



Analysis of Rorty's Point of View Regarding the Separation of the Private Sphere from the Public Sphere

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Soleimani N.*

Department of Philosophy, Faculty Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Fath Taheri A.

Department of Philosophy, Faculty Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Peyk Herfeh Sh.

Department of Philosophy, Faculty Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

How to cite this article

Soleimani N, Fath Taheri A, Peyk Herfeh Sh. Analysis of Rorty's Point of View Regarding the Separation of the Private Sphere from the Public Sphere. Philosophical Thought. 2022;2(1):61-79.

ABSTRACT

Challenging the entire western philosophical tradition, which in his opinion has caused useless theoretical dualisms throughout the history of philosophy, Rorty wants to attempt to deconstruct and eliminate these dualisms in the context of "redemptive literary culture". By creating a dividing line between the private and public spheres, Rorty wants to specify the contribution and involvement of philosophers in presenting theoretical and philosophical views and to say that the political sphere does not need to acquire foundations from the individual criteria of the private sphere. It is as if Rorty wants to prevent the philosopher's ambitions and interference with theorizing by reducing philosophy to literature. In fact, he believes in the distinction between private and public spheres or politics, the philosopher's tool is imagination and his intellectual sphere is literary culture and his place is the private sphere. Assuming the acceptance of pragmatic criteria, doesn't this division of a person in two completely different areas make him a dual personality? Can this intellectual stance be reasonable and acceptable?

Keywords Redemption Literary Culture; Deconstruction; Dualisms; Private Sphere; Public Sphere

CITATION LINKS

[Bagheri Kh; 2004] The steps and principles of education and training from the point of view of Richard Rorty's neo-pragmatism [Bernstein RJ; 1992] The new constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity [Craig E, editor; 2005] The shorter Routledge encyclopedia [Critchley S, Derrida J, Laclau E, Rorty R, Mouffe C; 2006] Deconstruction and pragmatism [Curtis WM; 2012] Rorty, religion, and pragmatic liberalism [Ferrell R; 1991] Richard Rorty and the poet's utopia [Fraser N; 1988] Solidarity or Singularity? Richard Rorty between romanticism and technocracy [Guignon C, Hilley DR; 2003] Richard Rorty [Hall D; 1994] Richard Rorty: Prophet and poet of the new pragmatism [Hutchinson AC; 1989] The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically [Kwak DJ; 2004] Reconsideration of Rorty's view of the liberal ironist and its implications for postmodern civic education [Margolis J; 2000] Richard Rorty: philosophy by other means [Peters M; 1995] Wittgenstein and post-analytic philosophy of education: Rorty or Lyotard? [Rohrer P; 2000] Self-Creation or choosing the self: a critique of Richard Rorty's Idea of democratic education [Rorty R; 1989] Contingency, irony, and solidarity [Rorty R; 1998] Truth and progress [Rorty R; 2003] Priority of democracy over philosophy [Rorty R; 2005] Philosophy and social hope [Rosenow E; 1998] Towards an aesthetic education? Rorty's conception of education [Urmson JO, Rée J; 1960] The concise encyclopedia of western philosophy and philosophers [Wellmer A; 2008] Rereading Rorty [Williams B; 1986] Ethics and the limits of philosophy [Wolterstorff N; 2003] An engagement with Rorty

*Correspondence

Address: Imam Khomeini International University, Persian Gulf Ave, Qazvin, Iran. Postal Code: 3414916818

Phone: -

Fax: -

n.soleimani2015@gmail.com

Article History

Received: November 22, 2021

Accepted: February 14, 2022

ePublished: March 11, 2022

تحلیل و واکاوی دیدگاه رورتی در خصوص تفکیک حوزه‌خصوصی از حوزه‌عمومی

نبی‌الله سلیمانی*

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

علی فتح طاهری

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

شیرزاد پیک‌حرفه

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

چکیده

رورتی با به‌چالش‌کشیدن کل سنت فلسفی غرب که به عقیده او باعث دوگانه‌انگاری‌های بی‌فایده نظری در طول تاریخ فلسفه شده، می‌خواهد در بستر "فرهنگ رستگاری‌بخش ادبی" به ساختارشکنی و رفع این دوگانه‌انگاری‌ها مبادرت ورزد. رورتی با ایجاد خط انشقاقی میان حوزه‌های خصوصی و عمومی می‌خواهد سهم و دخالت فیلسوفان را در ارائه دیدگاه‌های نظری و فلسفی مشخص کند و بگوید حوزه سیاست نیازی به کسب میانی از معیارهای فردی حوزه خصوصی ندارد. 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. آیا با فرض قبول معیارهای پراگماتیستی این تفکیک فرد در دو حوزه کاملاً مختلف از وی شخصیتی دوگانه نمی‌سازد؟ آیا این موضع‌گیری فکری می‌تواند معقول و قابل قبول باشد؟

کلیدواژه‌گان: فرهنگ رستگاری‌بخش ادبی، ساختارشکنی، دوگانه‌انگاری‌ها، حوزه خصوصی، حوزه عمومی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰

*نویسنده مسئول: n.soleimani2015@gmail.com

آدرس مکاتبه: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

تلفن: - فکس: -

مقدمه

رستگاری‌بخش‌بودن یکی از ویژگی‌هایی است که رورتی به عنوان یک فیلسوف نوپراگماتیست و پست‌مدرن 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، کواپن، فوکو، دریدا، گادامر، کوهن و پاتنم که هر کدام به انحای مختلف در ارایه تصویر "تحلیل‌های فرهنگ‌گرایانه" از مسائل سهیم‌اند، به مبارزه با سنت فلسفی غرب به پا می‌خیزد و این رویکرد جدید او به فلسفه، رویکرد نوپراگماتیستی یا پسافلسفی یا پساتحلیلی خوانده می‌شود.

او از تقلیل فرهنگ رستگاری‌بخش سنتی که از طریق توسل به موجودات فراانسانی (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 رستگاری‌بخشی را به آن اعطا کرده است" [Hall, 1994: 170]. رورتی از سه فرهنگ نام می‌برد که نقش رستگاری داشته‌اند. یکی فرهنگ دینی است که رستگاری در آن را متکلمان و روحانیان در دوره 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 فراانسانی. رورتی معتقد است فرهنگ‌های دینی و فلسفی عقایدی نیستند در این خصوص که چگونه اشیا به

لحاظ علی با یکدیگر رابطه دارند بلکه در عوض آن می‌خواهند به دین و فلسفه مبادرت ورزند تا پاسخگوی 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 واردشدن به رابطه جدید با امر غیربشری عرضه می‌شود. در فرهنگ دینی آن از طریق خدا و در فرهنگ فلسفی از طریق کسب مجموعه‌ای از اعتقادات که اشیا را آنگونه که واقعا 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 این رو 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 این رو رورتی معتقد است «تخیل و نه عقلانیت خصوصیت انسان‌ها به عنوان خالق تاریخشان است» [Wellmer, 2008: 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 همه معیارها ساخته 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 مشاهده نحوه پیشرفت آنگونه مواجهات و تن دادن به پیامدهای آنها ندارد.

بنابراین، رورتی راه چاره مسایل فلسفی را در یک راه حل فرهنگی می‌داند و معتقد است که فلسفه یک بیماری فرهنگی است که باید علاج شود. از این رو، 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 درصدد حل آنها به لحاظ نظری باشیم.

در اتوپایی که رورتی توصیف می‌کند قهرمان او نه یک فیلسوف، بلکه یک شاعر (به معنای ساختن یا آفریدن) است که در حوزه شخصی یا خصوصی خود همواره نسبت به واژگان‌های خود متناسب با موقعیتی که در آن قرار دارد تجدید نظر می‌کند اما در حوزه اجتماعی به همبستگی می‌اندیشد. لذا رورتی با ایجاد یک دوگانگی جدید یعنی خط فارقی 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، اگر چه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند. اساسا 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 حوزه خصوصی تقلیل می‌یابد. رورتی می‌گوید «ما تمایل داریم به اینکه فلسفه را به سان کمکی به ساختن خود ببینیم، تا شناختن خود» [Rorty, 1989]. بنابراین فیلسوفان تنها می‌توانند استعارات جدید خلق کنند و کار آنها در

واقع، استعاره آفرینی است. اما باید توجه داشت که کار آنها هیچ کمکی به حوزه 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 حوزه خصوصی کسب نماید. ادعای او از این استدلال نشأت می‌گیرد که «واژگان دو حوزه به مثابه دو نوع ابزار مختلف هستند که نه غیرقابل قیاس با هم و نه با هم ترکیب می‌شوند» [Bagheri, 2007: 44]. از این رو زبان این دوگروه نمی‌تواند هیچگاه 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» [Rorty, 1989]. چرا که او بر این باور است که حوزه عمومی موضوعی مربوط به اصلاحات و مصالح کوتاه‌مدت است و اینها ساده‌تر از آن چیزی است 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 و در حقیقت آن را اعلام می‌کند [Guignon & Hilley, 2003: 61]. اما باید توجه داشت که او مرگ فلسفه‌های سنتی را که به دنبال مبانی برای تمام امور بودند و در حقیقت، طلایه دار 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 ارایه 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» [Rorty, 2005: 316]. در این فضای سیاسی اجتماعی «فیلسوف مناسب‌ترین توصیف برای کسی است که نقشه فرهنگی را از نو ترسیم می‌کند» [Rorty, 2005: 251]. دیدگاه پسا فلسفی رورتی به امور وامدار 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 و 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 مسایل 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، مسایل فلسفی نه به منزله مبانی نهادهای سیاسی، بلکه در بدترین حالت به منزله پرت و پلاهای فلسفی یا در بهترین حالت، به دیده اموری که مربوط به جستجوی کمال شخصی خواهد بود نگاه می‌کند و نه مربوط به سیاست اجتماعی» [Rorty, 2003: 316].

[33-34]. 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 حاصل‌چندانی داشته باشد. بنابراین من می‌خواهم رادیکالیسم را برای لحظات خلوت نگاه دارم و اصلاح‌طلب و مصلحت‌گرا بمانم وقتی سر و کارم با دیگر انسان‌هاست» [Critchley et al., 2006: 112].

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 این رو 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، اگر چه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند. از این رو 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 این رو، به اعتقاد رورتی «به هم آمیختن قلمرو کاربرد هر یک از این دو دایره 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 تنگ‌نظرانه‌ای ختم می‌شود که هابرماس، از هایدگر و دریدا در نوشته‌اش *گفتمان فلسفی به عمل آورد*» [Critchley et al., 2006: 70-71]. با علم به این مساله باید بپذیریم که گفتمان عمومی فارق از این که گفتمان شخصی تا چه حد پیچیده‌اندیش شود، باید غیرنظری و ساده‌اندیش بماند [Rorty, 1989]. البته، طبق دیدگاه رورتی، این دو حوزه، اختلافی با هم ندارند بلکه شاید بهتر است بگوییم غیر قابل قیاس‌اند. رورتی می‌گوید، «این از بد بیاری چپ بود که مارکس، یک اقتصاددان سیاسیدان درخشان در جوانی از قضا مدرک دکترا در فلسفه گرفته بود. من همچنین فکر می‌کنم این از بدبیاری فیلسوفان است که تحسین‌کنندگان چپ‌گرای ایشان دایما می‌کوشند از ارزش و اهمیت علمی آزادی‌شان برای اوضاع سیاسی معاصر دفاع کنند» [Critchley et al., 2006: 158]. لذا ما باید آموزه‌های سیاسی فیلسوفان را از آموزه‌های 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 به واسطه فیلسوفان حاصل می‌شود. از این رو «بهتر آن است که گفتمان سیاست لیبرالی، فارغ از اینکه گفتمان خودآفرینی تا چه حد پیچیده‌اندیش شود، غیرنظری و ساده‌اندیش بماند» [Rorty, 1989]. 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: 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 ارایه نظر خود نگاه توأمان فردی و جمعی را برگزیده و با مشی تاریخی-پراگماتیستی به مطالعه می‌پردازد. به عقیده رورتی، او در این راه متأثر 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 هم رنج 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: 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: 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 آن است که همبستگی نتیجه گفتگو است و فلسفه آوایی در گفتگو است تا موضوع یا شاخه‌ای از تحقیق حرفه‌ای» [Urmson & Rée, 1960: 181]. رورتی می‌گوید که طنزپرداز نیاز دارد که با دیگر افراد سخن بگوید، چون تنها گفت و گوست 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 [Rorty, 1989].

رورتی 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 سوال می‌کنند) "رسالت" یا "وظیفه" فلسفه معاصر چه باید باشد، زبانم بند می‌آید... وقتی شما درصدد ترکیب یا تفکیک اندیشه‌های 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 تاکید 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 [Rorty, 2005: 41]. هدف رورتی از این عدم دخالت 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: 61] هست؛ به تعبیری یعنی عدم انفکاک فرد از تاریخ و زیست بوم. البته باید خاطر نشان سازیم که فیلسوف اگزیستانس، کیرکگارد نیز همچون رورتی 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 تاکید دارند بر حیطه عمل فهم به مثابه یک خوبی ذاتی صرف نظر از نتایجی که ممکن است داشته باشد. آنها هر دو آیرونیکی هستند. در حقیقت رورتی کیرکگارد را به مثابه یک پروفیسور آیرونیکی برجسته تصدیق می‌کند. هر دو رویکردی ادبی نسبت به حصول معنا دارند» [Rohrer, 2000: 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. رورتی می‌گوید «براساس دیدگاه ما، دین بی‌عیب است تا زمانی که شخصی باشد تا زمانی که نهادهای کلیسایی تلاشی جهت ایمان پشت پیشنهادی سیاسی نداشته باشند و تا زمانی که 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: 14]. بنابراین حرف اصلی رورتی 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 رورتی 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 حاصل‌چندانی داشته باشد. بنابراین من می‌خواهم رادیکالیسم را برای لحظات خلوت نگاه دارم و اصلاح طلب و مصلحت‌گرا بمانم وقتی سر و کارم با دیگر انسان هاست» [Critchley et al., 2006: 112].

به عقیده رورتی، 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، مشکل‌چندانی وجود ندارد. چرا که هر انسانی حق دارد هرگونه که دوست دارد بیندیشد و مختار است هر واژگانی که می‌خواهد برای خود برگزیند. متافیزیک باور می‌تواند متافیزیک باور بماند شعر را مهمل بداند، در پی ذات امور باشد، برای خود مسایل بغرنج و پیچیده طرح کند و... اما مشکل زمانی پیش می‌آید که حقیقت و عقلانیت فلسفه‌ی سنتی مبنای همبستگی در عرصه عمومی شود، یا درواقع 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. راه حل دوم آشکارا مخالف اصول دموکراسی و لیبرالیسم است چرا که وظیفه‌ی دموکراسی ارایه 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 درصدد پیدار کردن روابط بین امیال متعارض مختلف است، امیدوار است در جهان نقش ایفا کند» [Craig, 2005: 7513]. این تفکیک قلمرو بخاطر آن است 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. از این رو، تفکرات طنزپرداز در حوزه خصوصی را می‌توان با رشد و بازسازی مداوم خویشستن تعریف کرد. این مقوله با طرح طنزگرایی آزاد (طنزپرداز) که دایما واژگان نهایی خود را تغییر می‌دهد قابل توجیه است. خلاقیت و بازتوصیف باید به حوزه خصوصی محدود بماند و عمل اجتماعی را در پی نیابرد تا منجر به تحقیر و رنج دیگران نشوند زیرا باز توصیف 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 باز توصیف و معنا بخشیدن به خویشستن 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 خویشستن تسلط می‌یابد. با این اوصاف شاید چنین تلقی گردد که جوامع لیبرال دموکرات مخالف نخبه‌گرایی است اما رورتی چنین چیزی را نمی‌پذیرد بلکه او درصدد سازش نخبه‌گرایی و اجتماع است. به عقیده او ایده خویشستن آفرینی ضرورتاً نافی سیاست لیبرالی نیست چنانچه حداقل ادعاهای دو حیطة رعایت گردد. به عقیده رورتی، فلسفه هنوز هم می‌تواند چالش برانگیز و جالب باشد تنها در صورتی که کارش خودآفرینی باشد. برعکس، هیچ چیز جالبی به لحاظ فلسفی نمی‌توان 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: 676]. سپس تأکید می‌کند بر نیچه، هایدگر و دریدا که از عقلانیت و سود اجتماعی پروژهای ضد متافیزیکی دفاع کرده‌اند، ما می‌توانیم به سادگی آنها را "فیلسوفان خصوصی خوب" بشناسیم [Bernstein, 1992: 663]. او بر این باور است که «دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم ما مجبوریم بین دیویی یا هابرماس و دریدا انتخاب کنیم، بین حل مسایل عمومی و کشمکش‌های خصوصی برای خودمختاری. بلکه این فعالیت‌ها هردو می‌تواند صلح آمیز باشد» [Bernstein, 1992: 682].

اگرچه ذکر این نکته قابل تأمل است که شخص ممکن است ادعای رورتی را برای صلح‌آمیز بودن همزمان با به وسیله 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 به وسیله دموکراسی‌های آتلانتیک شمالی در طول دو قرن اخیر انجام شده است. چنین مفاهیمی "مبانی" یا "دفاع" از موسسات آزاد آن کشورها نیستند» [Bernstein, 1992: 669]. از طرف دیگر، رورتی از هابرماس برای توافقش با هگل که با نیاز به وحدت و یکسان‌سازی به منظور احیا قدرت یکسان‌سازی دین به واسطه 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 "دگرپاوری" 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 آدرنو آثاری 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 [Bernstein, 1992: 686].

واکاوی و تحلیل دیدگاه رورتی درباره 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 دوآلیسم 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: 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)، خواسته‌ها 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 قایل نیست).

به عقیده رورتی تلاش جهت ترکیب کردن 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 آن است 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 آن را برای دیگران آشکار کنم جایی که به دیگران آسیب می‌رساند [Kwak, 2004]. از این رو رورتی در امکان، آیرونی و همبستگی، انسان را براساس تمایز بین عمومی/خصوصی به دو بخش تقسیم می‌کند. مساله الزام یا تعهد به دیگران، و معرفی‌اش 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 خودتهدیزی به عنوان مهمترین چیزی که ما می‌توانیم انجام دهیم یعنی باز توصیف خودمان و گذشته‌مان در واژگان جدید و خاص است. رورتی می‌گوید «تاثیر این تصویر، محو کردن تصویر خود به عنوان یک وجود فرا تاریخی، طبیعی و صاحب حقوق پایان‌ناپذیر و محو کردن خط بین حقیقت و توجیه است. مطلق‌گرایانی شبیه رونالد دورکین یک خود فرافروشی 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]. 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: 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 لیبرال دموکرات 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]. چیزی که در وهله اول به ذهن خطور 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 پروفاق 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 "مایی" بوجود آورد که متضمن وجود هیچ رقم "آنها" نباشد (و این حتی خلاف آرمان اتوپایی 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 مسایل سیاسی و آموزشی لاینحل باقی می‌ماند. ریچارد برنشتاین از اندیشمندان معاصر، رورتی را متهم می‌کند که عرفان تاریخی داده شده را با عرفان معرفت‌شناسی جایگزین می‌کند [Rosenow, 1998]. به عقیده رورتی ما باید این دو حوزه را ازهم 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 درگیر کردن مردم در مورد موضوعات نگران کننده اجتماعی و تلاش برای تغییر آنها به سوی بهتر بودن نیست. هدف

او این هست که رفتار اجتماعی یک شخص ایزوله شود. اینکه چرا رورتنی مفهومی از عمومی ندارد این هست که او حقیقتاً علاقه‌ای به آن ندارد. او از همه مشغله‌های سیاسی-اخلاقی غفلت می‌کند.

نکته دیگر اینکه، محدودکردن شخص آرمانی رورتنی به حوزه خصوصی امکان نقد جامعه لیبرال را منتفی می‌سازد، نقدی که می‌تواند در حوزه عمومی از خشونت که لیبرالیسم با همه توان 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 علایم 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 کلبی مسلکی 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]. 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 آنتی دموکراتیک در اجتماع شود بدون اینکه واقعا اعتقادی به ایده‌آل‌های 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 عمدی‌ای نباشد که به وسیله طنزپرداز شکل گرفته است! طنزپرداز لیبرال رورتنی از فقدان منبع اخلاقی که او را وسوسه کند به لحاظ اجتماعی مسئولیت پذیر باشد عاجز هست. تصدیق نظری وفق‌ناپذیری بین خصوصی و عمومی یک چیز هست اما مانع شدن تمایلاتمان به مطابقت آنها در شکل این وفق‌ناپذیری چیز دیگری هست! نانسو فراسر در انتقاد از رورتنی بیان می‌کند که «حتی قلمرو شخصی یک قلمرو مسئولیت پذیر به لحاظ سیاسی هست» [Kwak, 2004]. اگر در اتوپیای رورتنی ریزتر و دقیق‌تر شویم مشکلات دیگری آشکار می‌شود: لیبرالیسم مورد نظر رورتنی صرفاً لیبرالیسم اخلاقی/سیاسی است و نه لیبرالیسم اقتصادی در حالی که 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 زمانی که 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 چرا که برای اندیشه‌های خصوصی زبانی دارد. نتیجه انتقاد شاسترمن این می‌شود که که رورتنی امتیاز خاصی به قلمرو خصوصی در قیاس با عمومی می‌دهد.

اعتقاد رورتنی 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 هزنوع تعهدی در آن باطل است سازگاری می‌یابد؟ به گفته نانسی فریزر تفکیک مورد نظر رورتنی 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. او همچنین ضمن برشمردن اختلاف خود با آرای رورتنی می‌گوید «اختلاف من با رورتنی 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 حالی که رورتنی 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 کاملاً عمومی است و در ارتباط با هنجارهای سیاسی است» [Margolis, 2000].

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 رورتنی 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 رورتنی همین مفهوم دوگانگی حوزه‌های عمومی و خصوصی را از بازتوصیف شدن معاف می‌دارد.

بنابراین به نظر می‌رسد تعارضی در گفته‌های رورتنی به چشم می‌خورد. او با آن که توصیف را به حوزه خصوصی محدود می‌کند، عملاً در حوزه عمومی نیز نقشی برای آن قایل می‌شود. او بر این عقیده است بازتوصیف مداوم، سبب پیشرفت اخلاقی می‌شود به گونه‌ای که هرچه بیشتر دریابیم دیگرانی هم در شمار "ما" شمرده نمی‌شوند، می‌توانند درد و تحقیر را احساس کنند و نیز به وجود اشکالی از بی‌رحمی که تاکنون ناشناخته بوده‌اند پی ببریم. شاید رورتنی 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 مسایل اخلاقی و اجتماعی عینی مانند نرخ طلاق، استعمال مواد مخدر و ... را نیز در برگیرد.

علاوه بر این، با وجود ادعاهای رورتنی مبنی بر تفکیک عرصه‌های عمومی و خصوص از یکدیگر، برخی همپوشانی‌ها میان این دو عرصه را در نظریاتش می‌توان دید. در آرمان‌شهر لیبرالی رورتنی، 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: 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: 675].

این انتقادات 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 نسبیت اخلاقی و خودزیباشناسی نیهیلیستی افراطی است [Kwak, 2004]. این از آن رو است که رورتی معتقد است طنزپرداز لیبرال یک شاعر رومان‌تیک 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 ملاحظه‌ای در مرز این خط تمایز مساله‌ساز 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]. 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 ایده‌آل‌های 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 به وسیله طنزپرداز شکل گرفته. یا در جهت معکوس، چون رورتی تصور نمی‌کند ارتباط ذاتی بین طنزپرداز بودن در حوزه خصوصی و لیبرال بودن در اجتماع وجود داشته باشد.

این مشکلات در اندیشه رورتی از قالب تفکر فلسفی او نشأت می‌گیرد. استدلال ما بر دو اصل است. یکی اینکه طنزپرداز پسامتافیزیکی رورتی از فقدان منبع اخلاقی که او را تحریک کند به لحاظ اجتماعی مسئولیت پذیر باشد رنج می‌برد. این بدان معنی است که طنزپرداز لیبرال رورتی، 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 رورتی 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 ریکآوری مهم و معنادار آموزش تمایلات متافیزیکی‌مان به عنوان یک منبع اخلاقی، که ما را با شیوه جدیدی از دیدن رابطه ذاتی بین آیرونیزم و لیبرالیسم رورتی مهیا می‌کند [Kwak, 2004].

آنچه واضح است در مورد طنزپرداز لیبرال رورتی این است که او آگاهی خوبی از امکان خودیت 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 رورتی و سلف فکری او جان دیویی یک چیز است اگرچه میزان موفقیت آنها در تبیین این کانتکس فکری متفاوت است. هر دو درصدد فایق آمدن بر دوآلیست‌های بی‌فایده نظری تاریخ فلسفه‌اند اما با دو رویکرد متفاوت. بنابراین، همچون دیویی، پراگماتیسم رورتی 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 حالی که دیویی یک پراگماتیست اجتماعی را به تصویر می‌کشد که درصدد است بر این دوآلیسم با تغییر واقعیت اجتماعی غلبه کند، رورتی یک پراگماتیست زیباشناس را توصیف می‌کند که درصدد است بر این دوآلیسم با خلق طریق شخصی جدیدی از ایجاد معنای "چگونگی اشیا" غلبه کند [Kwak, 2004]. البته برای رورتی هیچ تغییر خاصی از توصیف چگونگی اشیا 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 رورتی «همه تعابیر مختلف توصیف در همه نواحی مختلف مطالعه، از قبیل علم و ادبیات می‌تواند معتبر باشد تا جایی که خوب باشند برای ما که به آنها باور داشته باشیم» [Rorty, 1989: 16].

همین تصویر طنزپرداز لیبرال رورتی به ما اجازه می‌دهد که او را درکمپ پست مدرن قرار دهیم. اگر بار دگر بخواهیم داستان توصیف رورتی از دو قلمرو را شرح دهیم باید بپذیریم که رورتی اجتناب ناپذیری مناسبت بین دو ایدئال اخلاقی در دو کمپ رقیب را می‌بیند: ایدئال لیبرالی عدالت اجتماعی و دستیابی رومانتیکی برای مشروعیت شخصی. رورتی 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. از این رو هدف رورتی 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 هریک 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 اشیا 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 اجتماعی است، اخلاق موضوع اعمال اجتماعی است.

عدالت اجتماعی اتوپیای 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 مک کارتی 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]. فیمینیست 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 فیمینیست‌ها، حتی قلمرو شخصی و خصوصی یک قلمرو مسئولیت‌پذیر به لحاظ سیاسی است [Fraser, 1988].

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 مساله 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]. 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 رورتی طوری می‌نویسد گویی بیماران جوامع لیبرال به طمع خودسرانه‌ای متعلق اند و موجب می‌شوند ما نسبت به هم‌شه‌ریان‌مان بی‌احساس شویم. اما او هرگز به طور جدی سوال نمی‌کند آنچه در مورد جوامع لیبرال صدق می‌کند. این هست که طمع را تقویت کنیم و خودمان را گونه‌های کلبی (بدگمان نسبت به درستکاری بشر) در مورد زندگی سیاسی خلق کنیم [Bernstein, 1992: 289] رورتی می‌گوید، یل کازودی در ماهنامه کمیت‌ه جهان آزاد، سازمانی که به دلیل هوشیاریش در برابر نشانه‌های ضعف اخلاقی معروف است، دیدگاه کلبی مسلک و نیست انگارانه مرا تختئه می‌کند و می‌گوید «او به این بسنده نمی‌کند که دانشجویان آمریکایی فقط بی فکر باشند، او آنها را برای بی‌فکری جدی تجهیز می‌کند» [Rorty, 2005: 41].

برنشتاین از فقدان منبع اخلاقی در طنزپرداز رونمایی می‌کند، فقدانی که منجر می‌شود طنزپرداز احتمالا 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 اصلا یک لیبرال شود. دیدگاه رورتی 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 جایی که انجام دادن آن ممکن است به دیگران آسیب برساند. این دیدگاه مساله‌ساز است جایی که در زندگی روزمرمان انتخاب‌هایی داریم مخصوصا زمانی که با یک تعارض اخلاقی با دیگران مواجه می‌شویم، کسانی که دیدگاه‌های متفاوتی از زندگی خوب دارند (برنشتاین ادامه می‌دهد) من با رورتی 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 به طور کامل با رورتی در یک سیر فکری باقی نمی‌ماند و موضع خود را از رورتی جدا می‌کند): طنزپرداز بارها و بارها به طرف خودکامگی (مطلق‌گرایی) اخلاقی بر می‌گردد و این دقیقا 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 متافیزیسین نیز از آن بهره‌مند است؛ اینکه تمایل دارد به محدودیت انسان پاسخ دهد و درصدد فرارفتن از تاریخ هست. برنشتاین فکر می‌کند که تمایلات شبه غریزی‌مان مانع از بی‌رحمی به دیگران است و خیلی ضعیف‌انطور که لیبرال قبول می‌کند [Kwak, 2004]. ریچارد برنشتاین در مورد تمایز خصوصی از عمومی بیان "منطق آپارتاید" را به کار می‌برد. به عقیده برنشتاین، خود رورتی تنها در ارتباط با موقعیت تاریخت و زبانش است. تنها ویژگی اساسی، خودتوانایی برای بازتوصیف اشیا است یعنی یک ظرفیت ذهنی محض. این هست که چرا رورتی اینقدر سریع تمایل روشنفکران و هنرمندان را به جدایی خودشان از عمومی (اجتماع) توجیه می‌کند. برای رورتی همبستگی به معنای ظرفیت شناخت خود با امکانات زندگی دیگر مردمان است و نه بیشتر. این تنها نیازمند قابلیت 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 (شبیه همبستگی) این به نظر می‌رسد همه آنچه او احتیاج دارد سازگاری با فردیت اشخاص است؛ عمل عمومی مثبت از او انتظار نمی‌رود «او فکری‌کند دموکراسی لیبرال برای ما برگ برنده است چون ما را مجهز می‌کند که آشفستگی بین عمومی و خصوصی را کنار بگذاریم».

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، "خویش‌نمدار" و "خودخواه" 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 رورتنی به این نکته بر می‌گردد که وی دچار خودتناقضی است چرا که تلاش رورتنی برای جدا کردن خصوصی از عمومی او را در خود تناقضی گرفتار می‌کند و به این موضوع مساله‌ساز ختم می‌شود که مسایل 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]. او دیدگاه‌های آموزشی را مستقل از آثار فلسفی ارایه 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 «رورتنی به موضوعات مهم فلسفه سیاسی مثل مشروعیت و اقتدار مشروع و مفاهیمی مانند قانون و عدالت نمی‌پردازد. به همین سبب ویلیامز جهان رورتنی را جهانی با حوزه خصوصی عظیم و حوزه عمومی ناچیز توصیف می‌کند» [Williams, 1986: 155].

نتیجه‌گیری

نکته مهمی که در کل تفکر رورتنی گاهی بصورت نهان و گاهی بصورت آشکار خود را نشان می‌دهد و به نوعی منشأ و آبشخور آرای رورتنی است به نظر می‌رسد نگاه وی به جامعه امریکا و برقراری نظام لیبرال دموکرات به مثابه اتوپای فلسفی و سیاسی اوست. گاهی شوکه می‌شویم از آنچه که ما در اندیشه رورتنی مشاهده می‌کنیم؛ اینکه آنچه او در پی آن است 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 رورتنی 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 توتالیتار 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 توتالیتار را در بر گرفته و ویژگی‌های آن شامل کلیت‌نگری، مرکزیت باوری، وحدت‌گرایی، برتری‌خواهی، وسلطه محوری است. اما جامعه متکثر جامعه‌ای است که مرکزیت زدایی 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 ارایه می‌گردد. در این جوامع فهم حقیقت روشمند و قاعده‌مند است. در این جوامع می‌توان به حقیقت بدون داده‌های ذهنی دست یافت در حالی که 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 مسایل فلسفی و دینی می‌پردازد؛ اینکه عده‌ای 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 می‌دهد.

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 حالی که امیدوار است آمریکایی‌ها به عنوان طلیعه‌دار جوامع، نخستین دولت-ملت باشند که این شهامت 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 چشم‌پوشی 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 چشم‌پوشی کنیم به بهانه اینکه ما بایستی صرفاً به عمل تکیه کنیم و نه به نظر! آنچه مهم و با اهمیت است منافع پراگماتیستی ماست که به وسیله گفتگو برای همه اعضا توجیه شده است. از این رو تنها سود و فایده برای کشور ما مهم است و نایبستی به قلمرو الهیات و گناه ورود پیدا کنیم. به آمریکایی خشونت طلب نباید خیلی بدگمان باشیم. و نهایتاً اینکه دردستگاه فکری رورتی، دیگر ظالم و مظلوم جایی ندارد.

تشکر و قدردانی: از استاد بزرگوارمان جناب آقای دکتر عبدالرزاق حسامی‌فر، استاد دانشگاه بین‌المللی قزوین، تشکر می‌نماییم.

تاییدیه اخلاقی: موردی از سوی نویسندگان گزارش نشده است.

تعارض منافع: موردی از سوی نویسندگان گزارش نشده است.

سهم نویسندگان: نبی‌الله سلیمانی (نویسنده اول)، نگارنده مقدمه/پژوهشگر اصلی (۵۰٪)؛ علی فتح طاهری (نویسنده دوم)، روش‌شناس/پژوهشگر کمکی/نگارنده بحث (۲۵٪)؛ شیرزاد پیک‌حرفه (نویسنده سوم)، پژوهشگر کمکی/نگارنده بحث (۲۵٪)

منابع مالی: موردی از سوی نویسندگان گزارش نشده است.

منابع

- Bagheri Kh (2004). The steps and principles of education and training from the point of view of Richard Rorty's neo-pragmatism. Journal of Psychology and Educational Sciences. 35(1):1-27.
- Bernstein RJ (1992). The new constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity. Cambridge, MA: MIT Press.

- Craig E, editor (2005). The shorter Routledge encyclopedia of philosophy. London: Routledge
- Critchley S, Derrida J, Laclau E, Rorty R, Mouffe C (2006). Deconstruction and pragmatism. Rouygaran Sh, translator. Tehran: Gaam-e No Publication. [Persian]
- Curtis WM (2012). Rorty, religion, and pragmatic liberalism. Portland: University of Portland.
- 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.
- Fraser N (1988). Solidarity or Singularity? Richard Rorty between romanticism and technocracy. Praxis International. 8:257-271.
- Guignon C, Hilley DR (2003). Richard Rorty. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall D (1994). Richard Rorty: Prophet and poet of the new pragmatism. Albany: SUNY Press.
- Hutchinson AC (1989). The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically. Harvard Law Review. 103(2):555-585.
- 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):342-371.
- Margolis J (2000). Richard Rorty: philosophy by other means. Metaphilosophy. 31(5):529-546.
- Peters M (1995). Wittgenstein and post-analytic philosophy of education: Rorty or Lyotard?. Educational Philosophy and Theory. 29(2):1-32.
- Rohrer P (2000). Self-Creation or choosing the self: a critique of Richard Rorty's Idea of democratic education. Columbia: Columbia University.
- Rorty R (1989). Contingency, irony, and solidarity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty R (1998). Truth and progress. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty R (2003). Priority of democracy over philosophy. Dihemi Kh, translator. Tehran: New Design Press.
- Rorty R (2005). Philosophy and social hope. Azarang A, translator. Tehran: Nei Publishing.
- Rosenow E (1998). Towards an aesthetic education? Rorty's conception of education. Journal of the Philosophy of Education. 32(2):253-265.
- Urmson JO, Réé J (1960). The concise encyclopedia of western philosophy and philosophers. London: Routledge Press.
- Wellmer A (2008). Rereading Rorty. Krisis Journal for Contemporary Philosophy.
- Williams B (1986). Ethics and the limits of philosophy. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- Wolterstorff N (2003). An engagement with Rorty. Journal of Religious Ethics. 31(1):129-139.