包括哪些內容？根據前述討論，Rorty觀點的公民是理性與感性能力兼具：傳統偏向智育取向的公民教育著重於培養公民資質內容的認知，也就是以理性取向為主；而具有感性能力的公民，則是指對殘酷與苦難具有敏銳察覺以及同情能力。那麼，什麼樣的公民教育可以培養這樣的「感性公民」呢？在此，研究者認為審美取向的公民教育有助於培養這樣的「感性公民」。所謂「審美取向」的「審美」(aesthetic)或「美學」(aesthetics)一詞，由十八世紀美學家Baumgarten於1735年所創，他用這個字來指稱對感覺經驗——不同於邏輯性抽象知識——的研究(Feagin, 1999)。但中譯「『美』學」似乎容易產生誤解，將美學中對感性經驗之研究視為對美感經驗之研究，或只研究「美」的對象之學問，如此，引起讀者或觀者不愉快的作品似乎不在美學研究之列。為避免此誤解，本文在此以「審美取向」之教育一詞做為感性培養之意義。

一般的公民教育比較著重於智育取向，較忽略審美取向。這可能與智育取向的學習較容易評量，教材比較容易編製，教師進行課堂教學比較容易等因素有關，本文並不反對智育取向的公民教育，因為公民資質的相關知識對於公民之陶養的重要性是無可否認的，但因為審美取向的公民資質學習在目前的公民教育場域中比較缺乏，因此，以下討論著重於如何推動審美取向的Rorty自由主義反諷者的公民教育。

審美取向的公民教育可以透過藝術作品的鑑賞與創作教育來進行，Rorty 在晚近出版之作品《建構我們的國度》(*Achieving Our Country*)一書中亦有一章特別論述〈文學經典作品之啟發價值〉(*The inspirational value of great works of literature*) (Rorty, 1998d)。然而，文學經典作品之範圍相當廣，嚴肅的文字作品，例如：論文或虛構的作品如小說、戲劇等，都有助於提升讀者的感性與敏感能力。再者，藝術品也不限於文學作品，藝術創作也可超越文學寫作的範圍。Rorty 特別關注於文學作品對於提升人們敏於察覺苦難與殘酷的能力之作用，Rorty 的觀點可以幫助我們了解其他媒材的藝術品與創作型態的功能，因此，以下探討 Rorty 對於文學作品提升人權素養與公民資質之看法。Rorty (1989: 141) 指出，能夠幫助人們變得「比較不殘酷」的作品可略分為兩類：

- (一) 幫助我們了解社會實踐與制度對人們之影響的作品；
- (二) 幫助我們理解個人的特殊性對其他人之影響的作品。

第一類作品從群體的角度揭示社會的問題，例如：階級、貧窮、奴隸制度、偏見等，Rorty 列舉幾本名著為例，包括《黑奴籲天錄》(*Uncle Tom's Cabin*) (Stowe, 2002)^③、《悲慘世界》(*Les Misérables*) (Hugo, 1970)^④、《嘉莉妹妹》(*Sister Carrie*) (Dreiser, 1991)^⑤、《寂寞之井》(*The Well of Loneliness*) (Hall, 1990)^⑥以及《黑孩子》(*Black Boy*) (Wright, 1998)^⑦。這

③ *Uncle Tom's Cabin* 由美國作家 H. B. Stowe 於 1852 年出版之作品，描寫黑奴所遭受的非人待遇，被譽為引起美國內戰解放黑奴的開端。

④ *Les Misérables* 為法國作家 V. Hugo 於 1862 年出版之作，被譽為十九世紀最著名之小說。本書描寫十九世紀法國階級貧富不均的現象。

⑤ *Sister Carrie* 為美國作家 T. Dreiser 於 1900 年出版的小說，描寫鄉村少女 Carrie 不顧一切，追求奢華享樂與功成名就的過程。在出版之時，曾被評為卑鄙汙穢之作，30 年後，本書終被譽為可與 Whitman 作品齊名的偉大作品。

⑥ *The Well of Loneliness* 為英國作家 R. Hall 於 1928 年出版的小說，描述女同性戀者或性

幾本著名的小說探討了種族問題、奴隸制度、階級差距、貧富不均、同性戀等議題，促使讀者反思既定的社會傳統與規範所造成的痛苦與不平。既定的社會傳統與制度經常是大多數人習以為常並接受的，而且對大多數人可能並不造成困擾。但問題是，既定的傳統與制度可能在不同面向，對某些人產生不同的束縛與壓迫，例如：社會的開放與否、自由與民主程度高低、尊重人權的程度其實與此社會對既定束縛壓迫的反省成正比。這幾本作品之所以被Rorty認為可幫助人們了解並反思社會本身所蘊藏的不平與壓迫，正是因為它們揭露了受壓迫者的痛苦，以及壓迫者（或做為壓迫機制的社會制度）的殘酷，是揭露公領域的問題。

相較於第一類作品，第二類作品的焦點在於私領域：我們如何看待個人對他人的殘酷？或說：我們如何看待自己對他人的殘酷？這個問題其實是後現代主義者經常面對的質疑與批判之處：當道德、宗教與政治的真實性被推翻，道德倫理的論述只是相對的真或有用時，沒有絕對的判準與客觀的確定性，後現代主義者如何判斷是非對錯？在公領域，Rorty的新實用主義立場（非解構主義）或許可以回答這個質疑，因為他仍然同意自由主義的開放社會與民主制度可以產生暫時的和議。但是，在私領域呢？Rorty（1989）指出有些殘酷來自於「某些人對某些人的行為」，有些殘酷來自於個人的冷酷無情，因為某些殘酷無情的行徑無關公領域，不能（也不該）以法律來規範，但是，這種殘酷卻容易被忽略，甚至為了追求某些更高貴的理由而被正當化，

……我們執著於自我、執迷不悟的追求某種目的，反而讓我們忘記

認同倒錯者的艱難處境。本書在剛出版之時，也曾遭到查禁的命運，但至今被認為是二十世紀最重要的作品之一。

⑦ *Black Boy*為美國作家R. Wright於1945年出版的傳記，自述他出身的美國南方之種族問題及其慘綠少年的歲月。

我們帶給別人什麼樣的痛苦與羞辱。(Rorty, 1989: 141)

透過文學作品反而能更清楚呈現出這種弔詭，中國俗諺中的「清官酷吏」正可做為此觀點的佐證：當我們自以為在維護良心或正義時，卻經常顯現出更為冷酷嚴峻的行徑。Rorty (1989) 在 *Contingency, Irony, and Solidarity* 一書中，特地以兩章的篇幅，分別以俄裔美籍作家 V. Nabokov 與英國作家 G. Orwell 的作品為例，說明他們的著作如何揭示不同形式的殘酷。

Nabokov 與 Orwell 的作品是相當截然不同的，以 Nabokov 作品為例，Rorty 特別討論他的兩本作品《蘿莉塔》(*Lolita*) (Nabokov, 1992a)^⑧ 以及《幽微火》(*Pale Fire*) (Nabokov, 1992b)^⑨，這兩本書分別描寫戀童者與詩人及讀者的故事。另外，Rorty 亦以 Orwell 之名著《動物農莊》(*Animal Farm*) (Orwell, 1993)^⑩ 以及《一九八四》(*1984*) (Orwell, 1996)^⑪ 為主要探討的對象，這兩本書的政治反省意味濃厚，犀利地批判集權與集體主義。前者象徵「為藝術而藝術」的唯美主義；後者則持反對藝術而藝術的觀點，但是 Rorty 指出，雙方有許多相通之處，最重要的是，他們都可以被理解為自由主義者，因為他們都同意「殘酷是人們所做最壞的事」(Rorty, 1989: 146)。Nabokov 的作品從「內在」揭露殘酷，「幫助我們看穿追求私人的感性極致所產生的殘酷」(Rorty,

⑧ 本書初次出版是以英文在法國巴黎出版，本書描述一位戀童者而無法自拔的中年男子 H. Humbert 的悲劇。

⑨ *P. Fire* 出版於 1962 年，是一本相當特殊的後設小說，曾被譽為 Nabokov 最出色的作品，本書內容包括詩人 J. Shade 的長詩以及出版這首詩的編者 C. Kinbote 的評論與註釋。

⑩ 本書初次出版於 1945 年，描寫動物不堪人類虐待起而反抗，並從人類手中奪取農莊，試圖建立動物自主的平等生活，但卻淪為整肅異己的鬥爭之中，最後又恢復被人類豢養與奴役的狀況，是一本極度諷刺共產主義的寓言小說，其中膾炙人口的名言就是：All animals are equal, but some animals are more equal than the others.

⑪ 《一九八四》初次出版於 1949 年，描述集權主義恐怖統治的情形，被評為世界三大反烏托邦小說之一。

1989: 146)。Orwell則是「從外在、從被害者的觀點描寫殘酷，因此他產生的作品是為了幫助未來減少痛苦，為人類自由而服務，儘管在Nabokov眼裡，這類書屬於時事廢話」(Rorty, 1989: 146)。Orwell的作品似乎也可以被歸類為第一類作品，因為他的作品包含了對集權主義制度結構的批判。Rorty在此把Orwell的作品歸類為第二類，是因為社會群體帶給人們痛苦不僅是出自於社會整體系統結構的殘酷，還包括社會成員個人的殘酷——以服從社會制度為名，行個人殘酷之實。藉著《一九八四》一書中O'Brian這個角色，讓讀者反省個人（在此Rorty指「知識份子」）在專制制度中所扮演的角色。Rorty（1989）指出，許多評論家認為Orwell對集體主義的批判顯示出他其實是個道德實在論者，但是，Rorty認為閱讀Orwell作品的重要性不在於Orwell本身的道德立場與形上學立場，而是他「使讀者對於習於忽略的殘酷與羞辱更為敏感」（Rorty, 1989: 173）。就此點而言，Orwell與Nabokov都辦到了。

總而言之，第一類作品揭露的是社會不義所帶來的殘酷，根植於制度與結構的殘酷，此類作品較為人所知，例如：前述Orwell廣為人知的作品《動物農莊》與《一九八四》。再例如：Huxley（1932）的名著《美麗新世界》（*Brave New World*）與Koestler（1941）的作品《正午的黑暗》（*Darkness at Noon*），都對極權主義的烏托邦進行了嚴厲的批判；第二類作品揭露的是個人為追求自由與自我所帶來的殘酷。第一種作品與第二種作品並非完全無關或完全分開，有時候，同一本作品可就不同角度的閱讀而同時屬於上述兩類，讀者也可因為閱讀角度的差異，而了解不同類型的殘酷，例如：Rorty（1989）著作中曾討論過英國作家Dickens（2002）的作品《荒廢之屋》（*Bleak House*），其作品深具人道精神與社會關懷，乍看之下被歸類為第一類，但再仔細閱讀可以發現其中描寫的許多人物與情節又深刻揭露個人的殘酷，因此也可以被歸類為第二類。

Rorty鼓勵透過文學藝術來幫助我們擴大感性的範圍與提升敏感的程度：文學藝術——非標準化、非預測性的使用文字——不能用精準的表徵來測量。因為精確性是服從習俗，而好的寫作正是要打破習俗……文學興趣總是寄生在道德興趣上。特別是，你無法創造出一個難忘的角色，而在讀者閱讀時，沒有任何建議。(Rorty, 1989: 167)

因此，好的作品不僅是為藝術而藝術，需具有高度藝術價值及倫理價值。重點是，透過賞析好的文藝作品，可以幫助讀者對於其他人的感覺與情緒能有更深、更廣的了解，才是增加彼此「凝聚」或「團結」(solidarity)的開始，這也可以理解為建立公民社會的第一步。

Rorty (1989) 一再申明，他並不反對人們有信念——無論是足以規約行動的信念，或是為其獻身的信念——只是，信念是每個人為自己設立的，信念並不是絕對與客觀的實在，我們選擇某個信念並決定為其獻身，是出自我們個人的思考、反省與意願，並非因為我們發現了某個超越時空的真理。儘管這個決定是個歷史中的偶然，對我們個人而言，我們自己的決定就是我們自身的責任。如果我們個人的決定裡可以包含多一些對他人的同情與理解，可以包含一些減少他人苦難與殘酷的意願，在我們這個群體之間的團結與凝聚可能會多一點。如同Rorty (1989) 所說：「我們對人類有義務」，這句話的解讀不是依靠某些先於人類認知的定義，在「我們」與「他們」之間做區分，而是不斷地去擴大我們目前已知的「團結感」，不斷地去擴大「我們」的範圍，如此，公民社會的範圍與邊界才會不斷地在挑戰之間延伸與擴充。

伍、結論：自由反諷公民概念的教育反思

最後，本文回到我們原初的問題：自由主義反諷者可能是一位好公民

嗎？如果我們接受Rorty的看法，同意公民資質不需要植基於絕對真理與道德實在論的基礎之上，同意公民可以不需要依賴超越與先驗的知識，也能為公民生活做好抉擇，如果我們同意減少他人苦難與世間殘酷也是公民責任之一，那麼，我們承認自由主義反諷者「可能」——不是「必然」——扮演好公民的角色。即使嚴厲批判Rorty觀點的Bernstein（1990）也承認充滿煽動性的Rorty思想可以幫助我們反思並回答：為什麼我們要不斷對社會、對體制、對自我進行再描述，為什麼我們需要不斷創新而非守成的公民。綜合前述對Rorty觀點的討論可提供我國公民教育研究與實務工作者下列幾點建議，以培養自由主義反諷者的公民：

（一）公民教育的目標為培養理性與感性資質兼具的公民，用Rorty的話說，公民可界定為自由主義的反諷者，她兼具自由主義的理性論辯能力，以及反諷者不受限制的再描述能力，包括感覺、同情、想像、創造與創新。

（二）公民教育的教學多元化，涵括多重學科領域：在公共教育階段的公民教育一向被歸類於社會科學習，無論在課程編排、教材編制、教學方法的研發與評量，都傾向於智育導向的學習模式，知識記誦成為主要的學習方式，因而較忽略感性取向的學習。然而，從上述討論中可以發現，Rorty旁徵博引，運用許多文學素材，指出藝文作品的鑑賞與創作對於提升公民資質中的敏感能力有莫大幫助，研究者認為Rorty在此方面有所不足，其所引用的作品大多為西方文學作品，缺乏亞洲與非西方觀點的作品；再者，他也較忽略視覺藝術或非平面藝術的作品，殊為可惜。但是研究者並不認為這一點減損Rorty對我們探討後形上學或自由主義反諷者的公民資質與公民教育，因為Rorty的觀點與擴大文學作品取材的來源、範圍與形式並不矛盾，因此透過多種媒材的藝術鑑賞與創作，更能提升公民資質的敏銳度，例如：音樂、戲劇、舞蹈、複合媒材之作品等。因此，結合來自不同領域的教學資源，對於培養理性與感性兼

具的公民相當重要。

(三) 公民教育的師資教育應更重視跨領域統整能力的培養：培養公共教育階段的公民教師之師資教育應當更重視多元學科的整合，從某個角度而言，Rorty 的觀點提供了類似於全人教育的公民教育，如果公民教育培養的是具有整全觀點，融合人文、社會、科學之各種領域通識素養的公民，公民教育的教師培訓也應當更重視各種領域整合性的知能，培養具有統整各種基本領域知能的全人教師。

最後，研究者認為，以後現代主義色彩的新實用主義做為公民資質的理解與公民教育的指引方向，是一個沒有標準答案的場域；生命是一個在動態過程中不斷努力、自我挑戰、解構與建構的過程，公民社會的建構應為此提供開放空間，讓每位公民的生命得以自由綻放，而盡量不帶給他人痛苦。如同 Rorty (1989) 的提醒，不是所有問題都能找到解答，不是所有衝突都能化解，這可能是 Rorty 思想的限制，也是啓示，因為生命充滿兩難——來自公領域與私領域的衝突。如 Rorty (1989: 197) 所說：

在我們生命的公共面，自由的價值是最不可疑的；在我們生命的隱私面，也有許多事物的價值無可懷疑，例如：我們對某些人的愛或恨，或者我們個人想要去完成的某些獨特計畫。這兩個生命層面（例如：我們隸屬於不同團體，以致產生某些道德衝突，或者在我們的道德責任與私人承諾之間有衝突）總是有兩難。兩難總是伴隨著我們，即使我們想利用哲學發現可用的、更高深的道德義務來解決，也是徒勞無功。(Rorty, 1989: 197)

自由主義反諷者的公民社會要從族群本位的自尊出發，保持開放，迎接每一日的變化與挑戰，建構多元、彈性與動態的公民資質與公民社會，如此，社會可能會變得更有同情心、更溫暖，生活可能會更有趣、更值得活。這個

Rorty觀點的公民資質與公民社會，或許是我們想要建構一個更溫馨、更包容的社會所值得參考的。

致謝

本文在行政院國家科學委員會計畫支持下完成，計畫編號NSC-97-2410-H-415-001。

參考文獻

- 洪如玉 (2005)。理性或感性？Rorty 人權思想與其對教育的啓示。師大學報（教育類），50（2），55-68。
- 洪如玉 (2008) 無基礎的道德是否可能？Rorty 道德觀與相關論爭之探討其教育啓示。教育學刊，30，1-28。
- Aristotle (1958). *The politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Barbalet, J. M. (1988). *Citizenship*. Buckingham: Open University Press.
- Beck, C. (1993). Postmodernism, pedagogy, and philosophy of education. *Philosophy of Education 1993*. Retrieved October 1, 2004, from http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/93_docs/BECK.HTM
- Bernstein, R. J. (1987). One step forward, two steps backward: Richard Rorty on liberal democracy and philosophy. *Political Theory*, 51(4), 538-563.
- Bernstein, R. J. (1990). Rorty's liberal utopia, *Social Research*, 57(1), 31-72,
- Dickens, C. (2002). *Bleak house*. London: Modern Library.
- Dreiser, T. (1991). *Sister Carrie: An authoritative text, backgrounds and sources criticisms*. New York: Norton.
- Feagin, S. L. (1999). Aesthetics. In R. Audi (Ed.), *The cambridge dictionary of philosophy* (pp. 11-13). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaus, G., & Courtland, S. D. (2008). *Liberalism*. Retrieved March 28, 2010, from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/liberalism/>
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests*. London: Heinemann.
- Hall, R. (1990). *The well of loneliness: A 1920s classic of lesbian fiction*. New York: Anchor Books.
- Hattingh, H. (1994). Richard Rorty: Between the madness of poetry and the pragmatism of politics. *South African Journal of Philosophy*, 13(2), 88-95.
- Hugo, V. (1970). *Les Misérables*. New York: Amsco School.
- Huxley, A. (1932). *Brave new world*. New York: HarperCollins.
- Koestler, A. (1941). *Darkness at noon*. New York: The Macmillan.
- Kymlicka, W., & Norman, W. (1994). Return of the citizen: A survey of recent work on citizenship theory. *Ethics*, 104(2), 352-381.

- Kymlicka, W., & Norman, W. (2000). Citizenship in culturally diverse societies: Issues, contexts, concepts. In W. Kymlicka & W. Norman (Eds.), *Citizenship in diverse societies* (pp. 1-41). Oxford: Oxford University Press.
- Leydet, D. (2006). Citizenship. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved August 1, 2009, from <http://plato.stanford.edu/entries/citizenship/>
- Liotard, J.-F. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marshall, H. T. (1950). *Citizenship and social class and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, C. B. (2002). Rorty and moral relativism. *European Journal of Philosophy*, 10(3), 354-374.
- Neiman, A. (1991). Ironic schooling: Socrates, pragmatism and the higher learning. *Educational Theory*, 41(4), 371-384.
- Nabokov, V. (1992a). *Lolita*. New York: Random House.
- Nabokov, V. (1992b). *Pale fire*. New York: Random House.
- Orwell, G. (1993). *Animal farm*. New York: Random House.
- Orwell, G. (1996). *Nineteen eighty-four*. London: Secker & Warburg.
- Peerenboom, R. (2000a). The limits of irony: Rorty and the China challenge. *Philosophy East & West*, 50, 56-89.
- Peerenboom, R. (2000b). Beyond apologia: Respecting legitimate difference of opinion while not toadying to dictators – a reply to Richard Rorty. *Philosophy East & West*, 50, 92-96.
- Perry, M. J. (1998). *The idea of human rights: Four inquiries*. New York: Oxford University Press.
- Peters, M. (2000). Achieving America: Postmodernism and Rorty's critique of the cultural left. *Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies*, 22(3), 223-241.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1985). Justice as fairness: Political not metaphysical. *Philosophy and public affairs*, 14, 223-251.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1983). Postmodern bourgeois liberalism. *The Journal of Philosophy*, 80, 583-589.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rorty, R. (1991a). Solidarity or objectivity? In R. Rorty (Ed.), *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers* (Vol. 1, pp. 21-34). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991b). Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-Francois Lyotard. In R. Rorty (Ed.), *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers* (Vol. 1, pp. 211-222). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991c). The priority of democracy to philosophy. In R. Rorty (Ed.), *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers* (Vol. 1, pp. 175-196). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998a). Human rights, rationality, and sentimentality. In R. Rorty (Ed.), *Truth and progress: Philosophical papers* (Vol. 3, pp. 167-185). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998b). Rationality and cultural difference. In R. Rorty (Ed.), *Truth and progress: Philosophical papers* (Vol. 3, pp. 186-201). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998c). Habermas, Derrida and the functions of philosophy. In R. Rorty (Ed.), *Truth and progress: Philosophical papers* (Vol. 3, pp. 307-326). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998d). The Inspirational value of great works of literature. In R. Rorty (Ed.), *Achieving our country*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1999a). Truth without correspondence to reality. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy and social hope* (pp. 23-46). London: Penguin Books.
- Rorty, R. (1999b). A world without substance or essence. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy and social hope* (pp. 47-71). London: Penguin Books.
- Rorty, R. (1999c). Ethics without principles. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy and social hope* (pp. 72-92). London: Penguin Books.
- Rorty, R. (1999d). Trotsky and the wild orchids. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy and social hope* (pp. 3-22). Middlesex: Penguin Books.
- Rorty, R. (1999e). Preface. In R. Rorty (Ed.), *Philosophy and social hope* (pp. xii-xv). Middlesex: Penguin Books.
- Shklar, J. (1982). Putting cruelty first. *Daedalus*, 111(3), 17-28.
- Stowe, H. B. (2002). *Uncle Tom's Cabin*. New York: Oxford University Press.

Wain, K. (1995). Richard Rorty, education and politics. *Educational Theory*, 45(3), 395-409.

Wain, K. (2006). Contingency, education, and the need for reassurance. *Studies in Philosophy and Education*, 25, 37-45.

Wright, R. (1998). *Black boy: A record of childhood and youth*. New York: Perennial Classics.