

Analyzing Rorty's view on the separation of the private sphere from the public sphere

Soleymani N.*¹ Fath Taheri A. ² Peyk Herfeh Sh. ³

Abstract

By challenging the entire Western philosophical tradition, which he believes has led to various useless theoretical dualisms throughout the history of philosophy, Rorty seeks to deconstruct the various issues of philosophy and philosophy in the context of a "culture of literary redemption." Take action to eliminate these dichotomies. By creating a dividing line between the private sphere and the public sphere, Rorty seeks to highlight the contribution of philosophers to theoretical and philosophical perspectives, arguing that the sphere of politics does not need to base its principles on individual criteria of the sphere. Acquire private; What sets the stage for the metaphysical ambitions of philosophers. It is as if Rorty, by reducing philosophy to literature, seeks to prevent the philosopher's ambitions and interferences with theorizing. In fact, he believes that by distinguishing between the private and public spheres or politics, the philosopher's tool and his field of thought is literary culture and his position is the private sphere. Here the fundamental question and ambiguity arises as to whether, assuming the acceptance of pragmatic criteria, this separation of the individual in two completely different spheres does not make him a dual personality, whether this intellectual position can be reasonable and acceptable. This is an important point that we are looking for an answer to everywhere in this study

Keywords: Literature's culture of salvation, deconstruction, dualism, private sphere, public sphere

*Corresponding Author

Tel: +98 ()

Fax: +98 ()

Postal Address:

Postal code:

email: n.soleimani2015@gmail.com

Received:

Accepted:

ePublished:

تحلیل و واکاوی دیدگاه رورتی در خصوص تفکیک حوزه‌ی خصوصی از حوزه‌ی

عمومی

نبی الله سلیمانی*

تهران، ایران

علی فتح طاهری

تهران، ایران

شیرزاد پیک حرفه

تهران، ایران

چکیده

رورتی با به چالش کشیدن کل سنت فلسفی غرب که به عقیده او باعث دوگانه‌انگاریهای مختلف بی‌فایده نظری در طول تاریخ فلسفه شده است، درصد است در بستر فرهنگ رستگاری‌بخش ادبی "به ساختار شکنی مسائل مختلف فلسفه و رفع این دوگانه‌انگاریها مبادرت ورزد. رورتی با ایجاد خط انشاقی میان حوزه‌ی خصوصی و حوزه‌ی عمومی می‌خواهد سهم و دخالت فیلسوفان را در ارائه دیدگاه‌های نظری و فلسفی مشخص کند و ادعا کند حوزه سیاست نیازی به آن ندارد که مبانی خود را از معیارهای فردی حوزه‌ی خصوصی کسب نماید؛ چیزی که زمینه بلندپروازیهای متافیزیکی فیلسوفان را فراهم می‌آورد. گویی رورتی با تقلیل فلسفه به ادبیات می‌خواهد مانع از بلندپروازیها و دخالت‌های فیلسوف با نظریه‌پردازی شود. در واقع، او با تفکیک بین دو حوزه خصوصی و عمومی یا سیاست معتقد است، ابزار فیلسوف تخیل و حوزه فکری وی فرهنگ ادبی و جایگاه او حوزه خصوصی است. در اینجا سوال و ابهام اساسی قد علم می‌کند اینکه آیا با فرض قبول معیارهای پراگماتیستی این تفکیک فرد در دو حوزه کاملا مختلف از وی شخصیتی دوگانه نمی‌سازد آیا این موضع گیری فکری می‌تواند معقول و قابل قبول باشد. این نکته مهمی است که در جای جای این پژوهش سراغ جوابی برای آن هستیم

کلیدواژه‌گان: فرهنگ رستگاری‌بخش ادبی، ساختار شکنی، دوگانه انگاریها، حوزه‌ی خصوصی، حوزه‌ی عمومی

تاریخ دریافت:

تاریخ پذیرش:

تاریخ انتشار:

*نویسنده مسئول: n.soleimani2015@gmail.com

آدرس مکاتبه:

تلفن: ۰۹۱۸۸۳۴۴۶۱۲؛ فکس: -

مقدمه

رستگاری‌بخش بودن یکی از ویژگی‌هایی است که رورتی بعنوان یک فیلسوف نوپراگماتیست و پست مدرن به سنت فلسفی نسبت می‌دهد. او با اتخاذ دیدگاه زیست‌شناسانه داروینی و نگاه ابزاری ویتگنشتاینی به واژه‌ها و زبان و استمداد از فیلسوفانی نظیر دیویدسن، سلارز، کواین، فوکو، دریدا، گادامر، کوهن و پاتنم که هر کدام به انحای مختلف در ارائه تصویر "تحلیل‌های فرهنگ گرایانه" از مسائل سهیم‌اند، به مبارزه با سنت فلسفی غرب به پا می‌خیزد و این رویکرد جدید او به فلسفه، رویکرد نوپراگماتیستی یا پسا فلسفی یا پساتحلیلی خوانده می‌شود. او از تقلیل فرهنگ رستگاری‌بخش سنتی، که از طریق توسل به موجودات فرا انسانی (نظیر خدا، حقیقت) حاصل می‌شد، به یک فرهنگ ادبی خبر می‌دهد رورتی معتقد است که «همین جستجوی واقعیت نهایی توسط فلسفه در طول تاریخ فلسفه یک نوع " نقش و وظیفه یا تکلیف " رستگاری بخشی را به آن اعطا کرده است» (Hall, 1994, p:170). رورتی از سه فرهنگ نام می‌برد که نقش رستگاری داشته‌اند. یکی فرهنگ دینی است که رستگاری در آن را متکلمان و روحانیان در دوره‌ی قرون وسطی دنبال می‌کردند. دیگری فرهنگ فلسفی است که تا کانت تداوم داشته است. و سومین فرهنگ، فرهنگ ادبی است که از زمان کانت به بعد آغاز شده و شاعران و ادیبان این نقش را بر عهده گرفته‌اند. رورتی معتقد است که اختلاف بین فرهنگ ادبی و فرهنگ‌های

دینی و فلسفی در این است که این فرهنگ در تلاش است که با بنیادهای انسانی در ارتباط باشد، نه تصدیق قدرت یک موجود فرا انسانی. رورتی معتقد است فرهنگهای دینی و فلسفی عقایدی نیستند در این خصوص که چگونه اشیاء به لحاظ علی با یکدیگر رابطه دارند بلکه در عوض آن می‌خواهند به دین و فلسفه مبادرت ورزند تا پاسخ گوی نیاز بشری باشند.

رورتی، فرهنگ ادبی را که درصدد فرار از زمان و مکان نیست بر دوتای دیگر برتری می‌دهد. او معتقد است که در فرهنگهای دینی و فلسفی، امید به رستگاری از طریق وارد شدن به رابطه‌ی جدید با امر غیربشری عرضه می‌شود: در فرهنگ دینی آن از طریق خدا و در فرهنگ فلسفی از طریق کسب مجموعه‌یی از اعتقادات که اشیاء را آن‌گونه که واقعاً هستند، می‌شناسد حاصل می‌شد. اما در فرهنگ ادبی، رستگاری از طریق شناخت گونه‌های مختلف آدمیان عرضه می‌شود. در این فرهنگ، دین و فلسفه به عنوان یک طریق ادبی جلوه پیدا می‌کند که انتخابی هستند، از اینرو ما می‌توانیم آنها را کنار بگذاریم.

به عقیده رورتی، رسیدن به شناخت حقیقی در فرهنگ افلاطونی و دکارتی و کانتی و نیز در فرهنگ مسیحیت، گریز از عالم محسوسات و رفتن به عالم روحانی تعبیر شده است. اما در فرهنگ ادبی، دیگر هدف غایی در آن بالا نیست، بلکه در خود اجتماع انسان ساخته می‌شود. و آن از طریق تخیل بشری امکان‌پذیر است. از اینرو رورتی معتقد است «تخیل و نه عقلانیت خصوصیت انسانها به عنوان خالق تاریخشان است» (Wellmer, 2008, p:7). در این فرهنگ ادبی، ما صرفاً برای سازگاری با زیست بوم به دنبال شیوه‌های جدید برای صحبت کردن با یکدیگر می‌باشیم، اما این دلیل بر آن نیست که ما به درک بهتری از واقعیت دست پیدا کرده‌ایم، در حقیقت آن صرفاً تغییر در نوع اظهار ما نسبت به موقعیت‌های مختلف که کمالش را می‌سنجیم می‌باشد. به عقیده رورتی، فرهنگ شاعرانه، فرهنگی است که با توجه به اینکه همه‌ی معیارها ساخته‌ی فرهنگ‌اند، هدف خود را خلق ساخته‌های هرچه گوناگون‌تر و رنگارنگ‌تر قرار می‌دهند. از این رو هیچ منظوری جز آزادی و هیچ هدفی جز استقبال از مشاهده‌ی نحوه‌ی پیشرفت آن گونه مواجهات و تن دادن به پیامدهای آنها ندارد.

بنابراین، رورتی راه چاره مسائل فلسفی را در یک راه حل فرهنگی می‌داند و معتقد است که فلسفه یک بیماری فرهنگی است که باید علاج شود. از اینرو، او همچون ویتگنشتاین دوم، خود را به عنوان یک فیلسوف درمانگر یا معالج فلسفی (therapeutic philosopher) و در مقام یک نقاد ادبی (نه فیلسوف) معرفی می‌کند که معتقد است بیشتر مسائل فلسفی باید کنار گذاشته شود تا اینکه در صدد حل آنها به لحاظ نظری باشیم.

در اتوپیاپی که رورتی توصیف می‌کند قهرمان او نه یک فیلسوف، بلکه یک شاعر (به معنای ساختن یا آفریدن) است که در حوزه‌ی شخصی یا خصوصی خود همواره نسبت به واژگان‌های خود متناسب با موقعیتی که در آن قرار دارد تجدید نظر می‌کند اما در حوزه‌ی اجتماعی به همبستگی می‌اندیشد. لذا رورتی با ایجاد یک دوگانگی جدید یعنی خط فارق بین حوزه خصوصی (یا شخصی) و حوزه عمومی (یا سیاست یا اجتماع) درصدد است به جنگ تمام دوگانه انگاریهای سنتی برود. به عقیده او، ما باید خیال دستیابی به نظریه‌ای که در سایه آن، حوزه خصوصی و عمومی وحدت می‌یابند را از سر بیرون کنیم و بپذیریم که خواست خودآفرینی و خواست همبستگی از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند. اساساً تکامل و رشد و کمال بیشتر که امری شخصی محسوب می‌شود با عدالت در تعاملات اجتماعی فرد ارتباطی ندارد

تخیل ابزار اصلی قهرمان رورتی است. طبق این دیدگاه، فلسفه در حد یک کمال شخصی به حوزه‌ی خصوصی تقلیل می‌یابد. رورتی می‌گوید «ما تمایل داریم به اینکه فلسفه را به سان کمکی به ساختن خود ببینیم، تا شناختن خود» (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۲۰). بنابراین فیلسوفان تنها می‌توانند استعارات جدید خلق کنند و کار آنها در واقع، استعاره‌آفرینی است. اما باید توجه داشت که کار آنها هیچ کمکی به حوزه‌ی اجتماع یا سیاست نخواهد کرد. در واقع او با این کار می‌خواهد سهم و دخالت فیلسوفان را در تبیین و تشریح امور مشخص کند و ادعا کند که حوزه عمومی یا سیاست نیازی به آن ندارد که مبانی خود را از معیارهای فردی یا شخصی حوزه‌ی خصوصی کسب نماید. ادعای او از این استدلال نشات می‌گیرد که «واژگان دو حوزه به مثابه دو نوع ابزار مختلف هستند که نه غیرقابل قیاس با هم و نه با هم ترکیب می‌شوند» (باقری، ۱۳۸۶: ۴۴)، از این رو زبان این دو گروه نمی‌تواند هیچ گاه یکی شود و به تبع آن واژگان کاربردی آنها با هم تفاوت خواهد داشت. ادعای رورتی این است که «گفتمان عمومی فارغ از این که گفتمان شخصی تا چه حد پیچیده اندیشه شود، باید غیرنظری و ساده اندیش بماند» (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۳۲). چرا که او بر این باور است که حوزه‌ی عمومی موضوعی مربوط به اصلاحات و مصالح کوتاه مدت است و این‌ها ساده‌تر است از آنچه که در دفاعیات فلسفی دیده می‌شود.

رورتی با تدوین این محدودیت برای فیلسوفان می‌خواهد با فلسفه با کارکرد سنتی‌اش به مبارزه برخیزد. از این رو «همیشه از مرگ فلسفه استقبال می‌کند و در حقیقت آن را اعلام می‌کند» (Guignon & Hilley, 2003, p:61). اما باید توجه داشت که او مرگ فلسفه‌های سنتی را که به دنبال مبنایی برای تمام امور بودند و در حقیقت، طلایه‌دار فرهنگ جامعه بودند اعلام می‌دارد و نه هر فلسفه‌ای را. لذا او خواهان رد فلسفه به هر صورت و در هر مدلی نیست؛ بلکه او در صدد ارائه‌ی باز توصیفات و بازآفرینی واژگان جدیدی برای فلسفه (در حوزه خصوصی) است تا از این طریق ما بتوانیم در راه اندیشیدن گام برداریم و نه در راه (زنده کردن) اندیشه‌ها (ی کهنه). از این رو او معتقد است تا زمانی که تحولات سیاسی و فرهنگی وجود داشته باشد فلسفه نیز وجود خواهد داشت. اما باید توجه داشته باشیم که این «فلسفه است که بیشتر تابع تغییرات سیاسی است تا عکس آن» (رورتی، ۱۳۸۴: ۳۱۶). در این فضای سیاسی - اجتماعی «فیلسوف مناسب‌ترین توصیف برای کسی است که نقشی فرهنگی را از نو ترسیم می‌کند» (همان: ۲۵۱). دیدگاه پسا فلسفی رورتی به امور و امدار نگاه خاص او به جایگاه فلسفه در بین امور مختلف است؛ چرا که دیگر فلسفه نمی‌تواند در مقام یک داور و قاضی (مادر علوم) در مورد دیگر حوزه‌های فرهنگی به قضاوت بپردازد؛ بلکه تا جایی که صرفاً توصیف‌کننده باشد می‌تواند مفید باشد.

در این مقاله به نقد بررسی ادعاهای رورتی که به نوعی به چالش کشیدن کل مبانی تاریخ فلسفه است، خواهیم پرداخت: سؤالاتی از این قبیل که چرا رورتی با وجود اینکه همه دوگانه‌انگاری‌های سنتی را کنار می‌گذارد هنوز تفکیک عمومی/خصوصی را به نحو کل و تفکیک دین/سیاست (در تلقی رورتی، دین به مثابه امری مربوط به حوزه خصوصی است) را به طور خاص پیگیری می‌کند؟ آیا ما راه برون رفتی از محذور دوگانه خصوصی و عمومی رورتی نخواهیم داشت؟ آیا برحسب خوانش ما از تاریخ، حرف رورتی منطقی است که فلسفه جدا از سیاست بوده و سیاست بر آن تقدم دارد و آیا فلسفه می‌تواند غیرسیاسی بماند؟

تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی: رورتی معتقد است در خوشبینانه‌ترین حالت، فلسفه و دیگر مسائل متافیزیکی بایستی به مثابه کمالات شخصی فرد به حوزه خصوصی منتقل شود. از این رو فیلسوفان حق نظریه پردازی و تعرض به حوزه عمومی یا سیاست را نخواهند داشت. از این روست که می‌گوید: «در چنین جامعه‌ای، مسائل فلسفی نه به منزله مبانی نهادهای سیاسی، بلکه در بدترین حالت به منزله پرت‌وپلاهای فلسفی یا در

بهترین حالت، به دیده اموری که مربوط به جستجوی کمال شخصی خواهد بود نگاه می‌کند و نه مربوط به سیاست اجتماعی» (رورتی، ۱۳۸۲ صص ۳۴-۳۳). در چنین بستری است که عدالت و امید اجتماعی در اتوپییای رورتی میسر می‌شود. به عقیده رورتی بهترین وضعیت برای جامعه لیبرال (اتوپییای او) این است که به فرد در حوزه خصوصی آزادی داده شود و در حوزه عمومی یا اجتماع به عنوان کسی که در تحقق امیدهای «ما» به همبستگی می‌اندیشد، نگریسته شود. رورتی در جایی می‌گوید «من به عنوان کسی که فلسفه خوانده است از ضربه زدن به متافیزیک کیف می‌کنم و لذتی رمانتیک می‌برم ولی به مثابه شهروندی دولتی دموکراتیک فکر نمی‌کنم که انتقاد از متافیزیک - به جز در بلند مدت - حاصل چندانی داشته باشد. بنابراین من می‌خواهم رادیکالیسم را برای لحظات خلوت نگاه دارم و اصلاح طلب و مصلحت‌گرا بمانم وقتی سروکارم با دیگر انسان-هاست» (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۱۲). مهم‌ترین ویژگی مثبت ایجاد چنین خط تمایزی، این است که زمینه را برای دست‌اندازی و دخالت فیلسوفان از حوزه اجتماع یا سیاست کوتاه می‌کند. از این‌رو به عقیده رورتی، ما باید از آغاز خیال دست‌یابی به نظریه‌ای را که در سایه آن، حوزه خصوصی و عمومی وحدت می‌یابند را از سر بیرون کنیم و بپذیریم که خواست خودآفرینی و خواست همبستگی از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند. از این‌رو زبان این دو گروه نمی‌تواند هیچگاه یکی شود و به تبع آن، واژگان کاربردی آنها با هم تفاوت خواهد داشت. لذا باید بپذیریم واژگانی که ما برای خودآفرینی استفاده می‌کنیم قابل تبادل و بحث و گفتگو با دیگران نیست؛ بلکه مستلزم نادیده گرفتن دیگران است. از طرف دیگر، واژگان مربوط به عرصه عمومی ناظر به روابط با دیگران است و در حیطه نهادهای اجتماعی و بحث و گفتگو با دیگران شکل می‌گیرد. از این‌رو، به اعتقاد رورتی «به هم آمیختن قلمرو کاربرد هر یک از این دو دایره ی واژگان ما را درگیر یک نوع اشتباه مقوله‌ای می‌کند: از سویی، قضاوت قلمرو عمومی از رهگذر معیارهای خصوصی به اشتباهات خطرناکی از آن دست منتهی می‌شود که هایدگر در ۱۹۳۳ مرتکب شد؛ از سوی دیگر، قضاوت امر خصوصی از رهگذر معیارهای امر عمومی به آن نوع خوانش‌های تنگ نظرانه‌ای ختم می‌شود که هابرماس، از هایدگر و دریدا در نوشته‌اش *گفتمان فلسفی به عمل آورد*» (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵، صص ۷۱-۷۰). با علم به این مسئله باید بپذیریم که گفتمان عمومی فارق از این که گفتمان شخصی تا چه حد پیچیده‌اندیش شود، باید غیرنظری و ساده‌اندیش بماند (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۲). البته، طبق دیدگاه رورتی، این دو حوزه، اختلافی با هم ندارند بلکه شاید بهتر است بگوییم غیر قابل قیاس اند. رورتی می‌گوید، «این از بدببیری چپ بود که مارکس، یک اقتصاددان سیاسی‌دان درخشان در جوانی از قضا مدرک دکترا در فلسفه گرفته بود. من همچنین فکر می‌کنم این از بدببیری فیلسوفان است که تحسین‌کنندگان چپ‌گرای ایشان دائماً می‌کوشند از ارزش و اهمیت علمی آزادی‌شان برای اوضاع سیاسی معاصر دفاع کنند» (دریدا و دیگران ص ۱۵۸). لذا ما باید آموزه های سیاسی فیلسوفان را از آموزه های فلسفی آنها جدا کنیم. مطابق دیدگاه رورتی، سیاست موضوعی مربوط به اصلاحات و مصالح کوتاه مدت جامعه است و اینها ساده‌تر است از آنچه که در دفاعیات فلسفی بواسطه فیلسوفان حاصل می‌شود. از این‌رو «بهتر آن است که گفتمان سیاست لیبرالی، فارغ از اینکه گفتمان خودآفرینی تا چه حد پیچیده‌اندیش شود، غیرنظری و ساده‌اندیش بماند» (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۲). رورتی معتقد است که عدالت همچون اخلاق یک مفهوم سیاسی است لذا دموکراسی را قبل از فلسفه قرار می‌دهد. دلیل رورتی برای اینکه عدالت نیازی به مفهوم نفس یا ماهیت بشر ندارد این جمله توماس جفرسون است که «برای همسایه من فرقی نمی‌کند که بگوید بیست خدا است یا خدایی وجود ندارد. نکته این حرف اینجاست که جامعه لیبرال دموکرات نیازی به باورهای سهیم شده یا مشترک موضوعات آگاهی خصوصی ندارد» (Guignon & Hilley, 2003, p:25).

توضیح مطلب اینکه رورتی در بستر اندیشه‌ای کل‌گرایانه به بحث درباره انسان می‌پردازد. از نگاه او، تعریف یگانه و محتومی از انسان وجود ندارد. آدمی در هر موقعیت به تعریف جدیدی از خویشتن و یا به بازآفرینی خود می‌پردازد و این تحولی است که مستمرا ادامه می‌یابد. انسان در این دیدگاه در دو بعد فردی و جمعی مورد توجه قرار می‌گیرد. در بعد فردی با کمک اصطلاح طعن‌ورز (طنزپرداز) آزاد (طنزپرداز) و در بعد اجتماعی، فرد وابسته به اتوپیای آزاد تعریف می‌شود. طعن‌ورز آزاد همچون طنزپردازان ادبی با روشی هنرمندانه و نواندیش عمل می‌کند. او از هرگونه ظلم و کاستی در زندگی کنونی بشر بیزار است و با نقادی مداوم از بی‌عدالتی‌ها و درد و رنج‌هایی که بر آدمیان، حتی انسانهای ناآشنا و بیگانه می‌رود، نقش مسئولانه فردی خود را ایفا می‌کند. طعن‌ورز آزاد از این طریق به وحدت بشری نیز توجه می‌نماید و اتوپیای آزاد را رقم می‌زند. اتوپیا و وحدتی که اینگونه ایجاد می‌شود، از طریق ارائه طرحی پیشین و تفکر در چند و چون آن تحقق نمی‌یابد، بلکه با تخیل وضعیت مردمان دیگر با درد و رنج و ظلم و همراه نقادی مستمر اجتماعی صورت می‌گیرد. طعن‌ورز آزاد در هر موقعیت با واژگان نهایی که محصول تجارب گذشته او و آثار مختلف فرهنگی-ادبی موجود در جامعه است، هویت خود را نشان می‌دهد. او با این ابزارها از یک سو در بعد فردی به خلق مستمر خویشتن اقدام می‌کند و از سوی دیگر عملا وحدت اجتماعی را همگام با دیگر افراد، یعنی طعن‌ورزان آزاد، رقم می‌زند. او برای ارائه نظر خود نگاه توامان فردی و جمعی را برگزیده و با مشی تاریخی-پراگماتیستی به مطالعه می‌پردازد. به عقیده رورتی، او در این راه متاثر از متفکران تاریخ‌گرای پس از هگل است. به عقیده آنها، جامعه‌پذیری و شرایط تاریخی مقوله‌ای است که همه چیز به آن ختم می‌شود و قبل از آن چیزی وجود ندارد که معرف انسان باشد. این گروه معتقدند که سوال «ماهیت انسان چیست؟» باید تغییر کند و به جای آن سوالاتی مانند «شهروندی در یک جامعه کاملا دموکراتیک معاصر چگونه است؟» و «چگونه شهروند چنان جامعه‌ای می‌تواند بیش از یک بازیگر، نقشی که متن آن از قبل نوشته شده باشد» داشته باشد. لذا مطابق دیدگاه رورتی، اتوپیای او مقصدی است که وحدت انسانی در آن محقق می‌شود. این وحدت، وحدتی نیست که با طرد تعصبات یا جستجو در اعماق پنهان پیشینی فرهنگ تجویز شود، وحدت مورد نظر او وحدتی است که در فرآیندی عمل‌گرایانه به عنوان یک هدف بدست می‌آید و ساز و کار اکتساب این وحدت تحقیق نیست، تخیل است. تخیل مردمان دیگر، حتی ناآشنا و بیگانه به عنوان انسانهای هم‌درد و هم‌رنج و این وحدت با اندیشه کشف نمی‌شود بلکه خلق می‌شود. لذا «این وحدت نتیجه رشد حساسیت فرد به نمودهای درد و ظلم است، حساسیتی که به کمک نقادی ادبی افزایش می‌یابد. این وحدت نتیجه تصور فکری خلاق است. فرد این وحدت را خلق می‌نماید، نه این که با حالت انفعالی آن را کشف کند» (Rosenow, 1998, p.257). این فرآیندی که رورتی طی آن، به انسانهای دیگر به عنوان «یکی از ما» و نه به عنوان «آنها» می‌نگرد، موضوع توصیف مبسوطی است در مردم ناآشنا که همانند هم هستند و به علاوه تأکیدی است بر این که ما خودمان نیز همانند هم هستیم (Rorty, 1998, p.57). این همان مفهوم همبستگی است که رورتی در حوزه عمومی مطرح می‌نماید. خلاق بودن فرد در حوزه خصوصی با همبستگی شخص در حوزه اجتماعی تکمیل خواهد شد. آنچه که رورتی دنبال می‌کند این هست که همبستگی نتیجه گفتگو است و «فلسفه آوایی در گفتگو است تا یک موضوع یا شاخه‌یی از تحقیق حرفه‌یی» (Urmson and Rée, 1960, p:181). رورتی می‌گوید که طنزپرداز نیاز دارد که با دیگر افراد سخن بگوید، چون تنها گفت و گو است که او را قادر می‌سازد با این تشکیک و تردیدها دست و پنجه نرم کند و از فروپاشی خود جلوگیری کند. همچنین او به این تشکیک و تردیدها نیاز دارد؛ زیرا او کاملا اجتماعی نشده است (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۵).

رورتنی در کتاب *فلسفه و امید اجتماعی* رویکرد خود را در خصوص تفکیک دو قلمرو به روشنی بیان می‌کند و معتقد است اینکه اندیشه پیامد دارد، به آن معنا نخواهد بود که فیلسوفان در موضعی کلیدی هستند. و اینکه ما درصدد کشف اصول یا بنیاد یا تشخیص های نظری عمیق یا بینشی کلی هستیم. بلکه هرگاه از من می‌پرسند (چنان که متأسفانه اغلب سؤال می‌کنند) "رسالت" یا "وظیفه" فلسفه معاصر چه باید باشد، زبانم بند می‌آید... وقتی شما درصدد ترکیب یا تفکیک اندیشه های به خصوصی از هم هستید، براساس شناختی که از نتایج تجربه‌های گذشته داریم، می‌توانیم درباره آنچه روی خواهد داد، نظری بدهیم. ما از این طریق می‌توانیم به شما کمک کنیم وقت خود را صرف تفکر کنید اما اگر تأکید چیزهایی را بخواهید که از صمیم دل دوست دارید در قلب نظام عالم باشد، یا اینکه احساس مسئولیت اخلاقی شما به جای آنکه "فقط" نتیجه شیوه تربیت شما باشد، "منطقی و عینی" به حساب آید، ما کسی نیستیم که سراغ او باید رفت (رورتنی، ۱۳۸۴ ص ۴۱). هدف رورتنی از این عدم‌دخال و ایجاد حیطه‌بندی، به زعم خود او «توصیف چگونگی اهداف مشترک جامعه دموکراتیک است؛ طوری که آزادی هریک از اشخاص به منظور حصول و کسب یک زندگی خوب پرورش یابد، (Rohrer, 2000, p:61) هست؛ به تعبیری یعنی عدم انفکاک فرد از تاریخ و زیست بوم. البته باید خاطر نشان سازیم که فیلسوف آگزیستانس، کیرکگارد نیز همچون رورتنی ارتباط شخص را با خدا در حیطه نظر نمی‌پذیرد اگرچه در عمل می‌پذیرد «هر دو هدفشان این است که پیگیری معنا را از فلسفه و نظر فردی جلوه دهند. هر دو تأکید دارند بر حیطه عمل فهم به مثابه یک خوبی ذاتی صرف نظر از نتایجی که ممکن است داشته باشد. آنها هر دو آبرونیکی هستند. در حقیقت رورتنی کیرکگارد را به مثابه یک پروفیسور آبرونیکی برجسته تصدیق می‌کند. هر دو رویکردی ادبی نسبت به حصول معنا دارند» (Ibid, p: 61). می‌توان تعبیر دیگر این تمایز را چنین بیان کرد: تفکیک بین حوزه اخلاقی زندگیمان و سوالاتمان در مورد معنای زندگی. این محدودیت موضوعات فلسفی به حیطه دین نیز سرایت می‌کند در نتیجه دین نیز به مانند فلسفه باید خصوصی بماند. رورتنی می‌گوید «براساس دیدگاه ما، دین بی‌عیب است تا زمانیکه شخصی باشد- تا زمانیکه نهادهای کلیسایی تلاشی جهت ایمان پشت پیشنهاد های سیاسی نداشته باشند و تا زمانیکه توافق باورکنندگان و باور ناکندگان پیروی از سیاست زندگی و اجازه دادن به زندگی باشد. او حتی مدعی است به عنوان یک پراگماتیست درصدد تحقق نتایج اجتماعی باور دینی است. آنچه او بدان معترض است استفاده از دین جهت مسدود کردن درخواست برای عدالت لیبرالی است که معتقد است چنین ممانعتی اتفاق می‌افتد زمانیکه بوسیله نهادهای کلیسایی باشد» (Curtis, 2012, p:14) بنابراین حرف اصلی رورتنی این است که افراد در حوزه خصوصی آزادند تا جایی که آسیبی به آزادی دیگران نرسانند و در حوزه سیاست بر سر منافع پراگماتیکی خود به همبستگی با گروه‌های «ما» می‌اندیشند. خود رورتنی می‌گوید: «من به عنوان کسی که فلسفه خوانده از ضربه زدن به متافیزیک کیف می‌کنم و لذتی رمانتیک می‌برم ولی به مثابه شهروند دولتی یک جامعه دموکراتیک فکر نمی‌کنم که انتقاد از متافیزیک - به جز در بلند مدت - حاصل چندانی داشته باشد. بنابراین من می‌خواهم رادیکالیسم را برای لحظات خلوت نگاه دارم و اصلاح طلب و مصلحت‌گرا بمانم وقتی سروکارم با دیگر انسان هاست» (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵ ص ۱۱۲).

به عقیده رورتنی، پذیرش این ادعای سنتی فلسفه که ما می‌توانیم به حقیقت و عقلانیت بشری دست یابیم و هر چیزی با ملاک عقلانیت سنجیده می‌شود به شرطی که وارد عرصه عمومی نشود، مشکل چندانی وجود ندارد. چرا که هر انسانی حق دارد هرگونه که دوست دارد ببیند و مختار است هر واژگانی که می‌خواهد برای خود برگزیند. متافیزیک‌باور می‌تواند متافیزیک باور بماند شعر را مهمل بداند، در پی ذات امور باشد، برای خود مسائل بفرنج و پیچیده طرح کند و... اما مشکل زمانی پیش می‌آید که حقیقت و عقلانیت فلسفه‌ی سنتی

مبنای همبستگی در عرصه عمومی شود، یا در واقع چنین تصور بشود. زمانی که فلسفه بر سیاست اولویت پیدا کند، به عبارت دیگر از آنجایی که توافق بر سر چنین اموری، نظیر حقیقت و عقلانیت، ممکن نیست لذا دو راه در عرصه عمومی بیشتر باقی نمی‌ماند یا اینکه فلسفه به ناتوانی خود اعتراف کند و به عرصه‌ی خصوصی برود یا اینکه در صدد تحمیل واژگان خود بر دیگران برآید. راه‌حل دوم آشکارا مخالف اصول دموکراسی و لیبرالیسم است چرا که وظیفه‌ی دموکراسی ارائه تعریفی از حقیقت (چه عملی، چه فلسفی و چه دینی) نیست و نمی‌تواند باشد. پس تنها یک راه باقی می‌ماند. رورتی در مقاله "اولویت دموکراسی بر فلسفه" با بیان ادعای جفرسون در مورد اینکه "اگر همسایه من بگوید که بیست خدا هست یا خدایی نیست آزاری به من نمی‌رساند" مدعی می‌شود که "می‌توانیم سیاست را از اعتقاداتمان درباره چیزهای بسیار مهم جدا کنیم. یعنی اینکه اعتقادات مشترک میان شهروندان درباره چنین چیزهای مهمی مثل دین، حقیقت برای داشتن جامعه‌ای دموکراتیک ضرورتی و اساسی نیستند. لذا این کثرت و تعدد اعتقادات اگر جدا از سیاست باقی بماند مشکل آفرین نیست. از طرفی «درست همانطور که سیاست لیبرالی در صدد پیدار کردن روابط بین امیال متعارض مختلف است، امیدوار است در جهان نقش ایفا کند» (Craig, 2005, p:7513). این تفکیک قلمرو بخاطر آنست که رورتی می‌خواهد عرصه عمل و اندیشه‌ای هرچه وسیع‌تر برای رندان لیبرال خود فراهم می‌کند همان چیزی که شاید آیزایا برلین آزادی منفی می‌نامد. وی قصد دارد تا با ترمیم مدرنیته جا را برای واژگان متفاوت و جدید باز کند و جامعه را در ارتباط با این واژگان جدید متساهل‌تر کند. ازاینرو، تفکرات طنزپرداز در حوزه خصوصی را می‌توان با رشد و بازسازی مداوم خویشتن تعریف کرد. این مقوله با طرح طنزگرایی آزاد (طنزپرداز) که دایما واژگان نهایی خود را تغییر می‌دهد قابل توجه است. خلاقیت و بازتوصیف باید به حوزه خصوصی محدود بماند و عمل اجتماعی را در پی نیاورد تا منجر به تحقیر و رنج دیگران نشوند زیرا بازتوصیف سبب رنج و تحقیر دیگران می‌شود چون شما به آنها می‌گویید که نگرششان قدیمی و منفی است علاوه براین، تحقیر دیگران سبب می‌شود که توان آنها را برای بازتوصیف و معنا بخشیدن به خویشتن خویش با بهره‌گیری از واژگان کاهش یابد. با توصیف سبب تحقیر دیگران می‌شود و تحقیر، تصویر فرد را از خویش مخدوش می‌سازد. اگر عملکرد قهرمانان یا فلاسفه خلاق یا گستاخی مانند نیچه و فوکو و دریدا و هایدگر در حوزه عمومی بی‌ثمر یا فاجعه‌بار است در حوزه خصوصی به تحقق هویت گستاخشان کمک می‌کند اما همین نیچه وقتی به حوزه عمومی می‌رسد رورتی او را دیوانه خطاب می‌کند چرا که فیلسوف مطلوب نیچه طبیعتاً فرمانده و قانونگذار نیز هست که از راه فرماندهی بر دیگران بر خویشتن تسلط می‌یابد. با این اوصاف شاید چنین تلقی گردد که جوامع لیبرال‌دموکرات مخالف نخبه‌گرایی است اما رورتی چنین چیزی را نمی‌پذیرد بلکه او در صدد سازش نخبه‌گرایی و اجتماع است. به عقیده او ایده خویشتن آفرینی ضرورتاً نافی سیاست لیبرالی نیست چنانچه حداقل ادعاهای دو حیطة رعایت گردد. به عقیده رورتی، فلسفه هنوز هم می‌تواند چالش‌برانگیز و جالب باشد تنها در صورتی که کارش خودآفرینی باشد. برعکس، هیچ چیز جالبی به لحاظ فلسفی نمی‌تواند در مورد زندگی اجتماعی و اعمال سیاسی گفت.

رورتی معتقد است «خودآفرینی صرفاً تلاشی است از یک متفکر شخصی که خودش را از پیشینیان رها می‌سازد» (Bernstein, 1992, p:676). سپس تاکید می‌کند بر نیچه، هایدگر و دریدا که از عقلانیت و سود اجتماعی پروژهای ضد متافیزیکی دفاع کرده اند، ما می‌توانیم به ساده گی آنها را "فیلسوفان خصوصی خوب" بشناسیم (Ibid, p: 663). او براین باور است که «دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم ما مجبوریم بین دیویی یا هابرماس و دریدا انتخاب کنیم، بین حل مسائل عمومی و کشمکشهای خصوصی برای خودمختاری. بلکه این فعالیتها هر دو می‌تواند صلح آمیز باشد» (Ibid, p: 682).

اگرچه ذکر این نکته قابل تامل است که شخص ممکن است ادعای رورتی را برای صلح آمیز بودن همزمان با بوسیله چالش کشیدن جزییات خوانشش از هابرماس، یا راولز یا دیویی و دریدا و نیچه یا هایدگر به چالش بکشد. رورتی خوانش خود از هابرماس را با ذکر مزایا و معایب دستگاه فکری وی بیان می‌دارد و می‌گوید «به نظر من ارزش مفاهیم فلسفی هابرماس در باب خرد جمعی و بین‌الذهانی در آشنایی با آزادی‌های سیاسی است که بوسیله دموکراسی‌های آتلانتیک شمالی در طول دو قرن اخیر انجام شده است. چنین مفاهیمی «مبانی» یا «دفاع» از موسسات آزاد آن کشورها نیستند» (Ibid, p:669). از طرف دیگر، رورتی از هابرماس برای توافقی با هگل که با نیاز به وحدت و یکسان سازی به منظور احیای قدرت یکسان سازی دین بواسطه عقل در تلاش است انتقاد می‌کند. این همان عملکرد و یا وابستگی ضروری به نیروهای غیرشخصی است. این همان ارزش دادن به نیروهای غیرشخصی که به بهترین وجه بیانگر رشد «دگرباوری» و تنزل جزییات روزمره می‌شود، است.

آنچه رورتی به عنوان ترس خصوصی طنزپرداز فلسفی می‌خواند این هست که آنها براساس نیاز به اصلاح عمومی می‌خواهند مشابه سنت متافیزیکی عمل کنند یعنی نوعی آمیختگی علم و عاطفه، و خلق یک رخنه بین خودآفرینی شخصی و مصالح عمومی که فلسفه را از ارتباط با نیروی رخدادها خلع سلاح می‌کند. رورتی تصور می‌کند که امثال نیچه، هایدگر، دریدا و آرنو آتاری را تولید کرده‌اند که لغاتشان عمومی و مشترک نیست بلکه برعکس ضرورتاً خصوصی است. غیرمشترک است مناسب برای استدلال نیست. بیشتر نگرانی آنها خصوصی است تا عمومی (Ibid, p: 686).

واکاو و تحلیل دیگه رورتی در باره تفکیک دو قلمرو: به نظر می‌رسد فروریختن زیربنای تمایز عمومی و خصوصی به معنای فروریختن دستگاه فکری رورتی است. رورتی با ایجاد یک دوگانگی جدید در قالب حوزه خصوصی و حوزه عمومی به جنگ تمام دوگانگی‌های تاریخ فلسفه می‌رود! این هست که برخی می‌گویند «من می‌فهمم که دوالیسم خصوصی/عمومی مبهم است و به لحاظ ایدئولوژیکی بنا نهاده شده است. من خودم شگفت زده هستم که می‌بینم رورتی، دشمن دوالیسم، چنین چیزی را بنا می‌نهد» (Wolterstorff, 2003, p:31).

علیرغم قابل قیاس نبودن دو حوزه، رورتی اصل بی‌طرفی و قیاس‌ناپذیری این دو حوزه را خود رعایت نمی‌کند، چرا که گاهی به نحو آشکار از برتری سیاست بر حوزه فردی سخن می‌گوید از طرفی در قسمت نتیجه‌گیری این پایان‌نامه ثابت خواهیم کرد که رورتی در اصل یک کلبی مسلک ضداجتماعی است. رورتی تلاش می‌کند (علیرغم ادعای بی‌طرفی خود)، خواست‌ها و آرمان‌های حوزه عمومی یا سیاست را بر خواست‌های شخصی افراد برتری دهد و ادعا کند حوزه اجتماع در تحلیل امور نیازی به مبانی ماتقدم و فراتاریخی و متافیزیکی که ممکن است حوزه شخصی با آنها در مجادله باشد، ندارد (هرچند رورتی در حوزه خصوصی نیز به هیچ اصل فراتاریخی قائل نیست).

به عقیده رورتی تلاش جهت ترکیب‌کردن عمومی و خصوصی یعنی تلاش افلاطونی برای پاسخ به این سوال که چرا این علاقه در فرد هست که عادل باشد؟ و ادعای مسیحت که خودفهمی کامل از طریق خدمت به دیگران بدست می‌آید. برای قبول چنین چیزی نیاز هست که ماهیت انسانی مشترک را بپذیریم در حالیکه راهی وجود ندارد که در سطح نظری خودآفرینی را با عدالت جمع ببندیم چرا که واژگان خودآفرینی شخصی هست ولی واژگان عدالت عمومی و اشتراکی هست.... لذا چیزی ذاتی ماهیت انسانی نیست که بتواند بستر اخلاقی برای چنین وحدتی باشد. اما به عقیده ما قبول این دیدگاه مثل آنست که بگوییم من تمایلات و باورهای آنتی-

دموکراتیک که به توصیف جهان می‌پردازد داشته باشم اما آنها را برای خودم نگه دارم و سعی نکنم آنها را برای دیگران آشکار کنم جاییکه به دیگران آسیب می‌رساند (Kwak, 2004, p:358). از اینرو رورتی در امکان، آیرونی و همبستگی، انسان را براساس تمایز بین عمومی/خصوصی به دو بخش تقسیم می‌کند. مسئله الزام یا تعهد به دیگران، و معرفی اش در جوامع مختلف. دوم تحریک این سوال که آیا من بایستی در تنهاییم چه چیزی را انجام دهم و این مشغله تعهد به شدن آنچه اوست. مشغله اول سوال قوم‌مداری و پیشرفت فرهنگ که به عنوان لیبرالیسم بورژوازی پست مدرنیست توصیف می‌شود دومی مستلزم پروژه خودتهدیبی به عنوان مهمترین چیزی که ما می‌توانیم انجام دهیم یعنی بازتوصیف خودمان و گذشته مان در واژگان جدید و خاص است. رورتی می‌گوید «تاثیر این تصویر، محوکردن تصویر خود به عنوان یک وجود فراتاریخی، طبیعی و صاحب حقوق پایان‌ناپذیر و محوکردن خط بین حقیقت و توجیه است. مطلق‌گرایانی شبیه رونالد دورکین یک خود فرافرونگی را معرفی می‌کنند و به صحبت از حقوق بشری در واژگان فراتاریخی تاکید دارند، پراگماتیست‌هایی شبیه دیویی و جان راولز مفهوم جامعه مان را به جای خود کانتی جایگزین می‌کنند، چیزی که به نحو نسبی محلی و قوم مدار است-سنت و توافق یک فرهنگ خاص» (Peters, 1995, p:28). اما «رورتی واقعیت را از آنچه در زبان و تئوری نمود پیدا می‌کند جدا می‌کند، یعنی عمومی را از خصوصی، آنچه ضروری است از آنچه امکانی است» (Ferrell, 1991, p:6).

نکته‌ای که در خصوص تفکیک دو قلمرو قابل تامل است این هست که بر حسب دیدگاه رورتی مصداق این دو قلمرو تنها در جامعه لیبرال‌دموکرات قابل قبول است. حتی می‌توان گفت «با قبول پیام امکانی قبول می‌کنید که توافق استدلالی غیربنیادی رورتی به نحو افراط‌آمیزی بیشتر نظریه سیاسی دموکراتیک است (Hutchinson, 1989, P:12). چیزی که در وهله اول به ذهن‌خطور می‌کند این است که چرا فقط لیبرال-دموکرات مصداق این تفکر باید باشد؟ رورتی با تمایز سفت و سختی میان حوزه خصوصی و عمومی، او را به این فکر خطا سوق می‌دهد که اختلافها را می‌توان به حوزه خصوصی منتقل کرد و به یک اجماع پروفوق در قلمرو عمومی دست یافت. نتیجه این تفکر تصور جامعه دموکراتیکی کاملاً انتظام یافته به مثابه جامعه‌ای آزاد از هر قسم تعارض و عاری از هرگونه طرد یا حذف است. به عبارت دیگر، این توهم که می‌توان "ما"یی بوجود آورد که متضمن وجود هیچ رقم "آنها" نباشد (و این حتی خلاف آرمان اتوپیایی خود رورتی است).

اما سوال دیگری که قابل تامل است این است چرا دموکراسی لیبرال رورتی تنها به ادبیات نیاز دارد و نه فلسفه؟! آیا این اثبات همان مدعای قبلی ما نیست که ادبیات و ابزار تخیل مسیر را برای دورزدن و رویارویی منطقی با نظرات را بیشتر فراهم می‌کند؟! آیا به همین خاطر هست رورتی پیچیدگی‌های سیاست را به تمامی تصدیق نمی‌کند و هرگونه کاوش نظری برای رهایی به ماهیت قلمرو سیاسی را نافرجام می‌داند. لذا می‌توانیم رورتی را گرفتار به خودتناقضی ببینیم چرا که در هر حال مسائل سیاسی و آموزشی لاینحل باقی می‌ماند. ریچارد برنشتاین از اندیشمندان معاصر، رورتی را متهم می‌کند که عرفان‌تاریخی داده‌شده را با عرفان معرفت‌شناسی جایگزین می‌کند (Rosenow, 1998, p:43). به عقیده رورتی ما باید این دو حوزه را از هم جدا نگه داریم چرا که واحد نگه داشتن این دو قاتلان حساس و شاعران غیرمسئول را در جهان بوجود می‌آورد. مفهوم عمومی رورتی با آنچه نظریه پرازان اجتماعی و سیاسی مدنظرشان است تفاوت دارد. مفهوم عمومی رورتی به معنای درگیرکردن مردم در مورد موضوعات نگران‌کننده اجتماعی و تلاش برای تغییر آنها به سوی بهتر بودن نیست. هدف او این هست که رفتار اجتماعی یک شخص ایزوله شود. اینکه چرا رورتی مفهومی از عمومی ندارد این

هست که او حقیقتاً علاقه ای به آن ندارد. او از همه مشغله های سیاسی - اخلاقی غفلت می‌کند (Pascal, 2004, p:9).

نکته دیگر اینکه، محدود کردن شخص آرمانی رورتنی به حوزه خصوصی امکان نقد جامعه لیبرال را منتفی می‌سازد، نقدی که می‌تواند در حوزه عمومی از خشونت‌های لیبرالیسم با همه‌توان درصدد سرپوش نهادن آن است پرده بردارد. آزادی که رورتنی از آن دم می‌زند یک آزادی منفی است یعنی فرد تنها مادامی آزاد است که بتواند از نهادهای اجتماعی فاصله گیرد. این آزادی یک آزادی غیراجتماعی است و البته خصوصی است. همچنین برخلاف آنچه که رورتنی معتقد است بعید است این واقعیت، که ما در قلمرو خصوصی نظریه‌پردازی می‌کنیم، هیچ اثر و نتیجه‌ای در قلمرو عمومی نداشته باشد. چگونه می‌توان در قلمرو خصوصی اصول لیبرالی بردباری و بیزاری از خشونت را علائم حاکی از حالات کینه‌توزی قلمداد کنیم اما در قلمرو عمومی به آن احترام بگذاریم. آیا این تمایزگذاری عمومی و خصوصی به روانی دو قسمتی منجر نمی‌شود که نسخه‌ای برای کلی‌مسئله‌های سیاسی بشمار می‌آید. آیا نزد فرد لیبرال که بی‌رحمی بدترین چیز ممکن است این بی‌رحمی اصل یا بنیادی عام و جهان‌روا برای التزام اخلاقی نیست؟ برخی فیلسوفان انتقاد می‌کنند از طنزپرداز لیبرال رورتنی به خاطر پرورش دادن فقر گفتمان اجتماعی. پراگماتیست‌های اجتماعی نظیر ریچارد برنشتاین انتقاد می‌کنند که تمایل طنزپرداز برای خودآفرینی شبیه افتادن در نسبیت اخلاقی و خودزیباشناسی نیهیلیستی افراطی است. رورتنی به نظر می‌رسد با تاکیدش بر حفظ تمایز خصوصی - عمومی، مدعی است شهروند خوب شدن یک چیز است و هدایت یک زندگی خوب چیز دیگری است (Kwak, 2004, p:349). اینکه طنزپرداز لیبرال کسی هست که می‌تواند مانع از بی‌رحم شدن خود نسبت به دیگران شود اما نه بی‌رحم شدن نسبت به وضعیت خود، یا کسی است که می‌تواند مانع از رفتار آنتی‌دموکراتیک در اجتماع شود بدون اینکه واقعا اعتقادی به ایده‌ال‌های دموکراتیک داشته باشد، بدان معنی است که طنزپرداز لیبرال رورتنی شخصی است که می‌تواند مانع از رفتار بیش‌زمانه به دیگران شود بدون اینکه واقعا یک شخص نجیب باشد! ممکن است لیبرال بودن ضرورتاً انتخاب عمدی نباشد که بوسیله طنزپرداز شکل گرفته است! طنزپرداز لیبرال رورتنی از فقدان منبع اخلاقی که او را وسوسه کند به لحاظ اجتماعی مسئولیت پذیر باشد عاجز است. تصدیق نظری وفق‌ناپذیری بین خصوصی و عمومی یک چیز هست اما مانع شدن تمایلاتمان به مطابقت آنها در شکل این وفق‌ناپذیری چیز دیگری هست! نانسی فراسر در انتقاد از رورتنی بیان می‌کند که «حتی قلمرو شخصی یک قلمرو مسئولیت پذیر به لحاظ سیاسی هست» (Ibid, p:352). اگر در اتوبیای رورتنی ریزتر و دقیقتر شویم مشکلات دیگری آشکار می‌شود: لیبرالیسم مورد نظر رورتنی صرفاً لیبرالیسم اخلاقی/سیاسی است و نه لیبرالیسم اقتصادی در حالیکه ما می‌توانیم بگوییم چین به عنوان یک کشور لیبرالیسم به لحاظ اقتصادی ضرورتاً واجد خصلت دموکراتیک نیست و درحال پیشرفت هست!

نتیجه ناهمگون دیگری که از تفکیک خصوصی/عمومی بدست می‌آید این هست که «حتی زمانیکه هدف اشخاص یک چیز عمومی است (شبیه همبستگی) این به نظر می‌رسد همه آنچه که او احتیاج دارد سازگاری با فردیت اشخاص است، عمل عمومی مثبت از او انتظار نمی‌رود. شاسترمن انتقاد می‌کند که «آنچه رورتنی واژگان و تفاسیر خصوصی می‌نامد در واقع چنین نیست چرا که اولاً به منظور کسب آنها ما نیازمند شروع با یک زبان مشترکی هستیم و پیشاپیش تفاسیری وجود دارد ثانیاً تفاسیر خصوصی‌مان به روشنی عکس عمومی و اشتراکی هست. من شک دارم پروژه اخلاق خصوصی به طور روشنی مجزا و مستقل از اخلاق عمومی باشد. خود خصوصی که رورتنی توصیف می‌کند یک تخیل هست، در واقعیت خارج این همواره محصول فضای عمومی یا مشترک است، آن همواره پیشاپیش اجتماعی هست چراکه برای اندیشه‌های خصوصی زبانی دارد. نتیجه انتقاد

ساسترمن این می‌شود که که رورتی امتیاز خاصی به قلمرو خصوصی در قیاس با عمومی می‌دهد» (Pascal, 2004, p:12).

اعتقاد رورتی مبنی بر جدایی قاطع دو حوزه خصوصی و عمومی مورد انتقادات بسیاری واقع شده است. اینکه بهره‌گیری از دو دسته واژگان در دو حوزه مختلف سبب شکاف شخصیتی یا اسکیزوفرنی فرهنگی می‌شود. سوال مهم این است که سیاست لیبرالی اجتناب از بی‌رحمی چگونه با فرهنگ شاعرانه حوزه خصوصی که بازتوصیف پیوسته و گستاخی محض، مشخص آن بوده است و هنر و تعهدی در آن باطل است سازگاری می‌یابد؟ به گفته نانسی فریزر تفکیک مورد نظر رورتی از یک سو به فردگرایی و خودگرایی افراطی و در نتیجه تنوع در حوزه خصوصی و از سوی دیگر به یکسان‌سازی و جامعه‌گرایی در حوزه عمومی منتهی می‌شود (Rorty, 1990, p:313). او همچنین ضمن برشمردن اختلاف خود با آرای رورتی می‌گوید «اختلاف من با رورتی به انتظار من که قرار است یک تنیدگی بیشتر اجتماعی، نهادی و اشتراکی در مورد این ایده‌ها ایجاد کنم و برداشتهای او از شخصی‌گرایی، زیباشناسی و غیرسیاسی کردن بقیه را محروم سازد بر می‌گردد. این همانطور که گفتم معادل حصول یک پراگماتیسم کامل و قدرتمند است در حالیکه رورتی هنوز هم درصدد اهمیت بخشی است اما این یک حرکت ناقص است» از طنز به پیشگویی «من بقیه راه را می‌روم» از پیشگویی (پیامبری) به سیاستهای فمینیستی «به عقیده فریزر فلسفه کاملا عمومی است و در ارتباط با هنجارهای سیاسی است» (Margolis, 2000, p:532).

حتی به نوعی میان گستاخی لیبرالی و قوم محوری نیز تضاد وجود دارد. چگونه فرد لیبرالی که همواره می‌کوشد از طریق بازتوصیف شخصی مبدع باشد، می‌تواند قوم محور باشد؟ از طرفی چگونه می‌توان فلسفه قوم محور و نیز گستاخانه را پذیرفت و در عین حال درحوزه سیاست لیبرالی جدی بود؟ چنین فلسفه‌ای دلیل کافی برای برتری لیبرالیسم و حتی فاشیسم نمی‌آورد.

به کار بستن واژگان مختلف در عرصه‌های عمومی و خصوصی، این سوال را مطرح می‌سازد که چرا گستاخی باید در آستانه عرصه عمومی متوقف شود؟ چنین نگرشی رورتی را در موضع دفاع از وضع موجود قرار می‌دهد! از طرفی تاکید بر خلاقیت و از طرفی دفاع از وضع موجود. زیرا سیاست را از بازتوصیف شدن مصون نگه میدارد. علاوه بر این رورتی همین مفهوم دوگانگی حوزه‌های عمومی و خصوصی را از بازتوصیف شدن معاف می‌دارد.

بنابراین به نظر می‌رسد تعارضی در گفته‌های رورتی به چشم می‌خورد. او با آن که توصیف را به حوزه خصوصی محدود می‌کند، عملاً در حوزه عمومی نیز نقشی برای آن قائل می‌شود. او بر این عقیده است بازتوصیف مداوم، سبب پیشرفت اخلاقی می‌شود بگونه‌ای که هرچه بیشتر دربابیم دیگرانی هم در شمار "ما" شمرده نمی‌شوند، می‌توانند درد و تحقیر را احساس کنند و نیز به وجود اشکالی از بی‌رحمی که تاکنون ناشناخته بوده اند پی ببریم. شاید رورتی دارای نگرشی رادیکالی نباشد ولی منکر آن نیست که نقد اجتماعی باید از تاکید بر اموری مانند حقوق و برابری‌های دموکراتیک فراتر رفته و بررسی مسائل اخلاقی و اجتماعی عینی مانند نرخ طلاق، استعمال مواد مخدر و.. را نیز در برگیرد.

علاوه بر این، با وجود ادعاهای رورتی مبنی بر تفکیک عرصه‌های عمومی و خصوص از یکدیگر، برخی همپوشانی‌ها میان این دو عرصه را در نظریاتش می‌توان دید. در آرمانشهر لیبرالی رورتی، نهادهای اجتماعی با تامین حقوق و آزادی‌های ضروری آرامش و غنا را برای شخص و فرصت خودآفرینی را فراهم می‌آورند. به علاوه تحقیر در حوزه عمومی از آن جهت قبیح است که تصویر فرد از خویشتن را مخدوش می‌سازد، بر واژگان نهایی او تاثیر

می‌نهد و توانایی فرد را برای بازتوصیف و خودسازی فلج می‌کند. اگر چنین است پس به گونه‌ای زندگی جمعی به خصوصی تقلیل داده شده است. به تعبیر دیگر، برخلاف ادعای رورتی، لیبرال گستاخ او دارای مجموعه‌ای از ابرواژگان است که عرصه عمومی را تابع عرصه خصوصی می‌سازد. نمونه اختلاط دو حوزه را می‌توان در این سخن رورتی دید که «جامعه آرمانی لیبرال هدفی جز تسهیل زندگی برای شاعران و انقلابیون ندارد» (Rorty, 1989, pp:60-61). با درک اینکه چنین افرادی، زندگی را با دیگران دشوارتر خواهند کرد، البته نه با اعمالشان بلکه با سخنانشان.

همچنین این ایرادات از زوایای دیگر نیز قابل ملاحظه است. رورتی اغلب در مورد اشخاص به مثابه اجتماعی شده صحبت می‌کند این موجب معنای کوچکی از استدلال و فعالیت خلاقانه آیرنیست خصوصی‌اش می‌شود. برنشتاین در مخالفت با دیدگاه رورتی می‌گوید: برای من تصور خودآفرینی آیرنیست (دریدا) از طریق روابط مشترک (هابرماس) که تنها تصور خودآفرینی مشترک از دموکراسی است عمومی می‌شود. پروژه فلسفی هابرماس و دریدا مکمل هستند تا مخالف. انتقاد من در دو مورد است: نخست به نظر من آنچه که انتقاد از متافیزیک نامیده می‌شود همواره با برخی از تحکیمات اجتماعی درگیر بوده است (مثل نیهیلیسم یا عقلانیت اجتماعی) ثانیاً من استدلال می‌کنم که خط اشتباه اندیشه رورتی در ساختار مقولاتش در فلسفه طبیعت‌گرایی زبانی دیویدسنی است. این فلسفه زبان گرفتار تحلیل در دسترس حاضر بودن هایدگر است. اما سوالی اینجا مطرح می‌شود اینکه آیا تفکیک این دو حوزه تا چه حد معقول و منطقی است؛ اینکه آیا برای مثال، حوزه خودآفرینی شخصی به حوزه زیباشناسی هابرماس و سودنگاری عمومی به حوزه اخلاق هابرماس متعلق نیست؟ (Bernstein, 1992, p:675).

این انتقاداتها به انحای مختلف از رورتی صورت می‌گیرد. مدرنیست‌های لیبرال از طنزپرداز لیبرال رورتی به دلیل پرورش دادن فقر گفتمان اجتماعی انتقاد می‌کنند. پراگماتیست‌های اجتماعی مثل ریچارد برنشتاین انتقاد می‌کنند که تمایل آیرنیست برای خودآفرینی شبیه افتادن در نسبت اخلاقی و خودزیباشناسی نیهیلیستی افراطی است (Kwak, 2004, p:347) این از آنروست که رورتی معتقد است طنزپرداز لیبرال یک شاعر رومانیک در زندگی شخصی هست، سرگرم خودتوصیفی جدیدی از پیشه خصوصی است، همزمان یک لیبرال پراگماتیک در زندگی اجتماعی که نگران شهروندان خود هست می‌باشد. آنچه بطور قابل ملاحظه ای در مرز این خط تمایز مسئله‌ساز هست تمایل نخبه سالار زیباشناسی طنزپرداز لیبرال است که به نظر می‌رسد در بهترین حالت بی‌ربط است و در بهترین حالت مخالف فکر-اجتماعی و آداب و رسوم برابری لیبرال پراگماتیک است. به عبارت دیگر آنچه نگران‌کننده هست این انتقاد هست که طنزپرداز لیبرال رورتی لیبرالی است که به اندازه کافی یک شهروند مناسب و لایق در یک جامعه لیبرال دموکراتیک است. رورتی به نظر می‌رسد با تاکیدش بر خط تمایز خصوصی -عمومی مدعی هست، که شهروند خوب شدن یک چیز هست و هدایت زندگی خوب چیز دیگری هست (Kwak, 2004, p:348). مشکلات به همین جا ختم نمی‌شود. این وضعیت بدان معناست که طنزپرداز لیبرال، شخصی هست که می‌تواند خود را از بی‌رحم شدن نسبت به دیگران منع کند اما نه از بی‌رحم شدن نسبت به وضعیت خود، یا، کسی است که می‌تواند مانع از رفتار آنتی دموکراتیک در اجتماع شود بدون اینکه واقعا اعتقادی به ایده‌ال‌های دموکراتیک داشته باشد. این بدان معنی هست که طنزپرداز لیبرال رورتی شخصی است که می‌تواند مانع از رفتار بی‌شرمانه به دیگران شود بدون اینکه واقعا یک شخص نجیب باشد. این ممکن است لیبرال بودن ضرورتاً انتخاب عمدی نباشد که بوسیله طنزپرداز شکل گرفته. یا در جهت معکوس، چون

رورتنی تصور نمی‌کند ارتباط ذاتی بین طنزپرداز بودن در حوزه خصوصی و لیبرال بودن در اجتماع وجود داشته باشد.

این مشکلات در اندیشه رورتنی از قالب تفکر فلسفی او نشات می‌گیرد. استدلال ما بر دو اصل است. یکی اینکه طنزپرداز پسمتافیزیکی رورتنی از فقدان منبع اخلاقی که او را تحریک کند به لحاظ اجتماعی مسئولیت پذیر باشد رنج می‌برد. این بدان معنی است که طنزپرداز لیبرال رورتنی، کسیکه به لحاظ سیاسی لیبرال است و به لحاظ خصوصی (شخصی) طنزپرداز، فاقد ابعاد اخلاقی زندگی در رابطه بین کمال شخصی و عدالت اجتماعی است که به لحاظ شخصی محکم بسته شده باشد. دیگر اینکه تصدیق نظری وفق‌ناپذیری بین خصوصی و عمومی یک چیز است اما موقوف کردن (مانع شدن) تمایلاتمان به وفق آنها در شکل این وفق‌ناپذیری چیز دیگری است. این تمایز به ما می‌گوید که ضدبنیادگرایی معرفتی رورتنی نمی‌تواند ضد بنیادگرایی اخلاقی‌اش را توجیه کند چون دومی به لحاظ منطقی مستلزم اولی نیست. و این واقعیت به ما اجازه می‌دهد که قبول کنیم امکان ریکاوری مهم و معنادار آموزش تمایلات متافیزیکیمان به عنوان یک منبع اخلاقی، که ما را با شیوه جدیدی از دیدن رابطه ذاتی بین آبرونیسیم و لیبرالیسم رورتنی مهیا می‌کند (Ibid, p:352).

آنچه واضح است در مورد طنزپرداز لیبرال رورتنی این است که او آگاهی خوبی از امکان خوددیت خودش دارد چرا که اعتقادی به عرفان متافیزیکی نظیر حقیقت نهایی یا خدا ندارد، که تعاقب شخصی یک خود توصیفی را توجیه کند و راهنمایی کند.

به نظر می‌رسد هدف رورتنی و سلف فکری او جان دیویی یک چیز است اگرچه میزان موفقیت آنها در تبیین این کانتکس فکری متفاوت است. هر دو درصدد فائق آمدن بر دوآلیست‌های بی‌فایده نظری تاریخ فلسفه‌اند اما با دو رویکرد متفاوت. بنابراین، همچون دیویی، پراگماتیسم رورتنی هدفش بی‌ارزش کردن دوآلیسم سنتی "بین تلاش در راستای انطباق با واقعیت و هر چیز دیگر در فرهنگ" یا "بین حقیقت نخستین واقعیت و حقیقت ثانویه چیزهای خوب که به آنها باور داریم است. و به این منظور فلسفه را به قلمرو واقعیت روزمرمان وارد می‌کنیم. اما در حالیکه دیویی یک پراگماتیست اجتماعی را به تصویر می‌کشد که درصدد است بر این دوآلیسم با تغییر واقعیت اجتماعی غلبه کند، رورتنی یک پراگماتیست زیباشناس را توصیف می‌کند که درصدد است بر این دوآلیسم با خلق طریق شخصی جدیدی از ایجاد معنای "چگونگی اشیاء" غلبه کند (Kwak, 2004, p:356). البته برای رورتنی هیچ تغییر خاصی از توصیف چگونگی اشیاء نمی‌تواند به مثابه یک مزیت به معنای مطابقت با واقعیت یا نشان دادن شرایطی که بقیه فرهنگ مبتنی است در نظر گرفته شود. بلکه به عقیده رورتنی «همه تعابیر مختلف توصیف در همه نواحی مختلف مطالعه، از قبیل علم و ادبیات می‌تواند معتبر باشد تا جاییکه خوب باشند برای ما که به آنها باور داشته باشیم» (Rorty, 1989, p: 16).

همین تصویر طنزپرداز لیبرال رورتنی به ما اجازه می‌دهد که او را درکمپ پست‌مدرن قرار دهیم. اگر بار دگر بخواهیم داستان توصیف رورتنی از دو قلمرو را شرح دهیم باید بپذیریم که رورتنی اجتناب‌ناپذیری مناسبت بین دو ایدئال اخلاقی در دو کمپ رقیب را می‌بیند: ایدئال لیبرالی عدالت اجتماعی و دستیابی روماننتیکی برای مشروعیت شخصی. رورتنی تصدیق می‌کند که خودمختاری درونی اشخاص در تماس با زندگی خودآفرینی شکل می‌گیرد و این نمی‌تواند در جوامع لیبرال دموکرات پیشرفتی حاصل کند و لذا بایستی در قلمرو خصوصی باقی بماند. به همین خاطر او به هابرماس به خاطر لیبرال ماندن بدون طنزپرداز بودن حمله می‌کند و به فوکو به خاطر طنزپرداز بودن بدون لیبرال ماندن حمله می‌کند. ازاینرو هدف رورتنی اختصاص دو ایدئال در دو قلمرو متفاوت از زندگی‌مان است: خوآفرینی برای طنزپرداز در قلمرو خصوصی و مسئولیت اجتماعی برای لیبرال در

قلمرو عمومی. آنچه اساسی است در مورد این الترناتیو رورتی این هست که او نتیجه آنتی بنیادگرایی‌اش را از نقد فلسفه مدرن بدست می‌آورد که این استراتژی پراگماتیکی را توجیه نماید: تلاش جهت ترکیب عمومی و خصوصی تلاش افلاطونی برای پاسخ به این سوال هست "چرا این علاقه در فرد هست که عادل باشد؟ و ادعای مسیحیت که خودفهمی کامل از طریق خدمت به دیگران بدست می‌آید. چنین تلاشهای متافیزیکی یا الهیاتی به دنبال پذیرفتن ماهیت انسانی مشترک است. آنها از ما می‌خواهند که باور داشته باشیم آنچه برای هر یک از ما مهم هست چیزی هست که ما با دیگران اشتراک داریم- این هست که روشهای کمال شخصی و همبستگی انسانی یکسان است. اما راهی وجود ندارد که خودآفرینی را با عدالت در سطح تئوری جمع ببندیم. واژگان خودآفرینی ضرورتاً شخصی است، غیراشتراکی، غیرقابل استعمال با یکدیگر برای استدلال است. واژگان عدالت ضرورتاً عمومی، اشتراکی، وسیله ای برای تبادلات استدلالی (بحث و مناظره) است.

متن بالا به ما می‌گوید که طبق دیدگاه رورتی هر تلاش نظری جهت وحدت‌بخشی به آنچه که برای اشخاص، خوب و آنچه برای جامعه عدالت است بیهوده است چرا که چیزی ذاتی ماهیت انسانی نیست که بتواند بستری اخلاقی برای چنین وحدتی باشد. در اینجا ما می‌توانیم ببینیم که ضدبنیادگرایی معرفتی رورتی بطورمشکوک (نامطمئنی) به یک قلمرو اخلاقی امتداد یافته است و تنها به این معنی نیست که یک بنیاد معرفتی در هیچ یک از اشیاء یا ذهن انسانی نیست، این باعث نمی‌شود که پیشنهاد شود این یک بنیاد اخلاقی در ماهیت انسان است. لذا برای رورتی همانطور که معرفت انسانی موضوع ساختار اجتماعیست، اخلاق موضوع اعمال اجتماعی است.

عدالت اجتماعی اتوپییای لیبرال رورتی به حساسیت شخصی ما به واژگان دیگران بستگی دارد که به نحو اجتناب‌ناپذیری در بازتوصیف شخصی ما از جهان ظاهر می‌شود. این شکل تمایز رورتی از خصوصی و عمومی مورد انتقاد واقع شده از این نظر که باعث می‌شود طنزپرداز لیبرال به لحاظ سیاسی مشکوک باشد. یک خط انتقاد این هست که مشکوکیت سیاسی از تلاش رورتی جهت جداکردن (ادبیات) فلسفه از سیاست ناشی می‌شود، جدایی که براساس سطح اجتماعی به نظر می‌رسد به لحاظ عملی غیرممکن است. برای مثال، توماس مک‌کارتی بیان می‌کند که اگر ما فلسفه ادبی رورتی را به مثابه یک نوع نوشتار تصور کنیم، آن نوشتاری غیراجتناب‌ناپذیر متعلق به قلمرو عمومی است که دیگران را در جامعه تحت تاثیر قرار می‌دهد (Kwak, 2004, p:362). فیمنیست رادیکال نانسی فراسر مدعی است این غیرممکن است که بازتوصیفات را که نتیجه دیگران است از آنهایی که چنین نیستند تمایز دهید. او بیان می‌کند که از نقطه نظر فیمنیستها، حتی قلمرو شخصی و خصوصی یک قلمرو مسئولیت پذیر به لحاظ سیاسی است (Fraser, 1988, p:264).

بنابراین، اگرچه رورتی بر تمایز خصوصی/عمومی تاکید می‌کند این به نظر نمی‌رسد مانع از امکانی شود که خودآفرینی شخصی طنزپرداز، دیگران را در این راه یا راه دیگری تحت تاثیر قرار دهد. این به نظر نمی‌رسد مایل باشد حس همبستگی اجتماعی در جامعه لیبرال را تضعیف کند. امید لیبرالی رورتی و گسترش دایره "ما" از طریق بازتوصیف طنزپرداز از روابط عمومی و اجتماعی از چیزها بستگی دارد تا شکل خاصی از آن. در این معنی طنزپرداز لیبرال به نظر می‌رسد به سمت صدای سیاسی لیبرالیسم متمایل است. داک-جو کوک می‌گوید «فکر می‌کنم مسئله جدی در تمایز خصوصی/عمومی در دیدگاه رورتی از این ایده نشات می‌گیرد که رورتی درصدد است فلسفه را از اخلاق جدا کند، تمایزی که به نظر می‌رسد به لحاظ روانشناسی در سطح شخصی غیرمعقول است» (Kwak, 2004, p:358). ریچارد برنشتاین به عنوان یکی از مخالفان دیدگاه رورتی بیان می‌کند که فضایل مهربانی و نجابت در تعریف رورتی از لیبرال به اندازه کافی قوی نیست تا همبستگی اجتماعی را به بار

آورد. برنشتاین نگرانی‌اش را اینطور بیان می‌کند که فرهنگ خودشیفتگی در حقیقت به کلبی مسلکی در مورد مسئولیت‌های اجتماعی منجر می‌شود. این آرامش خاطر کمتری دارد که گفته شود هیچ ارتباط ضروری بین خودپرستی و کلبیون اجتماعی وجود ندارد آنسان که ما شاهد این تعلق امکانی طرز تفکر هستیم. گاهی اوقات رورتنی طوری می‌نویسد گویی بیماران جوامع لیبرال به طمع خودسرانه‌ای متعلق اند و موجب می‌شوند ما نسبت به همشهریان‌مان بی‌احساس شویم. اما او هرگز بطور جدی سوال نمی‌کند آنچه در مورد جوامع لیبرال صدق می‌کند. این هست که طمع را تقویت کنیم و خودمان را گونه‌ای کلبی (بدگمان نسبت به درستکاری بشر) در مورد زندگی سیاسی خلق کنیم (Bernstein, 1992, p:289) رورتنی می‌گوید، بیل کازودی در ماهنامه کمیته جهان آزاد، سازمانی که به دلیل هوشیاریش در برابر نشانه‌های ضعف اخلاقی معروف است، دیدگاه کلبی مسلک و نیست‌انگارانه مرا تخته می‌کند و می‌گوید «او به این بسنده نمی‌کند که دانشجویان آمریکایی فقط بی فکر باشند، او آنها را برای بی‌فکری جدی تجهیز می‌کند» (رورتنی، ۱۳۸۴ ص ۴۱).

برنشتاین از فقدان منبع اخلاقی در طنزپرداز رونمایی می‌کند، فقدان که منجر می‌شود طنزپرداز احتمالاً لیبرالی شود که نگران مسئولیت‌های اجتماعی نیست. در نگاه برنشتاین تمایز ساختگی بین خصوصی/عمومی براساس ضدبنیادگرایی اخلاقی، دیدگاه طنزپرداز لیبرال را از هر منبعی برای ارتباط ذاتی بین آیرونیسم و لیبرالیسم محروم می‌کند. لذا این امکان وجود ندارد تا طنزپرداز غیراجتماعی یا ضداجتماعی نسبت به درد دیگران حساس شود و اصلاً یک لیبرال شود. دیدگاه رورتنی به این معناست که من تمایلات و باورهای آنتی دموکراتیک که به توصیف جهان می‌پردازد داشته باشم اما آنها را برای خودم حفظ کنم و سعی نکنم برای دیگران آشکار کنم در جاییکه انجام دادن آن ممکن است به دیگران آسیب برساند. این دیدگاه مسئله‌ساز است جاییکه در زندگی روزمرمان انتخاب‌هایی داریم مخصوصاً زمانی که با یک تعارض اخلاقی با دیگران مواجه می‌شویم، کسانی که دیدگاه‌های متفاوتی از زندگی خوب دارند (برنشتاین ادامه می‌دهد) من با رورتنی موافقم دو قلمرو مجزا از زندگی وجود دارد: خصوصی که در ارتباط هست با اینکه چگونه به زندگی خوب هدایت شوم و عمومی که در ارتباط است با چگونه یک شهروند خوب شویم. (اما برنشتاین بطور کامل با رورتنی در یک سیر فکری باقی نمی‌ماند و موضع خود را از رورتنی جدا می‌کند): طنزپرداز بارها و بارها به طرف خودکامگی (مطلق‌گرایی) اخلاقی بر می‌گردد و این دقیقاً آن چیزی هست که او را تحریک می‌کند که در خودشکنی بی‌پایانی در مورد واژگان نهایی‌اش بیفتد و این اشتباه هست. به عبارت دیگر آنچه باعث می‌شود طنزپرداز به نحو بی‌پایانی در مورد خودش مشکوک باشد و درصدد بازتوصیفی از خود برآید به نظر می‌رسد همان سرچشمه‌ای است که متافیزیسیسم نیز از آن بهره‌مند است؛ اینکه تمایل دارد به محدودیت انسان پاسخ دهد و درصدد فرارفتن از تاریخ هست. برنشتاین فکر می‌کند که تمایلات شبه‌غریزیمان مانع از بی‌رحمی به دیگران است و خیلی ضعیف‌انطور که لیبرال قبول می‌کند (Kwak, 2004, p:359). ریچارد برنشتاین در مورد تمایز خصوصی از عمومی بیان "منطق آپارتاید" را بکار می‌برد (Pascal, 2004, p:9). به عقیده برنشتاین، خود رورتنی تنها در ارتباط با موقعیت تاریخت و زبانش است. تنها ویژگی اساسی، خودتوانایی برای بازتوصیف اشیاء است یعنی یک ظرفیت ذهنی محض. این هست که چرا رورتنی اینقدر سریع تمایل روشن‌فکران و هنرمندان را به جدایی خودشان از عمومی (اجتماع) توجیه می‌کند... برای رورتنی همبستگی به معنای ظرفیت شناخت خود با امکانات زندگی دیگر مردمان است و نه بیشتر. این تنها نیازمند قابلیت‌تی جهت قرار دادن خود در جایگاه دیگری که با او سازگار یابد است. به عبارت دیگر، حتی زمانی که هدف اشخاص یک چیز عمومی است (شبه همبستگی) این به نظر می‌رسد همه آنچه او احتیاج دارد سازگاری با فردیت اشخاص است؛ عمل عمومی مثبت از او انتظار نمی‌-

رود» افکرمی کند دموکراسی لیبرال برای ما برگ برنده است چون ما را مجهز می‌کند که آشفستگی بین عمومی و خصوصی را کنار بگذاریم» (Pascal, 2004, p:12).

بسیاری از منتقدان لیبرالیسم، این مکتب را از آن حیث که مبتنی بر "فردگرایی" است در خور نقد یافته‌اند. از منظر این منتقدان، "فردگرایی" از حیث اخلاقی دست کم دو اشکال مهم دارد: اول آنکه، فردگرایی با روحیه دگردوستی و ایثار قابل جمع نیست، یعنی فرد لیبرال، از آن حیث که فردگراست، "خویش‌مدار" و "خود-خواه" است؛ و دوم آنکه، فردگرایی نهایت ابه نادیده گرفتن "حقوق جمعی" می‌انجامد، یعنی در چارچوب مفروضات دیدگاه لیبرال، صرفاً "حقوق فردی" به رسمیت شناخته می‌شود، و مفهوم "حقوق جمعی" معنای روشن و قابل دفاعی نمی‌یابد.

بخشی از نقد اندیشه رورتی به این نکته بر می‌گردد که وی دچار خودتناقضی است چرا که تلاش رورتی برای جدا کردن خصوصی از عمومی او را در خودتناقضی گرفتار می‌کند و به این موضوع مسئله ساز ختم می‌شود که مسائل سیاسی و آموزشی لاینحل باقی می‌ماند. او در مورد ارتباط فلسفه با آموزش مشکوک است و به عنوان یک فیلسوف مطمئن نیست که چیزی برای گفتن داشته باشد که با وضع نامساعد آموزش معاصر مرتبط باشد (Rosenow, 1998, p:41). او دیدگاه‌های آموزشی را مستقل از آثار فلسفی ارائه می‌دهد: آموزش کوچکتر، وضعیت جامعه است، تلاش برای حس شهروندی و آموزش بزرگتر موضوع افراد است، تلاش برای بیدار کردن تخیل افراد به این امید که او قادر باشد خود را بازآفرینی کند. فلسفه می‌تواند برای این مورد کاری انجام دهد.

برخی دیگر همچون ویلیامز معتقد هستند «رورتی به موضوعات مهم فلسفه سیاسی مثل مشروعیت و اقتدار مشروع و مفاهیمی مانند قانون و عدالت نمی‌پردازد. به همین سبب ویلیامز جهان رورتی را جهانی با حوزه خصوصی عظیم و حوزه عمومی ناچیز توصیف می‌کند» (Williams, 1992, p:155).

نتیجه گیری: نکته مهمی که در کل تفکر رورتی گاه‌ها بصورت نهان و گاه‌ها بصورت آشکار خود را نشان می‌دهد و به نوعی منشا و آبخور آرای رورتی است به نظر می‌رسد نگاه وی به جامعه امریکا و برقراری نظام لیبرال دموکرات به مثابه اتوپیای فلسفی و سیاسی اوست. گاهی شوکه می‌شویم از آنچه که ما در اندیشه رورتی مشاهده می‌کنیم؛ اینکه آنچه او در پی آنست تقدم دموکراسی بر فلسفه هست یا لیبرال دموکراسی بر فلسفه؟! می‌دانیم که هیچ مبنای خنثی و بی‌طرفی که به فلسفه آلوده نباشد در کار نیست که برپایه آن بتوان سخنی گفته شود حال این چگونه این با دموکراسی کثرت‌گرای رورتی قابل جمع است؟

نوع و نحوه ارتباط میان معرفت و قدرت، گفتمان حاکم و واقعیت جامعه متکثر و غیر متکثر را تشکیل می‌دهد که مدل‌های مختلف حکومتی از اقتدارگرا و توتالیتر تا دموکراتیک را در بر می‌گیرد. جامعه غیرمتکثر و بسته جامعه‌ای است که در آن معرفتی خاص با قدرتی مشخص پیوند برقرار کرده است که از اقتدارگرا تا توتالیتر رادر بر گرفته و ویژگی‌های آن شامل کلیت‌نگری، مرکزیت باوری، وحدت‌گرایی، برتریخواهی، وسلطه محوری است. اما جامعه متکثر جامعه‌ای است که مرکزیت‌زدایی شده است و ارتباط بین افراد و نهادها از طریق توافق حاصل می‌شود. در جامعه غیرمتکثر با فرض وجود حقیقتی ثابت و از پیش موجود، روشهایی خاص و واحد ارائه می‌گردد. در این جوامع فهم حقیقت روشمند و قاعده‌مند است. در این جوامع می‌توان به حقیقت بدون داده‌های ذهنی دست یافت درحالی‌که در جوامع متکثر امکان دستیابی نه با روشی مشخص بلکه با شیوه‌های مختلف امکان‌پذیر است و اعمال قدرت از طریق گفتمان و توافق حاصل می‌شود. تاسیس قدرت سیاسی بر مبنای نظام معرفتی معرفت قدرت‌ساز می‌شود و برای دارندگان آن قدرت می‌آورد. رورتی از زاویه سیاست و خط مشی

سیاسی به نقد مسائل فلسفی و دینی می‌پردازد؛ اینکه عده ای با نیرنگ و فریب در پی ایجاد مبانی دینی برای مردم بوده‌اند. چنین به ذهن رهنمون می‌شود که، رورتی تمایزی بین تئوری سیاسی سنتی و پراگماتیسم را براساس تفاوت بین تمایل به عینیت و تمایل به همبستگی نسبت می‌هد.

رورتی در کتاب کشور شدن کشور به نحو آشکاری از انگیزه‌های سیاسی خود پرده بر می‌دارد. در آنجا به نظر می‌رسد رورتی، به نحوی تفکیک حکومت استکباری و حکومت دموکرات را بر حسب تقسیم‌بندی نگاه سنتی و رویکرد همبستگی خود تدوین می‌کند. به عقیده او مشکل سایر کشورها (غیر آمریکا) در این است که بیش از حد در راه معرفت تلاش می‌کنند و می‌کوشند تا برای این پرسش که نوع بشر چه باید باشد پاسخی بیابند در حالیکه امیدوار است آمریکاییها به عنوان طلیعه‌دار جوامع، نخستین دولت-ملت باشند که این شهادت را پیدا کنند که از امید توجیه شدن از بالا-از منبعی تغییرناپذیر و جاودان-دست بردارند و به یکدیگر تکیه کنند. رورتی گرایش به اقتدارستیزی را انگیزه‌ای در مخالفت با مابعدالطبیعه خدامدار افلاطونی و نظریه مطابقت صدق قلمداد می‌کند. او آمریکا را کشوری می‌داند که در آن هیچ چیز اقتدار نخواهد داشت مگر اجماع آزاد میان شهروندان تا حد ممکن متنوع.

رورتی با اتکا به همین انگیزه‌های سیاسی گاه تاریخ کشتار مردمان مظلوم تاریخ توسط هم‌میهنان خود را توجیه می‌کند. برای مثال، اگر توجیه کشتارها با گفتمان و اقناع ممکن نشد باید به خشونت متوسل شد و همین جنگ ویتنام را نیز می‌تواند توجیه کند و لذا توجیه کشتار یک میلیون ویتنامی نیز از همین طریق می‌تواند قابل چشم پوشی باشد! طبق دیدگاه رورتی ما دلیلی به اینکه در جنگ ویتنام بد بودیم نداریم بکه باید به خاطر امید به آینده و باور به منافع خود همه آن خشونت‌ها و کشتار مردمان را فراموش کنیم. بنابراین از این همه خشونت باید چشم پوشی کنیم به بهانه اینکه ما بایستی صرفاً به عمل تکیه کنیم و نه به نظراً آنچه مهم و با اهمیت است منافع پراگماتیستی ماست که بوسیله گفتگو برای همه اعضاء توجیه شده است. از اینرو تنها سود و فایده برای کشور ما مهم است و نبایستی به قلمرو الهیات و گناه ورود پیدا کنیم. به آمریکای خشونت طلب نباید خیلی بدگمان باشیم. و نهایتاً اینکه در دستگاه فکری رورتی، دیگر ظالم و مظلوم جایی ندارد.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: با عنایت به اینکه مقاله نگاشته شده مستخرج از رساله دکتری اینجانب با عنوان مفهوم همبستگی در فلسفه ریچارد رورتی بوده و اساتید بزرگواری (جناب آقاب دکتر فتح طاهری و جناب آقای دکتر پیک حرفه) در این پژوهش بنده را یاری نمودند لذا در صورت امکان اسم این بزرگواران نیز به مقاله اضافه شود
سهم نویسندگان: نبی الله سلیمانی (نویسنده اول)، نگارنده مقدمه/روش‌شناس/پژوهشگر اصلی یا کمکی/نگارنده بحث (...%); علی فتح طاهری (نویسنده دوم)، نگارنده مقدمه/روش‌شناس/پژوهشگر اصلی یا کمکی/نگارنده بحث (...%); شیرزاد پیک حرفه (نویسنده سوم)، نگارنده مقدمه/روش‌شناس/پژوهشگر اصلی یا کمکی/نگارنده بحث (...%).

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

۱. رورتی، ریچارد. (۱۳۸۴). فلسفه و امید اجتماعی. ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.
۲. ----- (۱۳۸۵). پیشامد، بازی و همبستگی، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۱. ----- (۱۳۸۲) اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

۲. دریدا و دیگران (۱۳۸۵) دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه شیوا رویگران، تهران: گام نو.

-Bernstein RJ (1992). The new constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity. Cambridge, MA: the MIT Press.

<https://mitpress.mit.edu/books/new-constellation>

-Craig E (2005). The shorter Routledge encyclopedia of philosophy. Canada: Routledge

<https://www.routledge.com/The-Shorter-Routledge-Encyclopedia-of-Philosophy/Craig/p/book/9780415324953>

-Curtis WM (2012). Rorty, Religion, and Pragmatic Liberalism. Unknown city: University of Portland.

Link: Not Found

-Dunn JDG, Rogerson JW (2003). Book reviews Eerdmans commentary on the Bible. Boston: Blackwell Publishing Ltd. pp. 352-429.

Link: Not Found

-Fraser N (1988). Solidarity or Singularity? Richard Rorty between romanticism and technocracy. Praxis International. 8:257-271.

Link: Not Found

-Ferrell R (1991). Richard Rorty and the Poet's Utopia. In: Diprose R, Ferrell R, Editors. Cartographies: poststructuralism and the mapping of bodies and spaces. Sydney: Allen & Unwin. pp. 3-12

<https://www.amazon.com/Cartographies-Poststructuralism-Mapping-Bodies-Spaces/dp/0044422911>

- Guignon C, Hillyer DR (2003). Richard Rorty. Cambridge: Cambridge University Press.

Link: Not Found

-Hutchinson AC (1989). The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically. Harvard Law Review. 103(2):555-585.

<https://www.jstor.org/stable/1341275?refreqid=excelsior%3Ab9b637e3ede253800cfaca8040f6056c>

-Hall D (1994). Richard Rorty: prophet and poet of the new pragmatism. Albany: SUNY Press.

<https://www.amazon.com/Richard-Rorty-Prophet-Pragmatism-Philosophy/dp/0791417719>

-Kwak DJ (2004). Reconsideration of Rorty's view of the liberal ironist and its implications for postmodern civic education. Educational Philosophy and Theory. 36(4)

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1111/j.1469-5812.2004.00074.x>

-Margolis J (2000). Richard Rorty: philosophy by other means. Metaphilosophy. 31(5):529-546.

<https://www.jstor.org/stable/24439398>

-Peters M (1995). Wittgenstein and post-analytic philosophy of education: Rorty or Lyotard? Educational Philosophy and Theory. 29(2):1-32.

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1111/j.1469-5812.1997.tb00018.x?journalCode=rept20>

-Pascal AM (2004). The notion of public sphere in post-totalitarian times: a normative.

Publisher?

Link: Not Found

-Rorty R (1990). Science As Solidarity, Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, vol. 1. **Publisher?**

Link: Not Found

-Rorty R (1989). Contingency, irony, and solidarity. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://www.cambridge.org/ir/academic/subjects/philosophy/philosophy-social-science/contingency-irony-and-solidarity?format=PB&isbn=9780521367813>

-Rohrer P (2000). Self-Creation or choosing the self: a critique of Richard Rorty's Idea of democratic education. Columbia University.

Link: Not Found

Link: Not Found

-Rorty R (1998). Truth and progress. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://www.cambridge.org/core/books/truth-and-progress/322C08FB76AA9084F6BBA2DBD26ABAB0>

-Raz J (1999). Engaging reason: on the theory of value and action. Oxford: Oxford University Press.

<https://books.google.com/books?id=P7Oe-w-scl4C&dq>

-Rosenow E (1998). Towards an aesthetic education? Rorty's conception of education. The Journal of the Philosophy of Education. 32(2):253-265.

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9752.00091>

-Wellmer A (2008). Rereading Rorty. Krisis-Journal for Contemporary Philosophy. (2).

<https://archive.krisis.eu/wp-content/uploads/2017/04/2008-2-01-wellmer.pdf>

-Williams B (1985). Ethics and the limits of philosophy. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

Press

<https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674268586>

-Wolterstorff N (2003). An engagement with Rorty. The Journal of Religious Ethics. 31(1):129-139.

<https://www.jstor.org/stable/40018206>

