



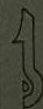
شادنتال موفه

ترجمه‌ی عارف افوامی مقدم

بازگشت امر سیاسی

tarikhema.ir

Hassan Karimzadeh



کتابخانه و انتشارات	کتابخانه و انتشارات
تاریخ ثبت	۹۷۷۸۷
تاریخ ثبت	۹۷۷۸۷
تاریخ ثبت	۹۷۷۸۷

بازگشت امر سیاسی



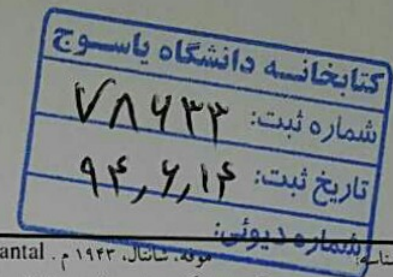
شانتهال موفه

ترجمه‌ی

عارف اقوامی مقدم



رخداد نو



سرشناسه: Mouffe, Chantal. موفه، شانتال، ۱۹۴۳ م.
عنوان کتاب و نام پدیدآورنده: بازگشت امر سیاسی / شانتال موفه؛ ترجمه‌ی عارف اقوامی مقدم
مشخصات نشر: تهران: رخ داد نو، ۱۳۹۲
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۴۵۷-۴۲-۰
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
یادداشت: نمایه
موضوع: دموکراسی
موضوع: تابعیت
موضوع: بسگانه‌گرایی فرهنگی
موضوع: رادیکالیسم
موضوع: علوم سیاسی
شناسه‌ی افزوده: اقوامی مقدم، عارف، مترجم
رده‌بندی کنگره: JC ۴۲۳ / م ۸ ب ۲ ۱۳۹۲
رده‌بندی دیویی: ۳۲۰
شماره‌ی کتابشناسی ملی: ۳۱۲۲۲۷۶



۲۸۴۵۰

فهرست

- یادداشت مترجم ۷
- یادآوری ۱۱
- مقدمه ۱۳
- پیشگفتار: در دفاع از بسگانگی مجادله‌ای ۱۵
۱. دموکراسی رادیکال: مدرن یا پسامدرن؟ ۲۵
۲. لیبرالیسم آمریکایی و منتقدان اشتراکی‌باور آن ۴۳
۳. راولز: فلسفه‌ی سیاسی بدون سیاست ۶۵
۴. شهروندی دموکراتیک و همبودی سیاسی ۹۱
۵. فمینیسم، شهروندی و سیاست‌های رادیکال دموکراتیک ۱۰۹
۶. به سوی سوسیالیسم لیبرال ۱۳۱
۷. مفصل‌بندی لیبرالیسم و دموکراسی ۱۴۷
۸. بسگانه‌گرایی و دموکراسی مدرن: درباره‌ی کارل اشمیت ۱۶۷
۹. سیاست و مرزهای لیبرالیسم ۱۹۳
- نمایه ۲۱۹

تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، مجتمع فروزنده، واحد ۵۱۲.

کد پستی ۱۳۱۴۷۴۴۱۷۸، تلفن: ۶۶۴۹۸۲۹۳، نمابر: ۶۶۴۹۸۲۹۴

• ناشر رخ دادنو

شانتال موفه
Chantal Mouffe
بازگشت امر سیاسی
The Return of the Political
ترجمه‌ی عارف اقوامی مقدم
• چاپ اول ۱۳۹۲ تهران
• شمارگان ۱۰۰۰ نسخه
• قیمت ۱۰۰۰۰ تومان
• لیتوگرافی خدمات فرهنگی صبا
• چاپ تصویر
• صحافی نبوت
• طرح روی جلد حسن کریمزاده
شابک ۹۷۸-۶۰۰-۶۴۵۷-۴۲-۰
ISBN 978-600-6457-42-0
همه‌ی حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.
Printed in Iran

یادداشت مترجم

پارسی‌زبانان بسیار این جمله را در مقدمه‌ها و یادداشت‌های مترجمان و نویسندگان برخی از کتاب‌ها دیده‌اند که اشاره به نویسنده‌ای دارد که برای ایرانیان ناشناخته است؛ این اولین کتابی است که از این نویسنده به زبان پارسی ترجمه می‌شود. به ظاهر من نیز باید همین مطلب را گوشزد کنم! این امر اساساً درباره‌ی مکتب تحلیل گفتمان/سکس صادق است، اما اشاره به این موضوع در این کتاب دلیل دیگری نیز دارد. ما ایرانیان به دلایل اجتماعی/تاریخی دوست نداریم با اندیشه‌هایی که قطعیت از سروپای آن‌ها نمی‌ریزد مانوس شویم. یا باید زنگی زنگی بود یا رومی رومی! رویکرد مکتب/سکس که موفه نیز در آن میان قرار دارد این‌گونه نیست، یعنی از قضا اصرار دارد که نباید زنگی زنگی و رومی رومی بود. بلکه باید اجازه داد که هر دو بخش اگر ضرورت داشته باشند حضور خود را بر جهان حک کنند.

موفه را دست‌راستی‌های ایران به قطع چپ شرمنده و ... و چپ‌های ارتدکس نیز او را لیبرالی شرمنده خواهند خواند. اما او به پسامارکسیست شهره است و البته معنای این، عبور از مارکسیسم نیست. پسامارکسیسم که در انگلیسی به دو شکل (Post-Marxism/post-Marxism) نوشته می‌شود دو معنای متفاوت دارد. آن روایت از پسامارکسیسم که با حرف بزرگ بی انگلیسی نوشته می‌شود به اندیشمندان کشورهای بلوک شرق سابق گفته می‌شود که به ظاهر از مارکسیسم عبور کرده‌اند اما اصطلاح دوم به آن دسته از مارکسیست‌ها اشاره دارد که از مارکسیسم ارتدکس، سال‌ها قبل از فروپاشی بلوک شرق فاصله گرفته‌اند و به نوشته‌های مارکس رجوع می‌کنند. اینان یک فاصله با مارکس دارند و آن این‌که دولت را صرفاً ابزار سرکوب طبقاتی نمی‌دانند. اما همچنان به سوسیالیسم مارکسی وفادارند.

از شانتال موفه که متولد ۱۹۴۳ شارلوا بلژیک است تاکنون و همین اواخر کتاب *امر سیاسی* به زبان پارسی منتشر شده است (انتشارات رخداد نو) و اینک شاید بازگشت *امر سیاسی* (زیرا کتاب دیگر او را با عنوان *پارادوکس دموکراتیک* چند ماهی است که به ناشر سپرده‌ام) دومین اثر او به زبان پارسی باشد. به عنوان برخی از آثار او در پایان همین یادداشت اشاره خواهم کرد. البته او نیز از جمله نویسندگان کتاب *ساختار شکنی و پراگماتیسم* است که چند سالی از انتشار آن به زبان پارسی می‌گذرد.

پروژه‌ی موفه به *دموکراسی رادیکال* موسوم است. به باور من موفه چپ هگلی - مارکسی است که به دنبال عبور از دموکراسی لیبرال یا هرچه لیبرالیزه‌تر کردن امر لیبرال و دموکراتیک کردن دموکراسی است. همین معنا نشان می‌دهد که آنان در روش کاملاً به دیالکتیکی از نوع منفی آن وفادارند. قصد آنان نفی لیبرال دموکراسی با راندن این دو به مرزهای خودشان است: نقد و نفی از درون.

موفه اصرار دارد که آینده را معلق کند. آینده همواره باز است و سرنوشت آن را بازی دموکراتیک *رادیکال* تعیین می‌کند. بنابراین او ضمن پافشاری بر دستاوردهای لیبرال دموکراسی، نقاط ضعف آن و یا عقب‌نشینی از دستاوردهایش را با گفتمان‌هایی مانند *پایان تاریخ* مورد انتقاد قرار می‌دهد. او می‌پذیرد که دموکراسی و لیبرالیسم هر دو در ذات خود دچار ناسازگی‌اند. او برای دفاع از دستاوردهای لیبرال دموکراسی، چهره‌ی بارز منتقد آن از جناح راست یعنی کارل اشمیت را بازخوانی می‌کند.

به همین اندک بسنده می‌کنم تا خوانش خاص هر خواننده و مخاطب به دور از پیشداوری‌های من اتفاق بیافتد (هرچند این پیشداوری‌ها را مرتکب شده‌ام). فقط برای این که نشان دهم امروزه در غرب پس از فروپاشی دولت رفاه و قدرت‌یابی نئولیبرالیسم در کنار فروپاشی سوسیالیسم به اصطلاح دولتی بلوک شرق، چپ مارکسی به بازخوانی پروژه‌ی ارتدکس خود از تغییر جهان دست زده است و این بازخوانی در برخی مواقع به همپوشانی‌های جالب توجهی رهنمون شده است. شانتال موفه از یک سو و دیوید هاروی از سوی دیگر بر ساحت مغفول امر سیاسی و دستاوردهای لیبرال دموکراسی تأکید کرده‌اند.^۱

۱. در مورد هاروی به مقدمه‌ی جلد اول کتاب *راهنمای سرمایه* که امیدوارم به زودی به قلم مترجم کتاب حاضر منتشر شود، نگاه کنید. عنوان کتاب به انگلیسی:

Harvey D. (2010) *A Companion to Marx's Capital*, Verso.

به همین دلیل در ادامه چند جمله‌ای را از کتاب *تجربه‌ی شهری دیوید هاروی* که چهره‌ای شناخته و رادیکال در روایت چپ مارکسی است، خواهم آورد. مشابهت‌های این دو دیدگاه از دو زاویه‌ی مختلف خود گویای هر آن‌چه باید باشد، خواهد بود.

«اگر شهری‌شدن سرمایه [لیبرالیزه‌شدن امر لیبرال و دموکراتیزه‌شدن دموکراسی] و آگاهی در کانون تداوم و تجربه‌ی سرمایه‌داری قرار دارد و اگر از همین راه است که اینک تعارضات درونی سرمایه‌داری به شکل عمده بیان می‌شود، ما هیچ گزینه‌ای جز قراردادن شهری‌شدن انقلاب در کانون راهبردهای سیاسی خود نداریم. شواهد کافی برای پشتیبانی از این داوری وجود دارد. هر جنبش سیاسی که خود را در کانون فرآیند شهری حک نکند محکوم به زوال در جامعه‌ی سرمایه‌داری پیشرفته است. هر جنبش سیاسی که قدرتش را در فرآیند شهری تحکیم نکند نمی‌تواند در بلندمدت به حیات خود ادامه بدهد. هر جنبش سیاسی که نتواند راه‌های خروج از ناخوشمندی‌های چندگانه‌ی زندگی شهری معاصر را ارایه کند قادر به رهبری حمایت‌های توده‌ای از دگرگونی انقلابی سرمایه‌داری نخواهد بود. تجربه‌ی شهری اصیل انسانی که رویایی دیرپا و جستجویی مکرر است ارزش مبارزه را دارد. بنابراین سوسیالیسم باید مسئله‌ی دگرگونی همزمان سرمایه‌داری و اشکال متمایز آن از شهری‌شدن را هدف قرار دهد. البته این مفهوم مبهم است. ترجیح می‌دهم آن را همین‌گونه گنگ رها کنم. آشکار کردن معانی آن چیزی است که زندگی سیاسی - اقتصادی معاصر باید خود را وقف آن کند.» (به نقل از: فصل هشتم *تجربه‌ی شهری*)^۱

«نظریه‌ی انتقادی در این‌جا می‌تواند نقش داشته باشد اما فقط به این شرط که این نظریه نیز انتقادی باشد. در وهله‌ی نخست تمامی نظریه‌های انتقادی بسان کنش گروهی از "روشنفکران ارگانیک" (با استفاده از عبارت گرامشی) پدیدار می‌شوند که خصایص‌شان به طبقه و سرزمینی که هستی کنشگران به آن‌جا مربوط می‌شود، بستگی دارد. دانشگاهیان و متخصصان از این قاعده مستثنا نیستند. به این ترتیب نظریه‌ی انتقادی ویژگی‌های معینی دارد که آن را از نظریه‌ی انتقادی کنش‌های سیاسی و فرهنگی طبقه‌ی کارگر متمایز می‌کند. توانمندسازی واقعی خلع‌یدشدگان باید از مبارزه‌ی پیروزمندانه و مدیریت از پایین و نه حاتم‌بخشی فرادستان به دست آید. بنابراین شیوه‌های مخالفت

1. Harvey, D. (1989), *The Urban Experience*, The John Hopkins University Press.

طبقاتی و اقشار طبقه با انباشت منعطف را باید جدی گرفت. مسئله از تمامی جوانب، یافتن کنش‌هایی برای تعریف نوعی زبان طبقاتی و ائتلاف‌های سرزمینی است که از آن‌ها راهبردهای جهان‌شمول مخالفت با انباشت منعطف می‌تواند شکل بگیرد.

حتا اگر نظریه انتقادی حاوی پاسخ‌ها نباشد کمینه پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و بالطبع واقعیت‌های مادی را آشکار می‌کند که ممکن است با هرگونه گذار متناظر باشند. به قطع این معنا متضمن سهم کوچکی [در انتقال] است. از سرهم‌بندی این سهم‌های کوچک است که دگرگونی‌های معنادار الزاماً شکل می‌گیرند. با ارزیابی انتقادی از رژیم جاری انباشت منعطف، کنش‌های فرهنگی پسامدرنیته و بازشکل‌دهی فضای اجتماعی و کالبدی از مجرای شهری‌شدن و نیز با تأمل در ایدئولوژی‌هایی که به واسطه‌ی آن‌ها چنین فرآیندهایی درک می‌شوند، گام کوچک و در عین حال مقدماتی ضروری‌ای به سوی بازسازی جنبش مخالفت جهانی با هژمونی سرمایه‌داری بیمار و مسئله‌ساز برداشته می‌شود.» (به نقل از: فصل نهم تجربه‌ی شهری)

برخی آثار شانتال موفه:

گرامشی و نظریه‌ی مارکسیستی

هژمونی و راهبرد سوسیالیستی (با ارنستو لاکلائو)

ابعاد دموکراسی رادیکال: بسگانه‌گرایی، شهروندی، همبودی (ویراستار)

بازگشت امر سیاسی

امر سیاسی

ساختار شکنی و پراگماتیسم (ویراستار)

چالش کارل اشمیت (ویراستار)

پارادوکس دموکراتیک

چشم‌انداز فمینیستی

میراث ویتگنشتاین: پراگماتیسم یا ساختار شکنی

یادآوری

مقالات جلد حاضر برای بار اول به ترتیبی که در زیر آمده است، انتشار یافته‌اند:

"Radical Democracy: Modern or Postmodern?" in Andrew Ross, ed., *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, University of Minnesota Press 1988; 'American Liberalism and its Communitarian Critics' (originally entitled 'American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer') in *Praxis International*, vol. 8, no. 2, July 1988; 'Rawls: Political Philosophy without Politics' in David Rasmussen, ed., *Universalism vs Communitarianism*, MIT Press 1990; 'Democratic Citizenship and the Political Community' in Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy*, Verso 1992; 'Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics' in Judith Butler and Joan Scott, *Feminists Theorize the Political*, Routledge 1992; Towards a Liberal Socialism' is the edited text of a paper presented at the World Congress of the International Political Science Association in Buenos Aires, Argentina, in July 1991; 'On the Articulation between Liberalism and Democracy' is the edited text of a paper presented at the conference. The Legacy of C. B. Macpherson' in Toronto, Canada, in October 1989; 'Pluralism and Modern Democracy: Around Carl Schmitt' in *New Formations*, no. 14, Summer 1991; 'Politics and the Limits of Liberalism'

فقط مقاله‌ی آخر برای کتاب حاضر نوشته شده است.

عارف اقوامی مقدم

تابستان ۱۳۹۲

مقدمه

این مجلد مرکب از نه قطعه است که در پنج سال گذشته نوشته شده‌اند. برخی از این مقالات پیشتر عمدتاً به شکل مجموعه مقالات منتشر شده‌اند و برخی نیز در همایش‌ها ارائه شده‌اند. آخرین مقاله "سیاست و محدودیت‌های لیبرالیسم" برای این کتاب نوشته شده است.

تمامی مقالات این کتاب از زوایای مختلف با موضوع‌های دموکراسی رادیکال، لیبرالیسم، شهروندی، بسانگی، دموکراسی لیبرال و همبودی سروکار دارند و از منظری "ضدماهیت‌گرا" بررسی شده‌اند.

موضوع محوری که موجب یکپارچگی کتاب می‌شود بازاندیشی درباره‌ی امر سیاسی و ویژگی حذف‌ناشدنی قدرت و آشتی‌ناپذیری است. تلاش کرده‌ام از برآیند چنین تأملی برای نقد گفتمان عقلانیت‌باور و فردگرایی لیبرال همچنین بازساخت‌بندی پروژه‌ی چپ حسب "دموکراسی رادیکال و بسانگانه" استفاده کنم.

از آنجایی که قطعات برای مخاطبین متفاوت نوشته شده‌اند آشکارا حدی از تکرار به دلیل ضرورت بیان مفاهیم یکسان در متن‌های مختلف مشهود است. با وجود این تصمیم دارم آن‌ها را به همان صورت اولیه حفظ کنم زیرا به گمانم آنچه که تکرار می‌شود از بیشترین اهمیت برخوردار است.

چند فقره از مقالات در زمانی که من عضو انستیتو مطالعات پیشرفته‌ی پرینستون در سال‌های ۸۹-۱۹۸۸ و دستیار ارشد انجمن علوم انسانی دانشگاه کورنل در سال‌های ۹۱-۱۹۹۰ بودم، نوشته شد. از هر دو موسسه به خاطر پشتیبانی‌هایشان سپاسگزارم.

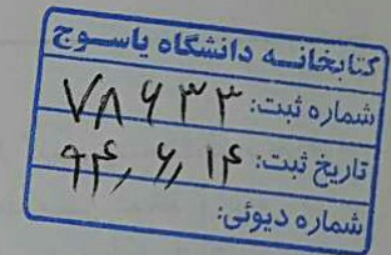
آه ای تبار مفلوک میرندگان و شوربختان، شمایان از
کدامین کشاکشها و دردها پا به جهان گذاشته‌اید.

امپدوکلس

پیشگفتار: در دفاع از بسگانگی مجادله‌ای

شگرد نیست که خود را درباره‌ی چیزهای معین، جزایر صخره‌ای کوچک در
دریای خودفریبی به حماقت زد. چسبیدن به آن‌ها و فرونرفتن بالاترین دستاورد
انسان است.

الیاس کانتی



سال‌های نه‌چندان دور با هیاهو می‌شنیدیم که دموکراسی لیبرال پیروز شده و تاریخ
به سرانجام خود رسیده است. افسوس، به نظر می‌رسد فروپاشی کمونیسم به عوض
گذاری ملایم به دموکراسی بسگانه در اغلب موارد راه را برای خیزش ملی‌گرایی و
ظهور آشتی‌ناپذیری‌های جدید باز کرده است. دموکرات‌های غربی با تعجب نظاره‌گر
انفجار تعارضات مختلف قومی، دینی و ملی‌گرایانه هستند که تصور می‌کردند به
روزگار گذشته تعلق دارند. ما به عوض اعلان "نظم نوین جهانی"، پیروزی
ارزش‌های جهان‌شمول و تعمیم هویت‌های "پساقاردادی"^۱، شاهد انفجار
خاص‌گرایی‌ها و چالش فزاینده‌ی عام‌گرایی غربی هستیم.

بسیاری از لیبرال‌ها به پیامدهای معلق تمامیت‌خواهی یا خیزش جدید "امر
باستانی" با تکذیب پیش‌بینی‌های خوش‌بینانه‌شان واکنش نشان داده‌اند. به باور آن‌ها
گویی تعلیقی موقت بر مقصدی که بالضروره به جهان‌شمولی دموکراسی لیبرال منتهی
می‌شود، رخ داده است: پراتنزی کوتاه قبل از آن‌که عقلانیت نظم خود را بازتحمیل

۱. پساقاردادی به این معناست که افراد هویتی جداگانه از جامعه دارند و چشم‌انداز آن‌ها می‌تواند از
چشم‌انداز اجتماعی جدا باشد. م

کند یا آخرین نعره‌ی نومیدانه‌ی امر سیاسی قبل از آن که کاملاً از سوی نیروهای قانون و خرد جهان شمول تخریب شود.

زیرا در واقع این امر سیاسی است که در معرض خطر قرار دارد و یا امکان حذف آن می‌رود. ناتوانی اندیشه‌ی لیبرال از فهم سرشت امر سیاسی و ویژگی حذف‌ناشدنی آشتی‌ناپذیری است که ناتوانی اغلب نظریه‌پردازان سیاسی در وضعیت جاری را توضیح می‌دهد - ناتوانی‌ای که به هنگام تحولات عمیق سیاسی می‌تواند پیامدهای مخربی بر سیاست‌های دموکراتیک داشته باشد.

۲

به باور من طفره‌رفتن از امر سیاسی می‌تواند دستاوردهای گران‌جان انقلاب دموکراتیک را با مخاطره مواجه کند. همین معنا دلیل پرداختن من در این کتاب به امر سیاسی و مجادله‌ام با این مفهوم از سیاست است که الهام‌بخش اندیشه‌ی دموکراتیک در حال حاضر به‌شمار می‌رود. اندیشه‌ی دموکراتیک را می‌توان بسان امر عقلانیت‌گرا، عام‌گرا و فردگرا منش‌نمایی کرد. به گمان من کاستی عمده‌ی این اندیشه آن است که نمی‌تواند، اما با این وجود به ویژگی امر سیاسی در ساحت تعارض/تصمیم‌گور باقی می‌ماند و به‌علاوه قادر نیست نقش سازنده‌ی آشتی‌ناپذیری در زندگی اجتماعی را دریابد. با فروپاشی مارکسیسم این توهم که ما در نهایت می‌توانیم با ایده‌ی آشتی‌ناپذیری تسویه‌حساب کنیم، گسترش یافته است. این باور مخاطره‌آمیز است زیرا ما را در مواجهه با تظاهرات ناشناخته‌ی آشتی‌ناپذیری خلع‌سلاح می‌کند.

برای اصلاح اجتناب‌ناپذیر این دیدگاه لیبرال، قطعات زیر در پیوند با اثر کارل اشمیت نوشته شده‌اند. به گمان من نقد اشمیت از لیبرال دموکراسی بانی چالشی است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. در عین حال تصور می‌کنم او (ناخواسته) با آشکارسازی کاستی‌های لیبرالیسم می‌تواند به ما در شناسایی مسائلی که باید به آن‌ها بپردازیم و بالطبع دریافت عمیق‌تری از سرشت دموکراسی مدرن کسب کنیم، کمک کند. هدف من اندیشیدن با اشمیت علیه اشمیت و استفاده از یافته‌های او برای تقویت لیبرال دموکراسی در مقابل منتقدان است. اشمیت با جلب توجه ما به محوریت

رابطه‌ی دوست/دشمن در سیاست، ما را از بُعد امر سیاسی که به هستی مولفه‌ی دشمنی در میان انسان‌ها پیوند می‌خورد، آگاه می‌کند. این دشمنی می‌تواند اشکال مختلفی به خود بگیرد و خود را در انواع متفاوت روابط اجتماعی نشان دهد. این ایده‌ی مهمی است که من کوشیده‌ام آن را در چارچوب نقد معاصر از ماهیت‌باوری بازسازی کنم که کارآمدترین رویکرد نظری برای دموکراسی بسانگانه است.

وقتی پذیرفتیم که هر هویتی ارتباطی است و شرایط وجودی هر هویتی موجد تفاوت است، تعیین "دیگری" که در نقش "خارج سازنده" ظاهر می‌شود برای درک چگونگی فرازش آشتی‌ناپذیری‌ها امکان‌پذیر می‌شود. در قلمرو هویت‌های جمعی که یکی از پرسش‌های آفرینش "ما" با تحدید "آن‌ها" است همواره این پیشامد وجود دارد که رابطه‌ی ما/آن‌ها به رابطه‌ای از جنس دوست/دشمن تبدیل شود. به عبارت دیگر این معنا در سپهر اندیشه‌ی اشمیتی همواره سیاسی می‌شود. این وقتی روی می‌دهد که "دیگری" که تا آن زمان فقط تحت وضعیت تفاوت مدنظر بود بسان نفی هویت ما تصور می‌شود و هستی ما را به چالش می‌کشد. از آن لحظه به بعد هرگونه رابطه‌ی ما/آن‌ها اعم از دینی، قومی، ملی، اقتصادی یا سایر به موضع آشتی‌ناپذیری سیاسی تبدیل می‌شود.

در نتیجه امر سیاسی را نمی‌توان به نوع معینی از نهاد محدود یا بسان سازنده‌ی سپهر خاص یا سطح جامعه تصور کرد. امر سیاسی را باید بسان بُعدی تصور کرد که ذاتی تمامی جوامع انسانی است که به‌علاوه شرایط هستی‌شناختی ما را تعیین می‌کند. چنین منظری از امر سیاسی عمیقاً در تعارض با اندیشه‌ی لیبرال قرار دارد که دقیقاً دلیل سرگردانی این اندیشه در مواجهه با پدیده‌ی دشمنی در اشکال چندگانه‌ی آن است. این معنا به شکل اخص در عدم درک جنبش‌های سیاسی که بسان بیان موسوم "توده‌ها" دیده می‌شود، آشکار است. از آن جایی که لیبرال‌ها نمی‌توانند این جنبش‌ها را در چارچوب‌های فردگرایانه دریابند آن‌ها را معمولاً به موقعیتی آسیب‌شناختی فرومی‌کاهند یا بسان تبلور نیروهای غیرمنطقی ارزیابی می‌کنند. شاهد این مدعا برای مثال ناتوانی نظریه‌پردازان لیبرال از کنار آمدن با پدیده‌ی فاشیسم است.

و امر سیاسی را باید با بُعدی نظری کرد، از آن‌ها جوامع انسانی است که به‌علاوه شرایط هستی‌شناختی ما را تعیین می‌کند.

جوامع ما در آغاز سده بیستم متحمل فرآیند عمیقی از بازتعریف هویت‌های جمعی می‌شوند و استقرار مرزهای سیاسی جدیدی را تجربه می‌کنند. این تجربه به فروپاشی کمونیسم و ناپیدایی تعارض دموکراسی/تمامیت‌خواهی مرتبط می‌شود که پس از جنگ دوم جهانی عمده‌ترین مرز سیاسی را تدارک دیده بود و تمایز میان دوست و دشمن را امکان‌پذیر می‌کرد. این رویداد ما را با موقعیت دوگانه‌ای روبرو می‌کند:

۱. در اردوگاه سابق کمونیستی وحدتی که به خاطر مبارزه علیه کمونیسم خلق شد تحلیل رفته است و مرزبندی دوست/دشمن اشکال چندگانه‌ای را در پیوند با اوج‌گیری آشتی‌ناپذیری‌های قدیمی - قومی، ملی، دینی و سایر - تجربه می‌کند؛

۲. در غرب نفس هویت دموکراسی که تا حدود زیادی به هستی "دیگر" کمونیست بستگی داشت و نفی آن را شکل می‌داد در معرض خطر قرار دارد. حالا که دشمن شکست خورده است معنای دموکراسی با ابهام مواجه است و نیازمند آن است که با خلق مرزبندی جدید بازتعریف شود. این امر برای راست میانه‌رو و چپ دشوارتر از راست رادیکال است. زیرا برای راست رادیکال "دیگری" کمونیست همواره دشمن بوده است. این جبهه‌گیری با تمهید "دشمن درونی" یعنی مهاجرین فراهم می‌شد و در جنبش‌های مختلف راست افراطی بسان تهدید فرهنگی و حاکمیت ملی اروپاییان "واقعی" تبلور می‌یافت. به گمان من رشد راست افراطی در چند کشور اروپایی را تنها می‌توان در زمینه‌ی بحران عمیق هویت سیاسی درک کرد که لیبرال دموکراسی به دنبال از دست دادن نشانه‌های سنتی سیاست با آن مواجه شد. این امر به ضرورت بازترسیم مرز سیاسی میان دوست و دشمن مربوط می‌شود.

ما در شرایطی قرار داریم که ناتوانی لیبرالیسم از درک امر سیاسی می‌تواند پیامدهای جدی‌ای داشته باشد. تمامی آنانی که باور داشتند سقوط کمونیسم می‌تواند بالضروره به دموکراسی بسگانه منتهی شود و فروپاشی آشتی‌ناپذیری قدیمی طلایه‌ی پیشرفت بزرگ برای دموکراسی خواهد بود کاملاً از درک ویژگی موقعیت جدید ناکام ماندند. به همین دلیل کنارگذاشتن آن چشم‌انداز نظری که مانع از کنار آمدن ما با

سرشت وظایف پیش‌رو می‌شود، امری حیاتی است.

به محض این که ضرورت جهان بدون آشتی‌ناپذیری را پذیرفتیم باید به دنبال چگونگی امکان‌پذیری خلق یا حفظ نظام بسگانه‌ی دموکراتیک تحت همین شرایط باشیم. چنین نظمی بر تمایز میان "دشمن" و "رقیب" مبتنی است. این تمایز در چارچوب همبودی سیاسی مستلزم آن است که مخالف را نه بسان دشمنی که باید تخریب شود بلکه بسان رقیبی در نظر گرفت که وجودش مشروع است و باید تحمل شود. ما علیه ایده‌های رقیب مبارزه خواهیم کرد با این حال حق رقیب در دفاع از خود را به رسمیت خواهیم شناخت. مقوله‌ی "دشمن" ناپدید نمی‌شود اما دچار دگرگونی خواهد شد. "دشمنی" در رابطه با آنانی که "قواعد بازی" دموکراتیک را نمی‌پذیرند و بالطبع خود را از همبودی سیاسی مستثنا می‌کنند همچنان موضوعیت خواهد داشت.

لیبرال دموکراسی مستلزم اجماع بر قواعد بازی است اما همچنین خواهان شکل‌گیری هویت‌های جمعی حول مواضع کاملاً متمایز و امکان انتخاب میان بدیل‌ها است. "بسگانگی مجادله‌ای" سازنده‌ی دموکراسی مدرن است و به جای آن که آن را تهدید تلقی کند، باید بپذیرد که این بسگانگی نفس وجودی چنین دموکراسی است.

نیکلاس لومان بر آن است که منش‌نمای دموکراسی لیبرال بسان نظام سیاسی "شکاف در راس" - تمایز میان حکومت و مخالفان - است. او می‌نویسد این امر مستلزم برنامه‌ریزی مخالفتی مضاعف - یعنی سیاست‌های حکومتی محافظه‌کارانه/مترقی یا از آن جایی که این معنا دیگر کارساز نیست، محدودکننده/گسترنده یا اگر اقتصاد چنین اجازه‌ای را ندهد نتیجتاً اولویت‌های بوم‌شناختی در مقابل اقتصادی - است.^۱ این بدان معناست که ابهام موجود در مرزهای چپ و راست برای سیاست‌های دموکراتیک اگر مانع از شکل‌گیری هویت‌های متمایز سیاسی شود، زیانبار است. این امر به‌نوبه‌ی خود نارضایی از احزاب سیاسی را تغذیه و مشارکت در فرآیند سیاسی را تضعیف می‌کند و بالطبع به نضج دیگر هویت‌های جمعی حول مذهب، ملی‌گرایی یا اشکال قومی هویت‌یابی دامن می‌زند.

1. Niklas Luhmann, "The Future of Democracy," Thesis Eleven, no. 26, 1990, p. 51.

این امر همان گونه که اشمیت نشان داد بر این دلالت دارد که آشتی ناپذیری ها می توانند در اشکال مختلف پدیدار شوند و این باور که می شود آن ها را برای همیشه حذف کرد، توهمی بیش نیست. در این شرایط تمهید مقرر سیاسی در چارچوب نظام بسگانه‌ی دموکراتیک ارجحیت دارد. قدرت زیاد لیبرال دموکراسی برخلاف نظر اشمیت دقیقاً چیزی است که اگر نهادهای آن به درستی درک شوند، می توانند نیروی دشمن خویی را پراکنده کنند. در حقیقت همان گونه که الیاس کانتی در *انبوهه* و قدرت نشان می دهد، نظام پارلمانی از ساختار روان شناختی نیروهای مبارز بهره کشی می کند و باید بسان مبارزه‌ای تصور شود که در آن احزاب رقیب از کشتار یکدیگر دست برمی دارند و داوری اکثریت را دربارهی گروه پیروز می پذیرند. نزد کانتی "رای واقعی بسان لحظه‌ای که یک طرف واقعاً در مقابل دیگری سنجیده می شود، تعیین کننده است. به این ترتیب سرچشمه‌ی تمامی برخوردهای مهلک خشک می شود و از تمامی اشکال آن با تهدیدها، تجاوزها و خشونت های فیزیکی که آستن استفاده از توپ و تانک است، پرهیز می شود. اما شمارش آرا پایان جنگ است." اگر این دیدگاه را بپذیریم بالطبع احزاب می توانند نقش مهمی را در بیان تقسیمات اجتماعی و تعارض خواست ها بازی کنند. اما اگر چنین نشد این تعارضات در پوشش های دیگر پدیدار می شوند و مدیریت دموکراتیک آن ها دشوار می شود.

۵

توهم اجماع، هم رایی و همچنین فراخوان "ضدسیاست" را باید برای دموکراسی مهلک قلمداد کرد و آن را کنار گذاشت. نبود مرزبندی سیاسی بیش از آن که نشانه‌ی بلوغ سیاسی باشد نشانگان نوعی فضای تهی است که برای دموکراسی خطرناک است زیرا این فضا قلمرویی را فراهم می کند که احتمال دارد در مفصل بندی هویت های جدید ضددموکراتیک به اشغال راست افراطی درآید. وقتی مبارزات سیاسی دموکراتیک برای هویت یابی غایب باشند جای شان از سوی دیگر اشکال هویت یابی مانند اشکال قومی، ملی گرایانه یا دارای سرشت دینی اشغال خواهد شد و مخالف نیز بر اساس همین معیار تعریف می شود. در چنین شرایطی، مخالف را نمی توان بسان

1. Elias Canetti, *Crowds and Power*, London 1973, p. 220.

رقیب بلکه فقط به صورت دشمن تلقی کرد که باید نابود شود. این چیزی است که دموکراسی بسگانه با دقت تمام از آن پرهیز می کند؛ به علاوه این روایت از دموکراسی می تواند از خود در چنین شرایطی با پذیرش سرشت امر سیاسی به جای انکار آن حفاظت کند.

تایید این که "وضع طبیعی" در بیان هابزی هرگز نمی تواند به طور کامل حذف شود بلکه فقط می توان آن را کنترل کرد، پرتو متفاوتی را بر وضعیت دموکراسی می افکند. دموکراسی بیش از آن که نتیجه‌ی ضروری پرورش اخلاقی نوع بشر باشد چیزی نامحتمل و غیرقطعی است و نباید هرگز آن را مسلم فرض کرد. این پدیده همواره پیروزی شکننده‌ای است که نیازمند دفاع همچنین تعمیق است. هیچ آستانه‌ای وجود ندارد که نیل به آن، هستی دموکراسی را تضمین کند. دموکراسی نه فقط در صورت نبود اجماع و وفاداری بسنده به ارزش هایی که تجسم می بخشد بلکه هنگامی که پویایی جدلی آن با زیاده خواهی آشکار اجماع که بی میلی اضطراب آور را از نظر پنهان می کند در معرض مخاطره قرار می گیرد. دموکراسی همچنین با حاشیه ای شدن فزاینده‌ی گروه هایی که وضعیت شان در مقام "زیرطبقه" عملاً آن ها را به خارج از همبندی سیاسی می راند، دچار مخاطره می شود.

لیبرال دموکراسی در مواردی همچون روزگار معاصر که با "سرمایه داری لیبرال دموکراتیک عملاً موجود" شناخته و ساحت سیاسی آن به حاکمیت قانون محدود می شود این مخاطره مواجه است که رانده شدگان می توانند به جنبش های بنیادگرا بپیوندند یا جذب اشکال ضدلیبرال و توده ای دموکراسی شوند. فرآیند سالم دموکراتیک خواهان برخورد پرتراوت مواضع سیاسی و تعارض آشکار منافع است. اگر این موقعیت از دست برود تقابل میان ارزش های اخلاقی مذاکره ناپذیر و هویت های ماهیت گرا جایگزین آن خواهند شد.

۶

مسئله‌ی حیاتی در شرایط جاری، چگونگی استقرار مرزبندی جدید سیاسی است که مستعد محرک واقعی برای دموکراسی است. به گمانم این امر مستلزم بازتعریف

۱. زیرطبقه به پایین ترین اقشار طبقه‌ی کارگر گفته می شود. م

چپ بسان افقی است که بسیاری از مبارزات متفاوت علیه فرمانبری می‌توانند فضایی برای بیان بیابند. ایده‌ی شهروندی دموکراتیکِ رادیکال می‌تواند شکلی از هویت‌یابی را تدارک ببیند که استقرار هویت سیاسی مشترک را در میان مبارزات متنوع دموکراتیک ممکن می‌کند. تلاش‌های بسیاری در حال حاضر از سوی چپ برای احیای ایده‌ی شهروندی وجود دارد اما همان‌گونه که در ادامه به آن خواهیم پرداخت این نکته بسیار اهمیت دارد که مفهومی خنثا از شهروندی را هدف قرار ندهیم که در رابطه با تمامی اعضای همبودی سیاسی قابلیت کاربرد داشته باشد. این هشدار به رغم توجه به نقد فردگرایی لیبرال، احتیاط من از جوانب متعدد رویکرد کامیونتارین است. به نظر من دست رد این رویکرد بر سینه‌ی بسانگانی و دفاع از ایده‌ی ماهیت‌باور "خیر عمومی" نشان‌دهنده‌ی راه دیگر طفره‌رفتن از گریزناپذیری آشتی‌ناپذیری است. در شهروندی دموکراتیک همواره تفاسیری از اصول سیاسی دموکراسی لیبرال وجود دارد و معنای آزادی و برابری هرگز از نقد مصون نخواهند بود. شهروندی در رابطه با سیاست‌های دموکراتیک جایگاه حیاتی دارد اما نظریه‌ی دموکراتیک مدرن باید برای مفاهیم رقیب از هویت‌های ما بسان شهروندان جا باز کند.

مقالاتی که در این‌جا گردآوری شده‌اند از زوایای مختلف به دنبال پرورش جنبه‌های متنوع پروژه‌ی "دموکراسی بسانگانه و رادیکال" هستند که در کتاب هژمونی و راهبرد سوسیالیستی^۱ مطرح شدند. من در تاکید بر محوریت ایده‌ی بسانگانه‌گرایی برای دموکراسی مدرن دین این روایت از دموکراسی به سنت لیبرال را می‌پذیرم. به هر حال یکی از فرضیات اصلی من این است که برای بسط کامل ظرفیت آرمان‌های لیبرال از آزادی فردی و خودآیینی شخصی ما نیازمند جداسازی آن‌ها از دیگر گفتمان‌هایی هستیم که با این مفاهیم پیوند خورده‌اند و از جمله نجات لیبرالیسم سیاسی از پیوند با لیبرالیسم اقتصادی است.^۲

به باور من برای رادیکال کردن ایده‌ی بسانگانه‌گرایی برای آن‌که به ابزاری برای

1. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*, London 1985.

۲. البته این نکته‌ای است که می‌توان موفه را در رابطه با اراده‌گرایی در جدایی این دو از یکدیگر با چالش جدی مواجه کرد. م

تعمیق انقلاب دموکراتیک تبدیل شود باید از عقل‌باوری، فردگرایی و عام‌گرایی بگسلیم. تنها در این شرایط است که دریافت چندگانگی اشکال فرمانبری موجود در روابط اجتماعی و تدارک چارچوبی برای مفصل‌بندی مبارزات متفاوت دموکراتیک — بر محور جنسیت، نژاد، طبقه، جنس، محیط و سایر — امکان‌پذیر می‌شود. این به معنای رد ایده‌های عقلانیت، فردیت و عمومیت نیست بلکه تایید آن است که آن‌ها بالضرورة بسانگانه و سازه‌های گفتمانی‌اند و با روابط قدرت می‌آمیزند. این به معنای اذعان به هستی امر سیاسی در هم‌تافتگی (پیچیدگی) خود، یعنی بُعد "ما" در ایجاد سویی دوت و بُعد "آن‌ها" در جنبه‌ی سازنده‌ی آشتی‌ناپذیری است. همین امر دلیل تمایز این بسانگانی از مفهوم پاره‌پارگی پسامدرنیسم در رابطه با امر اجتماعی است که از اعطای هرگونه هویت ارتباطی به پاره‌ها اجتناب می‌کند. چشم‌اندازی که من دائماً از هرگونه ماهیت‌باوری — ماهیت‌باوری کل یا اجزا — پرهیز می‌کنم و بر آنم که نه کل و نه پاره‌ها هیچ هویتی مقدم بر شکل پیشامدی و پراگماتیک مفصل‌بندی‌شان ندارند.

این امر از آن‌روست که من با باور به دموکراسی واقعاً بسانگانه و رادیکال تلاش نمی‌کنم امر سیاسی را برخلاف دیگر مفاهیم دموکراسی مشارکتی یا رادیکال که از چارچوب عقلانیت‌گرا و عام‌باور الهام می‌گیرند، نفی کنم. این دیدگاه، یگانه مفهومی است که الزامات کامل "ارزش‌های بسانگانه" را می‌پذیرد و با پیامدهای پذیرش بقای تعارض و آشتی‌ناپذیری مواجه می‌شود. از این منظر تعارضات اختلافاتی نیستند که شوربختانه نمی‌شود آن‌ها را حذف کرد؛ زیرا موانع تجربی، تحقق کامل هماهنگی را بر این مبنا که هرگز نمی‌توان به سازگاری کامل با خود عقلانی-جهان‌شمول دست یافت، ناممکن می‌کنند. باور به راه‌حل نهایی تعارضات از دیدگاه دموکراسی رادیکال و بسانگانه، حتا اگر بسان رویکرد متمایل به آرمان تعدیلی از گفتگوی آزاد و بی‌قید — شبیه مفهوم موردنظر هابرماس — بیش از آن‌که افقی ضرور برای پروژه‌ی دموکراتیک را تدارک ببیند چیزی است که این روایت از دموکراسی را در معرض خطر قرار می‌دهد.

نکته‌ی محوری این رویکرد آگاهی از این معناست که دموکراسی بسانگانه متضمن ناسازهنمایی است زیرا لحظه‌ی تحقق آن چونان لحظه‌ی فروپاشی آن دیده می‌شود. این

ناسازه‌نما را باید مادامی که وجود دارد و نمی‌توان به آن دست یافت، مطلوب دانست. بنابراین این دموکراسی همواره از آنجایی که تعارض و آشتی‌ناپذیری را همزمان شرط امکان و شرط امکان‌ناپذیری تحقق کامل آن فرض می‌کند دموکراسی تلقی می‌شود که "می‌آید".

۱. دموکراسی رادیکال: مدرن یا پسامدرن؟

امروز چپ‌گرایی چه معنایی دارد؟ آیا در سال‌های گرگ‌ومیش سده‌ی بیستم توسل به آرمان‌های روشنگری در پس پروژه‌ی دگرگونی جامعه، به هر روی بامعنا بود؟ ما بیشک بحران خیال‌پردازی ژاکوبینی را تجربه می‌کنیم که به شیوه‌های متفاوت سیاست‌های انقلابی دو سده‌ی اخیر را منش‌نمایی کرده‌اند. محتمل به نظر نمی‌سد که مارکسیسم بتواند از ترکش‌های آن یعنی بی‌اعتباری الگوی شوروی از مجرای واکاوی تمامیت‌خواهی و چالش فروکاست‌گرایی طبقاتی ناشی از ظهور جنبش‌های جدید اجتماعی که متوجه سیاست‌های انقلابی است جان سالم بدر ببرد. با این حال دشمنی برادرانه یعنی جنبش دموکراسی اجتماعی (سوسیال دموکراسی) نیز در وضعیت خوبی قرار ندارد. این جنبش نیز از واکنش مناسب به تقاضاهای دهه‌های اخیر ناکام مانده است و دستاورد محوری‌اش یعنی دولت رفاه به‌شدت از سوی راست زیر حمله قرار دارد زیرا نتوانسته است آنانی را که از دستاوردهای آن بهره برده‌اند، سازماندهی کند.

آن‌چه به نظر می‌رسد در رابطه با آرمان سوسیالیسم با پرسش مواجه است نفس ایده‌ی ترقی‌گرم‌خورده با پروژه‌ی مدرنیته است. از این منظر بحث از پسامدرن که تاکنون بر فرهنگ متمرکز بود متحمل چرخش سیاسی شده است. افسوس تمامی مباحث به سرعت حول مجموعه‌ای از مواضع سترون و ساده‌انگارانه منجمد شدند. با آن‌که هابرماس محافظه‌گرایی همه‌ی آنانی را که آرمان جهان‌شمول روشنگری^۱ را نقد کرده‌اند محکوم می‌کند، لیوتار با تاسف پایان پروژه‌ی مدرنیته را پس از آشویتز

1. Jürgen Habermas, 'Modernity - An Incomplete Project in Hal Foster', ed., *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend 1983.

ما را به دگرگونی آن‌ها قادر کند، باقی نمی‌گذارد.

می‌خواهم در مواجهه با "لیبرالیسم بورژوازی پسامدرنیست" که رورتی از آن دفاع می‌کند، نشان دهم که چگونه پروژهی "دموکراسی رادیکال و بسگانه"، پروژه‌ای که ارنستو لاکلائو و من پیشتر آن را در کتابمان *هژمونی و راهبرد سوسیالیست*: به سوی سیاست‌های رادیکال دموکراتیک^۱ مطرح کرده‌ایم نوعی بازصورت‌بندی از پروژه‌ی سوسیالیستی است که از مغاک مضاعف سوسیالیسم مارکسیستی و دموکراسی اجتماعی پرهیز می‌کند و در عین حال چپ را با انگاره‌ی جدید، انگاره‌ای که از سنت مبارزات بزرگ رهایی‌بخش صحبت می‌کند و در عین حال سهم نظری متاخر روان‌کاوی و فلسفه را نادیده نمی‌گیرد، پشتیبانی می‌کند. چنین پروژه‌ای را عملاً می‌توان در قاموس مدرن و پسامدرن تعریف کرد. این اقدام "پروژه‌ی ناتمام مدرنیته" را تعقیب می‌کند اما برخلاف هابرماس نقشی برای چشم‌انداز شناخت‌شناسیک روشنگری قائل نیست. با آن‌که این چشم‌انداز می‌تواند نقش مهمی را در ظهور دموکراسی بازی کند به مانعی بر سر راه درک آن دسته از اشکال سیاست تبدیل شده است که منشرنمای جوامع موجودند که با چشم‌اندازی ناماهیت‌گرا همخوانی دارند. به این ترتیب ضرورت استفاده از ابزارهای نظری جریانات مختلف فلسفه‌ی پسامدرن و مصادره‌ی نقد آن‌ها از عقلانیت‌باوری و سوژه‌گرایی^۲ اجتناب‌ناپذیر شد.^۳

1. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

۲. سوژه‌گرایی ایده‌ی فلسفای است که بر مبنای آن فعالیت ذهنی تنها واقعیت غیرقابل‌پرسش تجربه‌ی انسان‌ها تلقی می‌شود. موفقیت این موضع از منظر تاریخی به دکارت و شک روش‌شناختی او منسوب است. سوژه‌گرایی عمدتاً با تجربه‌ی ذهنی بسان بنیان تمامی اقدامات و قوانین هم‌راستاست. روایت حداکثری این ایده‌ی فلسفی، سرشت و هستی هر ابژه را تنها به آگاهی ذهنی از آن موکول می‌کند. می‌شود تجربه‌باوری جورج برکلی را با توجه به اتکایش به خدا در مقام محرک اولیه‌ی درک انسانی در این زمینه تفسیر نمود و فهمید.

۳. من نه فقط به پساختارگرایی بلکه همچنین به دیگر گرایش‌ها مانند روان‌کاوی، هرمنوتیک پساایدگری و فلسفه‌ی زبان ویتگنشتاین متاخر اشاره دارم که همگی در نقد عقلانیت‌باوری و سوژه‌گرایی هم‌راستا هستند.

اعلان کرده است.^۱ ریچارد رورتی به درستی نشان می‌دهد که در هر دو طرف نوعی شبیه‌سازی نامشروع میان پروژه‌ی سیاسی روشنگری و جنبه‌های شناخت‌شناسیک آن وجود دارد. لیوتار این امر را دلیل ضرورت چشم‌پوشی از لیبرالیسم سیاسی به منظور اجتناب از فلسفه‌ی جهان‌شمول می‌داند درحالی‌که هابرماس با خواست دفاع از لیبرالیسم به رغم تمامی مسائل آن به این فلسفه‌ی جهان‌شمول وفادار می‌ماند.^۲ در واقع به باور هابرماس ظهور اشکال جهان‌شمول اخلاقیات و قانون، تبلور فرآیندهای جمعی برگشت‌ناپذیر یادگیری است و این نظر را که فرآیند یادشده بر نفی مدرنیته دلالت دارد و بنیان‌های وجود دموکراسی را تحلیل می‌برد، مردود می‌داند. رورتی ما را به ملاحظه‌ی تمایز موردنظر بلومبرگ در کتاب *مشروعیت عصر مدرن* میان دو جنبه‌ی عصر روشنگری یعنی خودبیانگری (که با پروژه‌ی سیاسی شناخته می‌شود) و خودبنیان‌گذاری (پروژه‌ی شناخت‌شناسیک) فرامی‌خواند. به محض پذیرش عدم وجود رابطه‌ی ضرور میان این دو جنبه، می‌توان از این پروژه‌ی سیاسی با چشم‌پوشی از این‌که خودبیانگری باید بر شکل خاصی از عقلانیت مبتنی باشد، دفاع کرد.

موضع رورتی در هر صورت به دلیل همانستی پروژه‌ی سیاسی مدرنیته با مفهوم مهم "لیبرالیسم" که شامل سرمایه‌داری و دموکراسی می‌شود، مسئله‌ساز است. زیرا در قلب هر مفهومی از مدرنیته‌ی سیاسی تمیز دو سنت لیبرال و دموکراتیک که به باور مکفرسون تنها در سده‌ی نوزدهم مفصل‌بندی شدند و به هیچ‌وجه پیوند ضروری نداشتند، اهمیت دارد. به علاوه درآمیختن "مدرنیته‌ی سیاسی" با "مدرنیته‌ی اجتماعی"، فرآیندی از مدرنیزاسیون که ذیل سلطه‌ی فزاینده‌ی روابط تولید سرمایه‌داری انجام می‌شود، می‌تواند اشتباه باشد. اگر نتوان میان دموکراسی و لیبرالیسم، میان لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی تمیز داد؛ اگر مانند رورتی تمامی این ایده‌ها را زیر لیبرالیسم درآمیخت چاره‌ای جز این نخواهد بود که در لفاف دفاع از مدرنیته به سوی توجیه آشکار "نهادهای و کنش‌های دموکراسی‌های ثروتمند آمریکای شمالی"^۳ کشیده شد که مجالی برای نقد (نه حتا نقد همیشگی) که

1. Jean-Francois Lyotard, *Immaterialitat und Postmoderne*, Berlin 1985.

2. Richard Rorty, 'Habermas and Lyotard on Postmodernity', in Richard. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity*, Oxford 1985, pp. 161-75.

3. Richard Rorty, 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', *Journal of Philosophy*, 80, October 1983, p. 585.

انقلاب دموکراتیک

سنجه‌های متفاوتی برای تعریف مدرنیته پیشنهاد شده‌اند. تفاوت آن‌ها تا حدود زیادی بر ویژگی‌ها یا سطوح خاصی که می‌خواهیم بر آن‌ها تاکید کنیم بستگی دارد. یکبار برای همیشه می‌خواهم به این بیندیشم که مدرنیته را می‌باید در سطح سیاسی تعریف کرد زیرا در آن جاست که روابط اجتماعی شکل گرفته و به شکل نمادین انتظام می‌یابند. مدرنیته را تا جایی که راه را برای نوع جدیدی از جامعه باز می‌کند می‌توان بسان نقطه‌ای مرجع تعیین‌کننده مدنظر قرار داد. از این منظر بی‌تردید ویژگی بنیادی مدرنیته ظهور انقلاب دموکراتیک است. همان‌گونه که کلود لفور نشان داده است این انقلاب دموکراتیک ریشه‌ی نوع جدیدی از نهاد امر اجتماعی است که در آن قدرت به "مکان تهی" تبدیل می‌شود. به همین دلیل جامعه‌ی مدرن دموکراتیک بسان «جامعه‌ای که در آن قدرت، قانون و دانش در معرض بلاتکلیفی بنیادی قرار می‌گیرند به تئاتری از مخاطرات کنترل‌ناپذیر تبدیل می‌شوند و در آن هر آنچه تاسیس می‌شود هرگز مستقر نمی‌شود، امر شناخته به واسطه‌ی امر ناشناخته نامتعیین می‌ماند و امر حاضر تعریف‌ناپذیر می‌شود.»^۱ غیبت قدرت در شخص شاه مجسم می‌شود و به قدرت فرارونده (استعلایی) گره می‌خورد که بر وجود نوعی تضمین نهایی یا منبع مشروعیت پیشی می‌گیرد؛ به این ترتیب دیگر نمی‌توان جامعه را بسان جوهری دارای هویت ارگانیک تعریف کرد. آنچه باقی می‌ماند جامعه‌ای فاقد مرزهای مشخصاً تعریف‌شده است، گونه‌ای ساختار اجتماعی که توصیف آن از چشم‌انداز دیدگاهی یگانه یا عام ناممکن است. به این ترتیب است که دموکراسی با "فروپاشی نشانه‌های قطعیت" منش‌نمایی می‌شود.^۲ گمان می‌کنم که چنین رویکردی بر نهایت مفید و معنادار است زیرا به ما اجازه می‌دهد بسیاری از پدیده‌های جوامع مدرن را در چشم‌اندازی جدید قرار دهیم. به این ترتیب است که پیامدهای انقلاب دموکراتیک در هنر، نظریه و تمامی جنبه‌های فرهنگ به مفهوم عام می‌تواند ما را به صورت‌بندی پرسش رابطه‌ی میان مدرنیته و پسامدرنیته به شیوه‌ای جدید و بسیار زیبا رهنمون شود. در واقع اگر کسی انقلاب دموکراتیک را همچون لفور بسان

ویژگی متمایز مدرنیته تصور کند، روشن می‌شود که منظور او در اشاره به پسامدرنیته در فلسفه به معنای اذعان به امکان‌ناپذیری هرگونه بنیان فرجامین یا مشروعیت نهایی است که سازنده‌ی شکل دموکراتیک جامعه و بالطبع خود مدرنیته است. این پذیرش به دنبال ناکامی تلاش‌های مضاعف برای جایگزینی بنیان سنتی که در خدا یا طبیعت متبلور بود با بنیان بدیل که بر انسان و خرد متکی بود، بالا گرفت. این تلاش‌ها از همان آغاز به دلیل بلاتکلیفی بنیادی که مشخصه‌ی دموکراسی مدرن است محکوم به شکست بودند. نیچه خیلی پیشتر، با اعلان این که مرگ خدا از بحران انسان‌گرایی جدایی‌پذیر نیست، دریافته بود.^۱

بنابراین چالش عقلانیت‌باوری و انسان‌گرایی نه بر رد مدرنیته بلکه فقط بر بحران پروژه‌ی خاص در چارچوب مدرنیته یعنی پروژه‌ی روشنگری از خودبنیادی دلالت دارد. این به معنای فروگذاری پروژه‌ی سیاسی که دستاورد آن برابری و آزادی برای همگان است، نیست. ما برای تعقیب و تعمیق جنبه‌ی آزادی و برابری پروژه‌ی انقلاب دموکراتیک باید اطمینان پیدا کنیم که پروژه‌ی دموکراتیک، گستره و خصلت کامل مبارزات دموکراتیک دوران ما را به حساب می‌آورد. در همین جاست که می‌توان سهم اثرگذار نقد موسوم به پسامدرن را دریافت.

اگر به تصویری از سوژه‌ی یکپارچه بسان منبع نهایی فهم‌پذیری کنش‌های سوژه متکی باشیم چگونه می‌توان به فهم سرشت آشتی‌ناپذیری‌های جدید امیدوار بود؟ اگر ما میانجی‌های اجتماعی را بسان هستی‌های همگن و یکپارچه تصور کنیم چگونه می‌توان چندگانگی روابط فرمانبری را فهمید که می‌توانند فرد را تحت‌تاثیر قرار دهند؟ چندگانگی مواضع سوژه دقیقاً خصلت‌نمای مبارزات جنبش‌های جدید اجتماعی است که به میانجی واحد شکل می‌دهد و امکان آن را فراهم می‌آورد که این چندگانگی بتواند به موضع آشتی‌ناپذیری تبدیل و بالطبع سیاسی شود. بنابراین اهمیت نقد مفهوم عقلانیت‌گرا از سوژه‌ی یکپارچه را نه فقط در پساساختارگرایی بلکه همچنین در روان‌کاوی، در فلسفه‌ی زبان ویتگنشتاین متأخر و هرمنوتیک گادامر می‌توان پیدا کرد.

۱. در این رابطه به واکاوی عمیق در کتاب زیر مراجعه کنید:

Gianni Vattimo, 'La crisi dell "umanismo"', in *La fine della modernità*, Milan 1985, ch. 2.

1. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford 1986, p. 305.

2. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford 1988, p. 19.

توانایی اندیشیدن به سیاست روز و فهم سرشت این مبارزات جدید و تنوع روابط اجتماعی که انقلاب دموکراتیک باید آن‌ها را پوشش دهد از بسط نظریه‌ی سوژه بسان میانجی‌های مرکززدوده و تمامیت‌زدایی‌شده جدایی‌ناپذیر است، سوژه‌ای که در تلاقی چندگانگی موقعیت‌های سوژه ساخته می‌شود که میان آن‌ها هیچ اولویت یا رابطه‌ی ضروری وجود ندارد و مفصل‌بندی آن‌ها نتیجه‌ی اقدامات هژمونیک است. در نتیجه هیچ هویتی به شکل قطعی برای همیشه مستقر نمی‌شود، آن‌جا همواره درجه‌ی معینی از گشودگی و ابهام در شیوه‌ای که موقعیت‌های متفاوت سوژه مفصل‌بندی می‌شود، وجود دارد. آنچه پدیدار می‌شود چشم‌اندازهای کاملاً نو برای کنش سیاسی است که لیبرالیسم و مارکسیسم نمی‌توانند به ترتیب با ایده‌ی "فرد در تعقیب منافع خود" و فروکاستن تمامی موقعیت‌های سوژه به موقعیت طبقه، اگر نگوییم تعقیب بلکه تصور کنند.

پس باید یادآور شد که این مرحله‌ی جدید از انقلاب دموکراتیک به شیوه‌ی خود نتیجه‌ی عام‌گرایی دموکراتیک روشنگری است که برخی از فروض آن را به پرسش می‌کشد. اغلب این مبارزات جدید در واقع از هرگونه دعوی جهان‌شمولی تن می‌زنند. این مبارزات نشان می‌دهند چگونه در هر دعوی عام‌گرایانه نوعی انکار امر خاص و نفی خاصگی (خاص‌بودن) نهفته است. نقد فمینیستی، خاص‌گرایی پنهان در پس آرمان‌های شناخته‌شده‌ی عام را افشا می‌کند که در حقیقت همواره سازوکارهای طرد بوده‌اند. برای مثال کارول پاتمن نشان داده است که چگونه نظریه‌های کلاسیک دموکراسی بر طرد زنان متکی بودند: ایده‌ی شهروندی جهانی به طور اخص مدرن است و بالضروره به ظهور دیدگاهی متکی است که از نگاه آن تمامی افراد، آزاد و برابر متولد می‌شوند یا به طور طبیعی آزاد و با یکدیگر برابر هستند. هیچ فردی به طور طبیعی تابع دیگری نیست و همه باید از جایگاه عمومی بسان شهروند برخوردار باشند که موید وضعیت خودآیینی است. آزادی و برابری فردی همچنین مستلزم این معناست که حکومت فقط از راه توافق یا اجماع عمومی می‌تواند مستقر شود. به ما می‌آموزند که "امر فردی" مقوله‌ای جهان‌شمول است که در رابطه با یک شخص یا همه کاربرد دارد اما این چنین نیست. "فرد" خاص است.^۱

1. Carole Pateman, 'Removing Obstacles to Democracy', paper presented to the International Political Science Association meeting, Ottawa, Canada, October 1986, mimeographed.

بازصورت‌بندی پروژه‌ی دموکراتیک حسب دموکراسی رادیکال مستلزم چشم‌پوشی از عام‌گرایی انتزاعی روشنگری از سرشت انسانی تمایزنیافته است. با آن‌که ظهور اولین نظریه‌های دموکراسی مدرن و فرد در مقام حاملان حقوق بر اساس مفاهیم عام روشنگری امکان‌پذیر شدند اما امروزه آن‌ها به موانع عمده‌ی گسترش آتی انقلاب دموکراتیک تبدیل شده‌اند. این حقوق جدید که امروزه مطرح می‌شود بیان تفاوت‌هایی‌اند که اهمیت‌شان فقط امروزه مطرح می‌شود و نمی‌توان آن‌ها را مشمول جهان‌شمولی قرار داد. دموکراسی رادیکال عملاً خواستار پذیرش تفاوت‌ها - امر خاص، امر چندگانه، ناهمگن - می‌باشد، تمامی چیزهایی که با مفهوم انسان انتزاعی کنار گذاشته شده‌اند. عام‌گرایی طرد نمی‌شود بلکه خاص می‌شود. آنچه ضرورت دارد نوع جدیدی از مفصل‌بندی میان امر عام و خاص است.

خرد عملی: ارستو و کانت

نارضایی فزاینده از عام‌گرایی انتزاعی روشنگری، احیای مفهوم ارستویی از فرونیسیس^۱ را توضیح می‌دهد. این "دانش/تیکال" جدای از دانش خاص علوم (اپیستمه = دانش فنی) بر خلیات (ethos)، شرایط فرهنگی و تاریخی رایج در همبودی متکی است و بر رد تمامی ادعاهای مربوط به عام‌بودگی دلالت دارد.^۲ این نوعی عقلانیت مناسب با مطالعه‌ی پرکسیس انسانی است که تمامی پیشامدهای "علم" عمل جز آن‌هایی که خواستار وجود "خرد عملی" هستند را کنار می‌گذارد، قلمرویی که با گزاره‌های توضیح‌پذیر، یعنی جایی که امر معقول بر امر اثبات‌پذیر غالب است، منش‌نمایی نمی‌شوند. کانت ایده‌ی بسیار متفاوتی از خرد عملی را مطرح کرد ایده‌ای که مستلزم عام‌گرایی بود. ریکور این چنین توضیح می‌دهد: «کانت با ارتقای قاعده‌ی جهان‌شمول‌گرایی به سطح اصول عالی، یکی از مخاطره‌آمیزترین ایده‌ها را مطرح کرد که از فیخته تا مارکس غلبه داشت و آن این که سپهر عملی باید مشمول آن روایت علمی از شناخت باشد که با شناخت علمی لازم برای

۱. Phronesis، در/تکیز ارستویی و عمدتاً در اخلاق نیکوماخوسی به معنای خرد عملی است. م

۲. تفسیرهای اخیر از ارستو برآنند که او را از سنت قانون طبیعی جدا کند و تفاوت میان او و افلاتون در این مبحث را پررنگ‌تر کنند. برای نمونه به ملاحظات هانس گورگ گادامر در حقیقت و روش، نیویورک، ۱۹۸۴، صص. ۵۸-۲۵۱ نگاه کنید.

سپهر نظری قابل‌قیاس است.^۱ گادامر به همین دلیل کانت را به دلیل گشودن راه نفوذ اثبات‌گرایی به علوم انسانی مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر آن است که ایده‌ی ارسطویی فرونیس بسیار مناسب‌تر از تحلیل کانتی از ارزش‌داوری در فهم نوع ارتباط موجود میان امر خاص و امر عام در سپهر عمل انسانی است.^۲

بسط فلسفه‌ی پساتجربی از علم در همگرایی با هرمنوتیک، الگوی اثبات‌گرایانه از عقلانیت مسلط بر علوم را به چالش می‌طلبد. نظریه‌پردازانی مانند تامس کوهن و مری هس تا حدود زیادی به این نقد با اشاره به اهمیت عناصر معانی بیان در تکوین علم کمک کرده‌اند. امروز این امر پذیرفته است که ما نیازمند بسط مفهوم عقلانیت به منظور باز کردن جا برای امر "معقول" و امر "اثبات‌پذیر" و پذیرش وجود اشکال چندگانه‌ی عقلانیت هستیم.

چنین ایده‌هایی در رابطه با مفهوم دموکراسی رادیکال، که در آن داوری نقش بنیادی بازی می‌کند و باید به شکلی مناسب برای اجتناب از محظورات کاذب، از طرفی میان وجود نوعی معیار عام و از طرف دیگر قاعده‌ی اراده‌گرایی مفهوم‌پردازی شود، تعیین‌کننده‌اند. اگر پرسشی با توسل به علم پاسخ‌پذیر نشد یا برای آن که اثبات‌پذیر شود نتوانست به شانیت حقیقت دست یابد به این معنا نیست که نمی‌توان درباره‌ی آن باور معقول داشت یا این که آن را نمی‌توان فرصتی برای انتخاب منطقی قلمداد کرد. هانا آرنه در پافشاری بر این که آدمی خود را در سپهر سیاسی در قلمرو باور یا "دوکسا" و نه حقیقت پیدا می‌کند و به‌علاوه هر سپهری معیار خاص خود از اعتبار و مشروعیت را دارد کاملاً برحق بود.^۳ البته برخی مدعی آن خواهند شد که چنین موضعی همواره در سایه‌ی شیخ نسبی‌باوری قرار دارد. البته چنین حکمی وقتی پذیرفتنی جلوه می‌کند که آدمی در چنبره‌ی این مسئله‌ی سنتی که بدیلی میان عینیت‌گرایی و نسبی‌باوری متصور نیست، درمی‌ماند.

این ادعا که نمی‌توان بنیان عقلی نهایی برای تمامی نظام‌های معین ارزشی تدارک دید به این معنا نیست که بنابراین همه‌ی دیدگاه‌ها برابر هستند. همان‌گونه که رورتنی خاطرنشان می‌کند «مسئله‌ی واقعی این نیست که برخی گمان می‌کنند یک دیدگاه به

اندازه‌ی دیدگاهی دیگر مطلوب است و برخی این چنین نمی‌اندیشند بلکه مسئله این است که برخی تصور می‌کنند اندیشه، اهداف و نهادهای ما نمی‌توانند مبنایی جز اشکال گفتگویی داشته باشند درحالی که افرادی همچنان به دیگر شیوه‌های حمایت و پشتیبانی امید بسته‌اند.^۱ همواره این امکان وجود دارد که میان عادلانه و ناعادلانه، مشروع و نامشروع تمیز قائل شد اما این امر فقط می‌تواند در چارچوب سنتی معین انجام شود که این سنت خود آن‌ها را تدارک می‌بیند: در واقع هیچ دیدگاه بیرونی به تمامی سنت‌ها وجود ندارد که از آن دیدگاه بتوان دست به داوری جهان‌شمول زد. به‌علاوه چشم‌پوشی از تمایز میان منطق و بلاغت که نقد پسامدرن بدان منتهی می‌شود — و جایی که این نقد از ارسطو جدا می‌شود — به این معنا نیست که «زور حق را می‌سازد» یا آدمی در نهیلیسم فرومی‌رود. در همراهی با فوکو که جدایی مطلق میان اعتبار و قدرت نمی‌تواند وجود داشته باشد (زیرا اعتبار همواره در ارتباط با رژیم خاص حقیقت به قدرت وصل می‌شود) به این معنا نیست که نمی‌توان در چارچوب رژیم معین حقیقت، میان آنانی که راهبرد استدلال و قواعد آن را محترم می‌شمارند و آنانی که به بیان ساده خواهان تحمیل قدرت‌اند، تمیز داد.

در نهایت همان‌گونه که ویتگنشتاین می‌توانست مدعی شود غیبت بنیان «تمامی امور را به حال خود رها می‌کند» و ما را به طرح همان پرسش‌ها به شیوه‌ای جدید ملزم می‌کند. از این رو می‌توان به اشتباه نوع معینی از پسامدرنیسم مکاشفه‌ای اشاره کرد که می‌خواهد به ما بقبولاند که در آستانه‌ی روزگار کاملاً جدیدی قرار داریم که با تحول تدریجی، عدم‌توافق و بازی کنترل‌ناپذیر معانی (دلالت‌ها) منش‌نمایی می‌شود. چنین دیدگاه در چنبره‌ی پروبلماتیک عقلانیت‌باوری اسیر است که تلاش می‌کند آن را نقد کند. همان‌طوری که نشان داده شد اشتباه واقعی متافیزیسین‌های کلاسیک نه باور به بنیان‌های متافیزیک بلکه این بود که چنین بنیان‌هایی به هر روی ضروری‌اند و در غیر این صورت ما با بنیان‌هایی سروکار داریم که با نوعی کاستی همراه‌اند یا در معرض تهدید قرار دارند یا تحلیل می‌روند و یا به سادگی مورد تردید قرار می‌گیرند.^۲

1. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, p. 167.

2. John R. Searle, 'The Word Turned Upside Down', *The New York Review of Books*, 27 October 1983, p. 78.

1. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris 1986, pp. 248-51.

2. Gadamer, *Truth and Method*, pp. 33-39.

3. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York 1968.

سنت و سیاست‌های دموکراتیک

به دلیل اهمیتی که دموکراسی رادیکال برای امر خاص، وجود اشکال متفاوت عقلانیت و نقش سنت قائل است مسیرش به شکل ناسازهنمایی با برخی از جریان‌های اصلی اندیشه‌ی محافظه‌کار تلاقی می‌کند. یکی از محورهای اصلی اندیشه‌ی محافظه‌کار در واقع ریشه در نقد عام‌گرایی و عقلانیت‌گرایی روشننگری دارد، نقدی که با آن در اندیشه‌ی پسامدرنیسم شریک است. این همسویی احتمالاً دلیلی است که می‌توان در انتساب صفت محافظه‌کاری از سوی هابرماس به برخی از پسامدرنیست‌ها به آن متوسل شد. در واقع همسویی محافظه‌کاران و پسامدرنیست‌ها را می‌توان نه در سطح امر سیاسی بلکه در این واقعیت پیدا کرد که برخلاف لیبرالیسم و مارکسیسم که هر دو آموزه‌های مصالحه و سروری هستند، فلسفه‌ی محافظه‌کار بر محدودیت‌ها، کاستی‌ها و تناهی انسان مبتنی است. البته این امر بالضروره به دفاع از وضع موجود و دیدگاه ضددموکراتیک منجر نمی‌شود زیرا این فلسفه با انواع مختلفی از مفصل‌بندی‌ها سنخیت دارد.

برای مثال انگاره‌ی سنت را باید از سنت‌گرایی جدا کرد. سنت به ما اجازه می‌دهد خودمان را در تاریخ‌مندی، یعنی این واقعیت که ما از مجرای مجموعه‌ای از گفت‌وگوهای تاکنون موجود بسان سوژه شکل می‌گیریم و از راه همین سنتی که جهان بر ما عرضه می‌شود به خودمان شکل می‌دهیم و کلیت کنش سیاسی امکان‌پذیر می‌شود، حک کنیم. مفهومی از سیاست مانند ایده‌ی موردنظر مایکل اکشات که نقش محوری برای "سنت‌های رفتار" موجود قائل‌اند و کنش سیاسی را بسان "تعقیب اشاره و حس" می‌بیند برای صورت‌بندی دموکراسی رادیکال بسیار مفید و زیای است. در حقیقت برای مایکل اکشات «سیاست، فعالیت در تمهیدات عمومی گروهی از افراد است که به دلیل پذیرش عام شیوه‌ی شرکت در تمهیدات، همبودی واحدی را شکل می‌دهند. ... پس این فعالیت نه از میل‌های آنی و نه از اصول عام بلکه از سنت‌های موجود خود رفتارها سرچشمه می‌گیرد. از آنجایی که شکل دیگری برای این همبودی متصور نیست شکلی که این همبودی به خود

می‌گیرد اصلاح ترتیبات موجود از راه کشف و تعقیب^۱ چیزی است که تلویحاً در آن‌ها حاضراند»^۲ اگر کسی تصور کند که سنت لیبرال دموکراتیک، سنت اصلی رفتار جوامع ماست درمی‌یابد که بسط انقلاب دموکراتیک و گسترش مبارزات برای برابری و آزادی در زندگی اجتماعی به تعقیب "اشاره‌های" حاضر در گفت‌وگو لیبرال دموکراتیک تبدیل می‌شود. مایکل اکشات مثال خوبی را بدون آگاهی از ظرفیت بالقوه‌ی استدلال‌هایش در این رابطه ارایه می‌کند. او در بحث از وضعیت حقوقی زنان می‌نویسد «ترتیباتی که به جامعه‌ای واجد ظرفیت فعالیت سیاسی شکل می‌دهند، فارغ از این که ترتیبات یادشده، آیین‌ها یا نهادها یا قوانین یا تصمیمات دیپلماتیک باشند همزمان یکپارچه و ناپیکارچه‌اند؛ آن‌ها به الگویی شکل می‌دهند و در عین حال به آن چه هنوز به طور کامل پدیدار نیست تلویحاً اشاره می‌کنند. فعالیت سیاسی کشف این اشاره‌ی تلویحی است، و در نتیجه استدلال مناسب سیاسی می‌تواند به متقاعدکنندگی لحظه‌ی آشکارسازی آن کمک کند، اشاره‌ای که حضور دارد اما تعقیب نمی‌شود و در عین حال نمایش متقاعدکننده‌ای که زمان حال لحظه‌ی مناسب برای شناسایی این اشاره‌ی تلویحی است»^۳ او نتیجه‌گیری می‌کند که به این ترتیب است که آدمی قادر به شناسایی برابری حقوقی زنان می‌شود. بلافاصله آشکار می‌شود که استدلالی مفید از این دست تا چه اندازه می‌تواند در مقام توجیه گسترش اصول دموکراتیک عمل کند.

اهمیتی که به سنت داده می‌شود یکی از درونمایه‌های اصلی هرمنوتیک فلسفی گادامر است که به ما شماری از روش‌های مهم اندیشیدن به شکل‌گیری سوژه‌ی سیاسی را عرضه می‌کند. گادامر در تبعیت از هایدگر مدعی وحدت بنیادین اندیشه، زبان و جهان است. از راه زبان است که افق حال ما شکل می‌گیرد؛ زبان حامل نشانه‌ی گذشته است؛ زبان زندگی گذشته در حال است و به این ترتیب حرکت سنت را شکل می‌دهد. اشتباه روشننگری به باور گادامر بی‌اعتبارکردن

۱. در این گزاره گرایش هگلی آشکاری به چشم می‌خورد. به وضوح می‌توان سه گانه‌های نهاد، هم نهاد و بر نهاد را در این‌جا دید. این روایت از سیاست، تبعات عملی معناداری را در حوزه‌ی دموکراسی با خود به همراه دارد. م

2. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, London 1967, p. 123.
3. Ibid., p. 124.

"پیش‌داوری‌ها" و پیشنهاد ایده‌ای از فهم است که مستلزم فراروی از حال و رهانیدن خود از حضور در تاریخ است. اما دقیقاً همین پیش‌داوری‌ها است که موقعیت هرمنوتیک ما را تعریف می‌کند و شرایط درک و گشودگی ما به جهان را شکل می‌دهد. گادامر تعارض میان سنت و خرد را که از سوی روشنگری مطرح شد نمی‌پذیرد زیرا به گمان او «سنت همواره عنصری از نفس آزادی و تاریخ است. حتا اصل‌ترین و پابرجاترین سنت نیز به دلیل اینرسی‌ای (ثبات) که روزگاری داشت بالطبع به هستی خود ادامه نخواهد داد. سنت نیازمند آن است که تایید شود، پذیرفته شود و پرورش یابد. اساساً چنین محافظتی [تایید، پذیرش و پرورش] است که در تمامی تحولات تاریخی فعال است. اما حفاظت عمل خرد است هرچند به سهولت در دسترس نیست. به همین دلیل آنچه جدید و آنچه برنامه‌ریزی می‌شود بسان نتیجه‌ی خرد پدیدار می‌شود. اما این نوعی توهم است. حتا جایی که زندگی با خشونت، مثلاً در دوره‌های انقلابی تغییر می‌کند بخش عمده‌ی امر قدیمی در دگرگونی تصویری هرچیزی بدون آن که کسی بداند حفظ می‌شود و در آمیزش با امر جدید ارزش جدید را می‌آفریند»^۱

این مفهوم از سنت نزد گادامر را می‌توان حسب "بازی‌های زبانی" ویتگنشتاین به شکل تفصیلی‌تر و دقیق‌تر بازصورت‌بندی کرد. سنت از این منظر به مجموعه‌ای از بازی‌های زبانی تبدیل می‌شود که همبودی معینی را به وجود می‌آورد. از آنجایی که بازی‌های زبانی ویتگنشتاینی وحدت تجزیه‌ناپذیر میان قواعد زبانی، موقعیت‌های عینی و اشکال زندگی^۲ است، سنت مجموعه گفتمان‌هایی از کنش‌های دفاعی است که به ما در قامت سوژه شکل می‌دهد. به این ترتیب ما قادریم به سیاست بسان تعقیب اشارات بیندیشیم که از چشم‌انداز ویتگنشتاینی می‌تواند چونان آفرینش مصارف

1. Gadamer, *Truth and Method*, p. 250.

۲. لودویگ ویتگنشتاین این اصطلاح را در کتاب پژوهش‌های فلسفی خود پرورش داد. به گمان او زبان پیوند مستقیمی با واقعیت ندارد و مفاهیم برای آن که معنا دار باشند لازم نیست به وضوح تعریف شوند. او از بازی زبانی برای اشاره به اشکال ساده‌تر زبان شامل خود زبان و کنش‌های عجیب با آن استفاده کرد. هدف اصلی از ابداع این اصطلاح اشاره به این واقعیت بود که گفتگوی از زبان بخشی از یک فعالیت یا شکلی از زندگی است. م

3. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford 1953.

جدید واژگان کلیدی سنت معین، و استفاده از آن‌ها در بازی‌های زبانی جدید فهم شود که اشکال جدید زندگی را امکان‌پذیر می‌کنند.

برای آن که بتوانیم به سیاست دموکراسی رادیکال از راه انگاره‌ی سنت بیندیشیم باید بر ویژگی ترکیبی، ناهمگن، باز و در نهایت نامتعین سنت دموکراتیک تاکید کنیم. چندین راهبرد ممکن نه فقط در معنای تفسیرهای متفاوتی که می‌توان از یک مولفه ارایه کرد بلکه به این دلیل که برخی اجزا یا جنبه‌های سنت ممکن است در مقابل هم قرار بگیرند، همواره در دسترس هستند. این چیزی است که گرامشی، احتمالاً تنها مارکسیستی که به فهم نقش سنت نایل آمد آن را بسان فرآیند مفصل بندزدایی و بازمفصل‌بندی عناصر منش‌نمای کنش‌های هژمونیک دید.^۱

تلاش‌های اخیر نئولیبرال‌ها و نئومحافظه‌کاران برای بازتعریف مفاهیمی مانند آزادی، برابری و مفصل‌بندزدایی ایده‌ی آزادی از دموکراسی، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان در چارچوب سنت لیبرال دموکراتیک راهبردهای متفاوتی را تعقیب کرد که انواع متفاوتی از اشارات را در دسترس قرار می‌دهند. در تقابل با تهاجم آنانی که می‌خواستند پایانی بر مفصل‌بندی آزادی و دموکراسی که در سده‌ی نوزدهم میان لیبرالیسم و دموکراسی مستقر شد، بگذارند و کسانی که می‌خواستند آزادی را بسان چیزی هم‌ارز نبود اجبار بازتعریف کنند، پروژه‌ی دموکراسی رادیکال باید بکوشد از دموکراسی دفاع کند و سپهر کاربست آن در پیوند با روابط اجتماعی جدید را گسترش دهد. هدف دموکراسی رادیکال آفرینش نوع جدیدی از مفصل‌بندی میان عناصر سنت لیبرال دموکراتیک است که حقوق را دیگر نه در چارچوب فردگرایانه بلکه در قاموس "حقوق دموکراتیک" مدنظر قرار می‌دهد. این رویه هژمونی دیگری را خلق خواهد کرد که برآیند بیشترین شمار مفصل‌بندی ممکن از مبارزات دموکراتیک است.

آنچه بدان نیاز داریم هژمونی ارزش‌های دموکراتیک است و این مستلزم چندگانگی کنش‌های دموکراتیک، نهادینه کردن آن‌ها در روابط اجتماعی متنوع‌تر است به نحوی که چندگانگی مواضع سوژه بتواند از راه میانجی دموکراتیک شکل بگیرد. بر

۱. در رابطه با این مبحث به مقاله‌ی من "هژمونی و ایدئولوژی در گرامشی" در کتاب زیر نگاه کنید:

Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, London 1979, pp. 168-204.

همین مبنا — و نه تلاش در تدارک آن بر مبنای عقلانی — است که ما قادر خواهیم بود نه تنها از دموکراسی دفاع کنیم بلکه همچنین آن را عمق ببخشیم. این هژمونی هرگز نمی تواند کامل باشد و به هر روی برای جامعه ای که باید بر اساس منطق یگانه ای دموکراتیک اداره شود مطلوب نیست. روابط قدرت و آمریت ممکن نیست به طور کامل ناپدید شود و این نکته مهم است که اسطوره ای جامعه ای شفاف، جامعه ای که با خود به مصالحه رسیده است را کنار بگذاریم که این توهم می تواند به تمامیت خواهی منجر شود. برعکس پروژه دموکراسی رادیکال و چندگانه مستلزم وجود چندگانگی، بسگانگی و تعارض است و در همین ها است که به دنبال علت غایی می گردد.

دموکراسی رادیکال: فلسفه ی سیاسی جدید

اگر وظیفه ی دموکراسی رادیکال حقیقتاً تعمیق انقلاب دموکراتیک و پیوند مبارزات متنوع دموکراتیک است چنین وظیفه ای مستلزم خلق مواضع جدید سوژه است که برای مثال به مفصل بندی ضدنژادگرایی، ضدجنس باوری و ضدسرمایه داری امکان می دهد. این مبارزات به شکل خودبه خودی همگرا نمی شوند و برای استقرار هم ارزی های دموکراتیک نوعی "حس مشترک" ضرورت دارد که می تواند هویت گروه های مختلف را به تقاضاهای هر گروه که با تقاضاهای دیگر گروه ها حسب اصل هم ارزی دموکراتیک مفصل بندی می شود، دگرگون کند. به همین دلیل، موضوع، استقرار صرف ائتلاف میان منافع معین نیست بلکه عملاً تعدیل هویت این گروه ها است. برای آن که دفاع از منافع کارگران به هزینه ی حقوق زنان، مهاجران یا مصرف کنندگان تعقیب نشود استقرار قسمی هم ارزی میان این مبارزات مختلف ضروری است. تنها تحت این شرایط است که مبارزه علیه قدرت حقیقتاً دموکراتیک می شود.

فلسفه ی سیاسی نقش مهمی در پدیداری حس مشترک و خلق مواضع جدید سوژه دارد زیرا این فلسفه به "تعریف واقعیت" منجر می شود که شکل تجربه ی سیاسی را آماده می کند و بسان ماتریسی برای تاسیس نوع معینی از سوژه عمل می کند. برخی از واژگان کلیدی لیبرالیسم مانند حقوق، آزادی و شهروندی امروزه از سوی گفتمان فردگرایی مالکانه مطرح می شود که چونان مانعی بر سر راه استقرار زنجیره ی

هم ارزی های دموکراتیک ظاهر می شود.

بیشتر به ضرورت مفهوم حقوق دموکراتیک اشاره کرده ام: حقوقی که در عین تعلق به فرد فقط می تواند به شکل جمعی اعمال شود و بر پیش فرض وجود حقوق برابر برای دیگران مبتنی است. با این حال دموکراسی رادیکال همچنین نیازمند ایده ای از آزادی است که از محظور کاذب میان آزادی باستانیان و معاصرین فراتر می رود و به ما اجازه می دهد یک جا به آزادی فردی و آزادی سیاسی بیندیشیم. دموکراسی رادیکال در این مسئله با دغدغه های نویسندگان مختلف عجین است که می خواهند سنت جمهوری خواهی مدنی^۱ را عملی کنند. این روند کاملاً ناهمگن است و بنابراین ترسیم تمایزات در میان اشتراکی باورانی که در عین همایی با نقد ایده ی فردگرایی لیبرال از سوژه که بر روابط اجتماعی مقدم فرض می شود، رویکردهای متفاوتی در رابطه با مدرنیته دارند، ضروری است. از سویی افرادی مانند مایکل سندل و الاسدیر مکینتایر با الهام از ارستو بسگانگی لیبرال را تحت عنوان سیاست خیر عمومی رد می کنند. از طرف دیگر افرادی مانند چارلز تیلور و مایکل والزر در عین نقد فرضیات شناخت شناسیک لیبرالیسم تلاش می کنند سهم سیاسی آن را در قلمرو حقوق و بسگانگی لحاظ کنند.^۲ دسته ی اخیر چشم اندازی نزدیک به دموکراسی رادیکال دارند

۱. جمهوری خواهی مدنی سنتی از اندیشه ی سیاسی است که بر مشارکت در زندگی سیاسی و مدنی تأکید دارد. این سنت با سنت لیبرالی تمرکز بر تعقیب منافع خصوصی فردی و تأکید اشتراکی باوران بر همبندی فرهنگی و هویت مشترک در تعارض قرار دارد. جمهوری خواهی مدنی چپگرا در همراهی با دموکراسی رادیکال نه فقط خواستار آن است که زندگی سیاسی مشارکتی باشد بلکه به دنبال آن است که زندگی اقتصادی مشمول کنترل دموکراتیک و مدیریت مشارکتی قرار گیرد. اینان به دنبال دولت شهر آرمانی یونانی اند که تمامی شهروندان در امور پولیس حضور داشته باشند. روایت معاصر این نحله ی سیاسی به دنبال گسترش شهروندی از مجرای کاهش موانع طبقاتی، جنسی و غیره است. مفهوم کلیدی مشارکت شهروندی در یونان باستان آزادی شهروندان از خواسته و کار ناضرور بود. که این امر به هر حال متکی به کار دیگران یعنی بردگان بود اما در جهان مدرن مسئله خلق آن چنان شرایط اجتماعی و اقتصادی است که برای اکثریت امکان حضور آزادانه در زندگی سیاسی فراهم شود. شناخته شده ترین چهره ی این اندیشه ی سیاسی هانا آرنست بود که شوراهای کارگران را مبنای چنین سیاستی می دانست. م

۲. منظور من در این جا پیگیری مطالعات زیر است:

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982; Alasdair Macintyre, *After Virtue*, Notre Dame 1984; Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge 1985; Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983.

در حالی که دسته‌ی نخست رویکرد بی‌نهایت مبهمی را نسبت به ظهور دموکراسی اتخاذ می‌کنند و برآند با دفاع از مفاهیم پیشامدرن سیاست، تمایزی میان امر اخلاقی و امر سیاسی که به باور آن‌ها بیان ارزش‌های اخلاقی مشترک هستند، ترسیم نکنند.

به احتمال جمهوری‌گرایی مدنی در کارهای ماکیاوولی حاوی بیشترین مضامین است و از این منظر کار کوئنتین اسکینر اهمیت خاص دارد. اسکینر نشان می‌دهد که می‌توان در کار ماکیاوولی مفهومی از آزادی را پیدا کرد که هرچند مدعی انگاره‌ی عینی از زندگی خوب نیست (و بنابراین به باور آیزیا برلین مفهوم "منفی" از آزادی است) با این حال شامل آرمان‌هایی از مشارکت سیاسی و فضیلت مدنی است (که به گمان برلین حامل نوعی مفهوم "مثبت" از آزادی است). اسکینر نشان می‌دهد که ایده‌ی آزادی در گفت‌وگوها بسان استعداد افراد برای تعقیب اهداف و هوس‌های خود تصویر می‌شود. تضمین شرایط ضرور برای اجتناب از اجبار، بردگی و بالطبع ناممکن کردن عدم استفاده از این آزادی، با تقبل نقش‌های عمومی معین و پرورش فضیلت‌های لازم از سوی افراد که در این رابطه اساسی هستند همراه می‌شود. از نگاه ماکیاوولی اگر کسی فضیلت‌های مدنی را اعمال می‌کند و در خدمت خیر همگانی قرار دارد این امر درجه‌ی معینی از آزادی فردی را تضمین می‌کند و به او اجازه می‌دهد اهداف خاص خود را تعقیب کند.^۱ در این معنا ما با مفهوم بسیار مدرن از آزادی فردی روبرو می‌شویم که با مفهوم قدیمی آزادی سیاسی که نقش اساسی در بسط فلسفه‌ی سیاسی دموکراسی رادیکال دارد، مفصل‌بندی می‌شود.

با این حال توسل به سنت جمهوری‌خواهی مدنی حتا با ترجیح شاخه‌ی ماکیاولیستی آن نمی‌تواند برای ما زبان سیاسی کاملی را تدارک ببیند که در مفصل‌بندی چندگانگی مبارزات دموکراتیک امروز لازم است. بهترین کمک این سنت که در عین حال از درک پیچیدگی سیاست روزگار معاصر نابسند است، تدارک ما با عناصری در مبارزه با جنبه‌های منفی فردگرایی لیبرال است. جوامع ما با ازدیاد فضاهای سیاسی روبرویند

۱. مفهوم منفی آزادی یعنی نخواستن و نفی هر آنچه که مطلوب نیست و بالعکس مفهوم مثبت به معنای امکان خواستن مطلوب‌ها است. م

2. Quentin Skinner, 'The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives', in R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, eds, *Philosophy in History*, Cambridge 1984.

که به طور ریشه‌ای نو و متفاوت‌اند و خواهان آنند که ما ایده‌ی فضای یگانه‌ی سازنده در تاسیس امر سیاسی را کنار بگذاریم که خاص لیبرالیسم و جمهوری‌خواهی مدنی است. اگر مفهوم لیبرالی "خود رهاشده" نارسا است، بدیلی که از سوی مدافعان اشتراکی‌باوری از جمهوری‌خواهی مدنی ارایه شد نیز نابسند است. مسئله حرکت از "خود رهاشده‌ی یکپارچه" به سوی "خود یکپارچه‌ی موقعیت‌مند" نیست بلکه مسئله نفس ایده‌ی سوژه‌ی یکپارچه است. بسیاری از اشتراکی‌باوران به ظاهر برآنند که ما فقط به یک همبودی تعلق داریم که به طور تجربی و حتا جغرافیایی تعریف می‌شود و این همبودی می‌تواند با ایده‌ی منفرد از خیر عمومی یکپارچه شود. اما ما در واقع همواره سوژه‌های چندگانه و متعارض، ساکن طیفی از همبودی‌های (در واقع به اندازه‌ی روابط اجتماعی که در آن مشارکت می‌کنیم و مواضع سوژه‌ای که آن‌ها تعریف می‌کنند) برآمده از گفت‌وگوهای هستیم که به شکلی متزلزل و موقت در تلاقی مواضع سوژه‌ای ماسیده‌ایم. از این‌رو اهمیت نقد پسامدرن در هدف‌گیری فلسفه‌ی سیاسی این است که می‌تواند شکل جدیدی از فردیت را ممکن بسازد که حقیقتاً بسگانه و دموکراتیک است. از منظر این فلسفه، بنیان عقلی برای دموکراسی مفروض نیست و به شیوه‌ی لئو اشتراوس پاسخ‌هایی را در ارتباط با سرشت امور سیاسی و بهترین رژیم تدارک نمی‌بیند. برعکس این فلسفه پیشنهاد می‌کند که در این غار بمانیم و همان‌گونه که مایکل والزر می‌گوید «به دیگر شهروندان، جهان معانی را تفسیر کنیم که با آن‌ها سهم‌ایم»^۱ سنت لیبرال دموکراتیک برای هرگونه تفسیر گشوده است و سیاست دموکراسی رادیکال فقط یکی از راهبردها در این میان است. هیچ‌چیزی موفقیت آن را تضمین نمی‌کند اما سیاست دموکراسی رادیکال باید پروژه‌ی دموکراتیک مدرنیته را تعقیب و تعمیق کند. چنین راهبردی ما را به کنارگذاشتن عام‌گرایی انتزاعی روشنگری و مفهوم ماهیت‌باورانه از کلیت اجتماعی و اسطوره‌ی سوژه‌ی یکپارچه ملزم می‌کند. از این منظر دموکراسی رادیکال بیش از آن‌که بسط فلسفه‌ی پسامدرن را تهدید تلقی کند از آن بسان ابزار اجتناب‌ناپذیر در تکمیل اهدافش استقبال می‌کند.

ترجمه به انگلیسی: پل هلدن‌گربر

1. Walzer, *Spheres of Justice*, p. xiv.

۲. لیبرالیسم آمریکایی و منتقدان اشتراکی‌باور آن

ایالات متحده پس از توکویل غالباً سرزمین موعود لیبرال دموکراسی تلقی شده است که با قانون اساسی ۱۷۸۷ بدون مواجهه با موانعی که کشورهای اروپایی باید بر آن‌ها فایق آیند با موفقیت به راه خود ادامه داده است. این درونمایه که از سوی لوئیس هارتز در *سنت لیبرالی آمریکا* (۱۹۵۵) بازصورت‌بندی شد، مدت‌زمان طولانی از هژمونی بلامناقصه‌ای بهره‌مند بود و همین منش‌نمایی به نبود سنت محافظه‌کاری و جنبش سوسیالیستی بااهمیتی در آمریکا دلالت داشت. برای بسیاری افراد این مشخصه راز نیرو و سرزندگی جهان نو [منظور همان ایالات متحده‌ی آمریکا است] تلقی می‌شود. با این حال به نظر می‌رسد آمریکایی‌ها پس از سالیان دراز در برابر سیطره‌ی لیبرالیسم دموکراتیک مشی انتقادی پیشه کرده‌اند: در نتیجه برخی به مطالعه‌ی دیگر اشکال هویت پرداخته‌اند و به واکاوی گذشته‌شان به منظور کشف نشانه‌های حضور دیگر سنت‌ها آغاز کرده‌اند.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ جنبشی "نئومحافظه‌کار" برای مقابله با "زیاده‌روی دموکراسی" سازماندهی شد، این گروه مرکب از روشنفکران متنفذی بودند که بر محور بازنگری تفسیری و منافع عمومی متحد شدند و علیه موج دموکراتیک که جنبش‌های مختلف اجتماعی این دهه را بازنمایی می‌کرد وارد میدان شدند.^۱ آنان زیاده‌روی مطالبات را که گسترش حقوق جدید بر دولت تحمیل می‌کرد و خطر

۱. برای مثال می‌توان به اروینگ کریستول، دانیل پاتریک مونیهان، دانیل بل، ساموئل هانتینگتون و زیبگینیو برژینسکی بسان چهره‌های شناخته‌شده اشاره کرد. برای تحلیل عالی از این جنبش می‌توانید به کتاب پیتز استیفل با عنوان *نومحافظه‌کاران* نگاه کنید.

آنانی که به بازسازی این مفهوم کمک کرده است — ریشه‌های چنین مفهومی را می‌توان در دیدگاه ارستویی از انسان بسان حیوان سیاسی، در آثار سیسرو و آرمان رومی از چیزهای عمومی (*res politikon*) پیدا کرد؛ با این حال این فلورانس سده‌ی پانزدهم است که به ویژگی‌هایی دست می‌یابد که اندیشه‌ی سیاسی آنگلو-آمریکایی سده‌های هفده و نوزده را از راه آثار جیمز هرینگتن و هرینگتنی‌های جدید تحت‌تاثیر قرار می‌دهد.^۱ این، نوعی زبان سیاسی است که تلفیق عناصر ارستویی و ماکیاولی را جایی که ایده‌های "خیر همگانی"، "فضیلت مدنی" و "تباهی" نقش محوری دارند، تحت‌تاثیر قرار می‌دهد.

در دهه‌های اخیر بازجهت‌گیری آشکاری در تفسیر انقلاب آمریکا بروز کرده است که اهمیت جمهوری‌خواهی مدنی در دوره‌ی انقلابی را به طور اخص روشن می‌کند. در برابر تفسیر غالب که در این انقلاب نوعی گسست عقلانیت‌گرا با جهان کهنه را تحت‌تاثیر ایده‌های جان لاک می‌دید، مورخینی مانند بایلین و وود^۲ نشان داده‌اند که این انقلاب عمیقاً از فرهنگ انسان‌گرایی مدنی نئوهرینگتنی‌تاثیر گرفته است؛ نقطه‌ای که ایده‌ی "تباهی" در زبان سیاسی میهن‌پرستان آمریکایی، آن‌گونه که در تحلیل اعلامیه‌های آن‌ها از طرف بایلین آشکار شد، راه یافت. در همین اواخر بود که مفهوم کلاسیک سیاست که در آن افراد فعالانه در رسپوبلیکا مشارکت داشتند به طرف پارادایم جدید یعنی دموکراسی نمایندگی سوق پیدا نکرد. به گمان گوردون وود این قانون اساسی فدرال ۱۷۸۷ است که پایان سیاست کلاسیک و آغاز پارادایم جدید را مشخص می‌کند جایی که افراد دیگر نه بر اساس همانستی منافع بلکه «انبوهی افراد دشمن‌خو که به دلیل منافع متقابل در تاسیس جامعه گرد هم می‌آیند»^۳ به یکدیگر مرتبط می‌شوند.

در همین زمان است که پافشاری بر ضرورت فضیلت مدنی و خیر همگانی

انتفجار ادعاهای برابری طلب بر نظام قدرت را تقبیح کردند. در حدود همان سال‌ها گروهی از "نئولیبرال‌ها" اقدام بازتوزیع در جامعه‌ی بزرگ^۱ را مورد حمله قرار دادند و مداخله‌ی فزاینده‌ی دولت در اقتصاد را نکوهش کردند. آنان در کنار میلتن فریدمن بازگشت به سرمایه‌داری بازار را موعظه کردند. هدف هر دو گروه در واقع مفصل‌بندی میان لیبرالیسم و دموکراسی بود: ظرفیت براندازانه‌ی ایده‌ی دموکراتیک در تقابل با حفظ مناسبات اجتماعی سلطه قرار داشت.^۲

اخیراً دیدگاه‌های دیگری نیز شنیده می‌شود: این دیگر فقط دموکراسی نیست که آماج انتقاد قرار دارد بلکه مسئولیت اصلی در این خصوص به دلیل فردگرایی ریشه‌دار، تخریب ارزش‌های اجتماعی و تحلیل فزاینده‌ی زندگی عمومی، لیبرالیسم را نشانه رفته است. این قسم انتقاد که همزمان آب‌شخور چپ‌گرایانه و محافظه‌کارانه دارد از آن جایی که در چارچوب کشف مجدد سنتی عمل می‌کند که از مدت‌ها در ایالات متحده ذیل "جمهوری‌خواهی مدنی" پنهان بود گذشته‌ی طولانی دارد. این سنت — که برخی ترجیح می‌دهند آن را "اومانیزم مدنی"^۳ بخوانند — در گفتمان سیاسی خود بر آن است که تحقق انسان واقعی تنها زمانی امکان‌پذیر است که آدمی بسان شهروند آزاد و خودآیین جامعه‌ی سیاسی عمل کند. به گمان پوکوک — یکی از

۱. جامعه‌ی بزرگ مجموعه‌ای از سیاست‌های داخلی آمریکا بودند که از سوی رئیس‌جمهور لیندون جانسون در دانشگاه اوهایو اعلان شد. در ادامه این سیاست از سوی خود او و دموکرات‌های همفکرش در کنگره در دهه‌ی ۱۹۶۰ پیگیری شد. دو هدف عمده‌ی جامعه‌ی بزرگ اصلاحات اجتماعی به منظور نابودی فقر و بی‌عدالتی اجتماعی بود. برنامه‌های جدید در این دوره با تامین منابع لازم در رابطه با آموزش، مراقبت‌های بهداشتی، مسایل شهری و حمل‌ونقل شروع شد. مقیاس و گستره‌ی سیاست‌های جامعه‌ی بزرگ هم‌ارز دستورکار نیو دیل بود که پیشتر از طرف فرانکلین روزولت اعلان شده بود. م.

۲. در رابطه با این هجوم از سوی نئولیبرال‌ها و محافظه‌کاران جدید علیه دموکراسی به مقاله‌ی "دموکراسی و راست جدید"، مجله‌ی سیاست و قدرت، صص ۲۲۱-۲۳۵، شماره‌ی ۴، لندن ۱۹۷۹ نگاه کنید.

۳. جمهوری‌خواهی مدنی که جمهوری‌خواهی کلاسیک نیز نامیده می‌شود شکلی از جمهوری‌خواهی است که در دوره‌ی رنسانس با الهام از اشکال حکومتی دوره‌ی باستان کلاسیک بالاخص نویسندگان کلاسیکی چون ارستو، پولیبوس و سیسرو بایلین گرفت. این اصطلاح حول مفاهیمی مانند جامعه‌ی مدنی، فضیلت مدنی [آن دسته از عادات زندگی شخصی که برای موفقیت همبودی اهمیت دارند] و حکومت مختلط [حکومتی که عناصری از دموکراسی، آریستوکراسی و سلطنت را ترکیب می‌کند. یعنی برخی تصمیمات از سوی اکثریت، برخی از طرف عده‌ای اندک و برخی مسایل از سوی یک نفر تصمیم‌گیری می‌شود] سامان می‌یابد. م.

1. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, *Politics, Language and Time*, New York 1973, and *Virtue, Commerce and History*, Cambridge 1985. It is necessary, however, to specify that Pocock himself is not one of those who proposes to revive the tradition of civic republicanism today.

2. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967, and *The Origins of American Politics*, New York 1967; Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Chapel Hill 1969.

3. Wood, *The Creation of the American Republic*, p. 607.

ناپدید شد و جای خود را به مفهوم جدید افکار عمومی دارد. وود نشان می‌دهد که چگونه قواعد جدید حکومت پدیدار شد، قواعدی که بر مفهوم امر سیاسی بسان مصالحه میان منافع که قاعده‌شان به خود عمل امر سیاسی بیرونی بود دلالت داشت. این مفهوم جدید که به مفهوم عام "لیبرال" شناخته می‌شود در سده‌ی نوزدهم رواج یافت. با این حال به گمان برخی مفهوم جمهوری‌خواهی به طور کامل ناپدید نشد. برای مثال پوکوک مدعی است که جمهوری‌خواهی با توجه به پایداری نمادهای پیشامدرن و ضدصنعتی در فرهنگ آمریکایی به شکل زیرزمینی به زندگی خود ادامه داد.^۱ این نویسندگان [پوکوک و وود] با اتکا بر همین سنت به نقد فردگرایی لیبرال متوسل می‌شوند و می‌پذیرند که این سنت، آمریکایی‌ها را به حفظ مفهوم معینی از همبودی توانا کرد که به آن‌ها اجازه می‌داد در برابر اثرات مخرب فردگرایی مقاومت کنند. آن‌ها در باززنده‌سازی این سنت از جمهوری‌گرایی مدنی، راه‌حلی برای بحران امروزی جامعه‌ی آمریکایی — بحرانی که به گمان آنان در تخریب پیوندهای اجتماعی به واسطه‌ی فرازش لیبرالی امر فردی که تنها به دنبال منافع خود است و هرگونه تعهدی را که مانع آزادی فردی بشود رد می‌کنند، تجلی می‌یابد — می‌بینند. درحالی‌که نئومحافظه‌کاران منشا مشکلات نظام لیبرال دموکراسی را در ایده‌ی دموکراتیک می‌بینند در چشم پوکوک و گوردون وود که "اشتراکی‌گرا" خوانده می‌شوند ناپیدی فضیلت مدنی و هویت همبودی سیاسی که در آن شهروندی به معنای حقوق و همچنین وظایفی محوری است، دلیل این مشکلات است. ناپیدی وظایف نتیجه‌ی خصوصی‌شدن فزاینده‌ی زندگی اجتماعی و فضای عمومی است که این را می‌توان تنها با احیای ارزش مشارکت سیاسی اصلاح کرد. امروزه این توهم لیبرالی که هماهنگی می‌تواند نتیجه‌ی بازی آزاد منافع خصوصی باشد و جامعه‌ی مدرن دیگر نیازی به فضیلت مدنی ندارد سرانجام خود در مخاطره قرار گرفته است. این توهم لیبرالی هستی فرآیند دموکراتیک را با چالش مواجه کرده است. از همین جا ضرورت فرهنگ سیاسی جدید نشأت می‌گیرد که مجدداً به سنت جمهوری‌خواهی مدنی می‌پیوندد و جایگاه سیاست را زنده می‌کند.

1. Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 549.

پارادایم لیبرالی جدید

تعجب‌آور نیست که اشتراکی‌باوران امروز مانند نئومحافظه‌کاران دیروز، جان راولز را هدف اصلی گرفته‌اند. نظریه‌ی عدالت عملاً پس از ۱۹۷۱ بسان شاهکاری برای آغاز "پارادایم لیبرالی جدید" تحسین شد.^۱ این پارادایم "وظیفه‌شناختی" یا "حقوق‌مبنا" نقطه‌ی پایانی بر سیطره‌ی بلامناقشه‌ی فایده‌گرایی در اندیشه‌ی نظری آنگلو ساکسون بود و تمامی انتقادات از لیبرالیسم باید با مترقی‌ترین تمهیدات آن دست‌وپنجه نرم می‌کرد.

موقعیت راولز به شکل بارزی پس از انتشار کتابش^۲ تثبیت شد و این، مسائلی را بر فهم انسجام نظریه و انتقاداتی که متوجه او بود تحمیل کرد. نظریه‌ی عدالت بر آن دلالت دارد که راولز به دنبال مجموعه قواعدی برای انتخاب عقلانی و نقطه‌ی ارشمیدسی^۳ است که ویژگی عام این نظریه از "انصاف" را تضمین می‌کند. مسئله‌ی راولز این بود که اگر اشخاص آزاد و معقول در موقعیت برابر قرار گیرند برای تعریف شروط بنیادی همبازی خود کدام دسته از اصول عدالت را بخواهند گزید. راولز بعدها اعلام کرد که او فقط می‌خواست مفهومی از عدالت را برای جوامع مدرن دموکراتیک با اتکا بر شهودهای مشترک اعضای این جوامع تدارک ببیند. هدف او مفصل‌بندی و صراحت‌بخشیدن به ایده‌ها و اصول مکنون در عقل سلیم ما بود؛ بنابراین او مدعی صورت‌بندی مفهومی "حقیقی" از عدالت نبود بلکه اصولی را

1. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971.

۲. آن شاخه از اتیک که به طور اخص با وظایف، تعهد اخلاقی و عمل درست سروکار دارد. این روایت، از شاخه‌های اصلی اخلاق هنجاری است که بر پیوند وظیفه و اخلاقی‌بودن تاکید دارد. در این‌جا عملی اخلاقی است که ویژگی اخلاقی درون‌بود آن است و صرفاً به پیامد اخلاقی تاکید ندارد. به همین‌رو این فلسفه ناپایم‌دگرا است. م

۳. دو مقاله به شکل اخص این تطور را نزد راولز به نمایش می‌گذارند: "محافظه‌کارگرایی کانتی در نظریه‌ی اخلاق"، در این آدرس:

The Journal of Philosophy, vol. LXXVII, no. 9, September 1980, and 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, summer 1985.

۴. دیدگاه فرضی که مشاهده‌گر از آن‌جا می‌تواند به شکل عینی جستارمابه‌ی پژوهش را از منظر کلیت مشاهده کند. آرمان "حذف خود" از سوژه‌ی پژوهش که می‌توان آن را در ارتباط با دیگر چیزها دید و در عین حال از آن‌ها مستقل ماند از منظر نقطه‌ی ارشمیدسی توضیح داده می‌شود. م

پیشنهاد می‌کرد که برای ما بسان کارکرد تاریخ، سنت‌ها، آرزوها و شیوه‌ی تصور هویت خودمان، معتبر بود.^۱

راولز برخلاف مکتب سودباوری، شخص را فردی ناب و عقلانی که منحصرأ به دنبال رفاه خود باشد تصویر نمی‌کرد بلکه او را بسان شخص اخلاقی نه فقط در مظان کنش "عقلانی" (که همچون عمل ابزاری برای منافع خود فهم می‌شود) بلکه کنش "معقول" می‌خواند که بر ملاحظات اخلاقی و مفهومی از عدالت در سازماندهی همکاری اجتماعی دلالت دارد، تصویر می‌کرد. این روشی است که او اصطلاح "کنستروکتیویسم کانتی" را برای اشاره به مفهوم کانتی از شخص که بسان انسان اخلاقاً آزاد و برابر عمل می‌کند، برمی‌گزیند.

برای لیبرالی کانتی از جنس راولز که از شکلی از لیبرالیسم دفاع می‌کند که در آن حق نباید بر مفهوم فایده‌باوری مبتنی باشد این نکته حایز اهمیت بود که آنچه حق را توجیه می‌کند نه بیشینه‌سازی رفاه عمومی و نه حتا مفهوم دیگری از امر خیر بلکه دفاع از اولویت خواسته‌های فرد بر رفاه عمومی بود. این معنا دلیل ادعای او در اولویت امر معقول بر امر عقلانی است زیرا خواست شروط منصفانه‌ی همکاری باید مرزهای آزادی اعمال‌شده از سوی افراد در تعریف و تعقیب منافع‌شان را تحدید کند. این بدان معناست که در این‌جا "حق بر امر خیر" اولویت دارد یعنی چارچوب حقوق و آزادی‌های اساسی بر مفاهیم مختلف خیر — که برای افراد مجاز شمرده می‌شوند — "اولویت دارد." راولز بر آن است که اگر گسترش رفاه جامعه بسان کل به قربانی کردن شمار معینی از افراد منجر شود نباید آن را به سادگی هدف قرار داد. تلقی تمامی افراد بسان "هدفی در خود" و نه ابزار ضروری است، اصلی که او فایده‌باوری را به دلیل بی‌توجهی به آن سرزنش می‌کند. افراد از منظر این نظریه عملاً یگان‌های محاسبه‌ی بیشینه‌سازی منافع عمومی هستند؛ این نظریه با تجمیع افراد آنان را همگن می‌سازد و به نام خدمت برای اکثریت آنان را قربانی می‌کند. راولز به تأمین حقوق اساسی افراد و آزادیشان به شکلی کامل‌تر از فایده‌باوران متعهد است زیرا این نظریه از عدالت به شیوه‌ای صورت‌بندی می‌شود که بسگانگی و خاص‌بودن

آنان محترم شمرده شود.

برای آن‌که توافق بر سر اصول عدالت واقعاً منصفانه باشد دیدگاهی که از شرایط خاص شرکت‌کنندگان و منافع‌شان متأثر نمی‌شود، ضرورت دارد. راولز برای همین نقش است که بازی "موقعیت اولیه" را می‌سازد تا با حجاب جهل، شرکت‌کنندگان را از مشاهده‌ی جایگاه‌شان در جامعه، استعدادهایشان، اهدافشان و هر آنچه می‌تواند منافی بی‌طرفی‌شان باشد، محروم کند. موقعیت اولیه بسان میانجی مفهوم کانتی از شخص — که راولز امیدوار است به این ترتیب آن را از متافیزیکی که در کارهای کانت سنگین شده است خلاص کند و در واژگانی کاملاً تجربی بازتعریف کند — و اصول عدالت که او دغدغه‌ی ساخت آن را دارد، عمل می‌کند. بنابراین موقعیت اولیه، بازنمایی شرایط اکتشافی آزادی و برابری است که به شرکت‌کنندگان در جریان مباحثه، انتخاب اصول عدالت برای سازماندهی همکاری اجتماعی میان اشخاص آزاد و برابر را می‌دهد. بنابراین هیچ معیار مستقلی از عدالت وجود ندارد و این نفس رویه و جریان [مباحثه] است که تضمین می‌کند که نتیجه‌ی حاصله منصفانه باشد. این روش از کنستروکتیویسم کانتی به صورت‌بندی دو اصل زیر از عدالت منتهی می‌شود: ۱) تمامی افراد از حق برابر در فراگیرترین نظام از آزادی برخوردارند که با آزادی همسان برای دیگران قیاس‌پذیر است؛ ۲) نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به ترتیبی سازماندهی شوند که: الف) آن‌ها بیشترین امتیاز را برای کم‌بهره‌مندترین‌ها به همراه داشته باشند (این اصل موسوم به تفاوت است)؛ ب) آن‌ها به کارکردها منضم‌اند و موقعیت‌ها به روی همگان تحت شرایط برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها گشوده‌اند.

اصل اول بر اصل دوم و بند (ب) بر بند (الف) اولویت دارند. بنابراین مشروعیت‌بخشیدن به هر نوع محدودیت بر آزادی و برابری فرصت با این استدلال که به وضعیت شمار زیادی از کم‌بهره‌مندها کمک می‌کند، ناممکن است. راولز در مفهوم کلی نظریه‌ی عدالت‌اش به قرار زیر تجدیدنظر کرد: «تمامی محصولات عمده‌ی اجتماعی — آزادی و فرصت، درآمد و ثروت و بنیان‌های عزت‌نفس — باید برابر توزیع شوند مگر آن‌که توزیع نابرابر هر یا تمامی کالاها به نفع اقشاری باشد

1. Rawls, 'Kantian Constructivism', pp. 516-19.

2. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 446-52.

که از کمترین بهره‌مندی برخوردارند.^۱

راولز بر آن است که نظریه‌ی عدالت او کمینه پاسخی به این مسئله‌ی مناقشه‌برانگیز است که اصول عدالت باید شرایط همکاری اجتماعی را میان اشخاص آزاد و برابر سازماندهی کند. او تصور می‌کند که اصل دقیقی را صورت‌بندی کرده است که اجازه می‌دهد ارزش‌های آزادی و برابری در نهادهای اجتماعی به کار بسته شوند و از این‌رو تعارضی را که دو سده در اندیشه‌ی دموکراتیک دوام آورده است، رفع می‌کند.

با این حال این ادعا دیگر نمی‌تواند محل پرسش باشد. رابرت نوزیک بسیار زود در ۱۹۴۷ در *آناشرشی، دولت و اتوپیا* نشان داد که چگونه با آن که از نقطه‌ی مشترکی با راولز آغاز می‌کند به مفهومی کاملاً مخالف با راولز می‌رسد. بنابراین با آن که راولز مدافع صدیق دولت رفاه لیبرال دموکراتیک بود، نوزیک مدافع دولت حداقلی است که به دفاع از قانون و نظم محدود است و نقش بازتوزیعی را حذف می‌کند. به گمان نوزیک اگر منظور از عدالت اجتماعی روایت توزیعی آن باشد عدالت اجتماعی وجود نخواهد داشت و جامعه مادامی که اعضایش مستقل از اشکال توزیع ثروت که جامعه بر آن دلالت دارد مدعی حقی بر آن هستند، عادلانه خواهد بود.^۲

چالش فردگرایی لیبرال

در این‌جا واکاوی کل مباحث اثر راولز مطرح نیست بلکه بررسی استدلال منتقدینی که او آنان را "اشتراکی‌باور" می‌نامد، موضوعیت دارد. هدف از نقد اثر راولز و پارادایم جدیدی که او بنیان کرد فلسفه‌ی لیبرالیسم و روایت آن از فردباوری است. این نقد مفهوم ناتاریخی، نااجتماعی و ناجسمانی از سوژه را که با ایده‌ی فرد برخوردار از حقوق طبیعی مقدم بر جامعه بار می‌شود رد می‌کند و ایده‌ی اولویت حق بر خیر را نمی‌پذیرد. نویسندگان اشتراکی‌باور برخلاف الهام کانتی راولز، ارستو و هگل را فرامی‌خوانند و در برابر لیبرالیسم به سنت جمهوری‌خواهی مدنی متوسل می‌شوند.

1. Ibid., pp. 302-3.

2. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York 1974, ch. 7.

دیدگاه لیبرالی از سوژه برای چارلز تیلور "ذره‌باورانه" است زیرا ویژگی خودبستگی فرد را تایید می‌کند؛ این دیدگاه بی‌بضاعتی واقعی ذره‌باوری در پیوند با اندیشه‌ی ارستویی از انسان در مقام حیوان سیاسی را به نمایش می‌گذارد که سرشت انسانی خود را فقط می‌تواند در آغوش جامعه تحقق بخشد. به باور تیلور مفهوم حیوان سیاسی ارستویی دلیل تخریب زندگی عمومی از راه انکشاف فردباوری بوروکراتیک است. به گمان تیلور بسط عقلانیت و تبدیل انسان به سوژه‌ی اخلاقی توانا به کشف امر خیر از مشارکت در همبودی زبان و گفت‌وگو متقابل از عادلانه و ناعادلانه، خوب و بد ناشی می‌شود و به این ترتیب اولویت حق بر امر خیر متصور نیست. راولز با اشاره‌ی مستقیم به نوزیک، بیهودگی ادعای شروع از اولویت حقوق طبیعی برای استنتاج کلیت بافت اجتماعی را نشان می‌دهد. در نتیجه فرد مدرن به همراه حقوق‌اش، نتیجه‌ی انکشاف پیچیده و طولانی تاریخی است و فقط در نوع معینی از جامعه، وجود فرد آزاد توانا به انتخاب اهداف خود امکان‌پذیر می‌شود.^۳

السدير مک‌اینٲتایر^۴ به سهم خود راولز و نوزیک را به دلیل پیشنهاد مفهومی از عدالت که به گمان او جایی برای ایده‌ی اساسی "فضیلت" باقی نمی‌گذارد به باد انتقاد می‌گیرد. او این کاستی را به مفهومی از جامعه نزد آنان ارجاع می‌دهد که جامعه را مرکب از افرادی می‌دانند که منافع‌شان مقدم و مستقل از خلق پیوند اخلاقی و اجتماعی میان آن‌ها تعریف می‌شود. مک‌اینٲتایر بلافاصله می‌نویسد ایده‌ی فضیلت فقط در بافت همبودی جا دارد که پیوند اصلی آن بر فهم مشترک از خیر انسان و خیر همبودی مبتنی است و جایی است که افراد منافع بنیادی خود را با ارجاع به این خیرها مشخص می‌کنند.^۵ او ردیه‌ی لیبرالیسم بر تمامی ایده‌ها از "خیر عمومی" را سرچشمه‌ی نیهیلیسم می‌داند که به تدریج تمامی جوامع ما را تخریب می‌کند.

اما در کتاب مایکل سندل است که می‌توان گسترده‌ترین نقد از اشتراکی‌باوری را

1. Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge 1985, ch. 7, 'Atomism'.

2. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, p. 200.

3. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1984.

4. Ibid., p. 256.

یافت. او در لیبرالیسم و مرزهای عدالت^۱ واکاوی دقیق از نظریه‌ی عدالت راولز را به منظور اثبات ویژگی نامنسجم آن به عمل می‌آورد. او اساساً نظریه‌های اولویت حق بر خیر را نقد می‌کند و مفهوم سوژه‌ی حاصل از آن را نمی‌پذیرد. اگر راولز می‌پذیرد که عدالت فضیلت ابدی نهادهای اجتماعی است این بدان معناست که لیبرالیسم وظیفه‌شناختی او مستلزم مفهومی از عدالت است که مفهوم خاصی از خیر را مفروض نمی‌گیرد تا در راستای چارچوبی گام بردارد که درون آن مفاهیم متفاوتی از امر خوب امکان‌پذیر باشد. در نتیجه در این مفهوم، اولویت عدالت نه فقط بسان اولویت اخلاقی بلکه بسان شکل مرجع موجه‌سازی توصیف می‌شود. حق، نه فقط به دلیل اهمیت مطالبات آن بلکه شیوه‌ی مستقل استخراج اصول آن بر خیر اولویت دارد.^۲ اما از آنجایی که حق مقدم بر خیر وجود دارد این نکته ضرورت خواهد داشت که سوژه، مستقل از مقاصد و اهدافش وجود داشته باشد. بنابراین چنین مفهومی مستلزم آن است که سوژه هویتی داشته باشد که مقدم بر ارزش‌ها و اهدافی که برمی‌گزیند، تعریف شود. پس این توان انتخاب و نه انتخاب‌هایی که سوژه انجام می‌دهد سوژه را تعریف می‌کند. او هرگز نمی‌تواند اهدافی داشته باشد که سازنده‌ی هویت او باشند و همین امکان مشارکت او را در همبودی که نفس کیستی او را به چالش می‌کشد، نفی می‌کند.^۳

به گمان سندل در پروبلماتیک راولز نوع "سازنده‌ی" همبودی تصورناپذیر است و همبودی را فقط می‌توان بسان همکاری ساده میان افراد تصور کرد که منافعشان از پیش معین است و برای دفاع از منافع و پیشبرد آن به یکدیگر می‌پیوندند. فرضیه‌ی محوری سندل این است که این مفهوم انگاره‌ای از سوژه، ناتوان از درگیری‌های سازنده، همزمان با اولویت حق بر خیر و در تعارض با اصول عدالتی که راولز قصد توجیه آن‌ها را دارد، ضرورت دارد. کوتاه سخن این که اصل تفاوت به اصل شراکت تبدیل می‌شود و این امر وجود پیوند اخلاقی میان آنانی که کالاهای اجتماعی را توزیع می‌کنند و بالطبع همبودی سازنده که شناسایی آن‌ها مستلزم آن است را مفروض تلقی می‌کند. اما سندل اعلان می‌کند دقیقاً چنین همبودی است که از مفهوم

1. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.

2. Ibid., p. 15.

3. Ibid., p. 150.

راولزی سوژه‌ی بدون مأموریت کنار گذاشته می‌شود؛ سوژه‌ای که مقدم بر اهدافی که انتخاب می‌کند، تعریف می‌شود. در نتیجه پروژه‌ی راولزی با نوعی تولد زودرس که قادر به ادامه زندگی نیست همراه می‌شود زیرا «ما نمی‌توانیم اشخاصی باشیم که عدالت برای آنان اولویت دارد و همچنین اشخاصی که اصل تفاوت نوعی اصل عدالت برای آنان است»^۱

سیاست‌های حق یا سیاست‌های خیر همگانی؟

نقد سندل اساساً بر موضعی مبتنی است که راولز از آن در نظریه‌ی عدالت دفاع کرد و پرورش بعدی اندیشه‌ی او را به حساب نیاورد؛ نوشته‌های اخیر سندل به کرات مفهوم موردنظر او از سوژه را به شیوه‌ای اساسی تعدیل می‌کند.^۲ با این وجود استدلال‌های سندل علیه سوژه‌ی غیرجسمانی که در فلسفه‌ی لیبرال وجود دارد به واقع وارد هستند و نوعی تعارض آشکار در خواست تاسیس نظریه‌ی عدالت توزیعی بر اساس فردباوری لیبرال وجود دارد. در این تعبیر، لیبرال‌هایی مانند نوزیک و هایک که منکر نفس وجود چنین مفهومی هستند از اندیشه‌ی منسجم‌تری برخوردارند.^۳ تنها می‌توان با سندل در تایید این نکته که راولز در توجیه تقدم عدالت و اولویت حق بر خیر موفق نمی‌شود به شیوه‌ای متقاعدکننده همراهی کرد. اما نمی‌توان از او «هنگامی که نتیجه می‌گیرد این امر موید برتری سیاست خیر همگانی بر سیاست دفاع از حقوق است، همراهی کرد»^۴ واقعیت نابسندگی استدلال راولز الزاماً به معنای رد هدف او نیست.

مسئله‌ی اولویت حق بر خیر، جوهر بحث است و به ما اجازه می‌دهد که محدودیت‌های مفهوم لیبرالی، همچنین ابهامات نقد اشتراکی باوران و مخاطرات آن را آشکار کنیم. همان‌گونه که سندل نشان داده است برای لیبرال‌های کانتی از جنس

1. Ibid., p. 178.

۲. راولز تأکید بسیاری بر نقش مفهوم کانتی از شخص اخلاقی بر نظریه‌اش دارد. این نشان می‌دهد که اصول اخلاقی معینی در خود موقعیت اولیه تزریق می‌شود و به علاوه دیگر مسئله‌ی نظریه‌ی محض از انتخاب عقلانی مطرح نیست.

3. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Volume 2, Chicago 1976, p. 69; Nozick, *Anarchy, State and Utopia*.

4. Michael J. Sandel, 'Morality and the Liberal Ideal', *New Republic*, 7 May 1984, p. 166.

راولز، اولویت حق بر خیر نه فقط به معنای منع قربانی کردن حقوق فردی به نام خیر همگانی است بلکه همچنین به این معناست که اصول عدالت را نمی‌توان از مفهوم خاص زندگی خوب استخراج کرد.^۱ طبق اصل اساسی لیبرالی، مفهومی یگانه از خوشبختی^۲ وجود ندارد که بتوان آن را بر همگان تحمیل کرد، اما هر کس باید از امکان کشف یودیمانیا^۳ آن گونه که خود می‌فهمد، تمهید اهداف و تلاش برای تحقق آن‌ها به روش خاص خود بهره ببرد. اشتراکی‌باوران نیز به سهم خود تایید می‌کنند که فرد نمی‌تواند حق را در اولویت بر خیر تعریف کند زیرا این فقط از راه مشارکت ما در همبودی است که خیر تعریف می‌شود و می‌توانیم تعبیری از حق و مفهومی از عدالت داشته باشیم. ما در این جا استدلالی اخلاقاً مطلوب و مناقشه‌ناپذیر داریم که به هر روی نتیجه‌گیری سندل را در نپذیرفتن پیشی عدالت بسان فضیلت اصلی نهادهای اجتماعی، همچنین دفاع از حقوق فردی و بازگشت به سیاست‌های مبتنی بر نظم اخلاقی مشترک را مجاز نمی‌شمارد. این نتیجه‌گیری در واقع بر مغلطه‌ای بنیادی در پیوند با نفس ایده‌ی خیر همگانی مبتنی است که تا حدود زیادی حاصل کار خود راولز است. او تا همین اواخر^۴ اصرار داشت که نظریه‌ی عدالت‌اش به فلسفه‌ی اخلاق تعلق دارد. البته فلسفه‌ی اخلاق نه به اخلاقیات بلکه به امر سیاسی اشاره دارد و مستلزم تمییز میان "خیر اخلاقی مشترک" و "خیر سیاسی مشترک" است. به محض استقرار چنین تمایزی نتایجی که سندل از گسیختگی شناخت‌شناسانه‌ی راولز بیرون می‌کشد ناپذیرفتنی جلوه می‌کنند.

این موضوع را با دقت بیشتری بررسی می‌کنیم. راولز می‌خواهد از بسگانگی لیبرال دفاع کند که مستلزم تحمیل مفهوم رفاه و برنامه‌ی خاص زندگی نیست. اخلاقیات فردی برای لیبرال‌ها مسئله‌ای خصوصی است و همه باید بتوانند زندگی خود را همان گونه که می‌خواهند سامان بدهند. زیرا نظر به جایگاه حقوق و واقعیت اصول عدالت، نمی‌توان مفهوم خاصی از سعادت را اولویت بخشید. اما روشن

1. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 156.

۲. Eudaimonia واژه‌ی یونانی به معنای موفقیت، رفاه و خوشبختی است. نزد ارستو این واژه به معنای هماهنگی روح (صاحب فضیلت) با خرد بود. ارستو در اخلاق نیکوماخوسی زندگی را تحقق یودیمانیا می‌داند. م

۳. Rawls, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', p. 224. جایی که او تاکید دارد مفهوم عدالت نه اخلاقی بلکه سیاسی است.

است که اولویت حق بر خیر فقط در گونه‌ی خاصی از جامعه با نهادهای متعین امکان‌پذیر است و اولویت مطلق حق بر خیر وجود ندارد زیرا — همان گونه که اشتراکی‌باوران با دلیل مدعی هستند — این فقط درون آن گونه همبودی است که تعریف خاص خود از خیر را دارد و فرد با حقوق‌اش می‌تواند به وجود آید. با این حال مشخص کردن این معنا مسئله‌ی همبودی سیاسی یعنی یک رژیم (در مفهوم یونانی سیاست) است که با خیر سیاسی‌ای که تعریف می‌کند و به کار می‌بندد، ضرورت دارد.^۱ رژیم‌های خاصی خود را با این واقعیت منشرنمایی می‌کنند که آن‌ها میان خیر انسان و خیر شهر قائل به تمییز نیستند اما جدایی این دو سپهر با مدرنیته و نفی مفهوم یگانه از خیر اخلاقی نباید از وجود "خیر سیاسی" غفلت کند خیری که پیوند سیاسی را امری فی‌نفسه تعریف می‌کند. بنابراین اگر رژیم لیبرال دموکراتیک می‌باید نسبت به اخلاقیات لادری باشد اما از آن جایی که اصول سیاسی آزادی و برابری را تایید می‌کند در پیوند با خیر سیاسی لادری نیست — و نمی‌تواند باشد. فقط در چارچوب چنین رژیمی و بسان کارکرد خیر سیاسی است که اولویت حق با توجه به امکان‌پذیری مفاهیم متفاوت از خیر اخلاقی امکان‌پذیر می‌شود. اگر اشتراکی‌باوران اجازه‌ی چالش تقدم حق بر خیر، همان گونه که در کار راولز شاهد آن هستیم را داشته باشند، نتیجتاً ادعای آنان به باور سندل از آن جایی که مستلزم دست‌کشیدن از بسگانگی لیبرال همچنین سیاست مبتنی بر حق خواهد بود — زیرا دقیقاً چنین تقدمی است که رژیم لیبرال دموکراتیک را منشرنمایی می‌کند — مشروعیت نخواهد داشت.

اخلاقیات و سیاست

پر واضح است آنچه که واقعاً به پرسش کشیده می‌شود جایگاه امر سیاسی است و این بحث ناتوانی ما از ملاحظه‌ی امر سیاسی به شیوه‌ی مدرن یعنی به شیوه‌ای نه

۱. ما همچنین می‌توانیم تعریف ارستویی از همبودی سیاسی را بسان انجمنی که هدفش خیر همگانی است، بپذیریم. اما این تعریف امروزه باید در واژگان منحصربه‌فرد سیاسی لحاظ شود چون بر اساس اصول سیاسی است که یک انجمن تاسیس می‌شود و این مستلزم وجود مفهومی یگانه از خیر اخلاقی نیست. بنابراین تناسب/تیکز با سیاست وظیفه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مدرن است.

دقیقاً ابزاری بلکه در عین رعایت جدایی معمول اخلاقیات و سیاست را آشکار می‌کند — که به معنای احتساب تمامی چیزهای درگیر در ایده‌ی "خیر سیاسی"، از اتیک^۱ متناسب با سیاست است. راولز و سندل هرچند به دلایل مختلف قادر به ملاحظه‌ی بسنده‌ی این تمایز نیستند. در مورد سندل نقد او از لیبرالیسم در چارچوب اساساً پروبلماطیک ارستویی قرار دارد جایی که هنوز جدایی میان اخلاقیات و سیاست وجود ندارد و تمایز میان "خیر مشترک سیاسی" و "خیر مشترک اخلاقی" واقعی نیست. امر سیاسی در مفهوم باستانی در واقع تابعی از امر/اتیک بود و همین، گرایش برخی از منتقدان اشتراکی‌باور متأثر از ارستو مانند سندل و مک‌اینتایر در باور به این‌که ترغیب نوعی دیدگاه اخلاقی واحد و رد بسگانگی لیبرال برای حکومت حسب خیر همگانی ضرورت دارد را تبیین می‌کند. از همین‌جا می‌توان نگرش کاملاً منفی در رابطه با مدرنیته و هجرزدگی برای همبودی اصیل از نوع گم‌ایشناخت را نتیجه گرفت. ناتوانی راولز در ملاحظه‌ی امر سیاسی را می‌توان با این واقعیت توضیح داد که امر سیاسی نقطه‌ی کور لیبرالیسم است که به فروکاستن آن به نوعی فعالیت ابزاری گرایش دارد. کوتاه سخن این‌که تمامی جنبه‌های هنجاری مناسب با فلسفه‌ی سیاسی با بسط علم سیاسی و تمایز اثباتی میان واقعیت و ارزش بی‌اعتبار شده است. به همین ترتیب بود که مجموعه‌ی کاملی از مسائل مانند مسئله‌ی عدالت که بی‌مناقشه سرشت سیاسی داشتند به قلمرو اخلاق عقب رانده شدند و این

۱. برگردان مورالیتی و اتیکز به فارسی دشوار است. در اغلب موارد هر دو را به تلفظ لاتین و الفبای پارسی آورده‌ام. اما فقط یک نکته را توضیح بدهم که اتیکز عمدتاً معطوف به عدالت و سعادت در جامعه است. البته منظور عدالت متافیزیکی (قرار گرفتن هر چیز در جای خود) و سعادت اخروی نیست. مورالیتی را نیز می‌توان عمدتاً به واکاوی درست و نادرست، فضیلت، و خیر و شر معطوف دانست. به تعبیری اتیکز اخلاقیات عمومی و مورالیتی اخلاق شخصی است. اتیکز را به چهار قلمرو عمده‌ی مطالعاتی تقسیم می‌کنند: (۱) فرااخلاق؛ معنای نظری و مرجع قضایای اخلاقی و چگونگی تعیین ارزش‌های حقیقی آن‌ها؛ (۲) اخلاقیات هنجاری؛ معانی عملی تعیین زنجیره‌ی اخلاقی کنش؛ (۳) اخلاقیات کاربردی یا عملی؛ چگونه می‌توان به برآوردهای اخلاقی در موقعیت‌های خاص دست یافت؛ اخلاقیات توصیفی یا اخلاقیات تطبیقی که به معنای مطالعه‌ی باورهای افراد درباره‌ی مورالیه است. به یک تعبیر وقتی اتیکز را فلسفه‌ی اخلاق لحاظ می‌کنیم مرز میان اتیکز و مورالیه از بین می‌رود در این صورت می‌توان گفت که اتیکز به دنبال رفع پرسش‌هایی است که با مورالیه‌ی انسان، مفاهیمی مانند خوب و بد، درست و نادرست، فضیلت و شر، عدالت و جنایت سروکار دارد. به بیانی اتیکز به شر، عدالت و جنایت می‌پردازد. م

بدون شک چرایی اصرار لجوجانه‌ی راولز در ارایه‌ی نظریه‌ی عدالت خود بدان بخشی از فلسفه‌ی اخلاق است.

ناتوانی لیبرالیسم در اندیشیدن به امر سیاسی ریشه‌های عمیقی دارد. همان گونه که کارل اشمیت خاطرنشان کرده است، اصل ناب و دیرپای لیبرالیسم نمی‌تواند بنیان مفهوم اساساً سیاسی باشد.^۱ هر فردباوری منسجمی باید امر سیاسی را نفی کند زیرا فردباوری مستلزم آن است که فرد آغاز و پایان باقی بماند. به گمان اشمیت این معنا دلیل جابه‌جایی اندیشه‌ی لیبرال در قطبش میان اتیکز و اقتصاد، و محدود ساختن خود به خواست تحمیل تعهدات اتیکال بر امر سیاسی یا احاله‌ی آن به اقتصاد بود. از همین‌رو می‌توان به این واقعیت اشاره کرد که نه سیاست‌های ناب لیبرال بلکه نقد لیبرالی از سیاست به نام دفاع از آزادی فردی وجود دارد.^۲

از آن جایی که فردگرایی لیبرال اجازه نمی‌داد جنبه‌ی جمعی زندگی اجتماعی بسان هستی سازنده تصور شود پس — همان‌گونه که اشتراکی‌باوران اشاره می‌کنند — نوعی تعارض در قلب پروژه‌ی راولز وجود دارد. اشتیاق او به تاسیس عقلانی الزامات برابری در عقل سلیم دموکراسی‌های غربی با آغاز از مفهوم فردباورانه‌ی سوژه، فقط می‌تواند به سگ‌دو زدن منجر شود. این محدودیت بنیادی لیبرالیسم را نمی‌توان با توسل به اخلاقیات رفع کرد. رجوع به مفهوم کانتی شخص اخلاقی نزد راولز و به‌کارگیری امر معقول در کنار امر عقلانی به او اجازه داد تا مرزهای اخلاقی را برای تعقیب خودمحوری خصوصی بدون چالش واقعی مفهوم فردباوری تاسیس کند. فقط در بافت نوعی سنت که فضا برای بُعد سیاسی هستی انسانی فراهم و اندیشیدن به شهروندی و رای مالکیت ساده‌ی حقوق مجاز شمرده می‌شود، می‌توان برای ارزش‌های دموکراتیک توضیحی ارایه کرد. نقد بالا از لیبرالیسم باید به هر روی در چارچوب مدرنیته و دستاوردهای انقلاب دموکراتیک عمل کند. مفهوم کلاسیک نقد لیبرالیسم هرچند هنوز هم آموزنده است اما دیگر کاربردی ندارد. ظهور فرد، جدایی کلیسا از دولت، اصل رواداری دینی و انکشاف جامعه‌ی مدنی، همگی ما را به تمایز قلمروی

1. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Rutgers 1971, p. 70.

۲. اشمیت، ص ۷۱. ملاحظه‌ی بایستگی نقد لیبرالیسم از سوی اشمیت آشکارا به معنای پذیرش موضع او در کلیت‌اش نیست.

اخلاقیات از سیاست هدایت کرده‌اند. اگر مسئله‌ی خیر همگانی و فضیلت مدنی همچنان اهمیت و موضوعیت داشته باشند این مهم را باید به شیوه‌ای مدرن بدون اثبات خیر اخلاقی واحد تعقیب کرد. نباید دستاوردهای لیبرالیسم را فراموش کرد و بالطبع نقد فردباوری به چشم‌پوشی از ایده‌ی "حق" و بسگانگی دلالت نمی‌کند.

عدالت و بسگانگی

رویکرد مایکل والزر نیز این گونه است. او هرچند خود را در جبهه‌ی اشتراکی‌باوران قرار می‌دهد با آرمان‌های سیاسی لیبرالیسم مخالف نیست. برعکس پروژه‌ی او دفاع و رادیکالیزه کردن سنت لیبرال دموکراتیک است.^۱ والزر با آن گونه استدلال فلسفی که کشف حقایق ادعایی جاودان و جهان‌شمول را بر جدایی صاحب اندیشه از تمامی پیوندها با همبودی خود مبتنی می‌داند، مخالف است.^۲ به گمان او فیلسوف باید برای تقبل کامل منزلت اجتماعی خود در مقام عضوی از همبودی خاص در غار خود بماند؛ نقش او تفسیر جهان معانی مشترک برای شهروندان است. اگر والزر عقلانیت‌باوری، جهان‌روایی روشنگری را نقد می‌کند و بازارزایی مفاهیمی مانند سنت و همبودی را مطرح می‌کند به منظور دفاع از آرمان دموکراتیک به روشی اثربخش‌تر است.

راولز به رغم موضع انتقادی معرفت‌شناختی، در اولویت عدالت و این ایده که در جوامع ما این معنا در نهادهای آزادی و برابری مندرج است با والزر همراه است. با این حال والزر خود را از راولز در تصور از برابری و سپهرهای عدالت با اراییه‌ی آن در نظریه‌ی بسگانه از عدالت اجتماعی که هدف آن را تحقق "برابری هم‌تافته"^۳ می‌خواند، جدا می‌کند. به گمان والزر این تنها مفهومی از برابری است که با جوامع مدرن سنخیت دارد جایی که درجه‌ی تمایزگذاری تفصیلی‌تر و هم‌تافته

۱. در میان کتاب‌های بی‌شمار مایکل والزر آن دسته از کتاب‌ها که بیشتر به این موضوع پرداخته‌اند، عبارتند از: Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship, Cambridge, Mass. 1970, Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat, New York 1980, and especially Spheres of Justice, A Defence of Pluralism and Equality, New York-1983.

۲. در این منابع والزر به تفصیل موضوعش را در این رابطه بسط داده است:

Walzer, Spheres of Justice, p. xIv, and his article 'Philosophy and Democracy', Political Theory, vol. 9, no. 3, August 1981.

3. complex equality

است.^۱ مختصر این که به گمان او ما برابری را عمدتاً به شیوه‌ی ساده‌ی برابری تصور می‌کنیم که افراد را در موقعیت عام‌شان به اندازه‌ی ممکن برابر تصور می‌کند. این دیدگاه الزاماً به مداخله‌ی دائم دولت برای جلوگیری از ظهور تمامی اشکال سلطه دلالت دارد. بنابراین دیدگاه بالا راه را به سوی تمامیت‌خواهی باز می‌کند که مدعی هماهنگی نظام‌مند توزیع تمامی کالاها در تمامی حوزه‌ها است. به همین دلیل والزر تأیید می‌کند که اگر کسی خواهان تبدیل برابری به هدف محوری سیاست و همچنین احترام به آزادی است فقط می‌تواند آن را بسان برابری هم‌تافته تصور کند. این امر مستلزم توزیع تمامی کالاهای متفاوت اجتماعی نه به شکلی همسان بلکه حسب تنوع معیارهایی است که تنوع آن کالاهای اجتماعی و معانی منضم به آن‌ها را بازتاب می‌کند. برابری رابطه‌ی هم‌تافته‌ای میان اشخاص است که با مجموعه‌ای از کالاهای اجتماعی میانجی‌گری می‌شود که با همسانی مویه‌موی تملک عجین نیست.^۲ مسئله‌ی مهم، تخطی از اصول توزیع مناسب با هر حوزه نیست و اجتناب از موفقیت در یک حوزه بر امکان موفقیت در اکثریت حوزه‌های دیگر، آن گونه که امروزه در مورد ثروت مطرح است، دلالت ندارد. راولز به نقل از پاسکال می‌نویسد: «جباریت، خواست به دست آوردن چیزی با یک روش است که آن را فقط می‌توان به روشی دیگر کسب کرد. مسئولیت‌های متفاوت ما مرهون خصایص متفاوت است: عشق واکنش مناسب به جذابیت، ترس به قدرت و اعتقاد به یادگیری است.»^۳ بنابراین عدالت نه فقط مسئله‌ی تفسیر و کاربرد معیار توزیع بلکه همچنین تمایزات و مرزهای میان حوزه‌های مختلف است. مهم این است که هیچ کالای اجتماعی بسان روشی برای سلطه و تمرکز قدرت سیاسی، ثروت، احترام و به‌خصوص موقعیت مطلوب در دستانی واحد که باید از آن اجتناب کرد، مورد استفاده قرار نگیرد.

اهمیت چشم‌اندازی که از سوی والزر اتخاذ می‌شود این است که این چشم‌انداز اجازه می‌دهد فردباوری لیبرال و فرضیات شناخت‌شناسیک نقد و در عین حال سهم بسگانه‌گرایی آن حفظ و غنی‌تر شود. این چشم‌انداز همچنین آشکار می‌کند که چگونه می‌توان عدالت را بدون پیگیری دیدگاه جهان‌شمول و تمهید اصول عام که

1. Walzer, Spheres of Justice, p. 316.

2. Ibid., p. 18.

3. Pascal, Pensées; this text is cited in Spheres of Justice, p. 18.

در تمامی جوامع معتبر باشد ترسیم کرد. به باور والزر فقط با ابتدا بر همبودی سیاسی خاص، در چارچوب سنتی که آن را تاسیس می‌کند و معانی اجتماعی مشترک برای اعضای آن همبودی است که می‌توان مسئله‌ی عدالت را مطرح کرد. به گمان او توسل به این که در جامعه‌ی سلسله‌مراتبی از آنجایی که توزیع کالاهای اجتماعی بر اساس اصول برابری طلب انجام نمی‌شود ناعادلانه است، بی‌معناست. برابری از آنرو هدف محوری ماست که ما در جامعه‌ی لیبرال دموکراتیک زندگی می‌کنیم جامعه‌ای که نهادها و مضامین اجتماعی آن عمیقاً از این ارزش آکنده‌اند و استفاده از آن را بسان معیاری برای داوری عادلانه و غیرعادلانه امکان‌پذیر کرده‌اند. تا جایی که اصول سیاسی — برابری همچنین آزادی — در معرض تاثیرپذیری از تفاسیر هستند نمی‌توان به توافقی قاطعانه در مورد تعریف آزادی و برابری، روابط اجتماعی که اصول برابری و عدالت باید در آنجا به کار بسته شوند یا شیوه‌ی نهادینه کردن آن‌ها دست یافت. فلسفه‌های متفاوت سیاسی تفسیرهای متفاوتی ارایه می‌کنند اما از آنجایی که این ارزش‌ها در رابطه با سنت ما محوری هستند چنین گفتگویی را ممکن می‌کنند و به‌علاوه فرصت می‌دهند تا مسئله‌ی عدالت را در این چارچوب مطرح کنیم.

ارستو یا ماکیاولی؟

نویسندگان اشتراکی‌باور با مفهوم لیبرالی از فرد که در سنت جمهوری‌گرایی مدنی در انگاره‌ی شهروند قالب زده می‌شود، مخالف‌اند. برخلاف لیبرالیسم، اشتراکی‌باوری، زبانی را برای اندیشیدن به امر سیاسی به روشی غیرابزاری تدارک می‌بیند. اشتراکی‌باوری نقش مهمی را در فرهنگ سیاسی آمریکای سده‌ی هیجدهم داشت و به طور کامل ناپدید نشده است. اشتراکی‌باوران با پیشنهاد باززنده‌سازی امر سیاسی، به آمریکایی‌ها توان مفصل‌بندی تجارب خود و تصور هویت‌شان حسب مشارکت کنشگرانه در قسمی همبودی سیاسی را دادند. در بازارزبانی سپهر سیاسی و بازتوانمندسازی ایده‌ی "فضیلت مدنی" بود که آن‌ها راه‌حلی را برای بحران مشروعیت پیدا کردند که نظام دموکراتیک را تحت تاثیر قرار می‌داد.^۱

۱. می‌توان همین موضوع را درباره‌ی موقعیت هانا آرنت نیز گفت که اندیشه‌اش او را در چارچوب سنت جمهوری‌خواهی مدنی قرار می‌دهد.

مسئله در ابهام موجود در انگاره‌ی "انسان‌گرایی مدنی" یا "جمهوری‌خواهی مدنی" آن گونه که اخیراً رواج یافته است، ریشه دارد. آمیزه‌ی عناصر ارسطویی و ماکیاولی عملاً می‌تواند به تفسیرهای بی‌نهایت متفاوت، در هم‌رایی با ارستو در خصوص یگانگی خیر و جدایی‌ناپذیری/تیکر و سیاست، و یا در تبعیت از ماکیاولی که بر تمیز این دو حوزه قائل است و بر نقش محوری تعارض در حفظ آزادی پافشاری می‌کند، منجر شود. من تا این‌جا در آثار نویسندگانی مانند سندل یا مک‌اینتایر نشان دادم که نقد لیبرالیسم از ویژگی‌های دموکراسی مدرن غفلت می‌کند و به رد مدرنیته راه می‌برد. این امر نه بالضروره برآیند ضروری موضع اشتراکی‌باوری و نه همسویی والزر یا تیلور نیست که می‌کوشند دستاوردهای معینی از لیبرالیسم را یکپارچه کنند؛ بنابراین آن گونه که برخی از لیبرال‌ها مطرح می‌کنند، این امر پروبلماتیک ذاتاً ضد مدرن نیست.^۱

با این حال در نبود الگوی بسنده‌ی جمهوری‌خواهی در پیوند با الزامات دموکراسی‌های مدرن، جذبه‌ی جاری جمهوری‌خواهی مدنی فقط می‌تواند به آشفتگی برآیندهای احتمالاً خطرناک برای تمامی آنانی که از گسترش حقوق و کنش‌های دموکراتیک دفاع می‌کنند، دامن بزند. تمیز میان "وجدان مدنی" — یعنی الزامات درست برای تمامی شهروندان رژیم لیبرال دموکراتیک جایی که معیار عدالت، آزادی و برابری هستند — و خیر همگانی بنیادی که می‌تواند بر همگان مفهومی یگانه از "یودیمانیا" تحمیل کند، امری اساسی است. وجدان مدنی الزاماً بر وجود اجماع دلالت ندارد و آرمان جمهوری‌خواهی که از ماکیاولی الهام می‌گیرد مستلزم سرکوب تنوع در راستای وحدت نیست. آن مفهوم جمهوری‌خواهی که از ماکیاولی همچنین مونتسکیو، توکوویل و میل الهام می‌گیرد قادر است فضایی برای تمهید کمک اساسی به لیبرالیسم یعنی جدایی امر عمومی و امر خصوصی و دفاع از بسگانه‌گرایی را فراهم آورد. اما این امر مستلزم اندیشیدن به شهروندی بدون چشم‌پوشی از آزادی فردی به روشی دموکراتیک است. چنین وظیفه‌ای هنگامی امکان‌پذیر است که ما بکوشیم آزادی را جدای از دفاع از حقوق فردی در برابر

1. See, for example, H. Hirsch, 'The Theory of Liberalism', and D. Herzog, 'Some Questions for Republicans', both in *Political Theory*, vol. 14, no. 3, August 1986.

دولت مفهوم‌پردازی کنیم و در عین حال در ارتباط با قربانی کردن فرد در برابر شهروند محتاط باشیم.^۱

آزادی باستانی یا آزادی مدرن‌ها؟

کار ملهم از "تاریخ جدید" به پیشگامی کوئنتین اسکینر به طور اخص در ارتباط با این پروژه قرار دارد. پوکوک در مقاله‌ای که نتایج این نوع تحقیق را واکاوی می‌کند نشان می‌دهد که ما چگونه می‌توانیم در خاستگاه اندیشه‌ی مدرن دو سبک از زبان سیاسی را پیدا کنیم که یکی از آن‌ها در تحمیل خودش به زبان دیگری موفق خواهد شد.^۲ در یک طرف زبان فضیلت وجود دارد که از آن جمهوری‌خواهی کلاسیک است و در طرف دیگر زبان حقوق قرار دارد که پارادایم حقوق طبیعی را بیان می‌کند و در نظام حقوقی پایه دارد. اصطلاح *لیبرتاس* (الهه‌ی رومی و تجسم آزادی) در هر دو زبان اما با معانی متفاوت وجود دارد. در زبان نظام حقوقی، *لیبرتاس* به معنای قدرت فرماندهی (*ایمریوم*)، آزادی اجرای قوانین خود است. بنابراین آزادی شهروند در انجام امور خود با حمایت قانون است. برعکس در زبان جمهوری‌خواهی، آزادی به مفهوم مشارکت در حکمروایی دولت بسته به مفهوم انسان بسان حیوان سیاسی است که فقط سرشت خود را از راه فعالیت‌هایش در حوزه‌ی عمومی محقق می‌کند. این دو شکل برای مدتی همزیستی داشتند و اسکینر در جلد اول *بنیان‌های اندیشه‌ی سیاسی مدرن*^۳ نشان داده است چگونه مبارزه‌ی جمهوری ایتالیا برای استقلال، همزمان در زبان جمهوری و در زبان نظام حقوقی مدیریت شده است. با توجه به آنچه گذشت زبان حقوق طبیعی جایگزین زبان فضیلت — اما دقیقاً در همگرایی با سنت *لیبرالیسم* متکی بر قانون و حقوق — شد که در آغاز دوره‌ی مدرن وجود داشت، دوره‌ای از سنت انسان‌گرایی جمهوری‌خواهانه که شخصیت حسب فضیلت تصویر می‌شد. فقط با هابز بود که شیوه‌ی استدلال سیاسی فردگرایانه غالب آمد که در آن آزادی، خود را به دفاع از حقوق فردی محدود کرد.

1. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, ch. 2.
2. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols, Cambridge 1978.
3. Quentin Skinner, 'The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives', in R. Rorty, B. Schneewind and Q. Skinner, *Philosophy in History*, Cambridge 1984.

هدف اسکینر در اثر اخیرش بازاریابی مفهوم جمهوری‌خواهی است که در دوره‌ی نوزایی در اروپا، مفهوم رومی کلاسیک از شهروند را بازصورت‌بندی کرد. زیرا او باور دارد که مفهوم جمهوری‌خواهانه می‌تواند مفهومی بسنده‌تر از آزادی در مقایسه با مفهوم لیبرال را تدارک ببیند. او کاملاً از مسئله‌ای که امروزه ذیل رابطه‌ی آزادی فردی و آزادی سیاسی مطرح می‌شود، آگاه است. کوتاه سخن این که پس از بنیامین کنستانت علی‌الاطلاق این مفهوم که "آزادی مدرن‌ها" در حظ صلح‌آمیز از خودآیینی فردی مندرج است پذیرفته شد و این بر رویگردانی از "آزادی باستانی" یعنی مشارکت در قدرت جمعی دلالت دارد که به تبعیت فرد از همبودی منجر می‌شود.

همین قضیه در مقاله‌ی تحسین برانگیز آیزیا برلین^۱ بازصورت‌بندی شده است، که میان مفهوم "منفی" از آزادی که به بیان ساده همان نبود اجبار، و مستلزم خودآیینی بخشی از هستی انسان از سپهر کنترل اجتماعی است و مفهوم "ایجابی" از آزادی که از میل فرد به سروری بر خود ریشه می‌گیرد و بر ایده‌ی تحقق و تکمیل سرشت واقعی انسان دلالت دارد، تمیز قائل شد. به گمان برلین مفهوم دوم بالقوه تمامیت‌خواهانه است و از نظر لیبرال‌ها پذیرفتنی نیست و به همین دلیل او نتیجه می‌گیرد که ایده‌ی دموکراسی و خودآیینی نمی‌تواند به ایده‌ی لیبرال از آزادی متعلق باشد. آیزیا برلین مدعی است که کلیت مفهوم ایجابی از آزادی، ضدمدرن است زیرا مستلزم فرض وجود ایده‌ی عینی زندگی خوب برای انسان می‌باشد. به این ترتیب به باور تمامی آنانی که از مفهوم جمهوری‌خواهانه از آزادی دفاع می‌کنند، ایده‌ی *لیبرتاس* یعنی آزادی را می‌توان فقط در همبودی تامین کرد که خودآیینی بسان رقیب مدرنیته پدیدار می‌شود.

اسکینر این نظریه را مردود می‌شمارد و تلاش می‌کند فرضیه‌ای را تایید کند که ممکن است در سنت جمهوری‌خواهی مدنی و بالاخص در آثار ماکیاولی پیدا شود، مفهومی از آزادی که در عین منفی بودن — زیرا به ایده‌ی عینی از سعادت دلالت ندارد — همچنان شامل آرمان‌هایی از مشارکت سیاسی و فضیلت مدنی است. به این ترتیب ماکیاولی در *دیسکورس* مفهومی از آزادی بسان استعداد انسان در تعقیب

1. Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.

اهداف مطلوب خود یعنی مشرب و منویات خود را مطرح می‌کند و همزمان تایید می‌کند که برای تامین شرایط ضرور اجتناب از اجبار و بردگی که می‌توانند اعمال آزادی فردی را غیرممکن کنند، تقبل نقش‌های معین عمومی و پرورش فضیلت‌های بایسته امری اساسی است. به گمان ماکیاولی اگر اعمال فضیلت مدنی و خدمت به خیر همگانی ضروری است این امر از تضمین درجه‌ای از آزادی و اجازه‌ی تعقیب اهداف فردی سرچشمه می‌گیرد.^۱

این وجه از استدلال قطعاً مستلزم بسط بیشتر اما راهی بسیار مثمرتر نیز است. وظیفه‌ی اصلی فلسفه‌ی مدرن و دموکراتیک سیاسی، دقیقاً مفصل‌بندی آزادی فردی و آزادی عمومی است زیرا از این جاست که مسئله‌ی شهروندی بسانانه و دموکراتیک ریشه می‌گیرد. این شایستگی و توان اسکینر است که راهی را به عقب به سوی ماکیاولی نشان می‌دهد. ماکیاولی به شکل بلامناقشه‌ای بیانگر نقطه‌ی مرجع اساسی برای آنانی است که می‌خواهند امروزه سیاسی بیندیشند. اگر تجدید رابطه‌ی نزدیک با سنت جمهوری‌گرایی مدنی اهمیت دارد این امر باید به رهبری او صورت پذیرد. در نتیجه نقد اشتراکی‌باوری از لیبرالیسم می‌تواند ما را به کشف مجدد شیوه‌ای از اندیشیدن رهنمون شود که سده‌ها پیش پرورش یافت اما ظرفیت‌های آن مورد بهره‌برداری قرار نگرفت زیرا خوداندیشی بر امر سیاسی، با هابز سویه‌ای علمی که بر رد جنبه‌های هنجاری آن و سیطره‌ی مفهوم ابزاری دلالت داشت، پیشه کرد.

ترجمه به انگلیسی: ویلیام فاستانو

۳. راولز: فلسفه‌ی سیاسی بدون سیاست

آیا جدا کردن لیبرالیسم سیاسی از واژگانی که از عقلانیت‌باوری روشنگری از یک سو و معانی ضمنی که با همنشینی طولانی با لیبرالیسم اقتصادی از طرف دیگر به دست آورده است، امکان‌پذیر است؟ به گمان من این پرسش حیاتی برای شرح و بسط فلسفه‌ی سیاسی دموکراتیک مدرن است. مجادلات اخیر شاهی بر ضرورت چنین شرحی با تمرکز بر دوپارگی‌های^۱ غیرقابل قبول است. این امر در مجادلات اخیر درباره‌ی مدرنیته و پسامدرنیته و مواجهه میان مدافعان روشنگری و منتقدان آن هویدا است. همان گونه که ریچارد رورتی در دیدگاه هابرماس و لیوتار درباره‌ی پسامدرنیته نشان داد: «ما در منتقدین فرانسوی هابرماس به این نکته پی بردیم که آنان برای فروگذاری سیاست‌های لیبرال در اجتناب از فلسفه‌ی جهان‌شمول‌گرا حاضریراقتند و هابرماس می‌کوشد همچنان به فلسفه‌ی جهان‌شمول‌گرا با تمامی مشکلاتش در پشتیبانی از سیاست لیبرال وفادار بماند.»^۲ سردرگمی مشابهی در میان منتقدان اشتراکی‌باور لیبرالیسم نیز وجود دارد به نحوی که تنی چند از آنان از تمایز فردباوری لیبرال بسان آموزه‌ی خاص مرتبط با سرشت سوژه‌ی انسانی و لیبرالیسم سیاسی بسان مجموعه‌ای از نهادهای منش‌نمای "دولت قانونی"^۳ یعنی دفاع از حقوق، پذیرش بسانانه‌باوری، محدود کردن نقش دولت، تفکیک قوا و سایر ناکام می‌مانند. به این ترتیب اشتراکی‌باورانی مانند سندل و مک‌این‌تایر که مفهوم اتمیستی فردباوری لیبرال از انسان را مردود می‌دانند با تصور ضرورت چشم‌پوشی از "لفاظی حقوق و

۱. معادل Dichotomies به نقل از داریوش آشوری. م

2. Richard Rorty, 'Habermas and Lyotard on Postmodernity', in Richard J. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity*, Oxford 1985, p. 162.

3. law state

1. Skinner, 'The Idea of Negative Liberty', pp. 217-19.

بسگانه‌باوری" به انکار لیبرالیسم سیاسی روی می‌آورند. حتا وقتی رورتی روابط اقتصادی بورژوازی را مولفه‌ی درون‌بود لیبرالیسم تلقی می‌کند در مظان اتهام تلفیقی نامشروع قرار می‌گیرد. در واقع مفهوم موردنظر رورتی از "لیبرالیسم" بی‌نهایت مبهم است؛ اگر او به درستی — در پیروی از بلومبرگ — جنبه‌ی "خودآیینی" (که با پروژه‌ی سیاسی شناخته می‌شود)^۱ و "خودبنیادی" (پروژه‌ی شناخت‌شناسیک) روشنگری را جدا می‌کند با این حال او بعدها پروژه‌ی سیاسی مدرنیته را با مفهومی دوپهلو از لیبرالیسم که شامل دموکراسی و سرمایه‌داری است، یکسان می‌پندارد. به این ترتیب "لیبرالیسم بورژوازی پسامدرنیست" موردنظر او نوعی توجیه ناب و ساده برای "نهادها و اقدام‌های دموکراسی‌های غنی آتلانتیک شمالی"^۲ است که مجالی برای نقد دموکراتیک باقی نمی‌گذارد.

تمامی آن محظورات کاذب نتیجه‌ی آمیختگی مجموعه‌ای از گفتمان‌های مختلف در واژه‌ی "لیبرالیسم" هستند که در شرایط معینی مفصل‌بندی شده‌اند اما هیچ رابطه‌ی ضروری میان آن‌ها برقرار نیست. نخست این که برای فهم مدرنیته‌ی سیاسی تمیز دو سنت لیبرال و دموکراتیک که در همین اواخر یعنی سده‌ی نوزدهم مفصل‌بندی شدند، ضرورت دارد. بنابراین نباید این "مدرنیته‌ی سیاسی" را با فرآیند مدرن‌سازی که زیر سیطره‌ی روابط سرمایه‌داری تولید انجام شد، درآمیخت. برخی از لیبرال‌ها البته برآنند که لیبرالیسم سیاسی بدون لیبرالیسم اقتصادی و قسمی اقتصاد بازار آزاد تصویرپذیر نیست، با این حال ادعای مذکور فقط بیان یک گرایش در چارچوب لیبرالیسم است. در نهایت مجموعه‌ای از گفتمان‌های فلسفی در ارتباط با انسان، معیار عقلانیت، سرشت اخلاقیات و سایر وجود دارند؛ به این‌ها در برخی مواقع با عنوان "فلسفه‌ی لیبرالیسم" اشاره می‌شود که بی‌نهایت ناهمگن هستند و مواضعی متفاوت از کانت‌باوری تا فایده‌باوری را پوشش می‌دهند. بنابراین تصور وجود آموزه‌ای منفرد اشتباه است. بسیاری از مفصل‌بندی‌های ممکن می‌توانند میان "اشکال" متفاوت لیبرالیسم شکل بگیرند و من برآئم پذیرش لیبرالیسم سیاسی

1. For this distinction see Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Boston 1983.

2. Richard Rorty, 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', *The Journal of Philosophy*, vol. LXXX, no. 10, October 1983, p. 585.

مستلزم پشتیبانی از فردباوری یا لیبرالیسم اقتصادی نیست و ما ملزم به دفاع از جهان‌شمولی و عقلانیت‌باوری آن نیستیم.^۱ من لیبرالیسم وظیفه‌شناختی^۲ راولز را بسان مثالی از مفصل‌بندی‌های چندگانه برگزیده‌ام و از آن مانند نقطه‌ی آغاز بحث درباره‌ی سرشت و نقش فلسفه‌ی سیاسی در جامعه‌ی دموکراتیک بهره خواهم برد.

نظریه‌ی عدالت راولز

کار راولز توضیح خوبی از نکته‌ی موردنظر من است. نخست این که ما در این‌جا نوعی دفاع از لیبرالیسم سیاسی را داریم که از لیبرالیسم اقتصادی استقلال دارد. همان طوری که برایان بری نشان داد اهمیت نظریه‌ی عدالت از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که «بیانی از لیبرالیسم است که ویژگی‌های حیاتی‌اش را از ایجاد مالکیت خصوصی در ابزار تولید، توزیع و مبادله اخذ می‌کند که نه مولفه‌ی اساسی آموزه‌ی [لیبرالیسم] بل امر پیشامدی است و اصلی از توزیع را مطرح می‌کند که اگر به شکلی مناسب و بر اساس فروض واقعی مشخص تفسیر شود الزامات برابری طلب دارد»^۳ به‌علاوه نظریه‌ی عدالت تلاشی برای تدارک بدیلی برای اندیشه‌ی فایده‌باور است که غلبه‌اش در فلسفه‌ی اخلاق لیبرال بسیار استحکام پیدا کرده است. در نهایت، جنبه‌ای که می‌خواهم آن را بررسی کنم، راولز از چارچوب جهان‌شمول‌گرا فاصله گرفته است و بر ویژگی "موقعیت‌مند" نظریه‌اش از عدالت پافشاری می‌کند.

در واقع راولز مدعی است که نظریه‌ی او با کژفهمی همراه شده است و حتا

۱. چگونه می‌شود به این راحتی لیبرالیسم سیاسی را از لیبرالیسم اقتصادی و فردباوری لیبرال جدا کرد موضوعی است که امیدوارم خواننده تا پایان کتاب آن را رها نکند. واقعیت این است که این گزاره‌ی بیانی با خواست نوعی باور از خواننده بدون طلب دلیل عجین است. م

۲. deontological، در فلسفه به آن دسته از نظریه‌های اتیکال گفته می‌شود که بر پیوند میان وظیفه و اخلاقیات در کنش‌های انسانی تاکید می‌کنند. این اصطلاح از *deon* یونانی به معنای "وظیفه" و لوگوس به معنای علم ساخته می‌شود و در نهایت بر منطق و اتیکز متمرکز می‌شود. در این نظریه‌ها هیچ تلاشی برای توجیه الزام‌های اخلاقی خاص صورت نمی‌گیرد. در این‌جا آن عملی که خوب اخلاقی تلقی می‌شود هیچ پیوندی با نتیجه‌ی عمل ندارد و صرفاً وجود برخی ویژگی‌ها در عمل وافی این مقصود خواهد بود. اضافه می‌کنم که در این‌جا کمینه‌ی برخی عمل‌های تعهدآور اخلاقی بی‌توجه به پیامدهای آن برای رفاه انسانی وجود دارند، مجمل کلام این که می‌توان در این‌جا از "وظیفه به خاطر وظیفه" سخن گفت. م

3. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford 1973, p. 166.

این که هدف او در کتاب *نظریه‌ی عدالت* طرح مسئله‌ی عدالت به شیوه‌ای ناتاریخی نبود. اما بدون جزئیات تاریخی بیشتر با این بیان که اصول عدالت بسان انصاف «اصولی هستند که اشخاص آزاد و منطقی می‌توانند برای بیشینه‌سازی منافع خود در موقعیت آغازین برابری در تعریف شروط اساسی همکاری‌شان بپذیرند»^۱ راه را برای گونه‌های جهان‌شمول از تفسیر باز می‌گذارد. او فقط بعدهاست که مشخصاً می‌گوید هدفش تدارک مفهومی از عدالت برای انواع جوامع بی‌توجه به شرایط خاص تاریخی و اجتماعی نبوده است بلکه فقط «حسن‌ختامی بر عدم‌توافق اساسی در خصوص شکل عادلانه‌ی نهادهای اجتماعی در جامعه‌ی دموکراتیک تحت شرایط مدرن را هدف قرار داده بود».^۲ به این ترتیب او تلاش کرد راه‌حلی برای این مسئله‌ی مناقشه‌برانگیز بیابد که چگونه نهادهای اجتماعی پایه، باید برای تجسم اصول برابری و آزادی آرایش یابند و چگونه این دو آرمان را باید فهم و متوازن کرد. در نتیجه او همچنین بر وظیفه‌ی صورت‌بندی مفهومی عمومی از عدالت تاکید می‌کند که نه وظیفه‌ی شناخت‌شناسیک که عمدتاً وظیفه‌ی اجتماعی عملی است و به‌علاوه آن‌چه مفهومی از عدالت را توجیه می‌کند درست‌تر در رابطه با نظم پیشین و معلوم برای ما نیست بلکه هماهنگی آن با درک عمیق‌تر از خود، آرزوهایمان و آگاهی از این است که با توجه به تاریخ و سنت ملحوظ در زندگی عمومی، این فهم معقول‌ترین آموزه برای ما محسوب می‌شود.^۳ آیا راولز که ابتدا یکی از اهداف عمده‌ی مدافعان بافتارگرایی بود اینک به یکی از قهرمانان آن‌ها تبدیل نشده است؟ آیا راولز، دُورکین را به رورتی نسپرد؟ نکته‌های مناقشه‌برانگیز او با منتقدان اشتراکی‌باوراش چیست؟ به مفهوم عام کلمه روایت «تاریخی‌شده‌ی» راولز از عدالت بسان انصاف تا چه اندازه با موفقیت همراه است؟

این که هدف او در کتاب *نظریه‌ی عدالت* طرح مسئله‌ی عدالت به شیوه‌ای ناتاریخی نبود. اما بدون جزئیات تاریخی بیشتر با این بیان که اصول عدالت بسان انصاف «اصولی هستند که اشخاص آزاد و منطقی می‌توانند برای بیشینه‌سازی منافع خود در موقعیت آغازین برابری در تعریف شروط اساسی همکاری‌شان بپذیرند»^۱ راه را برای گونه‌های جهان‌شمول از تفسیر باز می‌گذارد. او فقط بعدهاست که مشخصاً می‌گوید هدفش تدارک مفهومی از عدالت برای انواع جوامع بی‌توجه به شرایط خاص تاریخی و اجتماعی نبوده است بلکه فقط «حسن‌ختامی بر عدم‌توافق اساسی در خصوص شکل عادلانه‌ی نهادهای اجتماعی در جامعه‌ی دموکراتیک تحت شرایط مدرن را هدف قرار داده بود».^۲ به این ترتیب او تلاش کرد راه‌حلی برای این مسئله‌ی مناقشه‌برانگیز بیابد که چگونه نهادهای اجتماعی پایه، باید برای تجسم اصول برابری و آزادی آرایش یابند و چگونه این دو آرمان را باید فهم و متوازن کرد. در نتیجه او همچنین بر وظیفه‌ی صورت‌بندی مفهومی عمومی از عدالت تاکید می‌کند که نه وظیفه‌ی شناخت‌شناسیک که عمدتاً وظیفه‌ی اجتماعی عملی است و به‌علاوه آن‌چه مفهومی از عدالت را توجیه می‌کند درست‌تر در رابطه با نظم پیشین و معلوم برای ما نیست بلکه هماهنگی آن با درک عمیق‌تر از خود، آرزوهایمان و آگاهی از این است که با توجه به تاریخ و سنت ملحوظ در زندگی عمومی، این فهم معقول‌ترین آموزه برای ما محسوب می‌شود.^۳ آیا راولز که ابتدا یکی از اهداف عمده‌ی مدافعان بافتارگرایی بود اینک به یکی از قهرمانان آن‌ها تبدیل نشده است؟ آیا راولز، دُورکین را به رورتی نسپرد؟ نکته‌های مناقشه‌برانگیز او با منتقدان اشتراکی‌باوراش چیست؟ به مفهوم عام کلمه روایت «تاریخی‌شده‌ی» راولز از عدالت بسان انصاف تا چه اندازه با موفقیت همراه است؟

برای شرح برخی از این مسائل ضرورت دارد به اختصار و بدون حشو و زوائد، ایده‌های اصلی نظریه‌ی راولز همان‌گونه که در مجموعه‌ای از مقالات متاخر به نظریه‌ی عدالت آمده است را ارایه کنیم. او می‌نویسد که هدف فلسفه‌ی سیاسی در

به همین دلیل عدالت بسان انصاف با چیزی آغاز می‌شود که راولز آن را انگاره‌ی شهودی محوری و ضمنی در فرهنگ عمومی دموکراسی می‌داند: دیدگاهی از جامعه بسان نظام منصفانه‌ی همکاری میان اشخاص آزاد و برابر. پس مسئله‌ی اساسی عدالت سیاسی «به محض این که جامعه بسان نظام همکاری میان اشخاص برابر و آزاد تلقی شد» یافتن «مناسب‌ترین اصول برای تحقق آزادی و برابری است».^۲ پیشنهاد راولز تلقی این اصول بسان نتیجه‌ی توافق میان افراد مرتبط در پرتو منافع متقابل است. او باور

1. John Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, no. 1, Spring 1987, p. 12.

2. John Rawls, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, Summer 1985, p. 225.

3. Ibid., p. 235.

1. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1971, p. 11.

2. John Rawls, 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy*, vol. 77, no. 9, September 1980, p. 518.

3. Ibid., p. 519.

دارد که ایده‌ی انتخاب منطقی خودخواهانه می‌تواند ایده‌ی مشترک خیر شهروندان را تدارک ببیند که برای اهداف سیاسی و مستقل از هر آموزه‌ی خاص مناسب است. در عین حال چنین انتخابی مشمول مجموعه‌ای از موانع و موقعیت‌های اولیه است که برای تبیین دقیق شرایط آزادی و برابری در نیل به توافق به روشی منصفانه ضرورت دارد. "حجاب جهل" این توافق در خدمت حذف مزیت‌های مذاکره‌ای است که می‌تواند فرآیند تصمیم‌گیری را تحت‌تأثیر قرار دهد و نتیجه را تحریف کند. راولز مدعی است به محض این که شهروندان خود را در مقام اشخاص آزاد و برابر می‌بینند باید به این نکته آگاهی یابند که در تعقیب مفاهیم متفاوت موردنظرشان از خیر نیازمند کالاهای اولیه یعنی حقوق اساسی، اختیارها (liberties) و فرصت‌های همسان، به‌علاوه ابزارهای همسان همه‌منظوره مانند درآمد و ثروت و پایه‌های اجتماعی همسان از عزت نفس هستند. آن‌ها نتیجتاً می‌توانند درباره‌ی مفهوم سیاسی عدالت به توافق برسند که حاکی از آن است که «تمامی کالاهای اولیه‌ی اجتماعی – اختیار و فرصت، درآمد و ثروت و پایه‌های عزت نفس – باید به شکل برابر توزیع شوند مگر این که توزیع نابرابر هر یک یا تمامی این کالاها در راستای انتفاع محروم‌ترین‌ها باشد»^۱ این دقیقاً مفهوم کلی پس‌پشت دو اصل عدالت است که با عدالت بسان انصاف مشخص می‌شود. اصل اول مستلزم آن است که هر شخص باید دارای حق برابر به گسترده‌ترین آزادی پایه‌ای قابل‌مقایسه با آزادی مشابه با دیگران باشد؛ و اصل دوم این که کالاها باید وقتی که توزیع نابرابر الف) بیشترین منافع را برای محروم‌ترین‌ها به ارمغان می‌آورد و ب) به مناصب و موقعیت‌های گشوده به روی کسانی که تحت شرایط فرصت منصفانه قرار دارند منضم است، نابرابر توزیع شود.^۲

نقطه‌ی عمده‌ی تفاوت با نظریه‌ی عدالت، تأکید مجدد بر این واقعیت است که ایده‌های پایه‌ای عدالت بسان انصاف به تلویح یا پوشیده در فرهنگ عمومی جامعه‌ی دموکراتیک و چشم‌پوشی متعاقب از توصیف نظریه‌ی عدالت بسان بخشی از نظریه‌ی انتخاب عقلانی ملحوظ است. راولز به این اشتباه اذعان و اعلان می‌کند: «آنچه من

1. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 303.

2. Ibid., p. 302.

باید بگویم این است که مفهوم عدالت بسان انصاف روایتی از انتخاب عقلانی را به کار می‌گیرد که مشمول شرایط معقول برای منش‌نمایی مقاصد طرفین بسان نمایندگان آزاد و برابر است ... هیچ قصدی برای استخراج محتوای عدالت از چارچوبی نیست که از ایده‌ی امر عقلانی بسان یگانه ایده‌ی هنجاری بهره می‌برد»^۱ راولز همچنین تأکید دارد که مفهوم شخص که در موقعیت آغازین قالب‌زده شد مفهومی سیاسی است، مفهومی از شهروندان که با هویت عمومی ما مرتبط است و به‌علاوه مستلزم هیچ پیش‌فرضی از دیدگاه جامع از سرشت نفس (خود) نیست.

اولویت حق بر خیر

یکی از ویژگی‌های منش‌نمای عدالت بسان انصاف تأیید اولویت حق بر خیر است. چنین اولویتی نشان‌دهنده‌ی آن است که حقوق فردی را نمی‌توان قربانی رفاه عمومی کرد، موردی که نزد فایده‌باوران وجود دارد و به‌علاوه بر اساس اصول عدالت نمی‌توان محدودیت‌هایی را بر مفهوم موجه خیر نزد افراد که آنان مجاز به تعقیب آنند، تحمیل کند. این امر البته دلیل الزام استخراج اصول عدالت به طور مستقل از هر مفهوم خاصی از خیر است زیرا این اصول باید هستی نوعی بسگانگی مفاهیم رقیب از خیر را برای آن که از طرف تمامی شهروندان پذیرفته شوند، مراعات کنند. راولز باور دارد که برتری رویکرد وظیفه‌شناختی بر رویکرد غایت‌شناختی (که مدعی اولویت خیر است و حق را بسان چیزی تعریف می‌کند که خیر را بیشینه می‌کند) از آن‌روست که تنها اولویتی است که بازنمایی بسنده از تمایزپذیری افراد و دفاع از حقوق جدایی‌ناپذیر آن‌ها را تدارک می‌بیند. از این‌رو در ادعایش از عدالت بسان انصاف، نظریه‌ی عدالت به بهترین وجه در همخوانی با دموکراسی مدرن قرار دارد.

تصور می‌کنم که راولز در بحث از این که در دموکراسی مدرن اصول عدالت باید مستقل از مفاهیم اخلاقی، مذهبی یا فلسفی استخراج شود و بسان چارچوبی که تعیین می‌کند کدام دسته از مفاهیم خاص از خیر پذیرفتنی هستند راه درستی را پیش گرفته است. اما او از این فرضیه‌ها به ترتیبی نابسنده دفاع و آن را در مقابل نقد اشتراکی باوران آسیب‌پذیر می‌کند. اعتراض اشتراکی باوران به این است که نمی‌توان

1. Rawls, 'Justice as Fairness', p. 237 n. 20.

چنین اولویتی را برای حق قائل شد زیرا تنها در گونه‌ی خاصی از جامعه با نهادهای معین که فرد دارای حقوق، وجود دارد و فقط از راه مشارکت در همبودی که خیر را به شیوه‌ای معین برای کسب مفهومی از حق و عدالت تعریف می‌کند این امر امکان‌پذیر است. همان‌گونه که چارلز تیلور به درستی اشاره می‌کند «خطای اصلی ذره‌باوری در تمامی اشکال ناتوانی از احتساب درجه‌ای است که فرد آزاد با اهداف و امیال خود و پادشاهی که تلاش می‌کند آن‌ها را حفظ کند، فقط در چارچوب معینی از تمدن امکان‌پذیر است، به‌علاوه این امر مستلزم تکوین طولانی کنش‌ها و نهادهای معین، حکومت قانون، قواعد احترام برابر، رویه‌های مذاکره‌ی همگانی، تشکل همگانی، پرورش فرهنگی و غیره برای تولید فرد مدرن است.»^۱ به محض این‌که مشخص شد وجود حقوق و مفهومی از عدالت نمی‌تواند مقدم و مستقل از اشکال خاص تشکل سیاسی وجود داشته باشد — که بر بخش عمده‌ی مفهوم خیر دلالت دارد — آشکار می‌شود که پیگیری اولویت مطلق حق بر خیر محلی از اعراب ندارد.

آیا این به معنای آن است که ما باید دغدغه‌های راولز در خصوص اولویت عدالت و دفاع از حقوق فردی را کنار بگذاریم و به سیاست‌های خیر همگانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی مشترک آن‌گونه که مایکل والزر مطرح کرده است، بازگردیم؟^۲ ما در این‌جا با سردرگمی خطرناکی روبرو هستیم که مبنای دیگر ابهام‌های نقد اشتراکی‌باوری است که نزد نویسندگانی مانند سندل به رد لیبرالیسم سیاسی و انکار لیبرالیسم منجر می‌شود. ریشه‌ی این امور در ایده‌ی پروبلماتیک "خیر همگانی" و تثلیث رابطه‌ی میان اتیکز و سیاست قرار دارد. همبودی پیش از ظهور مدرنیته حول ایده‌ی یگانه از خیر همگانی ذاتی و نبود تمایز واقعی میان اتیکز و سیاست به همراه سیاست‌هایی که از خیر همگانی تبعیت می‌کردند سازماندهی می‌شد.

با این حال اگر راولز در خواست دفاع از بسگانه‌گرایی و حقوق فردی بر سبیل

صواب باشد در باور به این‌که چنین پروژه‌ای مستلزم نفی هرگونه ایده‌ی ممکن از خیر همگانی است راه به خطا می‌برد. زیرا اولویتی که او برای حق قائل است فقط ممکن است در زمینه‌ی نوعی تشکل خاص سیاسی شکل بگیرد که با ایده‌ی خیر همگانی تعریف می‌شود، مگر آن‌که آن را الزاماً در چارچوب اکید سیاسی بسان خیر مشترک سیاسی از رژیم لیبرال دموکراتیک یعنی اصول رژیم لیبرال دموکراتیک از حیث تشکل سیاسی — برابری و اختیار — تعبیر کرد. از طرف دیگر نیازی به انکار بسگانه‌گرایی و اولویت عدالت به منظور اتخاذ رویکرد اشتراکی‌باوری با پافشاری بر منش انسان بسان موجود سیاسی و اجتماعی نیست هویتی که در چارچوب همبودی زبان، معنا و کنش‌ها خلق می‌شود. بنابراین سندل در استفاده از نابسندگی صورت‌بندی راولز در نقد سیاست حق به جمع‌بندی نادرست می‌رسد و در نتیجه دفاع اشتراکی‌گرا از لیبرالیسم سیاسی کاملاً ممکن می‌شود. در واقع راولز با پذیرش این نکته که تعبیرش از عدالت مفهومی سیاسی است در این جهت قرار دارد مفهومی که به ما از حیث شهروندان دموکراسی قانون اساسی مربوط می‌شود و این مفهوم سیاسی به آرمان‌های پنهان آن می‌پردازد و آن‌ها را پرورش دهد.

با وجود این موضع فعلی او چندان منسجم نیست و همان‌گونه که گلستون به درستی نشان داد او در موقعیتی دشوار میان کانت و هگل قرار می‌گیرد. او همچنان اولویت حق را حفظ می‌کند، با این‌حال تاکید متاخر بر مفهوم شخص اخلاقی چنین

۱. دموکراسی قانون اساسی یا مشروطه یا دموکراسی آزاد که همچنین به عنوان دموکراسی قانون اساسی شناخته می‌شود شکلی متداول از دموکراسی نمایندگی است. بر اساس اصول دموکراسی لیبرال، انتخابات باید آزاد و منصفانه و روند سیاسی باید رقابتی باشد. تکررگرایی سیاسی معمولاً با حضور متعدد و مجزای احزاب سیاسی تعریف می‌شود.

دموکراسی آزاد ممکن است در اشکال مختلف قانون اساسی باشد: ممکن است جمهوری مبتنی بر قانون اساسی باشد (مانند ایالات متحده، هند، آلمان، برزیل یا پادشاهی مشروطه، پادشاهی پارلمانی مانند انگلستان، ژاپن، کانادا یا اسپانیا). این نظام‌ها ممکن است یک نظام ریاستی یعنی دموکراسی‌های لیبرال باشند که معمولاً با اعطای حق رای به تمام شهروندان بالغ بدون در نظر گرفتن نژاد، جنسیت یا مالکیت اموال است. با این حال از منظر تاریخی، برخی از کشورها که به عنوان لیبرال دموکراسی شناخته می‌شوند محدودیت بیشتری در حق رای اعمال می‌کنند و برخی رای مخفی ندارند. همچنین ممکن است شرایطی برای رای‌دهندگان لازم باشد مثلاً از رای‌دهندگان درخواست شود قبل از این‌که به آن‌ها اجازه‌ی رای دادن داده شود، ثبت نام کنند. تصمیماتی که از طریق انتخابات حاصل می‌شود، نه توسط همه‌ی شهروندان بلکه از سوی کسانی که در رای دادن شرکت کرده‌اند، اتخاذ می‌شوند. م

2. Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge 1985, p. 309.
2. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982, and 'Morality and the Liberal Ideal', *New Republic*, 7 May 1984. For a more detailed critique of Sandel, see my article 'American Liberalism and its Communitarian Critics' in this volume.

همخوانی داشته باشد که خواستار محدودیت قلمروی تصمیمات دموکراتیک با تبدیل هرچه بیشتر آن‌ها به حوزه‌ی کنترل کارشناسان به ظاهر بی‌طرف بود.

راولز به قطع از ادعاهای بی‌طرفی، همان‌گونه که خواهیم دید پشتیبانی نمی‌کند. نظریه‌ی وی درباره‌ی عدالت بی‌نهایت آکنده از بار ارزشی است. راولز با زیردست قرار دادن امر عقلانی نسبت به امر معقول^۱، به شکل چشم‌گیری حوزه‌ی اعمال رویکرد انتخاب عقلانی را محدود می‌کند. موقعیت اولیه^۲ دیگر بیانگر دیدگاه

۱. این تمایز از سوی راولز در "محافظه‌کارگرایی کانتی در نظریه‌ی اخلاقی" برای مشخص کردن دو عنصر از هر ایده‌ی همکاری اجتماعی مطرح شد: امر معقول به اعتباری به شرایط منصفانه‌ی همکاری اجتماعی اشاره دارد و ایده‌ای از تبادل و دوسویگی را صورت‌بندی می‌کند؛ امر عقلانی با موقفه‌ی دیگری و به تعبیری از اولویت عقلانی هریک از شرکت‌کنندگان متناظر است.

۲. original position. موقعیت فرضی که از سوی راولز بسان تجربه‌ی اندیشه (طرحی است که بدون نیاز به آزمون مستقیم، برای آزمایش یک فرضیه یا نظریه ارایه می‌شود. هدف غایی تجربه‌ی فکری اینست که بدون نیاز به آزمایش مستقیم نتایج بالقوه‌ی نظریه را کشف کنیم یا احیاناً تناقض درونی آن را نشان دهیم. این تجربه‌ها در علوم طبیعی، علوم انسانی و حوزه‌هایی چون اخلاق کاربرد دارند. میزان مقبولیت این آزمایش‌ها در رد و قبول فرضیه‌ها یا نظریه‌ها یکی از مسائل مورد بحث در حوزه‌ی فلسفه‌ی علم است) برای جایگزینی وضع طبیعی (اصطلاحی که از سوی فلاسفه‌ی سیاسی در رابطه با نظریه‌های قرارداد اجتماعی برای تشریح شرایطی فرضی که بر حکومت پیشی داشت استفاده می‌شود و مسئله در این‌جا چگونگی ظهور حکومت مشروع از نقطه‌ی وضع طبیعی و دلایل فرضی ورود به وضع اجتماعی با استقرار حکومت است. در وضعیت طبیعی هیچ حقی مگر آزادی‌ها وجود نداشت و فقط با قرارداد است که حقوق و تعهدات خلق می‌شوند. اصطلاحی است که ابتدا از سوی تامس هابز در لویاتان و بعدها توسط جان لاک، ژان ژاک روسو و دیگران در فلسفه‌ی سیاسی و قرارداد اجتماعی مطرح شد. این واژه به وضعیت فرضی انسانی، پیش از برقراری دولت اشاره دارد. در معنای عام و مورد نظر هابز در لویاتان، وضع طبیعی پیش از به‌وجود آمدن قانون وضعی و هم‌معنای آنارشیزم است. از نظر هیوم و هابز، وضع طبیعی انسان‌ها، وضع جنگ آن‌ها با یکدیگر است. از نظر آن‌ها زمانی قانون به وجود می‌آید که افراد به منظور تحقق اهدافشان، برای تاسیس دولت به توافق برسند. جان راولز از احیاگران ایده‌ی قرارداد اجتماعی در دوران معاصر، در بیان نظریه‌ی عدالت خود از ایده‌ی قرارداد‌گرایی‌نهی مشابهی استفاده کرد و آن را توافق در موقعیت اولیه (original position) خواند. در موقعیت اولیه، انسان‌ها در وضعیتی که او آن را حجاب جهل می‌نامید، روی اصولی از عدالت توافق می‌کنند که با در نظر گرفتن فرآیند این توافق، می‌توان آن را منصفانه دانست. فلاسفه‌ی قدیم مانند تامس هابز ارایه شد. در موقعیت اولیه طرفین اصولی را برمی‌گزینند که ساختار پایه‌ای جامعه‌ای را که می‌خواهند در آن زندگی کنند تعیین می‌کند. این انتخاب از پشت پرده‌ی جهل که شرکت‌کنندگان را از اطلاعات مربوط به خصوصیات خاصشان یعنی قومیت، جایگاه اجتماعی، جنسیت و به شکل حیاتی مفهوم خیر (ایده‌ی فردی از چگونگی راهبری زندگی خوب) محروم می‌کند، انجام می‌شود. م

اولیتی را تحلیل می‌برد زیرا «اگر عدالت از آن‌رو مطلوب است که خیر ما را بسان اشخاص اخلاقی هدف قرار می‌دهد پس عدالت بسان انصاف بر مفهوم خاص از خیر مبتنی است که در نهایت از آن "موانع" حق و عدالت سرچشمه می‌گیرند.» گلستون بر آن است که تمییز نظریه‌ی تجدیدنظرشده‌ی راولز از کمال‌گرایی که او تلاش می‌کند آن را رد کند دشوار است. افرادی که اصول عدالت را انتخاب می‌کنند «در وهله‌ی اول خلق شرایطی را در نظر خواهند گرفت که در آن بتوانند اختیارات اخلاقی خود را بیان و محقق کنند. دوم، ما در مقام ناظران، نهادهای اجتماعی را در پرتو گرایش آن‌ها در کمک به تحقق و تسهیل بیان اختیارات اخلاقی ارزیابی خواهیم کرد و این معیار بر دیگر دغدغه‌های ما پیشی دارد.»^۳

من با گلستون در این نکته موافقم که امروزه موضع راولز قابل پیگیری نیست هرچند گمان نمی‌کنم که راه‌حل مندرج در موضع او آشکارا بر دیدگاهی کمال‌گرا مبتنی است بلکه آن‌طوری که تلاش خواهم کرد در ادامه نشان دهم در استقرار شرایطی مندرج است که او را قادر می‌کند تعبیر سیاسی خود از عدالت را بر زمینه‌های کاملاً سیاسی بنیان بگذارد. این امر ما را به شناسایی قسمی رژیم دموکراتیک لیبرال ملزم می‌کند که اگر حسب اخلاقیات و مذهب الزاماً لادری باشد، نمی‌تواند در رابطه با ارزش‌های سیاسی با توجه به این‌که مدعی اصول سیاسی برابری و آزادی است این‌گونه عمل کند زیرا ویژگی خود را از حیث همبستگی سیاسی^۴ بر اساس آن‌ها تاسیس می‌کند.

متأسفانه بسیاری از لیبرال‌ها خواهان برقراری همانستی میان لیبرالیسم سیاسی با دولت بی‌طرف هستند و متوجه آن نیستند که این ترفند خطاست و متضمن راهبرد خودانهدامی است. بعضی‌ها مانند چارلز لارمور حتا برآنند که وظیفه‌ی نظریه‌ی لیبرال تمهید توجیه بی‌طرفی از بی‌طرف بودن دولت است.^۵ این فقط می‌تواند نوعی گرایش را تقویت کند که پیشتر در لیبرالیسم وجود داشت و آن تبدیل مسائل سیاسی به مسائل فنی و مدیریتی بود که می‌تواند با نظریه‌های محافظه‌کاران جدید مانند نیکلاس لومان

1. William A. Glaston, 'Moral Personality and Liberal Theory', *Political Theory*, vol. 10, no. 4, November 1982, p. 506.

2. Ibid., p. 498.

3. political association

4. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge 1987.

بی‌طرفی نیست بلکه آرمان‌هایی را بازتاب می‌کند که در فرهنگ عمومی هر جامعه‌ی دموکراتیک مندرج است و احزاب در مذاکرات خود با اعمال و بسط دو نیروی اخلاقی‌شان هدایت می‌شوند. به علاوه راولز بر این نکته پافشاری می‌کند که هدف نظریه‌ی عدالت نباید صرفاً خلق نوعی مصالحه بلکه اجماع همپوشان بر اساس اصول مشترک عدالت باشد که به تحقق ارزش‌های سیاسی دلالت دارد. او می‌خواهد جریان را «میان نحله‌ی هابزی لیبرالیسم - لیبرالیسم بسان مصالحه که با همسویی منافع خود و منافع گروه بسان ترتیبات قانونی هماهنگ و متوازن تامین می‌شود - و لیبرالیسم مبتنی بر آموزه‌ی جامع اخلاقی نظیر روایت‌های کانت یا میل راه‌اندازی کند»^۱

عدالت و امر سیاسی

بدرغم این واقعیت که من با ادعای راولز موافقم که باید برای تدارک تعبیری از عدالت، به جای جستجوی دیدگاه بیرونی به حضور تاریخی خودمان در نیل به اصول "واقعی" ناتاریخی، از سنت دموکراتیک شروع کنیم اما آن رویکرد را بسنده نمی‌دانم. به گمان من دلیل این کار ایده‌ی نه چندان مطلوب از امر سیاسی است که در کارهای او به چشم می‌خورد. سیاست نزد راولز به "سیاست منافع" یعنی تعقیب منافع متفاوت که مقدم و مستقل از مفصل‌بندی ممکن منافع از مجرای گفتمان‌های بدیل رقیب تعریف می‌شوند، فروکاسته می‌شود. هدف نظریه‌ی عدالت تعدیل عدالتی است که با استقرار قواعد خنثا و مورد توافق تعقیب می‌شود. البته این قواعد از نظر راولز ویژگی اخلاقی دارند به همین دلیل تعبیر او از عدالت کاملاً ابزاری نیست؛ باید محدودیت‌های اخلاقی را بر تعقیب منافع خودخواهانه تحمیل کرد. با این حال میان "امر معقول" و "امر عقلانی" فضایی برای چیزی که به واقع سیاسی باشد و بتوان سرشتش را مستقل از اخلاقیات یا اقتصاد مستقر کرد، وجود ندارد. امر سیاسی در نوشته‌های او در وجهی منفی برای مشخص کردن شکلی از اخلاقیات که بر آموزه‌ی جامع مبتنی نیست و فقط در قلمروهای معین به کار بسته می‌شود، حاضر است.

گفته می‌شود که «ویژگی نخست مفهوم سیاسی عدالت در عین حالی که البته این تعبیر مفهومی اخلاقی است برای گونه‌ی خاصی از سوژه یعنی نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی» طراحی شده است و «ویژگی ثانوی که ویژگی نخست را تکمیل می‌کند به این مضمون است که مفهوم سیاسی را نباید بسان مفهوم اخلاقی عام و جامع که در ارتباط با نظم سیاسی به کار بسته می‌شود، تلقی کرد»^۱ تاکنون چیزی به شیوه‌ای ایجابی درباره‌ی سرشت خاص امر سیاسی گفته نشده است. سرانجام راولز ویژگی سوم مفهوم سیاسی عدالت را مطرح می‌کند: «این ویژگی نه حسب آموزه‌ی عام و جامع دینی، فلسفی یا اخلاقی بلکه حسب ایده‌های شهودی و بنیادی معین صورت‌بندی می‌شود که در فرهنگ سیاسی عمومی جامعه‌ی دموکراتیک مستتر است»^۲ به این ترتیب ما با ایده‌های شهودی برای فهم این که چه تعبیری از عدالت سیاسی است، رها می‌شویم. از طرف دیگر همان گونه که پیشتر دیدیم راولز با دو ایده‌ی شهودی عمده یعنی جامعه بسان نظام منصفانه‌ی همکاری اجتماعی و شهروندانی که به دلیل بهره‌مندی از دو قوه‌ی اخلاقی - ۱) استعداد برای تعبیری از عدالت و ۲) استعداد تعبیری از خیر^۳ - آزاد و برابر هستند آغاز می‌کند و ما همچنان در چارچوب گفتمان اخلاقیات و تعبیر او از شهروندی که اکیداً سیاسی است، باقی می‌مانیم. او به دنبال عرضه‌ی نظریه‌ی عدالت بسان بخشی از فلسفه‌ی اخلاقی بعدها اعلان کرد که بهتر است آن را بسان بخشی از فلسفه‌ی سیاسی لحاظ کرد.^۴ مسئله این است از آنجایی که راولز از آغاز، شیوه‌ی استدلال خاص گفتمان اخلاقی را به کار می‌بندد، نتیجتاً کاربست شیوه‌ی یادشده در حوزه‌ی سیاست فروکاستن آن به فرآیند عقلانی از مذاکره در میان صاحبان منافع خصوصی ذیل قیود اخلاقی است. بنابراین تعارضات، ستیزه‌ها، روابط قدرت، اشکال فرمانبری و سرکوب به سادگی ناپدید می‌شوند و ما با دیدگاه نوعاً لیبرال از بسانگانی منافع روبه‌رو می‌شویم که می‌توان آن را بدون نیاز به سطح بالاتر تصمیم‌گیری سیاسی و جایی که مسئله‌ی حاکمیت رنگ می‌بازد، کنترل کنیم. همان گونه که کارل اشمیت نشان داد: «مفاهیم لیبرال نوعاً میان

1. Ibid., p.3.

2. Ibid., p.6.

3. Rawls, 'Justice as Fairness', p. 226 ff.

4. Ibid., p.224 n.2.

1. Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', p. 23.

اتیکز و اقتصاد در نوسان هستند. راولز و اشمیت از این قطبش برای حذف امر سیاسی بسان قلمروی سرکوب و قدرت چیره بهره می‌برند.^۱ اندیشیدن به سیاست حسب زبان اخلاقی آن گونه که راولز انجام می‌دهد بالضروره به غفلت از نقشی که تعارض، قدرت و منافع بازی می‌کنند، منجر می‌شود.

هانا پیتکین با واکاوی تفاوت‌ها میان گفتمان اخلاقی و گفتمان سیاسی از چشم‌انداز ویتگنشتاینی نشان می‌دهد در عین حالی که هر دو گفتمان به کنش انسانی مربوط هستند این فقط گفتمان سیاسی است که در پیوند با کنش عمومی قرار دارد. یکی از پرسش‌های حیاتی پیش‌رو خلق هویت جمعی یعنی "ما" است. در پرسش «ما چه خواهیم کرد؟» "ما" از پیش معلوم نیست بلکه ترجیحاً مسئله‌ای را می‌سازد. از آنجایی که در گفتمان سیاسی همواره عدم توافق درباره‌ی جریان‌های ممکن عمل وجود دارد، هویت "ما" که می‌توان آن را از راه شکل خاصی از کنش جمعی خلق کرد ممکن است در حقیقت بسان پرسش محوری لحاظ شود. برای پیتکین گفتمان اخلاقی دیالوگ شخصی است؛ گفتمان سیاسی به عموم و همبودی مربوط می‌شود و عموماً در میان اعضا روی می‌دهد.

به این ترتیب گفتمان سیاسی برای آغاز مستلزم نوعی بسانگانی دیدگاه‌هاست، و برهمکنش این چشم‌اندازهای متفاوت، مصالحه‌ی آن‌ها در سیاست واحد عمومی، همواره موقت، جزئی و مشروط خواهد بود.^۲ گفتمان سیاسی می‌کوشد که اشکال خاصی از وحدت را میان منافع متفاوت با ارتباط آن‌ها به پروژه‌ی مشترک و استقرار مرز برای تعریف نیروهایی که باید با آن‌ها مخالفت کرد یعنی "دشمن" بیافریند. اشمیت در این ادعا که «پدیده‌ی امر سیاسی را فقط می‌توان در موقعیت امکان همیشگی دسته‌بندی دوست و دشمن بی‌توجه به جنبه‌هایی که این امکان برای اخلاق، زیبایی‌شناسی و اقتصاد دارد، دریافت پُر بی‌راهه نمی‌رود»^۳ در سیاست، منافع عمومی همواره موضوع بحث است و هرگز نمی‌توان به توافق عمومی نایل شد؛ تصور نیل به توافق عمومی رویای جامعه‌ای بدون سیاست است. نباید به حذف عدم توافق امید داشت بلکه باید عدم توافق را در چارچوب اشکالی مهار کرد که

1. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Rutgers 1976, p. 71.
2. Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley 1972, p. 216.
3. Schmitt, p. 35.

وجود نهادهای لیبرال دموکراتیک را محترم می‌شمارند. همان گونه که پیتکین مدعی است: «آنچه زندگی سیاسی را منش‌نمایی می‌کند دقیقاً مسئله‌ی خلق مستمر وحدت و جمهور مردم در بستر تنوع، ادعاهای رقیب و منافع متعارض است. در فقدان ادعاهای رقیب و منافع متعارض هیچ موضوعی نمی‌تواند وارد قلمروی سیاسی شود و اتخاذ هیچ تصمیم سیاسی ضرورت ندارد. اما در رابطه با مجموعه‌ی سیاسی، "ما" باید آن منافع و ادعاهای مستمر را به شیوه‌ای رفع و رجوع کند که به پایداری مجموعه منتهی شود»^۱

چنین دیدگاهی در رابطه با امر سیاسی نزد راولز غایب است زیرا او خودخواهی عقلانی متعارف را که بر اساس آن شهروندان در مقام اشخاص اخلاقی برابر و آزاد عمل می‌کنند و اصول عدالت را تاسیس می‌کنند و بر سر آن به توافق می‌رسند، بدیهی تلقی می‌کند. به ظاهر او بر این باور است که عدم توافق‌ها فقط به مسائل مذهبی و فلسفی مربوط می‌شود و با پرهیز از این مباحث مجادله‌انگیز نیل به اجماع به شیوه‌ای که نهادهای پایه‌ای جامعه باید سازماندهی شوند، امکان‌پذیر می‌شود. او اطمینان دارد که فقط یک راه‌حل برای این مسئله وجود دارد و آن این که اشخاص منطقی که در چارچوب محدودیت‌های امر معقول می‌اندیشند و فقط بر مبنای منافع منطقی خود گام برمی‌دارند اصول عدالت مورد نظر راولز را برمی‌گزینند که به گمان وی می‌تواند برای هر انسان در محاسبه‌ی خودخواهی منطقی همگان بسنده باشد. در این مورد فرآیند مذاکره امری غیرضروری است.^۲ به باور راولز بسانگانه‌گرایی فقط چندگانگی مفاهیم خیر نزد افراد در سپهر خصوصی است و این سپهر از سپهر عمومی که منافع شخصی مبنای اجماع در آن است کاملاً جدا است، سیاست از بسانگانه‌گرایی تاثیر نمی‌گیرد. این قالب کامل اتوپای لیبرالی است. مناقشات اخیر

1. Pitkin, p.215.

۲. راولز می‌نویسد: «در ابتدا معلوم است از آنجایی که تفاوت در میان طرفین برای آن‌ها ناشناخته است و هر کسی به یک اندازه منطقی و در موقعیت مشابهی قرار دارد هریک از آنان با استدلال‌های همسانی متقاعد می‌شوند بنابراین می‌توانیم گزینه را در موقعیت آغازین از منظر شخصی که به طور اتفاقی انتخاب شده است مدنظر قرار دهیم» (A Theory of Justice, p. 139). همان گونه که برنارد مائین خاطر نشان کرده است

آنچه راولز مذاکره می‌خواند فرآیند ساده‌ی محاسبه است. نک:

B. Manin 'Volonte generale ou deliberation?', *Le Debat*, no. 33, January 1985.

یکپارچه در تایید آموزه‌ی جامع و عمومی باشد کنار بگذاریم، به حق است.^۱ با این حال این امر نشانه‌ی بارز انتظام جدید روابط اجتماعی است و برآیندی به حساب نمی‌آید که باید آن را از "واقعیت" بسانانه‌گرایی بیرون کشید. اگر راولز چنین فهمی از امر سیاسی می‌داشت و قادر بود سنت دموکراتیک را نه بسان مجموعه‌ی ساده از معانی مشترک، نهادها و ایده‌های شهودی بلکه شیوه‌ی خاصی از تاسیس امر اجتماعی ببیند در این صورت به این امر آگاهی می‌یافت که در دموکراسی مدرن توافق نهایی بر سر مجموعه‌ی واحدی از اصول عدالت امکان‌ناپذیر است.

دوم، انگاره‌ی مبهم "ایده‌های شهودی" را می‌توان چنان صورت‌بندی کرد که به برابری و آزادی، مرتبتی متفاوت ببخشد. من با راولز موافقم که نظریه‌ی عدالت در دموکراسی مدرن باید بر ابزارهایی متمرکز شود که آزادی و برابری در نهادهای ما محقق شوند. اما دلیل این امر آن است که آزادی و برابری اصول سیاسی رژیم لیبرال دموکراتیک به‌شمار می‌روند. این اصول نوع مشخصی از انتظام روابط را تعیین می‌کنند که انسان‌ها میان خود و جهان‌شان مستقر کرده‌اند؛ آن‌ها شکل خاصی به جامعه‌ی دموکراتیک می‌دهند، به نهادها، کنش‌ها و فرهنگ سیاسی این جهان شکل می‌بخشند؛ آن‌ها تاسیس گونه‌ی مشخصی از فرد را امکان‌پذیر می‌کنند، اشکال خاصی از ذهنیت سیاسی را می‌آفرینند و شیوه‌های خاصی از هویت را می‌سازند. اگر برابری و آزادی دال‌های محوری ما هستند از آن‌روست که ما بسان سوژه‌ها در جامعه‌ی دموکراتیک شکل گرفته‌ایم که رژیم و سنت‌اش این ارزش‌ها را در کانون زندگی اجتماعی قرار داده‌اند. بدون چنین دریافتی از امر سیاسی بسان "ماتریس انضباطی" امر اجتماعی (با استفاده از اصطلاح تامس کوهن) فرارفتن از انگاره‌های بسیار مبهم "معانی مشترک" و "ایده‌های شهودی" و تعمیم‌های تجربی که آن‌ها بدان دلالت دارند، ناممکن خواهد بود.

درباره‌ی سقط جنین نشان داد که بسانانه‌گرایی به معنای همزیستی مسالمت‌آمیز تمامی مفاهیم متعارض خیر بدون تلاش برای مداخله در سپهر عمومی نیست، و مرز میان عمومی و خصوصی یک بار برای همیشه تعیین نشده است بلکه این مرز ساخته می‌شود و دائماً تغییر می‌کند. به‌علاوه امور "خصوصی" در هر لحظه در معرض ظهور ستیزه‌گری‌ها قرار دارند که نتیجتاً آن‌ها را به قلمرو امر سیاسی سوق می‌دهد. بنابراین "جامعه‌ی بسامان" راولز بر حذف نفس ایده‌ی امر سیاسی مبتنی است.

امر سیاسی به شیوه‌ای دیگر نزد راولز غایب است: "سیاست در معنای عمیق، مجموعه روابط انسانی در ساختار اجتماعی و واقعی این روابط و توان آن‌ها برای ساخت جهان" بسان انتظام نمادین روابط اجتماعی فهم می‌شود و ما بار دیگر شاهد غیبت امر سیاسی می‌شویم.^۲ در چارچوب چنین رویکردی که نوع کلاسیک فلسفه‌ی سیاسی را به‌خاطر می‌آورد و اشکال متفاوت جامعه، "رژیم‌ها" (در معنای یونانی پلِتیّا) را به پرسش می‌کشد می‌توان بر برخی مسائل که از سوی راولز حل‌ناشده رها شد، روشنی افکند. نخست، آن‌چه او "واقعیت بسانانه‌گرایی" می‌خواند بسیار بیش از برآیند صرف پذیرش اصل رواداری است؛ بسانانه‌گرایی واقعی بیان جهش نمادین — انقلاب دموکراتیک به معنای پایان جامعه‌ی سلسله‌مراتبی که حول مفهوم یگانه و بنیادین از خیر عمومی که ریشه در طبیعت یا خدا دارد سازماندهی می‌شد — است. همان‌گونه که کلود لفور نشان داده است جامعه‌ی دموکراتیک مدرن "بسان جامعه‌ای" ساخته می‌شود «که در آن قدرت، قانون و دانش در معرض تعیین‌ناپذیری ریشه‌ای قرار دارد و جامعه به تئاتر مخاطره‌ی کنترل‌ناپذیر تبدیل شده است»^۳ فقدان قدرت که در شخص پادشاه تجسد می‌یابد و به مثال استعلایی گره می‌خورد مانع از وجود تضمین نهایی یا منبع مشروعیت می‌شود؛ جامعه را دیگر نمی‌توان بسان جوهری دارای هویت ارگانیک تعریف کرد و دموکراسی با "فروپاشی نشانه‌های قطعیت" منشرنمایی می‌شود.^۴ در جامعه‌ی مدرن دموکراتیک دیگر وحدت جوهری نمی‌تواند وجود داشته باشد و تقسیم را باید سازنده دانست. راولز در واقع در بحث از این‌که «ما باید امید به همبودی سیاسی را اگر منظورمان از آن جامعه‌ی سیاسی

1. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris 1957, p. 230.

2. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford 1986, p. 305.

3. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford 1988, p. 19.

1. Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', p. 10.

عدالت و هژمونی^۱

آزادی و برابری، اصل‌های سیاسی رژیم لیبرال دموکراتیک هستند و باید در هسته‌ی نظریه‌ی عدالت در دموکراسی مدرن تعبیه شوند. اما تفسیرهای محتمل بسیاری از این اصل‌ها، نوع روابط اجتماعی که آن‌ها را باید در چارچوب آن روابط به کار بست و شیوه‌ی نهادینه کردن آن‌ها وجود دارند. ادعای راولز مبنی بر این که او راه حل عقلانی این پرسش را یافته است را باید به صراحت مردود دانست. زیرا راه‌حلی که "تمامی شهروندان" از "دیدگاهی علناً پذیرفته" و بلا مناقشه بتوانند نهادهای اجتماعی و سیاسی همدیگر را از قبل در این خصوص که منصفانه هستند/ یا نیستند واکاوی کنند، امکان‌ناپذیر است.^۲ جلوگیری از تثبیت نهایی نظم اجتماعی و ممانعت از امکان استقرار مرزهای قطعی برای هر گفتمان، منش‌نمای ذاتی دموکراسی مدرن

۱. از آنجایی که هژمونی در زبان فارسی فقط از منظر لغوی و نه زبان‌شناسی به کار گرفته می‌شود دامنه‌ی معنایی این واژه همواره به نوعی سیطره و چیرگی سخت‌افزاری فروکاسته می‌شود به همین دلیل لازم دیدیم در اینجا مختصری درباره‌ی دایره‌ی معنایی آن توضیح بدهم. هژمونی در دانش نظامی، جامعه‌شناسی، دانش سیاسی و جغرافیایی با تعابیر بالنسبه متفاوتی به کار بسته می‌شود. که در اینجا فقط به اجمال تعابیر سیاسی، جغرافیایی و جامعه‌شناسی را معرفی خواهیم کرد: از منظر جغرافیایی هانری لوفور بر آن بود که فضای جغرافیایی قلمرو کنش‌پذیر و منفعل روابط اجتماعی نیست بلکه فضایی تریالکتیکی - جغرافیای انسانی مرکب از فضای ذهنی، فضای اجتماعی و فضایی طبیعی است - و از این‌رو هژمونی، فرآیندی فضایی است که از جغرافیای سیاست تاثیر می‌پذیرد. در جهان باستان دسپوتسم آبی در دره‌های حاصلخیز مصر، چین و میان‌رودان دجله و فرات شکل گرفت. در اروپا نیز هژمونی جانب غرب را به سوی روم و سپس شمال به طرف امپراتوری مقدس رومی یعنی فرانک‌ها پیش گرفت. در حوزه‌ی دانش سیاسی هژمونی به معنای سیطره‌ی یک کشور بر کشوری دیگر است اگر این چیرگی غیرمستقیم باشد آن را هژمونی و اگر مستقیم باشد آن را امپریالیسم می‌نامیم. در پیوند با همین روایت آنتونیو گرامشی هژمونی فرهنگی را ضرب کرد که به معنای چیرگی طبقاتی و توجیه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی وضع موجود بسان امر طبیعی، اجتناب‌ناپذیر و مطلوب برای تمامی طبقات بود این تعبیر در تقابل با کُنستروکتیویسم اجتماعی قرار دارد که فقط مطلوب طبقه‌ی حاکم است. در این معنا هژمونی به معنای رهبری است. هژمونی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی از زبان استفاده می‌کند در اینجا زبان هژمون آن‌چه را که باید انتقال یابد محدود می‌کند. رسانه‌های عمومی و کلیسا در انتقال داده‌ها و اطلاعات به جمهور مردم از این دست هژمونی به‌شمار می‌روند. در این نوع هژمونی محتوای ایدئولوژیک پیام در داده‌ها و اطلاعات پنهان می‌شوند. از این‌رو زبان امر اساسی در تحمیل، تاسیس و کارکرد هژمونی فرهنگی به‌شمار می‌رود. هژمونی فرهنگی چگونگی اندیشیدن به وضعیت موجود در جامعه را تعیین می‌کند. م

2. Rawls, 'Justice as Fairness', p. 229.

است. در حقیقت، گفتمان‌های متفاوت خواهند کوشید بر حوزه‌ی گفتمانی چیره شوند و از راه عمل مفصل‌بندی نقاط گرهی بیافرینند، اما موفقیت آن‌ها در تثبیت معنا موقتی خواهد بود.

بخشی از مبارزه‌ی منش‌نمای سیاست‌های مدرن الزاماً تاسیس نظم معین و تثبیت روابط اجتماعی حول نقاط گرهی است با این حال موفقیت‌ها ضرورتاً به دلیل تداوم نیروهای ستیزه‌گر، جزئی و متزلزل هستند. گفتمان‌ها درباره‌ی عدالت بخشی از همان مبارزه هستند زیرا با پیشنهاد تفسیرهای رقیب از اصول آزادی و برابری، این گفتمان‌ها زمینه‌های مشروعیت را برای انواع مختلف تقاضاها تدارک و اشکال خاصی از هویت‌یابی را خلق می‌کنند و به نیروهای سیاسی شکل می‌دهند. به عبارت دیگر آن‌ها نقش معناداری را در استقرار هژمونی خاص و فهم معنای "شهروندی" در لحظه‌ی معین بازی می‌کنند. هژمونی موفق بر دوره‌ای از ثبات نسبی و خلق "عقل سلیم" مشترک گسترده دلالت دارد با این حال چنین اجماع همپوشانی را باید از نقطه‌ی ارشمیدسی توافق عقلانی که راولز به دنبال آن است، تمیز داد. عدالت بسان انصاف در فاصله‌ی بعید از تدارک راه حل عقلانی و نهایی برای مسئله‌ی عدالت - که در دموکراسی مدرن به تداوم پرسش دایمی و پاسخ نایافته محدود است - تنها یکی از تفسیرهای ممکن از اصل‌های سیاسی برابری و آزادی است. به قطع عدالت بسان انصاف تفسیری ترقی‌خواه است و مقاصد راولز در بستر ظهور مجدد نئولیبرالیسم و حملات آن علیه حقوق رفاهی و گسترش قلمروی برابری، تحسین‌برانگیز هستند. با این حال آن را باید بسان مداخله در مباحث جاری مدنظر قرار داد و نمی‌توان مدعی جایگاهی ممتاز در ارتباط با دیگر تفسیرهای کم‌وبیش ریشه‌ای برای آن شد. تاکید بر رویه‌ی انتخاب عقلانی می‌تواند ارزشی هیجانی - با توجه به زمینه‌ی رایج فکری - داشته باشد و حتا پیامدهای سیاسی تولید کند با این حال تضمینی برای عینیت آن نیست.

راولز متهم به فروکاستن عدالت به برابری و ارایه‌ی دیدگاه برابری‌باور است که ابداً به معنای رایج مسلط در ایالات متحده وفادار نیست. اما این نکته چندان حایز اهمیت نیست؛ مسئله این نیست که او تا چه اندازه ارزش‌های واقعی آمریکایی را منعکس می‌کند زیرا آن‌چه واقعاً در معرض خطر قرار دارد دگرگونی آن‌ها است.

همان‌گونه که جان شار نشان می‌دهد راولز «تغییر مبنایی در تعریف عملیاتی از برابری را» مطرح می‌کند «و می‌خواهد از دریافت موجود از برابری فرصت‌ها فاصله بگیرد»^۱ او صورت‌بندی جدیدی ارایه می‌کند که ممکن است — در صورت موفقیت — «عقل سلیم» دموکراسی‌های لیبرال را بازتعریف کند و معنای جدیدی به شهروندی بدهد. باور دارم که این وظیفه‌ای مهم است و ما امروزه نیازمند مفهوم سیاسی‌ای از عدالت هستیم تا بتواند نقطه‌ی هویت‌یابی، همچنین زبان جدید شهروندی برای نیروهای دموکراتیک در مقابله با مفاهیم فردباورانه‌ی مبتنی بر کارایی یا آزادی فردی نوع هایک و نوزیک را تدارک ببیند.

اما اگر ما می‌پذیریم که به نظریه‌ی راولز از زاویه‌ی پرسش واقعی نزدیک شویم باید این پرسش را مطرح کنیم که این نظریه تا چه اندازه می‌تواند در اجرای این نقش کارآمد باشد؟ آزمون گفتمانی که استقرار اشکال جدیدی از صورت‌بندی را هدف قرار می‌دهد هدف‌گیری بسندگی آن در خلق پیوند میان اصول شناخته و تقاضاهای تاکنون صورت‌بندی‌نشده است. اگر این نظریه فقط به دنبال تدارک موقعیت‌های سوژه‌ای جدید باشد آیا می‌تواند جای‌پای واقعی در میان هویت‌های سیاسی افراد کسب کند؟ تصور من این است که از این دیدگاه، شانس عدالت بسان انصاف چندان مطلوب نیست. عدالت بسان انصاف نظریه‌ای تفصیلی در عصر «جامعه‌ی بزرگ» است و آن دسته از سیاست‌های دموکراتیک را خطاب قرار می‌دهد که در دهه‌های بعد از آن تغییر یافته‌اند. سوژه‌های جدید سیاسی پدیدار شده‌اند، اشکال جدیدی از هویت‌ها و همبودی‌ها خلق شده‌اند، و غیرممکن است که گونه‌ی سنتی از مفهوم دموکراتیک اجتماعی از عدالت که منحصرأ بر نابرابری اقتصادی متمرکز است در انگاره‌ی جنبش‌های جدید اجتماعی جایی برای خود بیابد. مفهوم سیاسی از عدالت با مجال اندکی که برای تقاضاهای جدید جنبش‌های زنان، همجنس‌خواهان، جنبش‌های هوادار محیط‌زیست، ضد هسته‌ای و جنبش‌های ضدنهادی مختلف تدارک می‌بیند در عین دفاع و تعمیق آرمان‌های آزادی و عدالت موجود در فرهنگ دموکراتیک رایج، در موقعیتی نیست که اجماع همپوشانی را برای استقرار هژمونی جدید به وجود آورد. همچنین باید این واقعیت را به حساب آورد که قلمرو ایدئولوژی جدید با حملات راست علیه

1. John Schaar, *Legitimacy in the Modern State*, Transaction Books, 1981, p. 214.

مداخله‌ی دولتی و دیوان‌سالاری تعریف شده است و شالوده‌شکنی از آن مستلزم رهبری گفتمانی است که می‌تواند اشکال جدیدی از مفصل‌بندی را برای مقاومت‌های ضددولتی تدارک ببیند. کاستی‌های نظریه‌ی راولز بسیار آشکار است زیرا نظریه‌ی او از عدالت بر مداخله‌ی گسترده‌ی دولتی مبتنی است.

مایکل والزر در حوزه‌های عدالت مفهوم بسگانه‌ای از عدالت مطرح می‌کند که به نظرم برای دفاع از آرمان مساوات‌باور^۲ در حال حاضر مناسب و به مبارزات سیاسی جاری حساس است. والزر آرمان «برابری ساده» را از آن‌رو که نیازمند مداخله‌ی مستمر دولتی است نقد می‌کند و بر آن است که «برابری نمی‌تواند هدف سیاست باشد مگر این‌که ما آن را به گونه‌ای توصیف کنیم که از ما در مقابل جباریت سیاست‌های مدرن و سلطه‌ی حزب/دولت دفاع کند»^۳ راه‌حل برابری پیچیده که والزر مطرح می‌کند به دنبال اجتناب از این مسائل با تمیز سپهرهای مختلف عدالت با اصول توزیعی متناظر آن‌هاست. او بر آن است که اصول عدالت باید به لحاظ شکلی بسگانه‌گرا باشد و کالاهای مختلف باید در تناظر با رویه‌های متفاوت و میانجی‌های مختلف توزیع شوند. حتا اگر والزر مستقیماً به پرسش‌های برآمده از تقاضاهای جنبش‌های جدید توجه نمی‌کند رویکرد کلی او می‌تواند در برخورد با این مسائل موفق باشد زیرا برخلاف راولز او چارچوبی بسگانه‌گرا تدارک می‌بیند که برای صورت‌بندی نظریه‌ای بسنده از عدالت و مفهوم شهروندی در مرحله‌ی کنونی از سیاست‌های دموکراتیک وافی مقصود است.

۱. مساوات‌باوری (egalitarianism) و برابری‌خواهی (equalitarianism) مفاهیم متفاوتی را افاده می‌کنند. مساوات‌باوری به معنای برابری در قلمرو بسیار موع فرصت‌ها و درآمدها و هر چیز دیگر است. دامنه‌ی مساوات‌باوری تقریباً تمامی انسان‌ها در تمامی قلمروها را شامل می‌شود و ریشه‌ی فرانسوی دارد. این تعبیر به معنای تقسیم مساوی منافع و زیان‌ها نیز است. اما در سده‌ی بیستم با ظهور نظام‌هایی که به بهانه‌ی برابری اقتصادی تمامی حوزه‌های دیگر از جمله برابری سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را زیر پا گذاشتند، جنبش‌های دیگری برای احیای برابری در این حوزه‌ها به راه افتاد که خواستار برابری در تمامی حوزه‌ها بودند. این جنبش‌ها به برابری‌خواه موسوم شدند. به لحاظ زمانی نیز مساوات‌باوری بر برابری‌خواهی تقدم دارد. تعبیر

نخست مکانیکی و تعبیر دوم ارگانیک‌تر است. م.
2. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983, p. 316.

این کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: والزر، مایکل (۱۳۸۹). *حوزه‌های عدالت*: در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری، ترجمه‌ی صالح نجفی، تهران: انتشارات ثالث.

فلسفه‌ی سیاسی بدون بنیان‌ها

نظریه‌ی راولز از عدالت به‌رغم کاستی‌هایش، مجموعه پرسش‌های معناداری را در برابر فلسفه‌ی سیاسی مطرح می‌کند. ناتوانی او در تمهید پاسخ قانع‌کننده به این پرسش‌ها در رابطه با محدودیت‌های رویکرد لیبرال آموزنده است و مفردی را برای رفع آن نشان می‌دهد. شایستگی مهم نظریه‌ی راولز در پافشاری بر این نکته آشکار می‌شود که در جوامع دموکراتیک مدرن جایی که خیر همگانی جوهری غایب است و بسگانه‌گرایی امری محوری تلقی می‌شود مفهوم سیاسی از عدالت را نمی‌توان از مفهوم خاص مذهبی، اخلاقی یا فلسفی زندگی خوب استخراج کرد. امروزه باید این ایده را که نظم اخلاقی عینی می‌تواند قوام‌بخش همبودی سیاسی باشد و برخی از اشتراکی‌باوران مانند سندل آرزوی آن را داشتند، مردود شمرد.

اگر "اولویت حق بر خیر" فقط حامل همین معنا بود، می‌شد آن را انتراض‌ناپذیر دانست. مسئله این است که راولز نمی‌تواند چنین اولویتی از حق را که پیامد انتظام نمادین روابط اجتماعی که منشرنمای رژیم لیبرال دموکراتیک و مشتق از آن ایده از خیر است که از مجرای اصول سیاسی شکل می‌گیرد و آن را بسان تاسیس سیاسی تعریف می‌کند، بپذیرد. تصور می‌کنم این امر دو دلیل دارد. همچنان که نشان دادم امر سیاسی به مفهوم دقیق کلام نزد او غایب است و به این ترتیب نفس ایده‌ی رژیم بسان پلتیما غیرممکن می‌شود؛ دوم، اتکای او بر مفهوم فردباوری لیبرال از سوژه مانع از اندیشیدن به سوژه بسان سازهی گفتمانی از مجرای صرف بازی‌های زبانی می‌شود که عامل اجتماعی در آن مشارکت می‌کند. سوژه نزد راولز بسان خاستگاه باقی است، سوژه مستقل از روابط اجتماعی که در آن حک شده است، وجود دارد.

مطمئناً راولز اصرار دارد که آنچه درباره‌ی موقعیت آغازین می‌گوید فقط به ما در مقام شهروند مربوط می‌شود و به‌علاوه بر نظریه‌ی ساخته‌وپرداخته از خود دلالت ندارد. اما مسئله این است حتا راهی که او در خطاب به سرشت ما در مقام شهروند به آن متوسل می‌شود نابسند است و این نکته که گونه‌ی معینی از شهروندی نتیجه‌ی کنش‌ها، گفتمان‌ها و نهادهای معین است را به رسمیت نمی‌شناسد. برای راولز برابری و آزادی خصایص هستی‌های انسانی و هم اشخاص اخلاقی هستند. راولز

در برابر تفسیر دوروگین حسب حقوق طبیعی تایید می‌کند که عدالت بسان انصاف نه نظریه‌ای "حق‌مبنا" بلکه "مفهوم‌مبنا" یا "آرمان‌مبنا" است زیرا بر ایده‌های شهودی‌ای مبتنی است که آرمان‌های تلویحی یا مکنون در فرهنگ عمومی جامعه‌ی دموکراتیک را بازتاب می‌کند.^۱ اما همان‌گونه که دیدیم آن ایده‌های شهودی هرگز به وضعیتی انضمامی نسبت داده نمی‌شوند و در پیوند با اصول رژیم [لیبرال دموکراتیک] قرار نمی‌گیرند. به‌علاوه هیچ تبیینی از این که چرا باید این ایده‌ها را داشته باشیم ارایه نمی‌شود. به نظر می‌رسد راولز ایده‌ی "حقوق طبیعی" را مردود می‌شمارد در حالی که نمی‌پذیرد این تنها جایی است که ما در مقام شهروند نوع معینی از همبودی سیاسی است که می‌توانیم چنین حقوقی را داشته باشیم. بنابراین کلیت مفهوم او تقریباً در خلا قرار می‌گیرد.

گمان می‌کنم او تلاش می‌کند از گونه‌ی جهان‌شمول، فردباور و حق طبیعی گفتمان لیبرال فاصله بگیرد اما در جایگزینی آن با بدیلی قانع‌کننده ناکام می‌ماند زیرا از اندیشیدن به جنبه‌ی جمعی هستی انسانی بسان امر سازنده ناتوان است. فرد همچنان در نظریه‌ی او آغاز و غایت باقی می‌ماند و مانع از مفهوم‌پردازی امر سیاسی می‌شود. تصور می‌کنم در آن زمینه است که باید تعارض گفتمان سیاسی با گفتمان اخلاقی و طفره‌روی او از ایده‌های محوری امر سیاسی یعنی قدرت، تعارض، شکاف (اختلاف)، ستیزه‌گری و حاکمیت، همچنین ارزش‌هایی که می‌توانند در عمل جمعی محقق شوند را نزد او درک کرد.

در نتیجه آنچه که راولز بسان فلسفه‌ی سیاسی ارایه می‌کند چیزی جز گونه‌ای از فلسفه‌ی اخلاق، اخلاقیات عمومی برای تعدیل ساختار بنیادی جامعه نیست. در واقع او مدعی است که «یگانه تمایز میان مفاهیم سیاسی عدالت و دیگر مفاهیم اخلاقی مقیاس است، یعنی طیف موضوعاتی که یک مفهوم به آن‌ها دلالت دارد و محتوای گسترده‌ای که گستره‌ی طیف به آن نیاز دارد»^۲ این دقیقاً جایی است که مساله‌ساز است زیرا به گمان من تمایز باید طبیعی و نه صرفاً از جنس مقیاس و دامنه باشد. هر فلسفه‌ی سیاسی مدرن باید ارزش‌های سیاسی را مفصل‌بندی کند،

1. Rawls, 'Justice as Fairness', p. 236.

2. John Rawls, 'The Priority of Right and Idea of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, no. 4, Fall 1988, p. 252.

ارزش‌هایی که می‌تواند از راه عمل جمعی و از مجرای تعلق مشترک به همباشی سیاسی محقق شود. جستارمابیهی فلسفه‌ی سیاسی یعنی اتیکز امر سیاسی باید از مورالینه متمایز شود.

اما مفهوم موردنظر راولز دقیقاً از چنین درکی از فلسفه‌ی سیاسی ممانعت می‌کند: هیچ مجالی برای اید‌ی خیر همگانی و هیچ مکانی برای تعریف به واقع سیاسی از شهروندی وجود ندارد و او فقط می‌تواند شهروندان را بسان اشخاص اخلاقی آزاد و برابر تصور کند که در شرایط منصفانه از همکاری اجتماعی درگیر هستند. در این‌جا منتقدان اشتراکی‌باور که خواهان احیای آرمان‌های جمهوری‌گرایی مدنی هستند نکته‌ی موردنظر خود را می‌یابند. چنین سنتی می‌تواند به ما کمک کند تا پاره‌ای از شئون مشارکت سیاسی را احیا کنیم و از مفهوم لیبرالی شهروند که فقط با تملک حقوق و اختیارات اخلاقی هویت پیدا می‌کند، عبور کنیم.

با این همه در این‌جا مخاطره‌ای وجود دارد که باید از آن پرهیز کرد؛ ما نمی‌توانیم به مفهوم پیشامدرن بازگردیم و فرد را قربانی شهروند کنیم. مفهوم مدرن از شهروندی باید بسان بسان‌گرایی و آزادی فردی را محترم بشمارد؛ باید در برابر هرگونه تلاش برای احیای همبودی اخلاقی که بازگشت به کل است مقاومت کرد. به تصور من یکی از وظایف فلسفه‌ی سیاسی مدرن و دموکراتیک، تدارک زبانی برای مفصل‌بندی آزادی فردی با آزادی سیاسی در اندیشیدن به موقعیت‌های سوژه‌ای جدید و خلق هویت‌های متفاوت شهروندی است. من به نظریه‌ای از عدالت می‌اندیشم که نقش معناداری در تلاش برای چنین موقعیتی داشته باشد زیرا همان‌گونه که ارسطو نشان داد «مشارکت در درک مشترک از عدالت است که پولیس [جامعه‌ی سیاسی] را می‌سازد.»^۱ با این حال نباید فراموش کرد که تحت شرایط مدرن، بیشترین انتظاری که می‌توان از نظریه‌ی عدالت داشت تثبیت نوعی هم‌مونی، استقرار حد (مرز)، تدارک قطب هویتیابی حول مفهوم معینی از شهروندی است که در جایی بالضروره با آشتی‌ناپذیری‌ها تلاقی می‌کند، جایی که نظریه‌ی عدالت با نیروهای مخالف و تعریف‌های رقیب روبرو می‌شود.

فلسفه‌ی سیاسی در جامعه‌ی دموکراتیک مدرن نباید در جستجوی بنیان‌ها باشد

1. Aristotle, *Politics*, Book I, ch. II, 1253a15.

بلکه باید در تدارک زبانی باشد که به ما در بازتوصیف‌های استعاره‌ای از روابط اجتماعی خودمان کمک کند. این فلسفه با ارایه‌ی تفسیرهای متفاوت از آرمان دموکراتیک آزادی و برابری، نه تنها بنیان‌های متافیزیک را برای رژیم لیبرال دموکراتیک تدارک خواهد دید (آن‌ها نمی‌توانند موجود باشند و این رژیم نیازی به آن‌ها ندارد) بلکه می‌تواند به ما در دفاع از دموکراسی با تعمیق و بسط دامنه‌ی کش‌های دموکراتیک از راه خلق موقعیت‌های سوژه‌ای جدید در چارچوب ماتریس دموکراتیک کمک کند.

نظریه‌ی راولز از عدالت — حتا اگر او آگاهی کامل به آن نداشته باشد — به چنین مبارزه‌ای تعلق دارد و به‌رغم تمامی محدودیت‌هایش، موضوعات بالارزش بسیاری در آن برای پیشبرد دموکراسی وجود دارد. دفاع او از لیبرالیسم سیاسی را باید در چارچوب گفتمانی بازصورت‌بندی کرد که می‌تواند آن را با برخی از درونمایه‌های فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک و بازتوانمندسازی سیاست‌های سنت جمهوری‌خواهی مدنی مفصل‌بندی کند. پذیرش این مفهوم از ارسطو که انسان حیوان سیاسی است ما را ضرورتاً به مفهوم فرجام‌شناختی و ماهیت‌باور متعهد نمی‌کند. جریان‌های متفاوت نظری در دوره‌ی معاصر در پافشاری بر این که چگونه مشارکت در همبودی زبان پیش‌شرط ساخت هویت انسانی است و به ما اجازه می‌دهد سرشت اجتماعی و سیاسی انسان را به شیوه‌ای غیرماهیت‌باور صورت‌بندی کنیم، همگرایی دارند. بنابراین باید تلفیق دفاع از بسان‌گرایی و اولویت حق بسان منش‌نمای دموکراسی مدرن با احیای مجدد امر سیاسی بسان مشارکت جمعی در سپهر عمومی جایی که منافع در تقابل با هم قرار می‌گیرند، تعارضات رفع و شکاف‌ها آشکار می‌شوند، رودررویی‌ها شکل می‌گیرند و به این ترتیب — همان‌گونه که ماکیاوولی برای اولین بار آن را به رسمیت شناخت — آزادی تأمین می‌شود، امکان‌پذیر شود.

۴. شهروندی دموکراتیک و همبودی سیاسی

موضوع‌های "شهروندی" و "همبودی" در حال حاضر محل بحث بسیاری از نحله‌های چپ است. این بی‌شک پیامد بحران سیاست‌های طبقاتی است و نشان آگاهی فزاینده از ضرورت شکل جدیدی از هویت‌یابی است که حول آن مبارز برای رادیکال کردن دموکراسی سازماندهی می‌شود. می‌پذیرم که پرسش هویت سیاسی حیاتی است و به‌علاوه تلاش برای برساختن هویت‌های "شهروندان" یکی از وظایف مهم سیاست‌های دموکراتیک است. با این حال دیدگاه‌های بسیار متفاوتی از شهروندی وجود دارد و در مناقشه‌ی آن‌ها مسائل حیاتی در مخاطره قرار دارند. تعریف ما از شهروندی پیوند نزدیکی با نوع جامعه و همبودی سیاسی که خواهان آنیم، دارد.

وقتی هدف ما دموکراسی رادیکال و بسگانه باشد شهروندی را چگونه باید فهمید؟ چنین پروژه‌ای مستلزم خلق زنجیره‌ی هم‌ارزی میان مبارزات دموکراتیک و بنابراین خلق هویت سیاسی مشترک میان سوژه‌های دموکراتیک است. برای آن‌که "شهروندان" پرسش‌گر بتوانند چنین نقشی را ایفا کنند این شهروندی چه شرایطی را باید برآورده کند؟

این‌ها مسائلی است که به آن‌ها می‌پردازم و در ادامه نشان می‌دهم که پرسش کلیدی در این‌جا چگونگی تصور ماهیت همبودی سیاسی در نظام دموکراتیک تحت شرایط مدرن است. تصور می‌کنم عبور از مفاهیم شهروندی لیبرال و جمهوری‌خواهی مدنی اجتناب‌ناپذیر است اما این امر به معنای چشم‌پوشی از نقاط قوت آن‌ها نیست. در موقعیت‌سنجی تاملاتم در زمینه‌ی مباحث جاری، کار را با مناقشات لیبرال‌های کانتی و "جماعت‌باوران" آغاز می‌کنم. به این ترتیب امیدوارم خاص بودن رویکردم از منظر سیاسی و نظری در کانون توجه قرار گیرد.

لیبرالیسم در برابر جمهوری خواهی مدنی

آنچه واقعاً میان راولز و منتقدان جماعت‌باورش در معرض خطر قرار دارد مسئله‌ی شهروندی است. دو زبان متفاوت که هویت ما را بسان شهروندان صورت‌بندی می‌کنند با یکدیگر مواجه می‌شوند. راولز شهروندی دموکراسی مشروطه را حسب حقوق برابر که در دو اصل عدالت بیان می‌شود بازنمایی می‌کند. او بر آن است که وقتی شهروندان خود را بسان اشخاص آزاد و برابر دیدند باید مفاهیم متفاوت موردنظر خود از خیر را تعقیب کنند، آن‌ها نیازمند کالاهای اولیه‌ی همسان — یعنی حقوق پایه، آزادی‌ها و فرصت‌های یکسان — همچنین ابزار همه‌منظوره‌ی همسان مانند درآمد، ثروت و مبانی اجتماعی یکسان از عزت نفس هستند. این امر چرایی الزام پذیرش مفهومی سیاسی از عدالت است که مدعی است «تمامی کالاهای اولیه‌ی اجتماعی — آزادی و فرصت، درآمد، ثروت و مجموعه ایده‌هایی از عزت نفس — باید به شکل برابر توزیع شود مگر این که توزیع هر یک یا تمامی این کالاها الزاماً به نفع محروم‌ترین‌ها انجام شود.»^۱ شهروندی از منظر دیدگاه لیبرال، ظرفیت هر شخص در خلق، تجدیدنظر و تعقیب عقلایی تعبیر خود از خیر است. شهروندان کسانی هستند که از حق خود در ارتقای منافع‌شان در چارچوب موانع تحمیلی ناشی از ضرورت احترام به حقوق دیگران بهره می‌برند. جماعت‌باوران مدعی‌اند همین مفهوم سطحی است که مانع از تحقق ایده‌ی شهروندی، بسان کسی که برای او پیوستن به دیگران در تعقیب عمل جمعی از منظر خیر همگانی امری طبیعی است، می‌شود. مایکل سندل بر این باور است که تعبیر راولز از "خود" مفهومی "بی‌قیدوبند" است که مجال برای همبودی "سازنده" برجای نمی‌گذارد، همبودی که می‌تواند هویت افراد را شکل دهد. این تعبیر فقط همبودی "ابزاری" را مجاز می‌شمارد، همبودی که در آن افراد با هویت و منافعی که از قبل تعریف شده است برای ارتقای آن‌ها وارد همبودی می‌شوند.^۲ برای جماعت‌باوران بدیل این رویکرد معیوب لیبرال احیای دیدگاه جمهوری خواهی مدنی از سیاست است که تأکید موكدی بر ایده‌ی خیر عمومی دارد که بر منافع و امیال افراد مقدم است و از آن‌ها مستقل می‌باشد. چنین سنتی امروزه

1. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1971, pp. 302-3.

2. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.

تقریباً ناپدید شده است زیرا به‌رغم پیشینه‌ی طولانی جای خود را به لیبرالیسم داده است. این سنت کامل‌ترین بیان را در جمهوری‌های ایتالیایی اواخر سده‌های وسطا پیدا کرد اما ریشه در اندیشه‌ی یونانی و رومی دارد. سنت یادشده در "انگلستان سده‌ی هفدهم از سوی جیمز هرینگتن، جان میلتون و دیگر جمهوری‌خواهان" بازصورت‌بندی شد. این سنت بعدها با کارهای نئوهیرینگتونی‌ها به جهان نو انتقال پیدا کرد و مطالعات اخیر نشان داده است که نقش مهمی را در انقلاب آمریکا بازی کرده‌اند.^۲

با آن که مسائل جدی متوجه مفهوم لیبرالی از شهروندی است باید از کاستی‌های راه‌حل و سنت جمهوری خواهی مدنی نیز آگاه بود. این سنت دیدگاه بسیار غنی از شهروندی در قیاس با مفهوم لیبرال دارد و مفهوم سیاست در آن بسان قلمرویی که می‌توانیم خودمان را در مقام شرکت‌کنندگان در همبودی سیاسی شناسایی کنیم جاذبه‌ی آشکاری برای منتقدان فردباوری لیبرال دارد. با این حال نوعی مخاطره‌ی واقعی در بازگشت به دیدگاه پیشامدرن از سیاست وجود دارد که نبودگی دموکراسی مدرن و سهم حیاتی لیبرالیسم را به رسمیت نمی‌شناسد. دفاع از بسگانه‌گرایی، ایده‌ی انتخاب فردی، جدایی کلیسا و دولت و فرازش جامعه‌ی مدنی همگی سازنده‌ی سیاست‌های دموکراتیک مدرن هستند. این دستاوردها مستلزم آنند که میان حوزه‌های خصوصی و عمومی، قلمروی اخلاقیات و قلمروی سیاست تمیز قائل شد. برخلاف آنچه برخی از جماعت‌باوران پیشنهاد می‌کنند همبودی سیاسی دموکراتیک مدرن را نمی‌توان حول ایده‌ی جوهری یگانه از خیر عمومی سازمان داد. احیای ایده‌ی مشارکتی قدرتمند از شهروندی را نباید به هزینه‌ی قربانی کردن انتخاب فردی محقق کرد. نقد جماعت‌باوران از لیبرالیسم در این نقطه، انحراف محافظه‌کارانه‌ی خطرناکی به خود می‌گیرد.

۱. مجموع رویدادها و تحولات فکری که به استقلال ۱۳ ایالات آمریکای شمالی از بریتانیا و تاسیس ایالات متحده‌ی آمریکا منجر شد. در سال ۱۷۶۵ نشستی در نیویورک با حضور نه کوچ‌نشین (مستعمره) تشکیل شد و آن‌ها علیه انگلیس هم‌پیمان شدند و در مه ۱۷۷۵ رهبران این کوچ‌نشین‌ها از مردم خواستند برای مبارزه با اشغالگری آماده شوند. البته این منازعات هیچ پیوندی با مبارزات ضدبرده‌داری نداشت. م.
2. For a general presentation of the debate, see my article 'American Liberalism and its Communitarian Critics', in this volume.

به باور من وظیفه‌ی پیشرو جایگزینی یک سنت با سنت دیگر نیست بلکه توسل به هر دو و تلاش برای ترکیب یافته‌های آنان در مفهوم جدیدی از شهروندی بسنده برای پروژه‌ی دموکراسی رادیکال و بسگانه است. در حالی که لیبرالیسم قطعاً به صورت‌بندی ایده‌ی شهروندی جهان‌روا با ادعای این که همه‌ی افراد آزاد و برابر متولد می‌شوند کمک کرد، با این حال شهروندی را به موقعیت صرف حقوقی تقلیل داد و حقوقی که افراد در برابر دولت از آن برخوردارند، مشخص کرد. شیوه‌ای که این حقوق اعمال می‌شوند مادامی که دارندگانش از قانون تخطی نکنند و حقوق دیگران را خدشه‌دار نسازند بی‌اهمیت است. همکاری اجتماعی فقط افزایش ظرفیت‌های مولد ما و نیل به موفقیت شخصی هر فرد را هدف قرار می‌دهد. ایده‌های دغدغه‌ی عمومی، فعالیت مدنی و مشارکت سیاسی در همبودی برابرها برای اغلب اندیشمندان لیبرال بیگانه‌اند.

برعکس جمهوری‌باوری مدنی بر ارزش مشارکت سیاسی تاکید می‌کند و نقش محوری برای حضور ما در همبودی سیاسی قائل است. اما ضرورت تصور همبودی سیاسی به شیوه‌ای همساز با دموکراسی مدرن و بسگانه‌گرایی سیاسی مسئله‌ساز می‌شود. به عبارت دیگر ما با محذور قدیمی چگونگی همزیستی آزادی‌های باستانی با آزادی‌های موردنظر مدرن‌ها روبه‌رو می‌شویم. لیبرال‌ها برآنند که این دو ناسازگارند و به‌علاوه ایده‌های مربوط به "خیر همگانی" فقط می‌تواند پیامدهای تمامیت‌خواهانه داشته باشد. به باور لیبرال‌ها تلفیق نهادهای دموکراتیک با مقوله‌ی هدف مشترک که جامعه‌ی پیشامدرن از آن بهره می‌برد ناممکن است و آرمان‌های "فضیلت جمهوری‌خواهی" را که بقایای هجرآلودی بیش نیستند باید کنار گذاشت. آن‌ها مدعی‌اند مشارکت سیاسی فعال با ایده‌ی مدرن از آزادی ناسازگار است. آزادی فردی فقط می‌تواند به شیوه‌ای منفی بسان نبود اجبار فهم شود.

این حکم که به شکل قدرتمندی از سوی آیزیا برلین در "دو مفهوم از لیبرتی" بیان مجدد می‌یابد در کل برای بی‌اعتبارکردن هرگونه تلاش در احیای مفهوم جمهوری‌باوری مدنی در سیاست به کار بسته می‌شود. به هر روی استدلال یادشده اخیراً از طرف کوئنتین اسکینر به چالش کشیده شد، او نشان داد ضرورت ریشه‌ای

1. Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.

برای ناسازگاری مفهوم جمهوریت کلاسیک از شهروندی و دموکراسی مدرن وجود ندارد.^۱ او در اشکال مختلف اندیشه‌ی جمهوری‌باوری بالاخص نزد ماکیاولی راهی از تصور آزادی هرچند منفی - و بنابراین مدرن - شامل مشارکت سیاسی و فضیلت مدنی پیدا می‌کند. این تصور از آن‌رو منفی است که آزادی بسان فقدان موانع در برابر تحقق اهداف انتخابی ما تصور می‌شود. در عین حال این تصور منفی همچنین مدعی است که فقط با وجود شهروندان "دولت آزاد" و همبودی که اعضایش فعالانه در حکومت مشارکت می‌کنند، می‌توان چنین آزادی فردی را تضمین کرد. برای تضمین آزادی و اجتناب از بردگی که اعمال آزادی را ناممکن می‌کند، باید فضیلت‌های مدنی را پرورد و خود را وقف خیر همگانی کرد. ایده‌ی خیر همگانی بر فراز منافع خصوصی، شرایط ضروری برای بهره‌مندی از آزادی فردی است. استدلال اسکینر بسیار حایز اهمیت است زیرا ادعای لیبرال‌ها مبنی بر سازش‌ناپذیری همیشگی آزادی فردی و مشارکت سیاسی را مردود می‌شمارد. این ادعا برای پروژه‌ی دموکراسی رادیکال بسیار تعیین‌کننده است، اما همبودی سیاسی بسنده‌ای برای مفصل‌بندی حقوق فردی و مشارکت سیاسی شهروندان است و به مسئله‌ای تبدیل می‌شود که باید با آن دست‌وپنجه نرم کرد.

دموکراسی مدرن و همبودی سیاسی

راه دیگر برای نزدیک شدن به مباحث لیبرال‌های کانتی مانند راولز و جماعت‌باوران از طریق مسئله‌ی اولویت حق بر خیر است؛ این مفهوم پیوند مستقیمی با مبحث همبودی سیاسی دموکراتیک مدرن دارد.

از نظر راولز چنین اولویتی بیانگر حقوق فردی است که نمی‌توان مانند فایده‌باوران آن را قربانی رفاه عمومی کرد و به‌علاوه اصول عدالت محدودیت‌هایی را بر مفاهیم موجه خیر که افراد مجاز به تعقیب آن هستند، تحمیل می‌کند. این معنا بیانگر چرایی پافشاری راولز بر آن است که اصول عدالت باید مستقل از مفهوم خاص خیر استخراج شوند زیرا آن‌ها نیازمند رعایت هستی بسگانگی مفاهیم رقیب

1. Quentin Skinner, 'The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective', in R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, eds, *Philosophy in History*, Cambridge 1984.

از خیر هستند تا از طرف تمامی شهروندان پذیرفته شوند. هدف راولز در این جا باید دفاع از بسگانگی لیبرال باشد که هیچ الزامی به تحمیل مفهوم خاصی از رفاه یا رویه‌ی خاصی از زندگی بر افراد نیست. از نظر لیبرال‌ها این‌ها مسائل خصوصی هستند که در پیوند با اخلاقیات فردی قرار دارند و به باور آن‌ها افراد باید بتوانند زندگی خود را طبق خواسته‌های خودشان بدون مداخلات ناظرور سازماندهی کنند. از همین جا محوریت مفهوم حقوق فردی و این ادعا که اصول عدالت نباید مفهوم خاصی از خیر عمومی را اولویت بدهند، حاصل می‌شود.

به نظر من این اصل مهمی است که نیازمند دفاع است زیرا در پیوند با جوامع مدرن دموکراتیک تعیین‌کننده است. در واقع دموکراسی مدرن دقیقاً با نبود خیر همگانی جوهری منش‌نمایی می‌شود. این معنای انقلاب دموکراتیک است که از سوی کلود لفور که آن را با فروپاشی نشانه‌های قطعیت همسان می‌داند، واکاوی می‌شود.^۱ به باور کلود لفور جامعه‌ی دموکراتیک مدرن، جامعه‌ای است که قدرت به فضای تهی تبدیل و از قانون و دانش جدا می‌شود. در چنین جامعه‌ای دیگر تدارک تضمین نهایی و مشروعیت قطعی ممکن نیست زیرا قدرت دیگر در شخص پادشاه ملحوظ نیست و با گونه‌ی استعلایی عجین است. بنابراین قدرت، قانون و دانش در معرض تعیین‌ناپذیری رادیکال قرار می‌گیرند: یعنی به باور من خیر همگانی جوهری امکان‌ناپذیر می‌شود. این همان چیزی است که وقتی راولز می‌گوید «باید امید به همبودی سیاسی را اگر منظور تامین وحدت جامعه‌ی سیاسی با تایید آموزه‌ی جامع و عمومی است کنار بگذاریم»^۲ به آن اشاره دارد. اگر اولویت حق بر خیر به همین محدود می‌شود هیچ دلیلی برای مخالفت با آن وجود ندارد. اما راولز می‌خواهد اولویت مطلق حق بر خیر را مستقر کند زیرا او نمی‌پذیرد که این اولویت فقط در گونه‌ی معینی از جامعه با نهادهای ویژه وجود دارد و به‌علاوه این امر نتیجه‌ی انقلاب دموکراتیک است.

اشتراکی‌باوران به دلیل این که چنین اولویت مطلق از حق نمی‌تواند وجود داشته باشد و فقط از راه مشارکت در همبودی است که می‌توان خیر را به شیوه‌ی معینی.

تعریف کرد که به مفهومی از حق و عدالت منتهی شود، پاسخ می‌دهند. چارلز تیلور به درستی به اشتباه رویکرد لیبرال اشاره می‌کند و آن این که «خطای اصلی ذره‌باوری در تمامی اشکالشان ناتوانی از احتساب درجه‌ای است که فرد آزاد با اهداف و امیال خود و پادشاهی که تلاش می‌کند آن‌ها را حفظ کند، فقط در چارچوب معینی از تمدن امکان‌پذیر است، به‌علاوه این امر مستلزم تکوین طولانی کنش‌ها و نهادهای معین، حکومت قانون، قواعد احترام برابر، رویه‌های مذاکره‌ی همگانی، شکل همگانی، پرورش فرهنگی و غیره برای تولید فرد مدرن است»^۱.

نقطه‌ای که جماعت‌باوران راهشان را گم می‌کنند جایی است که برخی از آنان مانند سندل به این نتیجه می‌رسند که حق هرگز بر خیر اولویت ندارد و به‌علاوه باید بسگانگی لیبرال را مردود شمرد و به همبودی سازمان‌یافته حول ارزش‌های اخلاقی و ایده‌ی جوهری از خیر همگانی بازگشت. ما می‌توانیم کاملاً درباره‌ی اولویت عدالت بسان فضیلت اصلی نهادهای اجتماعی و سیاسی و دفاع از بسگانه‌گرایی و حقوق با راولز موافق باشیم، در عین حال بپذیریم که این اصول خاص نوع معینی از همباشی سیاسی هستند.

به هر روی جنبه‌ی دیگری از نقد اشتراکی‌باوری به لیبرالیسم وجود دارد که نباید آن را کنار گذاشت بلکه باید آن را بازصورت‌بندی کرد. نبود خیر همگانی جوهری واحد در جوامع دموکراتیک مدرن و جدایی میان قلمروی اخلاقیات و قلمروی سیاست بی‌تردید به دستاورد مناقشه‌ناپذیر در آزادی فردی دلالت دارد. با این حال برآیند آن برای سیاست بسیار مخرب بوده است. تمامی علقه‌های هنجاری به شکل فزاینده‌ای به حوزه‌ی اخلاقیات خصوصی، به سپهر "ارزش‌ها" تنزل داده شده‌اند و سیاست از مولفه‌های/تیکال خود جدا شده است. نوعی مفهوم ابزارگرایانه مسلط شده است که به شکل انحصاری با مصالحه‌ی میان منافع از-پیش-تعریف‌شده درگیر است. از طرف دیگر دل‌مشغولی انحصاری لیبرالیسم با افراد و حقوق آن‌ها، به خرسندی و راهنمایی افراد در اعمال حقوقشان منجر نشده است. این امر به کم‌ارزش شدن کنش مدنی، دغدغه‌ی مشترک منجر و این به‌نوبه‌ی خود موجب فقدان انسجام

1. Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge 1955, p. 200.

1. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford 1986, p. 305ff.
2. John Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, no. 1, Spring 1987, p. 10.

همبودی سیاسی: یونیورسیتاس یا سوسیه تاس؟

همچنان که پیشتر نشان دادم ما نیازمند شیوه‌ای از همبازی سیاسی هستیم که گرچه وجود خیر مشترک جوهری را مفروض نمی‌داند با وجود این بر ایده‌ی وجه مشترک و ایده‌ی پیوند اخلاقی-سیاسی دلالت دارد، پیوندی که میان شرکت‌کنندگان در همبازی خلق می‌شود و به ما اجازه می‌دهد از "همبودگی" سیاسی، اگر نه در مفهوم اکید آن، سخن بگوییم. به عبارت دیگر آنچه ما به دنبال آن هستیم تسهیل فضا برای تمایز میان عمومی و خصوصی، اخلاقیات و سیاست است که بزرگ‌ترین کمک لیبرالیسم به دموکراسی مدرن، بدون انکار ماهیت/تیکال همبازی سیاسی بوده است.

تصور می‌کنم اگر عمومی، خصوصی و اخلاقیات و سیاست را به شیوه‌ای مشخص تفسیر کنیم، اندیشیدن درباره‌ی همبازی مدنی که از سوی مایکل اکشات درباره‌ی رفتار انسانی پیشنهاد شد ممکن است برای چنین هدفی روشن‌گر باشد. اکشات نشان می‌دهد که سوسیه تاس و یونیورسیتاس که در اواخر سده‌های وسطا بسان دو شیوه‌ی متفاوت همبازی اجتماعی معنا می‌دادند نیز می‌توانند دو تفسیر بدیل از دولت مدرن را بازنمایی کنند. یونیورسیتاس بیانگر حضور در پروژه‌ای برای تعقیب هدف جوهری مشترک یا ارتقای منافع مشترک است. نتیجتاً این‌گونه همبازی به "اشخاصی" اشاره دارد که «در مقام شخص حقیقی، شراکت اشخاص که خود یک شخص است یا از برخی جنبه‌های مهم به شخص می‌ماند به یکدیگر پیوند می‌خورند»^۱

برخلاف الگوی همبازی کنشگران درگیر در پروژه‌ی مشترک که هدف مبنای تعریف آن است، سوسیه تاس یا "همبازی مدنی" نماینگر رابطه‌ی رسمی حسب قواعد، اما نه رابطه‌ی جوهری که حسب کنش مشترک است. ایده‌ی سوسیه تاس این است که کنشگران، به انتخاب یا تحت شرایط، برای شکل دادن به نوع خاصی از همبازی مشخص به یکدیگر می‌پیوندند. «پیوندی که آن‌ها را به یکدیگر متصل می‌کند و دغدغه‌ای که هریک از آن‌ها خود را بسان سوسیوس (مشترک) می‌شناسند درگیری در پروژه‌ی تعقیب هدف جوهری مشترک یا ارتقای منافع مشترک نیست

اجتماعی در جوامع دموکراتیک شده است. جماعت‌باوران در نقد چنین وضعیتی به حق‌اند و من با تلاششان در احیای برخی از جنبه‌های مفهوم کلاسیک از سیاست موافقم. ما نیازمند احیای پیوند گمشده‌ی/تیکر و سیاست هستیم اما این نمی‌تواند با قربانی کردن دستاوردهای انقلاب دموکراتیک انجام شود. نباید دوپارگی دروغین میان آزادی فردی و حقوق یا میان فعالیت مدنی و همبودی سیاسی را بپذیریم. انتخاب ما فقط به گزینه‌ی میان انبوه افراد فاقد دغدغه‌ی مشترک عمومی و همبودی سازمان‌یافته حول ایده‌ی جوهری واحد از خیر عمومی محدود نیست. تصور همبودی سیاسی دموکراتیک مدرن و رای این دوپارگی چالشی تعیین‌کننده است.

من پیشتر نشان دادم که چگونه اسکینر به شکل ممکن از مفصل‌بندی میان آزادی فردی و مشارکت مدنی اشاره می‌کند. ما همچنین باید بتوانیم ویژگی/تیکال شهروندی مدرن را به شیوه‌ای صورت‌بندی کنیم که با بسگانه‌گرایی اخلاقی و احترام به اولویت حق بر خیر سازگار باشد. آنچه ما در آن مشترکیم و آنچه ما را شهروندان رژیم‌های لیبرال دموکراتیک می‌سازد نه ایده‌ی جوهری از خیر بلکه مجموعه‌ای از اصول سیاسی خاص چنین سنتی یعنی اصول آزادی و برابری برای همه است. این اصول چیزهای را می‌سازند که ما به تبعیت از ویتگنشتاین آن‌ها را "گرامر" رفتار سیاسی می‌خوانیم. برای شهروند بودن باید آمریت این اصول و قواعدی که آن‌ها در آن تجسم می‌یابند را بپذیریم و آن‌ها را منبع الهام دآوری سیاسی و اقداماتمان قرار دهیم. شهروند بودن به معنای اذعان به اصول لیبرال دموکراتیک است که من می‌خواهم آن‌ها را مطرح کنم. این بدان معناست که شهروندی نه به وضعیت حقوقی بلکه به شکلی از هویت‌یابی، نوعی هویت سیاسی دلالت دارد: چیز واقعیت تجربی تلقی نمی‌شود بلکه باید آن را ساخت. از آن جایی که همواره تفسیرهای رقیب از اصول دموکراتیک برابری و آزادی وجود دارد، بنابراین تفسیرهای رقیب شهروندی دموکراتیک نیز وجود دارند. من در ادامه به واکاوی ماهیت شهروندی رادیکال دموکراتیک خواهم پرداخت اما قبل از آن باید به مسئله‌ی همبودی یا همبازی (association) سیاسی بپردازم.

1. Michael Oakshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975, p. 203.

بلکه وفاداری به یکدیگر است.^۱ بنابراین سوسیوس نه سبک رابطه حسب عمل مشترک بلکه رابطه‌ای است که در آن شرکت‌کنندگان با پذیرش آمریت شرایط معین برای عمل به یکدیگر می‌پیوندند.

اکشات اصرار دارد که شرکت‌کنندگان در سوسیوتاس یا سوس (cives) برای پروژه‌ی مشترک و یا به تمنای تسهیل رفاه فردی شخص گرد هم نمی‌آمدند. آنچه آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌داد اذعان به آمریت شرایطی بود که دغدغه‌ی "عمومی" یا مشترک‌شان یعنی "عمل مدنی" را توضیح می‌داد. اکشات به این دغدغه‌ی عمومی یا ملاحظه‌ی سوس، رسپوبلیکا می‌گوید. رسپوبلیکا نه نقش که تشخیص عمل مدنی و بلکه شرایطی است که باید در گزینش نقش‌ها بر آن صحنه گذاشت. نقش‌ها در مجموعه‌ای از قواعد یا توصیه‌های شبه‌قانون مندرج‌اند که خشنودی‌هایی را که باید پیگیری شوند یا اقداماتی که به کار بسته شوند را تجویز نمی‌کنند بلکه «ملاحظات اخلاقی‌ای هستند که شرایطی را که باید در انتخاب نقش‌ها بر آن صحنه گذاشت، تعیین می‌کنند».^۲

به نظر می‌رسد ایده‌ی اکشات از همباشی مدنی بسان سوسیوتاس برای تعریف همباشی سیاسی تحت شرایط دموکراتیک مدرن بسنده باشد. در واقع این نوعی شیوه‌ی همباشی انسان است که ناپدید‌ی ایده‌ی جوهری یگانه از خیر همگانی را به رسمیت می‌شناسد و فضا را برای آزادی فردی فراهم می‌کند. سوسیوتاس نوعی همباشی است که ممکن است میان بیگانگان متعلق به همباشی‌های متعدد هدفمند که وفاداری‌شان به همبودی‌های خاص در تعارض با همباشی مدنی نیست مورد بهره‌برداری قرار گیرد. اگر این سوسیوتاس را بسان یونیورسیتاس یعنی همباشی هدفمند تصور کنیم ناممکن خواهد بود، زیرا یونیورسیتاس هستی دیگر همباشی‌های اصیل هدفمند را که در آن‌ها افراد در رابطه با مشارکت آزاد هستند را برنمی‌تابد.

برای تعلق به همبودی سیاسی آنچه ضرورت دارد پذیرش زبان خاص برهمکنش مدنی یعنی رسپوبلیکا است. این زبان خاص، هنجارهای رفتاری را که باید در جستجوی خرسندی‌های خودخواسته و اجرای کنش‌های خودخواسته پذیرفته شود،

تعیین می‌کند. همانستی با آن دسته از قواعد برهمکنش مدنی، نوعی هویت سیاسی مشترک میان اشخاص خلق می‌کند که در غیر این صورت اشخاص در بی‌نهایت پروژه‌های متفاوت درگیر می‌شدند. این شکل مدرن از همبودی سیاسی نه با ایده‌ی خیر عمومی بلکه با پیوند مشترک و دغدغه‌ی عمومی استوار می‌شود. بنابراین این همبودی فاقد شکل صلب یا هویت قطعی و در بازقانون‌گذاری دایم است. چنین مفهومی آشکارا از ایده‌ی پیشامدرن همبودی سیاسی در عین حال از ایده‌ی لیبرال همبودی سیاسی متفاوت است. لیبرالیسم نیز همباشی سیاسی را، به استثنای مواردی که هدف ابزاری یعنی ارتقای خودخواهی باشد، بسان شکلی از همباشی و اقدام هدفمند می‌بیند.

اکشات دیدگاه لیبرال از دولت در مقام آشتی‌دهنده‌ی منافع را که به باور او بسیار دور از همباشی مدنی در مقام ایده‌ی دولت بسان ارتقاددهنده‌ی منافع است، نقد می‌کند و می‌نویسد «تصور می‌شد که "حاکمیت قانون" برای شناسایی همباشی مدنی بسنده است درحالی‌که آنچه معنادار است نوع قانون است: "اخلاقی" یا "ابزاری"». بنابراین تعبیر موردنظر او را نباید با آموزه‌ی لیبرالی حاکمیت قانون خلط کرد. او بر ویژگی اخلاقی رسپوبلیکا تأکید می‌کند و می‌پذیرد که اندیشه‌ی سیاسی در رابطه با رسپوبلیکا به مدنیت خوب^۳ مربوط می‌شود. او می‌نویسد: «نتیجتاً مدنیت به نظم ملاحظات اخلاقی (نه ابزاری) اشاره دارد و بی‌طرفی منسوب به توصیه‌های مدنی فقط نیمی از حقیقت است و نیازمند آن است که با شناسایی همباشی مدنی بسان شرط اخلاقی و نه احتیاطی پشتیبانی شود».^۴ منظور او از "اخلاقی" آشکارا متضمن هیچ اشاره‌ای به دیدگاه جامع نیست بلکه به چیزی است که من پیشنهاد کرده‌ام آن را "اخلاقی-سیاسی" بخوانیم زیرا او مدعی است آنچه به لحاظ مدنی مطلوب است را نمی‌توان از اصول اخلاقی عمومی بیرون کشید و به‌علاوه تبادل نظر سیاسی به ملاحظات اخلاقی خاص خود مربوط می‌شود. «رسپوبلیکا مفصل‌بندی دغدغه‌ی مشترک در تعقیب تمامی اهداف و ارتقای تمامی منافع، ارضای تمامی خواسته‌ها و تبلیغ تمامی باورها در اشتراک با شروطی است که

1. Ibid., p. 318.

2. bonum civile

3. Ibid., p. 175.

1. Ibid., p. 201.

2. Ibid., p. 182.

ذیل قواعد خنثا به شایستگی‌های هر مصلحت یا حقیقت یا خطای هر باور صورت‌بندی می‌شود و نتیجتاً خود فاقد مصلحت یا آموزه‌ی جوهری است.^۱

می‌توان با استفاده از واژگان راولز گفت که در همبازی مدنی یا سوسیته‌تاس حق بر خیر اولویت دارد اما در مورد اکشات اصولی که حق، رسپوبلیکا، را تعیین می‌کنند نه به شیوه‌ی کانتی مانند راولز بلکه به شیوه‌ی هگلی تداعی می‌شوند زیرا حق برای اکشات، حسب بازشناسی رسپوبلیکا باید از رابطه‌ی اخلاقی بهره‌برد. آنچه که من در این رویکرد مفید یافته‌ام این است که ایده‌ی سوسیته‌تاس در عین تجویز تایید بسانه‌گرایی و آزادی فردی، جنبه‌های هنجاری سپهر اخلاقیات خصوصی را کنار نمی‌گذارد. این شیوه از همبازی — که اکشات آن را در اندیشه‌های ماکیاولی، منتسکیو و هگل ردیابی می‌کند — به ما اجازه می‌دهد که ایده‌ی معینی از همبودی سیاسی را به مفهوم غیرابزاری، اتیکال و نوعی پیوند میان سروس حفظ کنیم و در عین حال ارتباط آن را با هستی‌خیر مشترک جوهری بگسلیم.

در همان آغاز نوشتن برای اثربخشی پروژه‌ی رادیکال دموکرات، تاملات اکشات را باید به شیوه‌ای معین تفسیر کرد. البته من کاملاً از استفاده‌ی محافظه‌کارانه‌ی او در تمیز سوسیته‌تاس از یونیورسیتاس آگاهم با این حال معتقدم که این تمایز، تمایزی یگانه و ضروری نیست.^۲ محافظه‌کارگرایی اکشات در مضمونی ریشه دارد که او برای رسپوبلیکا قائل است و آن را می‌توان با به‌کارگیری اصول رادیکال‌تر، که در ادامه به آن‌ها خواهم پرداخت، رفع کرد. با این حال محافظه‌کاری او در ایده‌ی معیوب از سیاست ریشه دارد. زیرا مفهوم موردنظر او از سیاست بسان زبان مشترک مدنیت فقط برای یک جنبه از سیاست یعنی منظر "ما"، جانب دوست بسنده است. به هر روی همان‌گونه که کارل اشمیت به درستی اشاره کرده است معیار امر سیاسی رابطه‌ی دوست/دشمن است. آنچه به طور کامل در اندیشه‌ی اکشات مغفول است دوستگی و آشتی‌ناپذیری یعنی جانب "دشمن" است. اگر می‌خواهیم ایده‌ی او از

۱. Ibid., p. 172.

۲. یکی از اهداف اکشات بدون تردید ایده‌ی عدالت توزیعی و اشکال مداخله‌ی دولتی است که چنین ایده‌ای آن را مشروع جلوه می‌دهد اما باور ندارم که تمایز میان یونیورسیتاس و سوسیته‌تاس بالضرورة ما را به نفی مداخله‌ی دولت که پیوند درون‌بود با مفهوم دولت بسان سازوکار مشترک هدفمند دارد، متعهد کند. فقط بر اساس تفسیر معین از رسپوبلیکا است که می‌توان به طور کامل مداخله‌ی دولتی را توجیه کرد.

سوسیته‌تاس را تصرف کنیم همین معناست که باید اصلاح شود.

برای تزریق تعارض و آشتی‌ناپذیری به الگوی اکشات ضرورت دارد بپذیریم که رسپوبلیکا محصول هژمونی معین و بیان روابط قدرت است و می‌توان آن را به چالش کشید. سیاست تا حدود زیادی به قواعد رسپوبلیکا و تفسیرهای متعدد ممکن از آن مربوط می‌شود؛ سیاست درباره‌ی تاسیس همبودی سیاسی است و چیزی نیست که درون همبودی سیاسی آن‌گونه که برخی از جماعت‌باوران بدان باور دارند، روی دهد. زندگی سیاسی به کنش جمعی و عمومی مربوط می‌شود؛ هدف آن برساختن "ما" در بافتار تنوع و تعارض است. با این حال برای برساختن "ما" این ما باید از "آن‌ها" متمایز شود و این به معنای استقرار نوعی مرز و تعریف "دشمن" است. بنابراین درحالی‌که سیاست برساختن همبودی سیاسی و خلق وحدت را هدف قرار می‌دهد، با این حال همبودی سیاسی کاملاً شمول‌گرا و وحدت‌نهایی هرگز محقق نمی‌شود زیرا همواره در آن‌جا نوعی "خارج سازنده" داریم که نسبت به همبودی که هستی‌اش را امکان‌پذیر می‌کند، بیرونی است. نیروهای آشتی‌ناپذیر هرگز ناپدید نخواهند شد و سیاست با تعارض و شکاف منش‌نمایی می‌شود. به اشکالی از موافقت می‌توان دست یافت اما آن‌ها همواره جزیی و مشروط هستند زیرا اجماع بالضرورة بر عمل طرد مبتنی است. ما در حقیقت از زبان مدنیت که برای اکشات عزیز بود بسیار فاصله داریم.

شهروندی دموکراتیک رادیکال

ایده‌ی شهروندی در چنین دیدگاهی به چه چیزی تبدیل می‌شود؟ اگر ما شهروندی را بسان هویت سیاسی می‌فهمیم که از راه همانستی با رسپوبلیکا خلق می‌شود، مفهوم جدیدی از شهروندی امکان‌پذیر می‌شود. نخست این‌که ما با گونه‌ای از هویت سیاسی سروکار داریم، شکلی از هویت‌یابی که دیگر به سادگی به وضعیت حقوقی فروکاسته نمی‌شود. شهروند همچنان که در لیبرالیسم گیرنده‌ی منفعل حقوق خاص و کسی که از حمایت قانون بهره می‌برد، نیست. در این‌جا این حقوق و حمایت قانون نیستند که نامرتبط می‌شوند بلکه این تعریف شهروند است که تغییر می‌کند زیرا تاکید بر هویت‌یابی با رسپوبلیکا است. این هویت مشترک سیاسی اشخاص است که

ممکن است در پروژه‌های هدفمند متفاوت و متعدد با مفاهیم متفاوتی از خیر درگیر شود، این اشخاص در عین حال تبعیت از قواعدی که از سوی رسوبلیکا در جستجوی رضایت‌ها و انجام کنش‌هایشان مجاز شمرده می‌شود را می‌پذیرند. آنچه اشخاص را به یکدیگر پیوند می‌زند شناسایی مشترکشان از مجموعه ارزش‌های اتیکال-سیاسی است. در این مورد، شهروندی فقط یک هویت در میان دیگر هویت‌ها، نظیر مورد لیبرالیسم یا هویت غالب مانند مورد جمهوری‌باوری مدنی که بر تمامی دیگر هویت‌ها اشراف دارد، نیست. شهروندی در این‌جا اصل مفصل‌گونه‌ای است که موقعیت‌های سوژه‌ای متفاوت عامل اجتماعی را تحت‌تاثیر قرار می‌دهد (آن‌گونه که در بحث از تمایز عمومی/خصوصی نشان خواهیم داد) و در عین حال بسگانگی تعهدات خاص و احترام به آزادی فردی را مجاز می‌شمارد.

از آن‌جایی که ما با سیاست سروکار داریم به هر حال اشکال رقیبی از هویت‌یابی وجود دارند که به تفسیرهای مختلف از رسوبلیکا وصل می‌شوند. در رژیم‌های لیبرال دموکراتیک می‌توان رسوبلیکا را بسان تاسیسی مرکب از اصول سیاسی چنین رژیمی یعنی برابری و آزادی برای همگان تصور کرد. اگر ما چنین محتوایی را در ایده‌ی اکشات از رسوبلیکا تزریق می‌کنیم می‌توانیم ادعا کنیم شرایطی که باید در عمل آن را تایید کرد و به حساب آورد ضرورت تلقی دیگران بسان اشخاص آزاد و برابر است. این حکم آشکارا به روی تفسیرهای بالقوه رادیکال باز است. برای نمونه تفسیر رادیکال دموکراتیک بر بی‌نهایت روابط اجتماعی، جایی که روابط سلطه وجود دارد، تاکید می‌کند که باید در صورت به‌کارگیری اصول آزادی و برابری به چالش کشیده شوند. این امر باید به شناسایی مشترک از سوی گروه‌های مبارز مختلف که دغدغه‌ی مشترک آن‌ها بسط و رادیکالیزه کردن دموکراسی است منجر شود و در گزینش کنش‌هایشان باید بر قواعد معین رفتار صحه بگذارند، به عبارت دیگر تفسیر رادیکال دموکراتیک باید هویت سیاسی مشترکی را بسان شهروندان دموکراسی رادیکال تاسیس کند.

بنابراین آفرینش هویت‌های سیاسی بسان شهروندان دموکراسی رادیکال بر شکل جمعی هویت‌یابی میان مطالبات دموکراتیک بستگی دارد که در طیفی از جنبش‌ها مانند جنبش زنان، کارگران، سیاهان، همجنس‌گرایان، بوم‌گرایی و همچنین چندین

"جنبش جدید اجتماعی" پیدا می‌شوند. این مفهومی از شهروندی است که از مجرای هویت‌یابی مشترک با تفسیر دموکراسی رادیکال از اصول آزادی و برابری، تأسیس "ما" یعنی زنجیره‌ی هم‌ارزی مطالبات، مفصل‌بندی آن‌ها را از راه اصل هم‌ارزی دموکراتیک هدف قرار می‌دهد. به همین دلیل این امر نه مسئله‌ی استقرار ائتلاف صرف میان منافع معین بلکه تعدیل عملی نفس هویت این نیروها است. این نکته‌ای است که بسیاری از لیبرال‌های بسگانه‌گرا به دلیل کوری نسبت به روابط قدرت از درک آن عاجزند. آن‌ها ضرورت بسط سپهر حقوق به منظور شمول گروه‌های تاکنون مطرود را می‌پذیرند اما این را فرآیندی کند از شمول گام‌به‌گام در شهروندی می‌بینند. این داستان متعارفی است که از طرف تی. اچ. مارشال در مقاله‌ی تحسین‌برانگیزش "شهروندی و طبقه‌ی اجتماعی" گفته می‌شود. مسئله‌ی چنین رویکردی این است که محدودیت‌های تحمیلی بر بسط بسگانه‌گرایی را با این حقیقت که پاره‌ای از حقوق موجود بر نفس طرد یا زیردستی حقوق از دیگر مقولات بنیان شده‌اند را نادیده می‌گیرد. اگر قرار بر این است که چندین حق دیگر شناسایی شوند از آن هویت‌ها باید ساختارشکنی کرد.

برای امکان‌پذیر ساختن هژمونی نیروهای دموکراتیک، هویت‌های جدیدی ضرورت دارند و من در این‌جا جانب هویت سیاسی مشترک را بسان شهروندان دموکراسی رادیکال می‌گیرم. من با این رویه، نوعی هویت‌یابی جمعی با تفسیر رادیکال دموکراتیک از اصول رژیم لیبرال دموکراتیک یعنی آزادی و برابری را درک کردم. چنین تفسیری بر این پیش‌فرض مبتنی است که آن اصول با احتساب روابط متفاوت اجتماعی و موقعیت‌های سوژه: جنس، طبقه، قومیت، گرایش جنسی و سایر که مرتبط هستند درک می‌شوند.

چنین رویکردی فقط می‌تواند به شکلی بسنده در چارچوب قسمی پروبلماتیک صورتبندی شود که عامل اجتماعی را نه بسان سوژه‌ی یکپارچه بلکه بسان مفصل‌بندی مجموعه‌ای از موقعیت‌های سوژه‌ای تصویر می‌کند که در چارچوب گفتمان‌های خاص و همواره ناپایدار و موقت در تلاقی این موقعیت‌های سوژه‌ای بخیه می‌شود. فقط با مفهوم ناماهیت‌باور از سوژه که شامل یافته‌های روان‌کاوانه مبنی بر این‌که تمامی هویت‌ها اشکال هویت‌یابی هستند، می‌توان پرسش هویت

سیاسی را به شیوه‌ی مفید مطرح کرد. چشم‌انداز ناماهیت‌باور نیز نیازمند ارتباط با انگاره‌های رسپوبلیکا، سوسیه‌تاس و همبودی سیاسی است. زیرا برای این چشم‌انداز نیز اهمیت دارد که آن‌ها را نه بسان ارجاعات تجربی بلکه به مانند سطوح گفتمانی ببیند. ناکامی در انجام این مهم، آن دسته از سیاست‌ها را که در این‌جا فرض گرفتیم فهم‌گریز می‌کند.

در این نقطه نوعی مفهوم دموکراتیک رادیکال از شهروندی با مباحث جاری درباره‌ی "پسامدرنیته" و نقد عقلانیت‌باوری و جهان‌شمول‌گرایی پیوند می‌خورد. دیدگاهی از شهروندی که من پیشنهاد می‌کنم ایده‌ی تعریف جهان‌شمول‌باور انتزاعی از امر عمومی را در تعارض با حوزه‌ی امر خصوصی که از قلمرو خاص‌بودگی و تفاوت دیده می‌شود، مردود می‌شمارد. از این منظر گرچه ایده‌ی مدرن از شهروندی در واقع برای انقلاب دموکراتیک حیاتی است امروزه مانعی در راه بسط آن نیز هست. همچنان که نظریه‌پردازان فمینیست نشان داده‌اند قلمروی عمومی شهروندی مدرن بر نفی مشارکت زنان شکل گرفته است.^۱ این طرد در فرضیه‌پردازی تعمیم و شمول‌گرایی سپهر عمومی اجتناب‌ناپذیر دیده می‌شود. تمایز عمومی/خصوصی همان اندازه که برای آزادی فردی محوری است به همانستی امر خصوصی با امر خانگی منتهی می‌شود و نقش مهمی در انقیاد زنان دارد.

در مقابل ایده‌ای که اعمال شهروندی را جنبه‌ی مهمی در پذیرش دیدگاه عام‌گرا می‌داند و این عام‌گرایی را معادل خرد و قرق مردان قرار می‌دهد من ایده‌ای پیشنهاد می‌کنم که جنبه‌ی مهم آن همانستی با اصول اتیکال-سیاسی دموکراسی مدرن است و به‌علاوه به اشکال بسیاری از شهروندی به اندازه‌ی تفسیرهایی که از این اصول وجود دارد مجال می‌دهد.

از این منظر امر عمومی/ امر خصوصی کنار گذاشته نمی‌شود بلکه بازصورت‌بندی می‌شود. در این‌جا بار دیگر اکشات به ما کمک می‌کند تا بدیلی را برای محدودیت‌های لیبرالیسم پیدا کنیم. از نگاه او سوسیه‌تاس موقعیت مدنی است که در آن هر اقدامی "خصوصی" است و در عین حال از شرایط "عمومی" که

رسپوبلیکا منش‌نمایی می‌شود، مصون نیست. در سوسیه‌تاس «هر شرایطی نوعی رودررویی میان امر "خصوصی" و "عمومی"، میان کنش یا کردگفتار^۲ در کسب رضایت محتوایی خیالی و مطلوب و شرایط مدنی است که باید در اجرا به آن صحنه گذاشت و این به معنای طرد دیگری نیست.»^۳ خواسته‌ها، انتخاب‌ها و تصمیمات خصوصی هستند زیرا آن‌ها مسئولیت فردی‌اند اما اجراها از آن‌رو که مستلزم پذیرش شرایط ملحوظ در رسپوبلیکا می‌باشند، عمومی هستند. از آنجایی که قواعد رسپوبلیکا اعمال و کردگفتار جوهری را منع، قدغن یا تضمین نمی‌کند پس این شیوه از همباشی، آزادی فردی را رعایت می‌کند. با این حال تعلق فرد به همبودی سیاسی و هویت‌یابی با اصول اتیکال-سیاسی همبودی با پذیرش دغدغه‌ی مشترک از سوی فرد در رسپوبلیکا تظاهر می‌یابد. رسپوبلیکا "گرامر" رفتار شهروند را تدارک می‌کند.

در مورد شهروند دموکراسی رادیکال چنین رویکردی به ما اجازه می‌دهد که تصور کنیم چگونه دغدغه‌ی برابری و آزادی باید الهام‌بخش شهروند در تمامی قلمروهای زندگی اجتماعی باشد. هیچ سپهری مصون از این دغدغه‌ها نیست و روابط سلطه می‌تواند در هر جایی به چالش کشیده شود. با وجود این ما با نوع هدفمند همبودی که هدفی یگانه را برای تمامی اعضایش تایید می‌کند و آزادی فردی حفظ می‌شود، سروکار نداریم.

تمایز میان امر خصوصی (آزادی فردی) و امر عمومی (رسپوبلیکا) همچون تمایز میان امر فردی و شهروند [در دموکراسی رادیکال] حفظ می‌شود، با این حال آن‌ها با سپهرهای مجزای متفاوت متناظر نیستند. ما نمی‌توانیم بگوییم که وظایف من در این‌جا در مقام شهروند تمام می‌شود و آزادی من در مقام فرد شروع می‌شود. این دو هویت در تنش دایم‌اند و هرگز به مصالحه راه نمی‌برند. اما دقیقاً همین تنش آزادی و برابری است که خصلت‌نمای دموکراسی مدرن است. تنش یادشده نفس حیات چنین رژیم است و هر تلاش در نیل به هماهنگی کامل در تحقق دموکراسی "واقعی" است که می‌تواند به تخریب آن منجر شود. این امر چرایی پرهیز پروژه‌ی دموکراسی رادیکال و بسگانه از شناسایی امکان‌پذیری تحقق کامل دموکراسی و دسترسی کامل

1. utterance

2. Oakeshott, *On Human Conduct*, p. 183.1. See, for instance, Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford 1988; and Genevieve Fraisse, *Muse de la raison*, Aix-en-Provence 1989.

به همبودی سیاسی است. هدف دموکراسی رادیکال استفاده از منابع نمادین سنت لیبرالیسم دموکراتیک در مبارزه برای تعمیق انقلاب دموکراتیک و اذعان به پایان‌ناپذیری این فرآیند است. دکترین من در این‌جا این است که آرمان شهروندی می‌تواند تا حدود زیادی به بسط اصول آزادی و برابری کمک کند. با ترکیب آرمان حقوق و بسگانه‌گرایی با ایده‌های روح عمومی و دغدغه‌ی اتیکال - سیاسی، مفهوم مدرن دموکراتیک و جدیدی از شهروندی می‌تواند اعتبار امر سیاسی را زنده کند و سازوکاری را برای تمهید هژمونی دموکراسی رادیکال فراهم آورد.

۵. فمینیسم، شهروندی و سیاست‌های رادیکال دموکراتیک

دو مقوله‌ی پسامدرنیسم و ماهیت‌باوری در این اواخر موضوع بیشترین بحث فمینیست‌های آنگلو - آمریکایی بوده‌اند. این دو مبحث آشکارا در پیوند با یکدیگر قرار داشته‌اند زیرا "پسامدرن‌ها" در مقام منتقدین اصلی ماهیت‌باوری نیز حضوری چشم‌گیر دارند، با این‌حال بهتر آن است که با توجه به همراهی برخی از فمینیست‌ها با پسامدرنیسم در دوره‌های اخیر که به دفاع از ماهیت‌باوری برآمده‌اند آن‌ها را از یکدیگر جدا بدانیم.^۱ فکر می‌کنم برای توضیح مباحثی که در این‌جا در مخاطره قرار دارند بالضروره باید پذیرفت چیزی به نام "پسامدرنیسم" بسان رویکرد نظری‌ای منسجم وجود ندارد و تلفیق مکرر پاساختارگرایی و پسامدرنیسم فقط به آشفتگی راه می‌برد. این به معنای انکار چالش شکل مسلط عقلانیت و فرضیات شیوه‌های اندیشه که منش‌نمای روشنگری سده‌ی بیستم بودند، نیست. با این‌حال نقد جهان‌شمول‌گرایی، اومانیسم و عقلانیت‌باوری خاستگاه‌های متفاوتی دارند و بسیار گسترده‌تر از آن هستند که فقط به نویسندگان "پاساختارگرا" یا "پسامدرنیسم" محدود شوند. تمامی جریان‌های مبتکرانه‌ی این قرن - هایدگر و هرمنوتیک فلسفی پساهایدگری گادامر، ویتگنشتاین متأخر و فلسفه‌ی زبان ملهم از آثار او، روان‌کاوی و خوانش لاکانی فروید و پراگماتیسم آمریکایی - از زوایای متفاوت ایده‌ی سرشت انسانی جهان‌شمول و قانون جهان‌شمول عقلانیت را که ممکن است از مجرای آن سرشت عام انسانی شناخته شود و به‌علاوه مفهوم سنتی حقیقت را

1. See the issue of the journal *Differences*, vol. 1, no. 2 entitled 'The Essential Difference: Another Look at Essentialism', as well as the recent book by Diana Fuss, *Essentially Speaking*, New York 1989.

مورد انتقاد قرار داده‌اند. بنابراین اگر اصطلاح "پسامدرن" چنین نقدی از جهان‌شمول‌گرایی و عقلانیت‌باوری روشنگری را نشان می‌دهد باید اذعان کند که به جریان‌های عمده‌ی فلسفه‌ی سده‌ی بیستم اشاره دارد و دلیلی ندارد که پسااخترگرایی را بسان هدف خاص جدا کند. از طرف دیگر اگر کسی با "پسامدرنیسم" می‌خواهد شکل ویژه‌ای از این نقد را در نویسندگانی مانند لیوتار و بودریار مشخص کند مطلقاً توجیهی برای قرار دادن افرادی مانند دریدا، لاکان یا فوکو در این مقوله وجود ندارد. در اغلب موارد نقد آموزه‌ی خاصی از لیوتار یا بودریار به نتایج دامنه‌داری درباره‌ی "پسامدرن‌ها" منجر می‌شود که تمامی نویسندگانی را که ارتباط چندانی با پسااخترگرایی ندارند نیز شامل می‌شود. این‌گونه همگون‌سازی زمانی که آشکارا با ترفند همراه نباشد کاملاً بی‌فایده است.

به محض این‌که تلفیق پسامدرنیسم و پسااخترگرایی موضوعیت‌اش را از دست داد مسئله‌ی ماهیت‌باوری در پرتوی بسیار متفاوتی پدیدار می‌شود. در حقیقت با نقد ماهیت‌باوری است که می‌توان نوعی همگرایی را میان بسیاری از جریان‌های اندیشه مستقر کرد و شباهت‌هایی را در کار نویسندگان متفاوتی چون دریدا، ویتگنشتاین، هایدگر، دیوبی، گادامر، لاکان، فوکو، فروید و دیگران پیدا کرد. این رویه بسیار متفاوت است زیرا به معنای آن است که چنین نقدی ممکن است اشکال بسیار متفاوتی به خود بگیرد و در صورتی که ما خواهان واکاوی سنخیت آن با سیاست‌های فمینیستی باشیم باید با تمامی حالات و الزامات آن درگیر شویم و بر مبنای برخی روایت‌ها به سرعت آن را کنار نگذاریم.

هدف من در این مقاله نشان دادن مبنای برخی از یافته‌های حیاتی است که رویکرد ضدماهیت‌باورانه می‌تواند در تدارک سیاست‌های فمینیستی فراهم آورد که همچنین از پروژه‌ی رادیکال دموکراتیک الهام می‌گیرد. من قطعاً باور ندارم که ماهیت‌باوری بالضرورة مستلزم سیاست‌های محافظه‌کارانه است و می‌پذیرم که ماهیت‌باوری را می‌توان به شیوه‌ای مترقی صورت‌بندی کرد. آن‌چه می‌خواهم بگویم این است که ماهیت‌باوری وقتی می‌کوشد بدیل دموکراتیکی را با هدف مفصل‌بندی مبارزات مرتبط با اشکال متفاوت سرکوب بسازد به ناگزیر آن‌طور که شایدوباید کارآمد نیست. گمان می‌کنم ماهیت‌باوری به دیدگاهی از هویت منجر می‌شود که

در تخالف با دموکراسی رادیکال و بسگانه قرار دارد و به‌علاوه به ما اجازه نمی‌دهد دیدگاه نویی از شهروندی بسازیم که این سیاست‌ها به آن نیاز دارند.

مسئله‌ی هویت و فمینیسم

یکی از رویه‌های مشترک در میان منتقدان ماهیت‌باوری کنارگذاشتن مقوله‌ی سوژه بسان هستی شفاف عقلانی است که می‌تواند به کل قلمروی رفتار سوژه معنای همگن ببخشد و این معنا به منبع کنش آن تبدیل شود. برای نمونه روان‌کاوی نشان داده است که شخصیت بیش از آن‌که حول شفافیت آگو سازماندهی شده باشد بر مبنای شماری از سطوح ساختاربندی می‌شود که بیرون از آگاهی و عقلانیت عاملان قرار دارد. به این ترتیب ایده‌ی شخصیت یکپارچه‌ی سوژه تحلیل می‌رود. ادعای محوری فروید این است که ذهن انسان بالضرورة به دو نظام تقسیم می‌شود که یکی از آن‌ها نمی‌تواند آگاهانه باشد و آگاهانه نیست. لاکان با بسط بینش فرویدی، بسگانگی موقعیت‌ها — امر نمادین، امر واقعی و امر خیالی — را که در هر هویتی نفوذ می‌کنند نشان داده است. به‌علاوه مکان سوژه که بسان مکان فقدان، هرچند در چارچوب این ساختار بازنمایی می‌شود مکانی خالی است که در همان زمانی که براندازی می‌شود شرط تاسیس هر هویتی است. تاریخ سوژه تاریخ هویت‌یابی‌هایش است و هیچ هویت مخفی‌ای وجود ندارد که فراسوی هویت بعدی به حیات خود ادامه دهد. بنابراین حرکت دوگانه‌ای وجود دارد. از طرفی حرکتی مرکززداینده که مانع از تثبیت مجموعه مواضع حول نقطه‌ی ازپیش‌تاسیس می‌شود. از طرف دیگر و همچنین در نتیجه‌ی این ناتثبیت ماهوی حرکت مخالف یعنی تاسیس نقاط گرهی، تثبیت‌های جزئی وجود دارد که سیلان مدلول ذیل دال را محدود می‌کند. اما این دیالکتیک بی‌ثباتی/ثبات فقط از آن‌رو که تثبیت ازپیش‌داده نیست ممکن می‌شود زیرا بی‌مرکزی سوژه‌کیویت به هویت‌یابی‌های سوژه پیشی می‌گیرد.

ما در فلسفه‌ی زبان ویتگنشتاین متاخر همچنین شاهد نقدی بر مفهوم عقلانیت‌گرایی سوژه هستیم که نشان می‌دهد سوژه نمی‌تواند منبع معانی زبان‌شناختی باشد زیرا از راه مشارکت در بازی‌های زبانی متفاوت است که جهان برای ما گشوده می‌شود. ما با همین ایده در هرمنوتیک فلسفی گادامر در فرضی که وحدت بنیادی میان اندیشه، زبان و جهان

وجود دارد، ساخته می‌شود. "هویت" چنین سوژه‌ی چندگانه و متعارضی، همواره پیشامدی و در معرض مخاطره قرار دارد و به طور موقت در تلاقی مواضع سوژه‌ای و اشکال خاص هویت‌یابی تثبیت می‌شود. بنابراین گفتگو از عامل اجتماعی آن‌گونه که گویی ما با هستی همگن و واحد سروکار داریم ناممکن است. ما باید به این عامل اجتماعی بسته به مواضع مختلف سوژه بسان نوعی بسگانگی نزدیک شویم که از مجرای آن در چارچوب صورت‌بندی‌های گفتمانی مختلف شکل می‌گیرد؛ و از این نکته آگاهی داشته باشیم که هیچ رابطه‌ی ضروری و پیشینی میان گفتمان‌هایی که مواضع سوژه‌ای متفاوت را می‌سازند، وجود ندارد. با این حال به دلایلی که پیشتر اشاره شد این بسگانگی متضمن همزیستی طیفی از مواضع سوژه‌ای نیست بلکه براندازی و بیشاتعیّن یکی از مواضع با دیگر مواضع است که ایجاد "اثرات کل‌سازانه" را در چارچوب حوزه‌ای که از طرف مرزهای باز و نامتعین مشخص می‌شود، امکان‌پذیر می‌کند.

چنین رویکردی بی‌نهایت برای درک مبارزات فمینیستی، همچنین سایر مبارزات حایز اهمیت است. منش‌نمای محوری این مبارزات مجموعه‌ای از مواضع سوژه‌ای است که از مجرای حک‌شدگی در روابط اجتماعی که تاکنون غیرسیاسی تلقی می‌شدند به کانون تعارض و آشتی‌ناپذیری تبدیل شده و به بسیج سیاسی راه می‌برند. تکثیر این اشکال جدید مبارزه را فقط می‌توان به لحاظ نظری وقتی پیگیری کرد که با دیالکتیک و مرکززدایی/ مرکززایی که پیشتر شرح آن رفت، آغاز کنیم.

ارنستو لاکلاو و من در هژمونی و راهبرد سوسیالیستی^۱ تلاش کرده‌ایم نتایجی را از چنین رویکرد نظری برای پروژه‌ی دموکراسی رادیکال و بسگانه بیرون بکشیم. ما در راستای استقرار زنجیره‌ی هم‌ارزی میان مبارزات متفاوت دموکراتیک برای خلق مفصل‌بندی هم‌ارزی میان مطالبات زنان، سیاهان، کارگران، دگرباشان و دیگران استدلال کرده‌ایم. از این منظر چشم‌انداز ما از دیدگاه‌های دیگر ناماهیت‌باوران تفاوت دارد جایی که جنبه‌ی تمامیت‌زدایی و مرکززدایی غلبه می‌یابد و پراکندگی مواضع سوژه‌ای به جدایی کارآمد دگردیسی پیدا می‌کند موردی که درباری لیوتار و

وجود دارد و این در زبان است که افق حال ما تاسیس می‌شود، روبه‌رو می‌شویم. نقد مشابهی از مرکزیت سوژه در متافیزیک و خصلت یکپارچه‌اش را نیز می‌توان در اشکال مختلف نزد دیگر نویسندگان که پیشتر نام‌شان رفت پیدا کرد. روی هم رفته هدف ما در این جا نه واکاوی تفصیلی این نظریه‌ها بلکه نشان دادن برخی همگرایی‌های پایه‌ای است. من از این حقیقت غافل نیستم که تفاوت‌های معناداری میان این اندیشمندان بسیار متفاوت وجود دارد. اما از منظر استدلالی که مطرح می‌کنم فهم پیامدهای نقد مشترکشان از جایگاه سنتی سوژه و الزامات آن برای فمینیسم با اهمیت است.

غالباً ادعا می‌شود که شالوده‌شکنی از هویت‌های ماهوی که نتیجه‌ی شناسایی پیشامدی بودن و ابهام مندرج در هر هویت است کنش سیاسی فمینیستی را ناممکن می‌کند. بسیاری از فمینیست‌ها برآنند که بدون ملاحظه‌ی زنان بسان هویتی منسجم، نمی‌توان امکانی بودن جنبش سیاسی فمینیستی را که در آن زنان می‌توانند در مقام زن به منظور صورت‌بندی و تعقیب اهداف فمینیستی متحد شوند را عملی کرد. برخلاف این دیدگاه من برآنم که برای این فمینیست‌ها که به سیاست‌های دموکراتیک رادیکال متعهدند شالوده‌شکنی از هویت‌های ماهوی را باید بسان شرایط ضروری برای فهم‌های بسنده از تنوع روابط اجتماعی دید و اصول آزادی و برابری را در آن جا به کار بست. فقط زمانی که دیدگاه سوژه در مقام عامل عقلانی و شفاف برای خودش و همچنین وحدت و همگنی فرضی مجموعه مواضع سوژه را کنار گذاشتیم در موضع نظریه‌پردازی چندگانگی روابط فرمانبری قرار می‌گیریم. هر فرد فقط می‌تواند حامل این چندگانگی باشد که در یک رابطه در موضع مسلط و در رابطه‌ی دیگر در مقام فرمانبری قرار دارد. به این ترتیب می‌توان عامل اجتماعی را متشکل از مجموعه "مواضع سوژه" تصور کرد که هرگز نمی‌تواند کاملاً در نظام بسته‌ی تفاوت‌ها تثبیت شود، عامل اجتماعی از تنوع گفتمان‌هایی که میان آن‌ها نه رابطه‌ی ضروری بلکه حرکت دایمی از بیشاتعیّن^۱ و نیز جابه‌جایی

۱. بیشاتعیّن پدیده‌ای است که معلول واحد، همزمان از طرف علل چندگانه تعین می‌پذیرد و هریک از این علل شاید به تنهایی برای تعین معلول کافی باشند. به این ترتیب علل بسیاری بیش از آن چه به نظر می‌رسد در پدید آمدن معلول تأثیر دارند. این امر در فلسفه‌ی علم بدان معناست که شواهد بیشتری برای توجیه نتیجه ضرورت دارند. بیشاتعیّن در تعارض با زیرتعین قرار دارد هنگامی که شمار یا قدرت علل در تعین معلول ناکافی هستند. م

1. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

تأحدودی فوکو صادق است. برای ما این جنبه از مفصل‌بندی حیاتی است. انکار وجود پیوند پیشینی و ضروری میان مواضع سوژه‌ای به این معنا نیست که کوشش‌های مستمر برای استقرار پیوندهای متغیر تاریخی و پیشامدی وجود ندارد. این گونه پیوند که میان مواضع متفاوت یک پیشامد و رابطه‌ی ناپیشاتعیین‌شده برقرار می‌شود چیزی است که ما آن را "مفصل‌بندی" می‌نامیم. گرچه پیوند ضروری میان مواضع سوژه‌ای متفاوت وجود ندارد در حوزه‌ی سیاست همواره گفتمان‌هایی وجود دارند که می‌کوشند مفصل‌بندی را از دیدگاه‌های متفاوت تدارک ببینند. به همین دلیل هر موضع سوژه‌ای در چارچوب ساختار گفتمانی اساساً متزلزل تاسیس می‌شود زیرا به طیفی از کنش‌های لولایی تن می‌دهد که دائماً آن را براندازی و دگرگون می‌کند. این امر دلیل چرایی نبود موضع سوژه‌ای است که پیوندهایشان با دیگران به طور قطعی تضمین نمی‌شود و بنابراین نمی‌تواند هیچ هویت اجتماعی‌ای را به طور کامل و دایم به دست آورد. این به معنای ناتوانی ما از حفظ ایده‌هایی مانند "طبقه‌ی کارگر"، "مردان"، "زنان"، سیاهان یا دیگر دال‌های مرتبط با سوژه‌های جمعی نیست. در مجموع به محض این که وجود ماهیت مشترک کنار گذاشته شد جایگاه ماهیت‌ها را باید حسب آن‌چه ویتگنشتاین "شبهات‌های خانوادگی" می‌خواند و وحدتشان را باید بسان نتیجه‌ی تثبیت جزئی هویت‌ها از مجرای خلق نقاط گرهی دید، به تصویر کشید.

پذیرش چنین رویکردی از سوی فمینیست‌ها پیامدهای بسیار مهمی برای شیوه‌ی صورت‌بندی مبارزات سیاسی به همراه داشته است. اگر مقوله‌ی "زن" با هیچ جوهر یکپارچه و متحدکننده‌ی متناظر نیست دیگر ضرورتی ندارد که تلاش کنیم آن را از زیر خاک بیرون بکشیم. مباحث محوری به این گونه صورت‌بندی می‌شوند: "زن چگونه بسان یک مقوله در چارچوب گفتمان‌های متفاوت ساخته می‌شود؟ چگونه

۱. ایده‌ی فلسفی‌ای که ویتگنشتاین آن را در کتاب شناخته‌شده‌اش پژوهش‌های فلسفی عمومیت داد. گفته می‌شود که او این اصطلاح را از اصطلاح خانواده‌های زبانی نیچه به روایی که او و فلاسفه‌ی سده‌ی نوزدهم از آن استفاده می‌کردند به عاریت گرفته است. نکته‌ی مهم نزد ویتگنشتاین این بود که چیزهایی که به اندیشه درمی‌آیند باید به یک ویژگی اساسی مرتبط شوند که در واقع به مجموعه‌ای از شبهات‌های همپوشان وصل می‌شوند جایی که هیچ ویژگی مشترکی میان چیزها وجود ندارد. ویتگنشتاین از بازی‌ها برای اشاره به این نکته استفاده می‌کند. م

تفاوت‌های جنسی به تمایز دایمی در روابط اجتماعی منجر می‌شوند؟ چگونه روابط فرمانبری از مجرای چنین تمایزی ساخته می‌شود؟ کل تنگنای کاذب برابری در مقابل تفاوت به محض این که ما دیگر نه هستی همگن "زن" در مقابل هستی همگن "مرد" بلکه چندگانگی روابط اجتماعی را داریم که در آن تفاوت جنسی همواره به شیوه‌های متفاوت ساخته می‌شود و مبارزه علیه انقیاد باید در اشکال خاص و افتراقی تصویر شود، بی‌اعتبار می‌شود. این پرسش که آیا زنان برای آن که در مقام برابر شناخته شوند باید با مردان همانستی داشته باشند یا این که زنان باید به هزینه‌ی برابری، مدعی تفاوت شوند به محض این که هویت‌های ماهوی به پرسش کشیده می‌شوند بی‌معنا جلوه می‌کنند.^۱

شهروندی و سیاست‌های فمینیستی

نتیجتاً نفس پرسش چستی سیاست‌های فمینیستی را باید در واژگانی کاملاً متفاوت مطرح کرد. تاکنون دغدغه‌ی اغلب فمینیست‌ها سهم فمینیسم در ارتباط با سیاست‌های دموکراتیک در تعقیب مطالبات ارزش‌های خاص زنان بود که باید به الگویی برای سیاست‌های دموکراتیک تبدیل می‌شد. مبارزه‌ی فمینیست‌های لیبرال به طیف گسترده‌ای از حقوق جدید برای تبدیل زنان به شهروندان برابر، بدون چالش الگوی غالب لیبرال از شهروندی و سیاست‌های مبارزه معطوف بود. دیدگاه اینان از سوی سایر فمینیست‌ها که به گمانشان مفهوم جاری از امر سیاسی مفهومی نرینه است و به علاوه دغدغه‌های زنان را نمی‌توان در چنین چارچوبی جای داد به

۱. برای نقدی جالب از موقعیت دشوار برابری در مقابل تفاوت که از پروبلماتیکی مشابه آن‌چه من از آن در این جا دفاع می‌کنم، نک:

Joan Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988, Part IV.

نقد ماهیت‌باوری در میان فمینیست‌ها ابتدا از سوی مجله‌ی *ام‌ال‌اف* مطرح شد که طی سال‌های انتشارش (۸۶-۱۹۷۸) خدمت شایانی به نظریه‌ی فمینیستی کرد. به گمان من این فعالیت همچنان برقیب مانده است و به علاوه مقالات و یادداشت‌های سردبیری که توسط پروین آدامز نوشته شد همچنان بیانگر قدرتمندترین بازنمایی از ایستار ضدماهیت‌باوری است. گزیده‌ای از بهترین مقالات از ۱۲ شماره‌ی *ام‌ال‌اف* با این مشخصات منتشر شده است:

Parveen Adams and Elisabeth Cowie, eds, *The Woman In Question*, Cambridge, Mass. and London 1990.

نقد کشیده شد. آنان در تبعیت از کارول گیلیگان با "اخلاقیات مراقبت" فمینیستی به "اخلاقیات عدالت" لیبرال و نرینه مخالفت کردند. آن‌ها برخلاف ارزش‌های فردگرایانه‌ی لیبرال از مجموعه ارزش‌های مبتنی بر تجربه‌ی زنان بسان زنان یعنی تجربه‌ی مادرانگی و مراقبت که در قلمروی خصوصی خانواده اعمال می‌شود، دفاع کردند. آنان لیبرالیسم را به تبدیل شهروندی مدرن به قلمروی عمومی که با مردان هم‌ذات‌پنداری دارد و طرد زنان با راندن آن‌ها به قلمروی خصوصی متهم کردند. فمینیست‌ها حسب این دیدگاه باید برای گونه‌ای از سیاست تلاش کنند که بر مبنای ارزش‌های خاص عشق، مراقبت، احترام به نیازها و دوستی هدایت می‌شوند. یکی از بارزترین تلاش‌ها در ارایه‌ی بدیلی برای سیاست‌های لیبرال که در ارزش‌های زنانگی ریشه دارد را باید در "اندیشه‌ی مادرانه"^۱ و "فمینیسم اجتماعی"^۲ یافت که اساساً از سوی سارا رادیک و ژان بتگی الشتان

۱. ethics of care: نظریه‌ی هنجاری اخلاقی که به آنچه کنش‌ها را درست یا نادرست می‌کند، می‌پردازد. یکی از مجموعه نظریه‌های اتیکال هنجاری است که از سوی فمینیست‌ها در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم پرورده شد. در حالی که نظریه‌های وظیفه‌شناختی و نتیجه‌گرا بر بی‌طرفی و استانداردهای جهان‌شمول تأکید می‌کنند اخلاقیات مراقبت بر اهمیت واکنش تأکید دارد. این تفاوت در تغییر پرسش اخلاقی از «آنچه منصفانه است» به «چگونه باید واکنش نشان داد» تبلور پیدا می‌کند. اخلاقیات مراقبت بر کاربرد معیارهای جهان‌شمول بسان "امور اخلاقی مسئله‌ساز" تأکید می‌کند «زیرا به خنثی بودن و بی‌تفاوتی اخلاقی دامن می‌زند». ارکان این نظریه به قرار زیر است: ۱) تمامی افراد برای نیل به منافع‌شان مستقل هستند؛ ۲) آنانی که به طور اخص از انتخاب‌های ما و برآیند آن‌ها آسیب‌پذیرند شایسته‌ی ملاحظه‌ی بیشتر بر اساس الف) سطح آسیب‌پذیری نسبت به انتخاب‌ها و ب) سطح تأثیرپذیری انتخاب این فرد و نه فرد دیگر؛ ۳) ضرورت توجه به جزئیات بافتی موقعیت به منظور حفاظت و ارتقای منافع خاص آنانی که درگیرند، می‌باشند. م

۲. اخلاقیات عدالت با انتخاب‌های اخلاقی از مجرای معیار اخلاقی که افراد درگیر آنند و انتخاب راه‌حلی که به کمترین شمار از افراد آسیب می‌رساند، سروکار دارد. این نظریه ریشه در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی دارد. در این‌جا شابهتی میان نظریه‌ی گیلیگان در آسیب به کمترین شمار افراد و نظریه‌ی عدالت بسان انصاف راولز مبنی بر انتفاع محروم‌ترین‌ها مشاهده می‌شود. م

۳. اندیشه‌ی مادرانه از ایده‌های فیلسوف فمینیست سارا رادیک به معنای تحلیل کنش‌های اندیشیدن حسب مراقبت کودکان است. به باور او مادرانگی فعالیتی آگاهانه است که به تصمیمات و انتخاب روزمره و بازتابندگی هشیارانه فراخوان می‌دهد. م

۴. فمینیسم اجتماعی شاخه‌ای از فمینیسم است که بر سبدهای عمومی و خصوصی زندگی زنان متمرکز است و از برابری برای زنان دفاع می‌کند. م

عرضه شد. آن‌ها برآنند سیاست‌های فمینیستی باید هویت "زنان بسان مادر" و قلمروی خصوصی ناب خانوادگی را مرجع بشمارد. خانواده به لحاظ اخلاقی بر حوزه‌ی عمومی سیاست برتری دارد زیرا انسانیت مشترک ما را شکل می‌دهد. برای الشتان «خانواده کانون عمیق‌ترین و دامن‌دارترین پیوندهای انسانی، دیرپاترین امیدها و سرکش‌ترین تعارضات است»^۲ به باور او این خانواده است که باید در آن‌جا به دنبال مورالیه‌ی جدید سیاسی برای جایگزینی فردباوری لیبرال بگردیم. او می‌نویسد باید در تجربه‌ی زن در قلمروی خصوصی در مقام مادر، الگوی جدیدی برای فعالیت شهروندی پیدا کرد. ماتریالیست‌ها می‌خواهند ما سیاست‌های نرینه‌ی لیبرال حوزه‌ی عمومی ملهم از دیدگاه انتزاعی عدالت و "دیگری تعمیم‌یافته" را کنار بگذاریم و در عوض سیاست‌های فمینیستی حوزه‌ی خصوصی ملهم از فضیلت‌های عشق، صمیمیت و دغدغه‌ی خاطر برای "دیگری انضمامی" خاص خانواده را برگزینیم.

نقد بسیار خوبی از این دیدگاه از سوی مری دیتز ارایه شده است که نشان می‌دهد الشتان از تدارک استدلال نظری که اندیشه‌ی مادرانگی و کنش اجتماعی مادر بودن را به ارزش‌های دموکراتیک و سیاست‌های دموکراتیک پیوند بزند، ناکام مانده است. دیتز بر آن است که فضیلت‌های مادرانگی نمی‌تواند سیاسی باشد زیرا آن‌ها در پیوند با فعالیتی خاص و متمایز قرار دارند و از آن ظهور می‌کنند. این فضیلت‌ها بیان رابطه‌ی نابرابر میان مادر و کودک هستند که فعالیت صمیمی، انحصاری و خاص هستند. برعکس، شهروندی دموکراتیک باید جمعی، فراگیر و عمومی باشد. زیرا دموکراسی شرایطی است که در آن افراد تصمیم می‌گیرند برابر باشند، رابطه‌ی مادرفرزندی نمی‌تواند الگوی بسنده برای شهروندی باشد.

کارول پاتمن نقد متفاوت فمینیستی از شهروندی لیبرال ارایه می‌کند.^۳ این نقد

1. Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, New York 1989; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton 1981.

2. Jean Bethke Elshtain, 'On "The Family Crisis"', *Democracy*, vol. 3, no. 1, p. 138.

3. Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford 1988, *The Disorder of Women*, Cambridge 1989, as well as numerous unpublished papers on which I will also be drawing, especially the following: 'Removing Obstacles to Democracy: The case of Patriarchy'; 'Feminism and Participatory Democracy: Some Reflections on Sexual Difference and Citizenship'; 'Women's Citizenship: Equality, Difference, Subordination'.

تقسیم پدرسالارنهی میان امر خصوصی و عمومی انتزاع می‌شود.^۱ آنچه فمینیست‌ها باید آن را هدف قرار دهند تدارک مفهوم جنسی تفکیک‌شده از فردیت و شهروندی است که می‌تواند شامل «زنان بسان زنان در زمینه‌ی برابری مدنی و شهروندی فعال باشد».^۲

پاتمن دریافت‌های عمیق و جالبی را در رابطه با گرایش پدرسالارانه‌ی نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی و شیوه‌ای که فرد لیبرال بر اساس تصویر نرینه ساخته می‌شود، تدارک می‌بیند. به نظر من راه‌حل او رضایت‌بار نیست. دیدگاه او به‌رغم تمامی شروطش درباره‌ی جنبه‌های برساخته‌ی تاریخی تفاوت جنسی همچنان وجود نوعی ماهیت را مفروض می‌گیرد که متناظر زنان بسان زنان است. در حقیقت پیشنهادش برای شهروندی "تمایزگذاری‌شده" است که تایید می‌کند خاص‌بودگی زنانگی بر همانستی زنان بسان زنان با مادر بودن متکی است. برای او دو گونه‌ی پایه‌ای از فردیت وجود دارد که باید در دو شکل متفاوت از شهروندی: مردان در مقام مردان و زنان در مقام مردان بیان شود. مسئله به گمان پاتمن این است که مقوله‌ی امر "فردی" در عین حالی که بر الگوی نرینه مبتنی است بسان شکل عام فردیت ارایه می‌شود. فمینیست‌ها باید آن جهان‌شمولی کاذب را با ادعای وجود دو شکل جنسی "تمایزگذاری‌شده" از جهان‌شمولی افشا کنند؛ این یگانه راه رفع "تنگنای ول‌استون‌کرافت" و رها شدن از بدیل‌های پدرسالارانه‌ی "دیگری بودن" و "شییه‌سازی" است.

من با پاتمن موافقم که مقوله‌ی مدرن امر فردی به شیوه‌ای تعبیر شده است که "عموم" عام‌گرا و همگنی را فرض می‌گیرد که تمامی خاص‌بودگی و تفاوت را به امر "خصوصی" فرومی‌کاهد و این پیامدهای بسیار منفی برای زنان دارد. باور نمی‌کنم که راه‌حل این مسئله جایگزینی آن با مفهوم جنسی جدایش‌گذاری‌شده‌ی "دوجنسی" از امر فردی و پیش کشیدن وظایف خاص زنان در نفس تعریف شهروندی باشد. به نظر می‌رسد که چنین راه‌حلی در دام پروپلماتیکی اسیر می‌شود

بسیار پیچیده است اما مشترکاتی با "اندیشه‌ی مادرانگی" دارد. لحن کلام پاتمن رگه‌هایی از فمینیسم رادیکال دارد زیرا تاکیدش نه بر رابطه‌ی مادر/فرزند که بر آشتی‌ناپذیری مرد/زن است. به گمان پاتمن شهروندی مقوله‌ای پدرسالارانه است: "شهروند" کیست، شهروند چه می‌کند و قلمرویی که او [مذکر] در چارچوب آن عمل می‌کند از تصویری مردانه ساخته شده است. گرچه هم‌اینک زنان در دموکراسی‌های لیبرال شهروند محسوب می‌شوند، شهروندی صوری در چارچوب ساختار قدرت پدرسالاری پیروز شده است که در آن صفات و وظایف زنان همچنان دست‌کم گرفته می‌شوند. به‌علاوه فراخوان برای ادغام کامل صفات ممیز زنان در جهان عمومی شهروندی با آنچه او "تنگنای ول‌استون‌کرافت"، یعنی برابری به معنای پذیرش مفهوم پدرسالارانه از شهروندی که بر همانندی زنان با مردان دلالت دارد، مواجه است، درحالی که پافشاری بر تبلور و ارزش‌گذاری صفات، توانایی‌ها و فعالیت‌های ممیز زنان در مقام مقوم شهروندی تقاضای ناممکنی است زیرا چنین تفاوتی دقیقاً چیزی است که شهروندی پدرسالار آن را کنار می‌گذارد.

پاتمن راه‌حل این تنگنا را در تمهید مفهوم "به لحاظ جنسی جدایش‌گذاری‌شده‌ی" شهروندی می‌داند که زنان را بسان زنان با تن‌هایشان و تمامی آنچه آن‌ها را نمادینه می‌کند، بازمی‌شناسد. برای پاتمن این امر مستلزم دادن معنای سیاسی به استعدادی است که مردان فاقد آن هستند و آن خلق زندگی یعنی مادرانگی است.

او اعلان می‌کند که باید برای این استعداد اهمیت برابر سیاسی در تعریف شهروندی بسان آزمون نهایی شهروندی — تمایل برای جنگیدن و مردن برای کشور نزد مردان — قائل شد. او به این می‌اندیشد که بر شیوه‌ی پدرسالارانه‌ی سنتی تحمیل بدیل، زمانی که تفکیک یا شباهت جنسی ارزش‌گذاری می‌شود باید از راه جدید تحمیل مسئله‌ی زنان غالب آمد. این می‌تواند از راه مفهوم شهروندی که خاص‌بودگی زنانگی و انسانیت مشترک زن و مرد را بازمی‌شناسد، محقق شود. چنین دیدگاهی «که وزن مناسب و ضرور برای تفاوت‌های جنسی در بافت برابری مدنی می‌دهد مستلزم رد مفهوم یکپارچه‌ی (یعنی نرینگی) امر فردی است که از هستی متجسم و از

1. Carole Pateman, 'Feminism and Participatory Democracy', unpublished paper presented to the Meeting of the American Philosophical Association, St Louis, Missouri, May 1986, p. 24.

2. Ibid., p.26

از نهادها، گفتمان‌ها و کنش‌های متفاوت، مردان و زنان را (به شکلی متفاوت) برمی‌سازند و تمایز زنانگی/مردانگی به‌عنوان تمایزی مرتبط در بسیاری از حوزه‌ها وجود دارد. با این حال دلیلی بر دیرپایی این امر وجود ندارد. می‌توان تفاوت جنسی را که امروزه در بخش عمده‌ی روابط اجتماعی با آن مواجهیم فاقد موضوعیت بدانیم. این در واقع هدف بسیاری از مبارزات فمینیستی است.

من در پی آن نیستم که در راستای ناپدید کردن کامل تفاوت جنسی بسان تمایز معتبر استدلال کنم. همچنین منظورم این نیست که برابری میان مردان و زنان مستلزم روابط اجتماعی خنثا به لحاظ جنسی است و کاملاً روشن است که در بسیاری موارد برخورد برابر با مردان و زنان به معنای برخورد متفاوت با آن‌ها است. فرض من این است که در قلمروی سیاست و تا جایی که به شهروندی مربوط می‌شود تفاوت جنسی نباید تمایزی معتبر باشد. من با پاتمن در نقد مفهوم نرینه‌ی لیبرال از شهروندی مدرن همراه هستم اما معتقدم آنچه پروژه‌ی دموکراسی بسگانه و رادیکال نیاز دارد الگوی "جدایش‌گذاری‌شده‌ی" جنسی از شهروندی نیست که در آن وظایف خاص مردان و زنان می‌تواند به‌طور برابر ارزش‌گذاری شود، بلکه مفهومی حقیقتاً متفاوت از چیزی است که باید شهروند باشد و بسان عضو همبودی سیاسی دموکراتیک عمل کند.

مفهوم رادیکال دموکراتیک از شهروندی

مسائل مبتلا به مفهوم لیبرال از شهروندی به مسائل مرتبط با زنان محدود نمی‌شود و فمینیست‌ها به آن پروژه‌ی دموکراسی بسگانه و رادیکالی متعهدند که باید با تمامی این مسائل دست‌وپنجه نرم کند. لیبرالیسم به صورت‌بندی ایده‌ی شهروندی جهان‌شمول مبتنی بر این ادعا که تمامی افراد آزاد و برابر زاده می‌شوند^۱ کمک کرده است، اما در عین حال لیبرالیسم، شهروندی را به وضعیت صرف حقوقی فروکاسته

۱. این ادعای موفه و تعبیر کمک لیبرالیسم به شهروندی جهان‌شمول در واقع معنایی متافیزیکی دارد و نمی‌تواند منشأ اثر در واقعیت اجتماعی باشد همچنان که نبوده است. زیرا آزادی و برابری اموری طبیعی نیستند که با زاده شدن شکل بگیرند. تحقق این دو منوط به مبارزات اجتماعی است که از قضا لیبرالیسم در اغلب موارد در مقابل آن مانع ایجاد کرده است. م

که پاتمن می‌خواهد آن را به چالش بکشد. او می‌پذیرد که جدایی میان امر عمومی و خصوصی دم^۱ بنیان‌گذار خاص‌گرایی مدرن است زیرا «جدایی خصوصی و عمومی به معنای جدایی جهان انقیاد طبیعی، یعنی زنان، از جهان روابط و افراد متعارف، یعنی مردان است. زنانگی، جهان خصوصی طبیعت، خاص‌بودگی، جدایش‌گذاری، نابرابری، احساس، عشق و پیوندهای خونی، مجموعه‌ای جدا از امر عمومی، جهان‌شمول — و نرینه — قلمروی امر متعارف، برابری مدنی و آزادی، خرد، اجماع و قرارداد است.»^۲ به همین دلیل فرزندآوری و مادر بودن بسان برنهاد شهروندی ارایه شده است و به‌علاوه به نماد هرچیز طبیعی تبدیل شده است که نمی‌تواند از امر "عمومی" جدا باشد اما باید در سپهر عمومی باقی بماند. پاتمن با ادعای ارزش سیاسی مادر بودن قصد دارد بر این تمایز غالب شود و به شالوده‌شکنی از مفهوم پدرسالارانه‌ی شهروندی و زندگی عمومی و خصوصی کمک کند. اما به دلیل ماهیت‌باوری‌اش، او هرگز نمی‌تواند از نفس تخالف مرد/زن شالوده‌شکنی کند. این امر همچنان که در مورد ماتریالیست‌ها دلیل طرح مفهومی نابسند از چیزی است که باید سیاست دموکراتیک الهام‌بخش فمینیست‌ها باشد. این معنا را می‌توان دلیل ادعای او تصور کرد که «پیچیده‌ترین و عمیق‌ترین مسئله برای نظریه و عمل سیاسی چگونگی ادغام تن‌های نوع بشر و تکینگی زنانگی و نرینگی در زندگی سیاسی است.»^۳

دیدگاه من کاملاً متفاوت است. می‌خواهم نشان دهم که محدودیت‌های مفهوم مدرن از شهروندی باید نه فقط با مرتبط کردن سیاسی تفاوت جنسی به این تعریف بلکه تدارک مفهومی جدید از شهروندی جایی که تفاوت جنسی می‌تواند به شکلی معنادار بی‌ربط باشد، اصلاح گردد. این امر البته نیازمند مفهومی از عامل اجتماعی به‌عنوان مفصل‌بندی مجموعه‌ای از روابط سوژه‌ای، متناظر با چندگانگی روابط اجتماعی است که این عامل در آن حک می‌شود و من پیشتر از آن دفاع کردم. این چندگانگی در چارچوب گفتمان‌های خاص تعبیه می‌شود که نه رابطه‌ی ضروری بلکه فقط اشکال پیشامدی و مخاطره‌آمیز از مفصل‌بندی را دارند. دلیلی برای الزام ارتباط تفاوت جنسی به تمامی روابط اجتماعی وجود ندارد. به قطع امروزه بسیاری

1. moment

2. Carole Pateman, 'Feminism and Participatory Democracy', pp. 7-8.

3. Carole Pateman, *The Disorder of Women*, p. 53.

رادیکال و بسگانه مطرح کنم آن شکل از هویت سیاسی است که در همانستی با اصول سیاسی دموکراسی بسگانه گرای مدرن یعنی ادعای آزادی و برابری برای همگان قرار دارد. این دیدگاه می‌تواند هویت سیاسی مشترک اشخاص باشد که می‌توانند در اقدامات متفاوت بسیار و مفاهیم متفاوت از خیر درگیر شوند که به همانستی مشترکشان با تفسیری معین از مجموعه ارزش‌های اتیکال-سیاسی محدود می‌شود. شهروندی صرفاً مانند مورد لیبرالیسم و یا هویت مسلط که بر همه‌ی دیگر هویت‌ها چیرگی دارد فقط یک هویت در میان دیگر هویت‌ها نیست. در عوض اصل لولاگونه‌ای است که مواضع سوژه‌ای متفاوت عامل اجتماعی را تحت‌تاثیر قرار می‌دهد و همزمان بسگانگی ائتلاف‌های خاص و رعایت آزادی فردی را مجاز می‌شمارد. از این منظر تمایز عمومی/خصوصی رها نمی‌شود بلکه به روشی متفاوت بر ساخته می‌شود. این تمایز با سپهرهای جداگانه و متفاوت متناظر نیست؛ هر موقعیتی مواجهه‌ی میان "خصوصی" و "عمومی" است، زیرا هر اقدامی خصوصی است هرچند هرگز از شرایط عمومی که با اصول شهروندی تجویز می‌شود، مصون نیست. خواسته‌ها، انتخاب‌ها و تصمیمات خصوصی هستند زیرا آن‌ها مسئولیت افراد به‌شمار می‌روند اما اجراها عمومی‌اند زیرا آن‌ها نباید بر شرایطی که با فهم خاص از اصول اتیکال-سیاسی رژیم‌ی که "گرامر" رفتار شهروند را تدارک می‌کند، صحنه بگذارند.^۱

در این‌جا اگر ما بر اعمال شهروندی ملحوظ در اصول اتیکال-سیاسی دموکراسی مدرن تاکید کنیم باید این نکته را نیز تایید کنیم که می‌تواند اشکال متعددی از شهروندی، بسته به تفسیرهای آن اصول وجود داشته باشد و به‌علاوه تفسیر دموکراتیک رادیکال فقط یکی از این تفسیرها است. تفسیر دموکراتیک رادیکال بر روابط اجتماعی بی‌شمار تاکید دارد که موقعیت‌های سلطه‌ی موجود در آن اگر قرار باشد اصول آزادی و برابری به کار بسته شوند، باید به چالش کشیده شوند. این امر بر تایید مشترک گروه‌هایی اشاره دارد که برای بسط و رادیکالیزه کردن دموکراسی

است که به حقوقی اشاره دارد که فرد در مقابل دولت از آن برخوردار است. شیوه‌ای که این حقوق اعمال می‌شوند مادامی که دارندگان قانون را زیر پا نگذاشته‌اند یا با حقوق دیگران تداخل نکرده‌اند چندان اهمیتی ندارند. ایده‌های سرزندگی عمومی، فعالیت مدنی و مشارکت سیاسی در همبودی برابرها نزد بیشتر اندیشمندان لیبرال ناشناخته هستند. علاوه بر این قلمروی عمومی شهروندی مدرن به شیوه‌ای جهان‌شمول گرایانه و عقلانیت‌باور ساخته شد که مانع بازشناسایی شکاف و آشتی‌ناپذیری می‌شود و به‌علاوه تمامی خاص‌بودگی و تفاوت را به امر خصوصی فروکاست. تمایز عمومی/خصوصی که برای ادعای آزادی فردی نقش محوری داشت بالطبع بسان اصل قدرتمند طرد عمل کرد. در حقیقت از مجرای همانستی میان امر خصوصی و خانگی، این تمایز نقش مهمی در انقیاد زنان داشت. اخیراً تنی چند از فمینیست‌ها و دیگر منتقدان لیبرالیسم به دنبال سنت جمهوری‌گرایی مدنی برای مفهومی متفاوت و کنشگرتر از شهروندی برآمده‌اند که بر ارزش مشارکت سیاسی و ایده‌ی خیر همگانی، مقدم و مستقل از امیال و منافع فردی تاکید می‌کند. با وجود این فمینیست‌ها باید از محدودیت‌های چنین رویکردی و خطرات بالقوه‌ای که نوع اشتراکی‌باوری سیاست‌ها در مبارزه‌ی بسیاری از گروه‌های سرکوب‌شده ایجاد می‌کند، آگاه باشند. پافشاری اشتراکی‌باوری بر ایده‌ی ماهوی از خیر و ارزش‌های اخلاقی مشترک در ناسازگاری با بسگانه‌گرایی قرار دارد که سازنده‌ی دموکراسی مدرن است و به‌علاوه به باور من در تعمیق انقلاب دموکراتیک و تسهیل چندگانگی مطالبات دموکراتیک موجود ضرورت دارد. مسائل موجود در تعبیر لیبرال از تمایز عمومی/خصوصی را نمی‌توان با کنار گذاشتن آن مگر فقط با بازصورت‌بندی آن به شیوه‌ای بسنده رفع کرد. به‌علاوه محوریت ایده‌ی حقوق برای مفهوم مدرن از شهروند باید پذیرفته شود هر چند این حقوق باید با مفهومی فعال‌تر از مشارکت سیاسی و تعلق به همبودی سیاسی تکمیل شوند.^۱

دیدگاه شهروندی که می‌خواهم بسان دیدگاه لازم برای پروژه‌ی دموکراسی

۱. مفهوم شهروندی که من این‌جا آورده‌ام طی مقاله‌ام با عنوان "شهروندی دموکراتیک و همبودی سیاسی"

در همین کتاب بیشتر شرح داده شده است.

۱. من مباحث میان لیبرال‌ها و اشتراکی‌باوران را با جزئیات بیشتری طی مقاله‌ی "لیبرالیسم آمریکایی و منتقدان اشتراکی‌باور آن" در این کتاب شرح داده‌ام.

نمی‌تواند بدون "آن‌ها" وجود داشته باشد و این که تمامی اشکال اجماع بالضروره مبتنی بر اعمال طرد هستند، مسئله دیگر نمی‌تواند آفرینش همبودی کاملاً شمول‌گرا باشد جایی که آشتی‌ناپذیری، شکاف و تعارض ناپدید خواهد شد. از این‌رو ما باید با نفس امکان‌ناپذیری تحقق کامل دموکراسی کنار بیاییم.

این شهروندی دموکراتیکِ رادیکال آشکارا در تخالف با دیدگاه "جدایش‌گذاری جنسی" از شهروندی قرار دارد که کارول پاتمن آن را مطرح کرد، بلکه همچنین در تخالف با دیگر تلاش‌های فمینیستی در عرضه‌ی بدیلی برای دیدگاه لیبرال از شهروند یعنی "تمایزگذاری گروهی" که از سوی آیریس یانگ مطرح شد نیز قرار دارد.^۱ یانگ مانند پاتمن بر آن است که شهروندی مدرن بر اساس جدایی میان امر "عمومی" و "خصوصی" ساخته شده است که امر عمومی را در مقام قلمروی همگنی و جهان‌شمولی ارایه می‌کند و تفاوت را به امر خصوصی فرومی‌کاهد. با این حال یانگ بر این نکته پافشاری دارد که این طرد نه فقط زنان بلکه گروه‌های دیگری را مبتنی بر تفاوت‌های قومیتی، نژاد، سن، ناتوانی و سایر تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. مسئله‌ی حیاتی برای یانگ این است که قلمروی عمومی شهروندی بسان بیان خواست عمومی عرضه می‌شود که از دیدگاه آن‌ها فراتر می‌رود. یانگ در راستای بازسیاسی شدن زندگی بر آن است که این امر مستلزم آفرینش قلمروی عمومی نیست که در آن شهروندان از نیازها و وابستگی‌های خاص گروهی به منظور بحث از منافع عمومی مفروض یا خیر همگانی چشم‌پوشی می‌کنند. او در عوض آفرینش "عموم ناهمگن" را مطرح می‌کند که سازوکارهایی را برای بازنمایی و بازشناسی موثر نمایندگان و آرای متمایز گروه‌های متشکلی که سرکوب‌شده و محروم هستند را تدارک می‌بیند. او برای امکان‌پذیر کردن چنین پروژه‌ای به دنبال مفهومی از خرد هنجاری است که مدعی بی‌طرفی و جهان‌شمولی نیست و با خرد بر اساس احساس و میل مقابله نمی‌کند. به باور او / تیکز ارتباطی هابرماس به‌رغم محدودیت‌هایش می‌تواند کمک خوبی برای صورت‌بندی او باشد.

به‌رغم آن‌که با تلاش یانگ برای احتساب دیگر اشکال سرکوب در کنار

که دغدغه‌ی مشترک آن‌هاست مبارزه می‌کنند. این معنا باید به مفصل‌بندی مطالبات دموکراتیک که در گستره‌ی طرف‌های حاضر در مبارزه یعنی زنان، کارگران، سیاهان، دگرباشان، هواداران محیط زیست همچنین دیگر "جنبش‌های اجتماعی جدید" پیدا می‌شوند، منجر شود. هدف باید ساختن "ما" در مقام شهروندان دموکراسی رادیکال یعنی نوعی هویت جمعی باشد که از راه اصل هم‌ارزی دموکراتیک مفصل‌بندی می‌شود. باید بر این نکته پافشاری کرد که این رابطه‌ی هم‌ارزی نمی‌تواند تفاوت — که می‌تواند به سادگی هویت باشد — را حذف کند. این تنها تا جایی امکان‌پذیر است که تفاوت‌های دموکراتیک با نیروها یا گفتمان‌هایی مخالف‌اند که تمامی تفاوت‌هایی را که می‌توانند جانشین یکدیگر شوند، نفی می‌کنند.

دیدگاهی که من در اینجا پیشنهاد می‌کنم به وضوح از دیدگاه لیبرال همچنین دیدگاه جمهوری‌خواهی مدنی متفاوت است. دیدگاه من مفهومی جنسی و یا خنثا از شهروندی نیست. در پیشنهاد من هر تعریفی از "ما" بر تحدید "مرز" و نام‌گذاری "آن‌ها" دلالت دارد. این تعریف از "ما" همواره و همزمان در زمینه‌ی تنوع و تعارض روی می‌دهد. برخلاف لیبرالیسم که ایده‌ی خیر مشترک را کنار می‌گذارد و جمهوری‌خواهی مدنی که آن را شی‌واره می‌کند، رویکرد دموکراتیک رادیکال، خیر همگانی را بسان نقطه‌ی گریز می‌داند چیزی که باید هنگامی که بسان شهروندان عمل می‌کنیم به‌طور دایم به آن اشاره کنیم که هرگز نمی‌توان به آن دست یافت. خیر همگانی از طرفی بسان "انگاره‌ی اجتماعی" یعنی امکان‌ناپذیری نیل به بازنمایی کامل عمل، نقش افقی را تقبل می‌کند که شرط امکان هر بازنمایی در فضایی است که آن را تحدید می‌کند. از طرف دیگر خیر همگانی آنچه را من به تبعیت از ویتگنشتاین "گرامر رفتار" نام‌گذاری کرده‌ام که با وفاداری به اصول سازنده‌ی اتیکال-سیاسی دموکراسی مدرن یعنی آزادی و برابری برای همه متناظر است، مشخص می‌کند. با این حال از آنجایی که اصول آزادی و برابری در معرض تفسیرهای رقیب قرار دارند باید پذیرفت که همبودی سیاسی کاملاً شمول‌گرا هرگز نمی‌تواند تحقق یابد. در اینجا همواره نوعی "خارج سازنده"، خارج همبودی که شرط هستی همبودی است وجود دارد. به محض این که پذیرفته شد در آن جا "ما"

1. Iris Marion Young, 'Impartiality and the Civic Public', in Seyla Benhabib and Drusilla Cornell, eds, *Feminism as Critique*, Minneapolis 1987; 'Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship', in *Ethics*, 99, January 1989.

سرکوب زنان همراهی دارم اما راه حل "شهروندی تمایز گذاری شده ی گروهی" مورد نظر او را شدیداً مسئله ساز می دانم. در وهله ی نخست ایده ی گروه که او با هویت های جامع و شیوه های زندگی همسان تلقی می کند، می تواند برای گروه هایی مانند آمریکاییان بومی معنادار باشد اما برای توصیف دیگر گروه ها مانند زنان، سالمندان، گروه هایی با توان های متفاوت و سایر که او می خواهد مطالباتشان را به حساب آورد کاملاً نابسند است. او در نهایت ایده ای ماهیت باورانه از "گروه" دارد و این به رغم تمامی تکذیبیه هایش دلیل عدم تفاوت دیدگاه او با بسگانه گرایی گروه های همسود است که آنان را مورد نقد قرار می دهد: گروه هایی با منافع و هویت های همواره مشخص وجود دارند و سیاست نه به ساخت هویت های جدید بلکه یافتن راه هایی در برآوردن مطالبات بخش های مختلف که برای همه ی آنها مقبول افتد، مربوط می شود. در واقع می توان مدعی شد که دیدگاه او روایتی هابرماسی از بسگانه گرایی گروه های همسود است که بر اساس آن گروه ها نه درگیر مبارزه برای منافع خصوصی خود خواهانه بلکه عدالت، مدنظر قرار می گیرند، جایی که استدلال و شفافیت مورد تاکید قرار می گیرد. بنابراین سیاست در آثار او بسان فرآیند مواجهه با هویت ها و منافع سازمان یافته تصویر می شود؛ با این حال در رویکرد من از شهروندی دموکراتیک رادیکال، برساختن هویت سیاسی مشترک موضوعیت دارد که می تواند شرایط را برای استقرار هژمونی جدید از راه روابط، اعمال و نهادهای اجتماعی برابری طلب جدید خلق کند. به این هدف نمی توان بدون دگرگونی مواضع موجود سوژه ای نایل آمد و همین بیانگر آن است که چرا الگوی ائتلاف رنگین کمان^۱ که مطلوب یانگ است را فقط می توان بسان مرحله ی نخست به سوی تحقق سیاست های دموکراتیک رادیکال تلقی کرد. این موضع در واقع می تواند فرصت های بسیاری را برای گفتگو میان گروه های متفاوت سرکوب شده فراهم آورد

۱. ائتلافی فعال در اواخر دهه ی ۱۹۷۰ بود که در شیکاگو و ایلنویز از سوی فرد همپتون فعالان حزب بلک پانتر در کنار ویلیام پریرچمن، جک بوی کین، رابی جو مک گینس و هو تیومن تأسیس شد. این ائتلاف با گروه های رادیکال سوسیالیست و قدرت سیاه، آفریقایی-آمریکایی تبارها، اقلیت های قومی، جنبش مدنی اواسط دهه ی ۱۹۶۰ و رئیس جمهور دموکرات لیندون بی. جانسون ائتلاف کرد. به باور این ائتلاف، مبارزه ی گروهی در دسته های گانگستری دستاورد آن چنانی ندارد.

اما برای آن که مطالباتشان حول اصل هم ارزی دموکراتیک مفصل بندی شود، خلق هویت های جدید ضرورت دارد. بسیاری از این مطالبات در شرایط جاری با یکدیگر در تعارض قرار دارند و همگرایی آنها فقط می تواند از فرآیند سیاسی مفصل بندی هژمونیک و نه به شیوه ای ساده از مجرای ارتباط تحریف نشده و آزاد برقرار شود.

سیاست های فمینیستی و دموکراسی رادیکال

همچنان که در آغاز نشان دادم دغدغه ی گسترده ی فمینیست ها درباره ی امکان زمینه سازی سیاست های فمینیستی، درست پس از آن که هستی زنان بسان زنان با چالش مواجه شد، شکل گرفت. نشان دادیم که دست کشیدن از ایده ای از سوژه ی زنانه دارای هویت خاص و منافع تعریف پذیر، باید زیر پای فمینیسم بسان سیاست را خالی کند. فمینیسم به باور کیت سوپر مانند دیگر سیاست ها همواره بر نوعی دسته بندی [از گروه های هم توان] دلالت دارد جنبشی که بر همبستگی و خواهرخواندگی زنان مبتنی است و احتمالاً چیزی فراتر از شباهت و "مورد مشترک" در مقام زن آنها را به یکدیگر پیوند نمی زند. اگر این شباهت به بهانه ی فقدان "حضور" زنانگی با چالش روبه رو شود واژه ی "زن" محمل معنایی نخواهد بود و فقط به زنان خاص در موقعیت های خاص معطوف خواهد بود، نتیجتاً ایده ی همبودی سیاسی بر محوریت زنان — رویای محوری جنبش متقدم فمینیستی — فروخواهد پاشید.^۱

به گمانم سوپر در این جا تعارض نامشروعی را میان دو بدیل حداکثری برمی سازد که در آن هم نوعی وحدت از پیش موجود "زنانگی" بر مبنای نوعی تعلق پیشینی وجود دارد یا در صورت نفی این، هیچ شکلی از وحدت و سیاست فمینیستی نمی تواند وجود داشته باشد. فقدان هویت ماهوی زنانگی و وحدت پیشاموجود نمی تواند مانع از شکل گیری اشکال چندگانه از وحدت و عمل مشترک شود. در نتیجه ی ساخت نقطه های گرهی، تثبیت های جزئی شکل می گیرند و اشکال متزلزل از هویت یابی حول مقوله ی 'زنان' مستقر می شود و این مبنایی برای هویت و مبارزه ی فمینیستی است. ما نزد کیت سوپر گونه ای از بدفهمی را در رابطه با موضع ضدماهیت باوری

1. Kate Soper, 'Feminism, Humanism and Postmodernism', *Radical Philosophy*, 55, p. 13.

می‌یابیم که در نوشته‌های فمینیستی به کرات مشاهده می‌شود و در باور به این که نقد هویت ماهوی بالضروره به رد هر مفهومی از هویت منجر شود، ملحوظ است.^۱ جودیت باتلر در مفصل جنس^۲ این پرسش را مطرح می‌کند: «زمانی که هویت بسان زمینه‌ی مشترک، گفتمان سیاست فمینیستی را تحت فشار قرار نمی‌دهد چه شکلی از سیاست ظهور می‌کند؟» پاسخ من این است که تصور سیاست فمینیستی به این منوال، مجال بیشتری را برای سیاست‌های دموکراتیک عرضه می‌کند که مفصل‌بندی مبارزات متفاوت علیه سرکوب را هدف می‌گیرند. آن چه ظهور می‌کند امکان‌پذیری پروژه‌ی دموکراسی بسگانه و رادیکال است.

صورت‌بندی بسنده‌ی چنین پروژه‌ای مستلزم کنار گذاشتن ایده‌ی ماهیت‌باور از هویت زنان بسان زنان، همچنین تلاش برای زمینه‌سازی سیاست‌های خاص و اکید فمینیستی است. سیاست‌های فمینیستی را باید نه بسان شکل مجزایی از سیاست‌ها که برای تعقیب منافع زنان بسان زنان طراحی شده است بلکه تعقیب اهداف و آمال فمینیستی در بافتار مفصل‌بندی گسترده‌ی مطالبات فهمید. این اهداف و آمال باید در دگرگونی تمامی گفتمان‌ها، اعمال و روابط اجتماعی لحاظ شود که مقوله‌ی "زن" به گونه‌ای که بر انقیاد دلالت دارد، ساخته می‌شود. برای من فمینیسم مبارزه برای برابری زنان است. اما این را نباید بسان مبارزه برای تحقق برابری گروه تجربی تعریف‌پذیر با ماهیت و هویت مشترک — یعنی زن — تعبیر کرد بلکه باید آن را بسان مبارزه علیه اشکال چندگانه‌ای فهمید که در آن مقوله‌ی "زن" به گونه‌ای بر ساخته می‌شود که به انقیاد دلالت دارد. به هر حال باید از این نکته آگاه بود که آمال فمینیستی را می‌توان به شیوه‌های متفاوت بر اساس چندگانگی گفتمان‌هایی که آمال در آن چارچوب‌بندی می‌شوند، بر ساخت. از این دسته گفتمان‌ها می‌توان به مارکسیسم، لیبرالیسم، محافظه‌کاری، جدایی‌طلبی رادیکال، گفتمان دموکراتیک

۱. ما آشننگی مشابهی را نزد دایانا فوس، که از سوی ماری اسمیت در بررسی سخن ماهوی (in *Feminist Review*, no. 38, April 1991) آشکار می‌شود، پیدا می‌کنیم. به باور اسمیت، فوس بر این نکته آگاه نیست که تکرار یک نشانه می‌تواند بدون زمینه‌ی ماهوی روی بدهد. به همین دلیل او می‌پذیرد که کنستروکتیویسم تا جایی که مستلزم تکرار دال‌های همان در بافتارهای متفاوت باشد، ماهیت‌گرا است.

2. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and The Subversion of Identity*, New York 1990, p.xi.

رادیکال و سایر اشاره کرد. بنابراین ضرورتاً فمینیسم‌های متعددی وجود خواهند داشت و هرگونه تلاش برای یافتن شکل "واقعی" سیاست‌های فمینیستی را باید کنار گذاشت. من باور دارم که فمینیست‌ها می‌توانند به شرایط خلق برابری کارآمد زنان کمک کنند. چنین تاملی از سوی فمینیست‌ها به تاثیر از گفتمان‌های نظری و سیاسی موجود محدود است. باید به جای تلاش در اثبات انطباق شکل معینی از گفتمان فمینیستی با جوهر "واقعی" زنانگی، نشان داد که چگونه فمینیسم، فرصت‌های درک اشکال چندگانه‌ی زنان از انقیاد را گسترش می‌دهد.

استدلال عمده‌ی من در این جا با توجه به تعهد فمینیست‌ها، به آن پروژه‌ی سیاسی معطوف است که هدفش مبارزه علیه اشکال انقیاد در روابط متعدد اجتماعی و نه انقیاد منحصر به جنس است، رویکردی که اجازه می‌دهد بفهمیم چگونه سوژه از راه گفتمان‌های متفاوت ساخته می‌شود و مواضع سوژه‌ای قطعاً بسیار متعدد است و نمی‌تواند هویت ما را به موضعی یگانه — طبقاتی، نژادی و جنسی — فروبکاهد. چشم‌اندازی که به ما اجازه می‌دهد تنوع شیوه‌های ساخت روابط قدرت را درک کنیم به خوبی در خدمت این قسم پروژه‌ی دموکراتیک قرار دارند و به ما کمک می‌کنند اشکال طرد حاضر در تمامی دعوی‌های جهان‌شمول‌گرایی و دعوی‌هایی که ماهیت واقعی عقلانیت را خلق کرده‌اند آشکار کنیم. این امر نشان می‌دهد که چرا نقد ماهیت‌باوری و تمامی اشکال متفاوت آن — اومانیزم، عقلانیت‌باوری و جهان‌شمول‌گرایی — بیش از آن که مانعی بر سر راه صورت‌بندی پروژه‌ی دموکراتیک فمینیستی باشند در واقع نفس شرایط امکان آن هستند.

۶. به سوی سوسیالیسم لیبرال

آیا آرمان‌های سوسیالیسم خواهند توانست بعد از فروپاشی "سوسیالیسم واقعاً موجود" به زندگی خود ادامه دهند و از بی‌اعتباری‌ای که متوجه مبارزه با نابرابری کردند اعاده‌ی حیثیت کنند؟ نفس‌ایده‌ی عدالت اجتماعی قربانی موج ضدجمع‌گرایی شده است و پروژه‌ی دموکراسی اقتصادی به شکل فزاینده‌ای بسان بقایای دوران گذشته که در سیطره‌ی لفاظی مبارزات طبقاتی قرار دارد، نشان داده می‌شود.

اذعان به مزیت‌های دموکراسی بسگانه‌گرا دستاورد مهمی است اما اگر ما مجبور شویم "دموکراسی‌های لیبرال سرمایه‌داری عملاً موجود" را به‌مانند "پایان تاریخ" بپذیریم بالطبع آن‌ها مانع جدی بر سر راه مبارزه برای نیل به دموکراسی خواهند بود. هنوز هم در دموکراسی‌های لیبرال جایی که فرآیند دموکراتیزه کردن ضرورت دازد روابط اجتماعی بی‌شماری موجودند و مأموریت چپ تمهید راهکارهایی برای چگونگی انجام این فرآیند به شیوه‌ای همساز با رژیم لیبرال دموکراتیک است.

ما در هژمونی و راهبرد سوسیالیستی^۱ بازتعریفی از پروژه‌ی سوسیالیستی حسب "دموکراسی رادیکال و بسگانه" پیشنهاد کردیم و آن را بسان بسط دموکراسی به طیف گسترده‌ای از روابط اجتماعی به تصویر کشیدیم. قصد ما بازتزریق اهداف سوسیالیستی به چارچوب دموکراسی بسگانه‌گرا و پافشاری بر ضرورت مفصل‌بندی آن‌ها با موسسات لیبرالیسم سیاسی است.^۲ اگر کنار گذاشتن ایده‌ی سوسیالیسم در

1. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

۲. البته من پیشتر اشاره کردم که تفکیک لیبرالیسم سیاسی از لیبرالیسم اقتصادی که موفه مطرح می‌کند طرحی متافیزیکی است، با این حال اگر به جای این تفکیک، برزخ دوره‌ی گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را قرار دهیم این امکان به وجود خواهد آمد که پیشنهاد موفه تأمل‌پذیر باشد. قطعاً بسیاری از

چارچوب لیبرال دموکراسی محقق کرد و در واقع این اهداف فقط می‌توانند به شکل قابل قبول در این چارچوب محقق شوند را مطرح کرده است. از نگاه او لیبرالیسم و دموکراسی نه تناقضی در واژگان بلکه بالضروره دوش‌به‌دوش یکدیگر حرکت می‌کنند و به همین دلیل سوسیالیسم دموکراتیک به ناچار باید سوسیالیسم لیبرال باشد. او می‌نویسد: «دولت لیبرال نه فقط فرض تاریخی بلکه فرض حقوقی دولت دموکراتیک است. دولت لیبرال و دولت دموکراتیک به شکل مضاعف به یکدیگر وابسته‌اند: اگر لیبرالیسم، آزادی‌های ضروری اعمال مناسب قدرت دموکراتیک را تدارک می‌بیند، دموکراسی هستی و استمرار آزادی‌های بنیادی را تضمین می‌کند»^۱

بویو به سنت پابرجایی از اندیشه‌ی لیبرال ایتالیایی تعلق دارد که پس از سده‌ی نوزدهم به تاسی از جان استیوارت میل پذیرای ایده‌های سوسیالیستی بوده است. این اندیشه در سده‌ی بیستم از سوی مجله‌ی *انقلاب آزاد* نمایندگی می‌شد که پی‌رو گوبتی آن را تاسیس کرد و جنبش "عدالت و آزادی" از سوی کارلو روزلی نویسنده‌ی کتاب *آزادی سوسیالیستی* پایه‌گذاری شد و در آن از نیل به اهداف سوسیالیستی به شیوه‌ی لیبرال در چارچوب نهادی دموکراسی لیبرال دفاع کرد. هدف این جنبش سوسیالیسم لیبرال تلفیق اهداف سوسیالیستی با اصول دموکراسی لیبرال یعنی قانون اساسی‌گرایی، پارلمانتاریسم و نظام رقابتی چندحزبی است.^۲

بویو وقتی می‌نویسد امروزه چنین پروژه‌ای مستلزم قرارداد اجتماعی جدیدی است که عدالت اجتماعی را با حقوق مدنی مفصل‌بندی می‌کند از چنین رویکردی تبعیت می‌کند. به گمان او بحث جاری حول قراردادگرایی، قلمرویی را برای چپ دموکراتیک تدارک می‌بیند که باید مداخله‌ی معناداری را در آن‌جا سازماندهی کند. مهم‌ترین جنبه‌ی بحث بالا از نظر او طرح این پرسش است که آیا امکان دارد با همان مفاهیم فردباورانه‌ی مناقشه‌ناپذیر از جامعه و ساختارهای نهادی، ضدپیشنهادی را در برابر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی مطرح کرد که نئولیبرال‌ها می‌خواهند آن را به کار گیرند، نظریه‌ای که به نوعی محمل اصل عدالت توزیعی است و بالطبع

مقام نظام اجتماعی کاملاً متفاوت که تحقق آن مستلزم دست کشیدن از اصول سیاسی رژیم لیبرال دموکراتیک است ضرورت داشته باشد، هرگز این امر به معنای چشم‌پوشی از اهداف سوسیالیسم چونان ساحتی از مبارزه برای تعمیق دموکراسی نخواهد بود. سوسیالیسم بسان فرآیند دموکراتیزه کردن اقتصاد، جزء ضروری پروژه‌ی دموکراسی رادیکال و بسگانه است. نتیجتاً تصور می‌کنم که نوعی ضرورت اجتناب‌ناپذیر برای حمایت از "سوسیالیسم لیبرال" وجود دارد و من می‌خواهم در این‌جا چندین اثر را برای کمک به تمهید چنین چشم‌اندازی بررسی کنم.

نوربرتو بویو و سوسیالیسم لیبرال ایتالیایی

نوربرتو بویو برای مدت طولانی یکی از مدافعان زبان‌آور ضرورت بازشناسایی ارزش نهادهای لیبرال و ضرورت دفاع از آن‌ها در برابر مدافعان "دموکراسی واقعی" بوده است. او به طور پیگیری این دکترین را که اهداف سوسیالیستی را می‌توان در

مارکسیست‌های راست‌آیین دیدگاه موفه را تحریف اندیشه‌ی انقلابی مارکس ارزیابی خواهند کرد اما واقعیت این است که اگر موفه را مارکسی هگلی بدانیم این پیشنهاد او هیچ تناقضی با اندیشه‌ی انقلابی مارکس پیدا نخواهد کرد. بر اساس دیالکتیک مارکسی قرار نیست سوسیالیسم، خارج از سپهر سرمایه‌داری بسان نیروی از بیرون بر این نظام وارد شود و آن را دگرگون کند. آنچه در رابطه با پیشنهاد موفه به ظاهر برای مارکسیست‌های راست‌آیین دشوار می‌نماید صراحت لهجه‌ی او در رابطه با دوران گذار است. برتل اولمن در کتاب *رقص دیالکتیک* تلاش بسیاری کرده است که نشان دهد سوسیالیسم چگونه از نظام سرمایه‌داری زاده خواهد شد و یا به عبارت دقیق‌تر چگونه می‌توان از منظری دیالکتیکی سوسیالیسم را آینده‌ی سرمایه‌داری دانست و نشانه‌های آن را در سرمایه‌داری موجود مشاهده کرد (برگرفته به مضمون از کتاب: اولمن، برتل. *رقص دیالکتیک*، گام‌هایی در روش مارکس، ترجمه‌ی عارف اقوامی‌مقدم، انتشارات لاهیتا [در دست چاپ]). البته در این رابطه دیوید هاروی نیز که او را باید مارکسی‌ترین اندیشمند معاصر دانست گذشته‌ی چپ، بالاخص بی‌توجهی چپ به دستاوردهای مبارزه در نظام سرمایه‌داری لیبرال از جمله دولت‌های رفاهی را به نقد می‌کشد.

در یک روایت خاص از اندیشه‌ی مارکس، انقلاب منوط به فروپاشی دفعی سرمایه‌داری است و روایت لنینی از آن دوره‌ای از دیکتاتوری پرولتاریا را به آن اضافه می‌کند. در روایت انقلاب دفعی و یا انقلاب پرولتاریایی و روایت موفه نوعی همراهی سوسیالیسم با لیبرالیسم سرمایه‌داری با عناوین متفاوت وجود دارد؛ فقط با این تفاوت که در دو روایت نخست این همراهی با هژمونی به اصطلاح سوسیالیسم دولتی (۱۴) و دیکتاتوری پرولتاریا و در روایت موفه با چالش دموکراسی لیبرال همراه است. شرایط کنونی جهان کفه‌ی عملی بودن را به نفع روایت سوم سنگین کرده است. م

1. Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, Cambridge 1987, p. 25.

۲. توصیف جالب‌توجهی از زمینه‌ی تاریخی این جنبش از سوی پری اندرسون در مقاله‌اش با عنوان "پیوندهای نوربرتو بویو" آمده است که در منبع زیر چاپ شده است:
A Zone of Engagement, London 1992.

می‌تواند با سنت نظری و عملی سوسیالیسم قیاس‌پذیر باشد.^۱ تعجب‌آور نیست که بویو با پیشنهادات جان راولز در کتاب تحسین‌شده‌اش *نظریه‌ی عدالت* همراهی نشان می‌دهد و جانب او را در مقابله با دفاع نوزیک از دولت حداقلی در *آنارشی، دولت و اوتوپیا* می‌گیرد. بویو بر آن است مادامی که دموکراسی زنده است و افراد حق تعیین شرایط قرارداد اجتماعی جدید را حفظ می‌کنند آن‌ها نه فقط دل‌مشغول حفاظت از حقوق بنیادی و مالکیت خود بلکه نیازمند شروطی در پیوند با عدالت توزیعی نیز خواهند بود.

با این حال آیا همان‌گونه که بویو باور دارد این قرارداد اجتماعی جدید می‌تواند راه‌حلی را برای حکومت‌ناپذیری فزاینده‌ی جوامع صنعتی مدرن تدارک ببیند؟ آیا آن قرارداد اجتماعی که تقاضاهای عدالت اجتماعی را با حقوق مدنی و حقوق سیاسی مفصل‌بندی می‌کند قادر است مسائل پیش روی جوامع پیچیده‌ی امروز را حل کند؟ آیا این قرارداد مقرر برای آن‌چه بویو "ناسازه‌نماهای دموکراسی" می‌خواند، است؟ آیا این همان دیدگاه منتقدان جماعت‌گرای لیبرالیسم نیست که مدعی‌اند از آن‌جایی که فردباوری لیبرال علت مسائل است نمی‌تواند به راه‌حل تبدیل شود؟ ما برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها و ارزیابی بسندگی پیشنهادات بویو نیازمند واکاوی روایت او از دموکراسی و مشکلات پیش روی آن در جوامع پیچیده‌ی امروز هستیم.

مفهوم موردنظر بویو از دموکراسی

بویو بارها و بارها بر این نکته پافشاری می‌کند که ما باید "تعریف حداقلی از دموکراسی" را بسان شکلی از حکومت بپذیریم که «با مجموعه قواعدی (اولیه یا پایه‌ای) منش‌نمایی می‌شود که تعیین می‌کند چه کسی اجازه‌ی اتخاذ تصمیمات جمعی را دارد و کدام رویه در این رابطه به کار بسته می‌شود».^۲ "قواعد بازی" برای تسهیل و تامین گسترده‌ترین مشارکت از سوی اکثریت شهروندان در تصمیمات تدارک می‌شوند که کل جامعه را تحت‌تاثیر قرار می‌دهند. کارکرد برخی از این قواعد استقرار چیزی است که اراده‌ی عمومی خوانده می‌شود. این قواعد تعیین می‌کنند که

1. Ibid. p. 117.

2. Ibid. p. 24.

چه کسی حق رای دارد، برابری آرای تمامی شهروندان را تضمین و مشخص می‌کنند کدام نوع تصمیم جمعی به کار بسته شود. علاوه بر این سه قاعده، قواعد دیگری وجود دارند و به شرایطی اشاره می‌کنند که باید در آزادی انتخاب برای آن‌که آزادی واقعی باشد اعمال بشوند. اولین این قواعد بسگانه‌گرایی است که بر اساس نظام دموکراتیک الزاماً هستی بسگانه‌ی دسته‌بندی‌های سیاسی سازمان‌یافته را که با یکدیگر رقابت می‌کنند تضمین خواهد کرد؛ قاعده‌ی دوم این است که رای‌دهندگان باید بتوانند میان بدیل‌ها دست به انتخاب بزنند و در نهایت حق اکثریت باید برای کسب اکثریت از مجرای سازماندهی انتخابات دوره‌ای تضمین شود.

سپس بویو تعریف رویه‌ای یا قضایی - نهادی از دموکراسی را برمی‌گزیند که بر دموکراسی محتوایی و اتیکال که بر ایده‌ی برابری پافشاری می‌کند و بسان هدفی که حکومت دموکراتیک باید در راستای تحقق آن بکوشد، اولویت می‌دهد. او باور دارد که مهم‌ترین مسئله برای دموکراسی نه پرسش «چه کسی حکومت می‌کند؟» بلکه این پرسش است که «حکومت‌کنندگان به چه رویه‌ای حکومت می‌کنند؟» به علاوه دموکراسی شکلی از حکومت است که در آن قدرت از پایین و نه از بالا اعمال می‌شود. به همین دلیل است که او از دموکراسی نمایندگی بسان تنها شیوه‌ی دموکراسی بسنده برای جوامع پیچیده‌ی مدرن دفاع می‌کند و از فراخوان دموکراسی مستقیم که از سوی برخی از رادیکال دموکرات‌ها پیشنهاد می‌شود کناره‌جویی می‌کند.

همساز کردن دموکراسی با لیبرالیسم یکی از دغدغه‌های عمده‌ی بویو است و او بسیاری از گزینه‌هایش را توضیح می‌دهد. برای نمونه او اعلام می‌کند که «دموکراسی را می‌توان بسان انکشاف طبیعی لیبرالیسم دید به شرط آن‌که ما در ذهن خود نه جنبه‌ی آرمانی برابری‌طلب دموکراسی که ویژگی آن بسان فرمول سیاسی را در نظر داشته باشیم که در حکم حاکمیت توده‌ای است».^۱ پیوند حیاتی به گمان بویو درست

۱. پرسش افلاتونی که به قول پوپر، سیاست را ۲ هزار سال به بیراهه برد پرسش معطوف به «چه کسی باید حکومت کند؟» است. پرسش پوپری عمدتاً به چگونگی کسب و واگذاری قدرت معطوف است و پرسش بویو چگونگی حکومت را نشانه رفته است. تاریخ نظریه‌ی سیاسی را می‌توان در این سه پرسش خلاصه کرد که اساساً یک وجه مشترک دارند و آن این‌که ساحت امر سیاسی را مستقل از اقتصاد نشانه می‌روند. م.

2. Norberto Bobbio, *Liberalism & Democracy*, London 1990, p. 37.

است. با این حال به استثنای مورد قدرت نامریی که بوبیو روندی متعارض با فروض پایه‌ی دموکراسی در آن می‌بیند، به گمان او دیگر مسائل را باید بسان پیامدهای ضروری پذیرش اصول انتزاعی در رابطه با واقعیت دانست. او دموکراسی مستقیم را بیش از آن که راه‌حلی محتمل بداند — گذشته از آن که غیرممکن است — راه‌حلی می‌داند که وضعیت را بدتر هم خواهد کرد.

بنابراین راه‌حل پیشنهادی بوبیو چیست؟ آیا می‌توان کاری کرد که فرآیند دموکراتیزه کردن در جوامع پیشرفته‌ی مدرن تشدید شود؟ در نهایت بوبیو خوش‌بینی میانه‌روانه‌ای را پیش می‌گیرد اما بر این نکته پافشاری می‌کند که باید واقع‌گرا بود و تمامی امیدهای معطوف به "دموکراسی واقعی" یعنی جامعه‌ای کاملاً مصالحه‌جو و اجماع کامل را رها کرد. او اصرار دارد که دموکراسی مدرن باید از در مصالحه با بسگانه‌گرایی درآید و این بر قسمی مخالفت دلالت دارد که اجتناب‌ناپذیر است. اجماع تا جایی که به قواعد بازی مربوط می‌شود ضروری است. این قواعد هنگامی که اجرا شدند بهترین تضمین علیه خودسری فردی و انقیاد هستند که دائماً مبارزه برای خودآیینی را که به باور بوبیو نیروی محرک دموکراسی است را تهدید می‌کنند.

بوبیو می‌نویسد وقتی توهم دموکراسی مستقیم را کنار گذاشتیم می‌توانیم چگونگی مبارزه برای دموکراسی بیشتر را برنامه‌ریزی کنیم. این مبارزه فقط می‌تواند به معنای بسط دموکراسی نمایندگی به قلمروهای اجتماعی هرچه بیشتر باشد. عامل محوری در بسط دموکراسی، ظهور گونه‌ی جدیدی از دموکراسی نیست بلکه فرآیندی است «که در آن اشکال کاملاً سنتی دموکراسی مانند دموکراسی نمایندگی به فضاهای جدید تزریق می‌شوند، فضاهایی که تاکنون به اشغال سازمان‌های دیوان‌سالار و سلسله‌مراتبی درآمده‌اند»^۱ این به معنای حرکت از دموکراتیزه کردن دولت به سوی دموکراتیزه کردن جامعه است؛ وظیفه‌ی مبارزه علیه قدرت خودسر در تمامی اشکال برای نفوذ به فضاهایی است که هنوز در اشغال مراکز غیردموکراتیک قدرت قرار دارند. به باور بوبیو دموکراتیزه کردن جامعه مستلزم حمله به تمامی نهادها از خانواده تا مدرسه، از شرکت‌های بزرگ تا

در مفصل‌بندی میان دو مجموعه از قواعد سازنده‌ی بازی دموکراتیک قرار دارد. همان‌طوری که در بالا اشاره رفت میان شش قاعده‌ی رویه‌ای که بوبیو بسان امر ضرور برای آن که یک نظام سیاسی، دموکراتیک خوانده شود ارایه می‌کند برخی به شرایط لازم برای اعمال حق رای آزاد میان بدیل‌های واقعی اشاره می‌کنند. بوبیو اعلان می‌کند که فقط دولت لیبرال است که می‌تواند حقوق اساسی یعنی آزادی عقیده، اندیشه، بیان، تشکل، همبستگی و سایر را که پیش‌شرط اعمال آزادی است تامین کند. او می‌نویسد از آن لحاظ که دولت لیبرال بر این حقوق پایه‌گذاری شده است و پس خاستگاهش به دکتترین دولت قانونی در مفهوم کامل کلمه فرازش می‌دهد نتیجتاً دولتی است که نه فقط قدرت ساب‌لگ (آزادی زیر حمایت قانون) را بلکه آن را در چارچوب مرزهای برآمده از به رسمیت شناختن حقوق فردی "خداشه‌ناپذیر" اعمال می‌کند. جدای از هر مبنای فلسفی که این حقوق داشته باشند پیش‌شرط ضروری برای عملکرد مناسب، سازوکارهای عمدتاً رویه‌ای هستند که خصلت‌نمای نظام دموکراتیک به‌شمار می‌روند. هنجارهای قانونی که این حقوق را اعطا می‌کنند قواعد بازی در معنای دقیق کلمه نیستند بلکه قواعد مقدماتی هستند که اجازه می‌دهند بازی شکل بگیرد.^۲

بوبیو با توجه به شرایط کنونی و آینده‌ی دموکراسی پیشنهاد می‌کند میان پیشرفت‌هایی که می‌توان کسب کرد و مخاطراتی که پیش روی جوامع دموکراتیک معاصر است، تمیز قائل شد. از نگاه او مشکلات به قرار زیر هستند: به بیان ساده چهار دشمن دموکراسی — جایی که دموکراسی نزد من به معنای روش بهینه برای اتخاذ تصمیمات جمعی است — مقیاس کلان زندگی مدرن، دیوانسالاری شدن فزاینده‌ی دستگاه دولتی، جزییات فزاینده‌ی تصمیماتی که الزاماً باید اتخاذ کرد و روند تبدیل جامعه‌ی مدنی به جامعه‌ی توده‌ای است.^۳

از منظر وعده‌های نامحقق، کاستی‌های دموکراسی امروزه بقای قدرت نامریی و الیگارش‌ها، افول امر فردی بسان تکیه‌گاه زندگی سیاسی، قدرت نوشده‌ی منافع خاص، دامنه‌ی محدود مشارکت دموکراتیک و ناکامی در خلق شهروندان فرهیخته

1. Bobbio, *The Future of Democracy*, p. 55.

1. Bobbio, *The Future of Democracy*, p. 25.

2. Norberto Bobbio, *Which Socialism?* Cambridge 1987, p. 99.

بخش‌های عمومی است که به شکل دموکراتیک اداره نمی‌شوند. او اعلان می‌کند که «این روزها شاخص پیشرفت دموکراتیک دیگر شمار افراد برخوردار از حق رای نیست بلکه شمار بافت‌های خارج از سیاست است که حق رای در آن‌ها اعمال می‌شود. شیوهی مجمل اما کارآمد در داوری وضعیت دموکراتیزه کردن در هر کشوری دیگر نباید این باشد که "چه کسی" رای می‌دهد بلکه باید این باشد که رای‌دهندگان "در کدام قلمروها" می‌توانند از حق رای برخوردار باشند»^۱

بسگانه‌گرایی و فردباوری

همچنان که دیدیم بر اساس سوسیالیسم لیبرال بویو می‌توان راه‌حلی را برای کاستی‌های جاری دموکراسی با تدارک قرارداد اجتماعی جدید که در مرکز آن عدالت اجتماعی قرار دارد، تدارک دید. هدف، تلفیق حقوق اجتماعی، سیاسی و مدنی و قرار دادن آن‌ها بر بنیانی قدرتمند با توسل به اصل امر فردی بسان منبع نهایی قدرت است. مسئله‌ی فردباوری از سوی بویو امری حیاتی است زیرا به باور او «بدون فردباوری نمی‌توان از لیبرالیسم سخن گفت»^۲

سازگاری لیبرالیسم و دموکراسی به نظر او در این واقعیت ریشه دارد که هر دو نقطه‌ی آغاز مشترکی دارند و آن امر فردی است که از مفهوم فردباورانه از جامعه سرچشمه می‌گیرد. ایده‌ی مدرن از قرارداد اجتماعی به نظر او بیانگر نوعی انقلاب کوپرنیکی در رابطه‌ی میان فرد و جامعه است زیرا بر پایان مفهوم ارگانستی و کل‌گرا از جامعه و تولد فردباوری اشاره دارد. مفهوم فردباورانه با قرار دادن فرد خاص به همراه منافع، نیازها و حقوق‌اش در خاستگاه جامعه، نه فقط دولت لیبرال بلکه همچنین ایده‌ی مدرن از دموکراسی را امکان‌پذیر می‌کند که اصل بنیادی آن این است که منبع قدرت فرد مستقل است که در آن تمامی افراد برابر تلقی می‌شوند. بنابراین ایده‌های لیبرال و رویه‌های دموکراتیک می‌توانند در یکدیگر تنیده شوند و ترکیب آن‌ها به دموکراسی لیبرال راه می‌برد جایی که «لیبرالیسم، آزادی فردی را در سپهرهای معنوی و اقتصادی در مقابل دولت اعلان و از آن‌ها دفاع می‌کند؛

دموکراسی، فرد و جامعه را با تبدیل جامعه به محصول توافق مشترک میان افراد آشتی می‌دهد»^۱

من با بویو در مورد اهمیت فردباوری در تولد مفهوم مدرن جامعه موافقم اما به نظر می‌رسد که پرسش واقعی این است که آیا چنین مفهومی امروزه به مانعی پیش روی بسط آرمان دموکراتیک تبدیل نشده است؟ بسیاری از مسائلی که بویو در دموکراسی مدرن پیدا می‌کند را می‌توان به پیامدهای فردباوری نسبت داد. برای مثال بسیاری از اشتراکی مسلمانان در نقد خود از راولز برآند که این دقیقاً مفهوم فردباورانه از سوژه‌ی موجود در حقوق موردنظر او — مقدم و مستقل از ورودش به جامعه — است که ریشه‌ی مسائل است. جماعت‌باوران برآند نفس ایده‌ی قرارداد اجتماعی بیش از آن که راه‌حل باشد باید به دلیل الزامات ذره‌گرایانه‌اش کنار گذاشته شود. به همین دلیل آنان از باززنده‌سازی سنت جمهوری‌خواهی مدنی با مفهوم غنی آن از شهروندی و دیدگاهش از سیاست بسان قلمرویی که می‌توانیم خودمان را در مقام شرکت‌کنندگان در همبودی سیاسی که حول ایده‌ی خیر مشترک سازماندهی می‌شویم، بازشناسایی کنیم

هدف من این‌جا و در این مرحله ورود به این بحث نیست^۲ اما مایلم درباره‌ی برخی از مسائل خاص پیش روی گسترش دموکراسی و امکان حل آن‌ها بدون چارچوب فردباورانه تأمل کنم. می‌خواهم این کار را با اشاره به نقاط همگرایی با بویو آغاز کنم. گمان می‌کنم او در پافشاری بر اهمیت دموکراسی نمایندگی و ضرورت دست کشیدن از توهم دموکراسی مستقیم و اجماع کامل در جامعه‌ی کاملاً شفاف موضعی درست دارد. وقتی او اعلان می‌کند که دموکراسی مدرن باید با بسگانه‌گرایی کنار بیاید و در دولت مدرن دموکراسی هیچ گزینه‌ای مگر گزینه‌ی بسگانه‌گرا ندارد دیگر نمی‌توانم با او موافق باشم. با این حال به گمانم دقیقاً در همین جاست که فردباوری بسان مانع‌پدیدار می‌شود زیرا به ما اجازه نمی‌دهد بسگانه‌گرایی را به شکلی بسنده نظریه‌پردازی کنیم. از دموکراسی نمایندگی باید

1. Ibid., p. 43.

۲. من این مساله را در چند جا در همین کتاب بحث کرده‌ام:

'American Liberalism and its Communitarian Critics'; 'Rawls: Political Philosophy without Politics'; and 'Democratic Citizenship and the Political Community'.

1. Ibid., p. 56.

2. Bobbio, *Liberalism & Democracy*, p. 9.

دفاع کرد اما باید دانست که نظریه‌ی آن نارساست و ما باید گزاره‌های جدیدی را در تناسب با آن صورت‌بندی کنیم. همان طوری که کارل اشمیت به شکل متقاعدکننده‌ای در نقد خود از دموکراسی پارلمانی^۱ نشان داده است نظریه‌ی کلاسیک پارلمان‌گرایی کاملاً با فرازش دولت مداخله‌گرا به یک مانع فروکاسته است. بوبیو در واقع به ظاهر با چنین داوری موافق است زیرا او مفهوم سنتی از نمایندگی را نقد می‌کند و آگاه است که هیچ هنجار قانونی هرگز بیش از آرای مبتنی بر قیومیت تعهدآور مورد تخطی قرار نگرفته است. او گامی فراتر می‌نهد و می‌پذیرد که شق دیگری نمی‌تواند امکان‌پذیر باشد و اعلان می‌کند: «تایید پیروزی - من آن قدر شجاع هستم که از نوع قاطع‌تر آن سخن بگویم - نماینده‌ی صنایع بر نماینده‌ی بی‌طرف سیاسی از گونه‌ای روابط برمی‌خیزد که می‌رود به هنجاری در دولت‌های دموکراتیک اروپا میان گروه‌های همسود مخالف (به ترتیب نمایندگان صاحبان صنایع و کارگران) و پارلمان تبدیل شود. این رابطه به گونه‌ی جدید از نظام اجتماعی شکل داده است که به درست یا نادرست "نئوکورپراتیسم"^۲ خوانده می‌شود»^۳.

متأسفانه بوبیو این پرسش را در همان نقطه رها کرد و توجیه جدیدی را برای دموکراسی نمایندگی ارایه نکرد، توجیهی که می‌توانست متضمن احتساب نقش گروه‌های همسود باشد. حکم نخست او این است که دموکراسی مستقیم ممکن است شرایط را بدتر کند. اما این حکم چندان رضایت‌بخش نیست و هیچ پاسخی را برای ادعای اشمیت مبنی بر این که «اگر در واقع عملکرد، شفافیت و مذاکرات پارلمانی به امور صوری میان‌تهی و جزئی تبدیل شده‌اند پس پارلمان آن گونه که در سده‌ی

1. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. E. Kennedy, Cambridge, Mass. and London 1985.

۲. Neo-Corporatism, در دوره‌ی پساجنگ دوم جهانی بازسازی در اروپا، کورپراتیسم با استقبال دموکرات مسیحی‌ها، محافظه‌کاران ملی‌گرا و سوسیال دموکرات‌ها در مخالفت با سرمایه‌داری لیبرال مواجه شد. این کورپراتیسم تا حدودی تا آغاز دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به طاق فراموشی سپرده شد اما در این سال‌ها در واکنش به تهدید اقتصادی رکود تورمی بار دیگر احیا گردید. نئوکورپراتیسم بر سه‌جانبه‌گرایی اقتصادی به معنای مذاکره و مدیریت اقتصاد ملی از طرف شرکای اجتماعی یعنی اتحادیه‌های کارگری، کارفرمایی و دولت مبتنی است. م

3. Bobbio, *The Future of Democracy*, p. 30.

نوزدهم فرازش گرفت بنیان و معنای خود را نیز از دست داده است»^۱ ارایه نکرد. مطمئناً منظور بوبیو تکوین مشخص نظریه‌ی دموکراتیک است که نقطه‌ی عطف نظریه‌ی دموکراسی کلاسیک بر ایده‌ی "مشارکت" و "حاکمیت" را به ایده‌ی "کنترل" انتقال داده است. می‌توان در واقع ادعا کرد که پافشاری او بر مفهوم دموکراسی فرآیندی نشانه‌ی پیوستن او به اردوی نظریه‌پردازان واقع‌گرا تا کلاسیک است. مسئله این است که او غالباً عناصری را از این دو سنت بی‌توجه به تعارض احتمالی آن‌ها می‌آمیزد. آیا کسی می‌تواند شومپیتر و میل را به چنین شیوه‌ی سهل‌الوصولی که بوبیو باور دارد در کنار هم قرار دهد؟ مسئله زمانی که او می‌خواهد سوسیالیسم را با آموزه‌های خاص موجود مفصل‌بندی کند پیچیده‌تر می‌شود. بوبیو در کنار پافشاری بر ضرورت اصل عدالت توزیعی و نیاز به بازشناسایی حقوق اجتماعی در واقع چیز زیادی برای گفتن درباره‌ی شرایط این مفصل‌بندی ندارد. من می‌پذیرم که به منظور رفع مسائل پیش روی دموکراسی‌های لیبرال و تمهید مفصل‌بندی کارآمد میان اهداف سوسیالیستی و اصول دموکراسی لیبرال، چارچوب فردباوری باید کنار گذاشته شود. من قصد ندارم بازگشت به مفهوم ارگانیستی و کل‌گرایانه از جامعه را فرض بگیرم که آشکارا پیشامدرن و بالطبع برای دموکراسی مدرن نابسنده است. باز به سادگی معلوم است که من نمی‌پذیرم تنها بدیل برای این دیدگاه، مفهوم فردباورانه‌ی غالب در نظریه‌ی لیبرال است. ضرورت دارد که امر فردی را نه بسان موند (جوهر فرد)، خود "بدون مسئولیت" مقدم و مستقل از جامعه بلکه موضعی متشکل از مجموعه "مواضع سوژه‌ای" حک شده در چندگانگی روابط اجتماعی، عضو همبودی‌های متعدد و حاضر در بسگانگی اشکال جمعی هویت‌یابی نظریه‌پردازی کرد. به همین دلیل، مسئله‌ی "بازنمایی منافع" و "حقوق" باید به شیوه‌ای کاملاً متفاوت مطرح شوند. برای مثال ایده‌ی حقوق اجتماعی نیازمند آن است که حسب "حقوق جمعی" فهم شود که به همبودی‌های خاص نسبت داده می‌شود. عامل اجتماعی از راه حک‌شدگی در روابط خاص اجتماعی و نه فرد بیرون از جامعه است که صاحب حق می‌شود. البته بخشی از این حقوق ویژگی جهان‌شمول دارد و در پیوند با تمامی اعضای همبودی سیاسی به کار بسته می‌شود اما دیگر

1. Schmitt, p. 50.

بخش‌های حقوق فقط در حک‌شدگی‌های خاص اجتماعی به کار گرفته می‌شوند. آنچه در اینجا در معرض خطر قرار دارد رد جهان‌شمول‌گرایی به نفع خاص‌گرایی نیست بلکه ضرورت نوع جدیدی از مفصل‌بندی میان امر جهان‌شمول و امر خاص است. راهی وجود دارد که در آن جهان‌شمول‌باوری انتزاعی حقوق بشر را می‌توان در نفی هویت‌های خاص و سرکوب برخی اشکال هویت‌های جمعی که برای همبودی‌های خاص به کار می‌روند، استفاده کرد. بدون بازگشت به دیدگاهی که منکر ساحت انسانی امر فردی است و فقط خاص‌گرایی ناب را مجاز می‌داند — که شکل دیگری از ماهیت‌باوری است — باید تصور فردیت بسان تلاقی چندگانگی هویت‌یابی‌ها و هویت‌های جمعی که دائماً یکدیگر را به زیر می‌کشند، امکان‌پذیر شود.

سوسیالیسم تعاونی و سوسیالیسم لیبرال

به محض این‌که قفس فردباوری را شکستیم می‌توانیم مفصل‌بندی میان لیبرالیسم و سوسیالیسم را به شیوه‌ای موفقیت‌بار تصویر کنیم. در چنین تلاشی منبع مهم الهام جریان سوسیالیسم تعاونی است، سنت سوم در تاریخ سوسیالیسم که در فرانسه و بریتانیا طی سده‌ی نوزدهم شکوفا شد و تا اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ به حیات خود ادامه داد. پل هیرست اخیراً خاطرنشان کرده است که پایان جنگ سرد و برخی تحولات مشخص اقتصادی در غرب شرایطی را خلق کرد که ایده‌های سوسیالیسم انجمنی را تحقق‌پذیرتر کرده است.^۱ هیرست با استفاده از کار مایکل پیوره و چارلز سابل بر آن است که تحول جاری در چند کشور به سوی تخصصی شدن منعطف، اهمیت مقررات اقتصاد منطقه‌ای و شرکت‌های کوچک — تا مقیاس متوسط — را افزایش داده است. او می‌نویسد که «تمرکززدایی و ارتقای خودگردانی اقتصادی بهترین چشم‌انداز را برای شکلی از سازمان صنعتی فراهم می‌کند که در آن همسودهای عمده — عرضه‌کنندگان سرمایه، دانش مدیریت و نیروی کار — منافع موثری در موفقیت مستمر تولید شرکت دارند.»^۲ به باور او به دلیل ضرورت دموکراتیزه کردن

1. Paul Hirst, 'From Statism to Pluralism', in B. Pimlott, A. Wright and T. Flower, eds, *The Alternative?* London 1990.

2. Ibid., p. 21.

و تمرکززدایی است که سوسیالیسم تعاونی به پدیده‌ای مناسب تبدیل می‌شود زیرا ایده‌ی محوری این روایت از سوسیالیسم آن است که واحدهای اقتصادی باید به شکل تعاونی در مالکیت تعاونی‌های خودگردان باشند.

هیرست مانند بوبیو بر آن است که هدف سوسیالیسم باید تعمیق ارزش‌های دموکراتیک لیبرال باشد و به‌علاوه تحقق اهداف آن را نباید در گسست ضروری از حکومت قانونی و حاکمیت قانون دید. به‌علاوه او دموکراسی را اساساً مبارزه علیه تمامی اشکال قدرت خودسر و سوسیالیسم را مانند ساحت خاصی از این مبارزه می‌داند. او اعلان می‌کند: «اگر سوسیالیسم امروزه محلی از اعراب داشته باشد این امر در طرح دو پرسش مرتبط از حاکمیت شرکت‌های خصوصی و دموکراتیزه کردن مدیریت دولتی ملحوظ است.»^۱ به هر حال برخلاف بوبیو او تلاش می‌کند پیشنهادی خاصی را برای کمک به ترسیم شکلی که این دموکراتیزه کردن می‌تواند به خود بگیرد، مطرح کند.

هیرست سوسیالیسم تعاونی را بیانگر تنها چالش سرمایه‌داری شرکتی می‌داند که اصول لیبرال دموکراسی را محترم می‌شمارد. من ایده‌های او را بسیار مفید یافتم هرچند — همان‌طور که او خود معترف است — مصادره‌ی چنین سنتی باید با توجه به نسخ بارز برخی از ایده‌هایش به شکل بسیار گزینشی انجام شود. آنچه به‌طور اخص اغواکننده است این استدلال می‌باشد که سوسیالیسم تعاونی به خاطر تأکید بر بسگانگی و خودآیینی پروژه‌ها و تشکلهای جمعی در مقام بنگاه‌های تصمیم‌سازی، ابزار ارتقای سنت لیبرالیسم و بسگانه‌گرایی غربی است.

بسگانه‌گرایی در مرکز ثقل دموکراسی مدرن قرار دارد؛ اگر ما خواهان جامعه‌ای دموکراتیک هستیم نیازمند ارتقای بسگانه‌گرایی و تمهید فضا برای چندگانگی اشکال همبودگی‌ها و همباشی‌هایی هستیم که به شکل دموکراتیک مدیریت می‌شوند. از آنجایی که سوسیالیسم تعاونی سازمان زندگی اجتماعی در "واحدهای" کوچک را ترغیب می‌کند و «سلسله‌مراتب و تمرکز مدیریتی را به چالش می‌کشد، هیرست نشان می‌دهد که چگونه این روایت از سوسیالیسم می‌تواند ما را با الگوهای معنادار برای دموکراتیزه کردن شرکت‌ها و ارگان‌های عمومی

1. Ibid., p. 142.

پشتیبانی کند. سوسیالیسم تعاونی اجازه می‌دهد که چنین ارگان‌هایی اهداف خود را تعیین کنند. به همین دلیل سوسیالیسم تعاونی با جامعه‌ی بسگانه‌گرا که در آن اقسام متمایز ارزش‌ها و منافع سازمان‌یافته وجود دارد، سازگار است. این سوسیالیسم می‌تواند برای مثال با کلیسای کاتولیک و همبودی دگرباشان مدارا و در حقیقت از آن‌ها استقبال کند که خدمات رفاهی و بهداشتی را برای اعضایشان تدارک می‌بینند.^۱

بسگانه‌گرایی آشکارا نمی‌تواند کامل باشد زیرا مستلزم نظم حقوقی و قدرت عمومی است. برخلاف دیدگاه‌های برخی از بسگانه‌گرایان که مورد انتقاد کارل اشمیت قرار دارند — مانند جی.دی. کول و هارولد لاسکی متقدم — دولت نمی‌تواند هرگز به یک همبازی در میان دیگر همبازی‌ها تقلیل یابد این همبازی باید برتری داشته باشد.^۲ هر جامعه‌ی تعاونی نیازمند دولت است؛ پرسش مهم که باید پیگیری شود شکلی است که چنین دولت بسگانه‌گرا باید به خود بگیرد. از نگاه هیرست «هر دولت بسگانه‌گرا علت وجودی خود را در کمک و نظارت به همبازی‌ها تعریف می‌کند. وظیفه‌ی قانونی این دولت تامین برابری میان همبازی‌ها و نظارت بر رفتار آن‌هاست. دولت، افراد و همبازی‌ها را بسان اشخاص واقعی لحاظ می‌کند و این معنا را که افراد می‌توانند فقط به دنبال فردیت برآیند و خودشان را از راه همبازی با دیگران محقق کنند به رسمیت می‌شناسد و می‌پذیرد که باید از حقوق افراد و همبازی‌ها دفاع کند».^۳

این نکته به طور اخص مهم و نیازمند تفصیل است. از نگاه من این نکته بر حوزه‌ی حیاتی تامل درباره‌ی نظریه‌ی دموکراتیک اشاره دارد. سوسیالیسم تعاونی می‌تواند به ما در شناخت عمیق برای غلبه بر موانع دموکراسی که از دو شکل قدرت خودسر یعنی شرکت‌های بزرگ و حکومت‌های بزرگ سرچشمه می‌گیرد، کمک کند و چگونگی ارتقای بسگانه‌گرایی جوامع مدرن را به ما نشان بدهد. این سنت همچنین بر ضرورت گسست از الگوهای جهان‌شمول و فردباور اندیشه که بر سنت

1. Paul Hirst, 'Associational Socialism in a Pluralist State', *Journal of Law and Society*, vol. 15, no. 1, Spring 1988, p. 141.

2. For Schmitt's critique, see Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick 1976.

3. Hirst, 'Associational Socialism in a Pluralist State', p. 145.

لیبرال مسلط بوده‌اند، دلالت دارد. امروزه اندیشیدن به دموکراسی منحصرأ حسب کنترل قدرت از سوی افراد بسان افراد کاملاً غیرواقع‌بینانه است. اگر همان‌گونه که هیرست نشان می‌دهد «آینده‌ی دموکراسی در سطح ملی به مقدار کمتری به انتخاب‌های رای‌دهندگان منفرد متکی است تا بازنمایی کارآمد سازمان‌ها که منافع عمده‌ی اجتماعی را بازنمایی می‌کنند»^۱ مسئله‌ی محوری دموکراتیزه کردن این می‌شود که چگونه می‌توان منافع آشتی‌ناپذیر را کنترل کرد که هیچ قسم از تمرکز منافع، راه را برای اعمال انحصار بر اقتصاد یا قدرت سیاسی و سلطه بر فرآیند تصمیم‌سازی باز نکند؛ جوامع غربی به دلیل بسگانه‌گرایی منافع که آن‌ها قادر به تامین آن هستند و رقابتی که در میان آن‌ها وجود دارد، دموکراتیک‌اند. انتخابات اگر فقط سازوکارهایی برای مشروعیت حکومت‌ها باشند که به محض انتخاب، مسئولیتی در قبال نیازهای شهروندان نمی‌پذیرند در خود و برای خود نمی‌توانند دموکراسی را تضمین کنند. چندگانگی همبازی‌ها به همراه ظرفیت واقعی برای تصمیم‌سازی و بسگانگی مراکز قدرت برای مقاومت اثربخش در برابر گرایش‌های خودسر که در رشد فن‌سالاری و دیوان‌سالاری بازنمایی می‌شود، ضرورت دارند.

همین نکته‌ی پایانی در سنت لیبرالیسم تعاونی است که می‌تواند به تعمیق بسگانه‌گرایی کمک کند که سازنده‌ی دموکراسی لیبرال است. اما این امر مستلزم چشم‌پوشی از دیدگاه لیبرال ذره‌باورانه از فرد است که می‌تواند با حقوق و منافع خود مقدم و مستقل از حک‌شدگی‌اش در همبودی وجود داشته باشد. با آن‌که چنین دیدگاهی مولفه‌ی ذاتی لیبرالیسم است در واقع فقط نتیجه‌ی گونه‌ی خاصی از مفصل‌بندی است که به شکل تاریخی میان فردباوری و لیبرالیسم سیاسی مستقر شد. به قطع این مفصل‌بندی نقش مهمی را در ظهور دموکراسی مدرن بازی کرده است اما در پایان به مانعی پیش روی تعمیق آن تبدیل شده است. امروزه هر چارچوب فردباورانه، بسط انقلاب دموکراتیک به مجموعه‌ای از روابط اجتماعی که جزییاتش را فقط می‌توان با بازشناسایی چندگانگی هویت‌ها و مواضع سوژه‌ای سازنده‌ی فرد درک کرد، را ناممکن می‌کند.

1. Paul Hirst, 'Representative Democracy and its limits', *The Political Quarterly*, vol. 59, no. 2, April-June 1988, p. 202.

بنابراین سنت سوسیالیستی اندیشه در چالش فردباوری و کمک به صورت‌بندی رویکرد جدیدی برای فردیت که سرشت اجتماعی فرد را بدون تقلیل آن به عنصر ساده‌ی کل ارگانیک احیا می‌کند، می‌تواند همچنان محمل نقش عمده‌ای باشد. اگر همان‌گونه که من می‌اندیشم تفصیل مفهوم غیرفردباورانه از امر فردی یکی از الزامی‌ترین وظایف ما — به منظور باززنده‌سازی گونه‌ی جدیدی از همبستگی میان امر جهان‌شمول و خاص — است، رهایی لیبرالیسم سیاسی از قیدوبندهای جهان‌شمول‌گرایی و فردباوری ضرورت خواهد داشت. سنت سوسیالیستی می‌تواند شناخت عمیقی را برای چنین وظیفه‌ای تدارک ببیند. به همین دلیل تصور می‌کنم مفصل‌بندی سوسیالیسم و لیبرالیسم سیاسی می‌تواند پیشرفت‌های بسگانه‌گرایی حاصل از دموکراسی لیبرال را غنی‌تر و عمیق‌تر کند و به شکل‌گیری چارچوب لازم برای فرازش دموکراسی بسگانه و رادیکال کمک کند. این معنا دلیل و الزام حساسیت سوسیالیسم لیبرال به چندگانگی مبارزات دموکراتیک در دستیابی به دموکراسی بسگانه و لیبرال است.

۷. مفصل‌بندی لیبرالیسم و دموکراسی

سی.بی. مکفرسون در ۱۹۶۴ در مقاله‌ای با عنوان "دموکراسی پسالیبرال؟" نشان داد که ما نیازمند تمهید قسمی نظریه‌ی دموکراسی هستیم که بتواند رشته‌های اتصالی که میان اصول اتیکال لیبرال از خودتحقق انسان و اقتصاد بازار آزاد برقرار شده است را بگسلد. او نوشت: «۵۰ سال قبل جهان تقریباً فُرق جوامع سرمایه‌داری لیبرال دموکراتیک بود. اقتصاد این جوامع و بالطبع نظریه‌هایشان پیروز میدان بودند. پس از آن دو — سوم جهان جامعه‌ی بازاری لیبرال دموکراتیک را در عمل و در نظر کنار گذاشته است.»^۱ متأسفانه ۲۰ سال بعد از ۱۹۶۴ به نظر می‌رسد باد در جهت مخالف می‌وزد. از آمریکای لاتین تا اروپای شرقی، بازار به شکل فزاینده‌ای بسان شرط ضروری دموکراتیزه کردن موفق ارایه می‌شود و به سمبل محوری آنانی که برای خلق "دموکراسی پساکمونیزم" مبارزه می‌کنند تبدیل شده است.

این البته به معنای آن نیست که مکفرسون در فراخوان برای فرازش "سوسیالیسم لیبرال دموکراتیک" اشتباه کرده است. به گمان من این نظریه بیش از پیش ضرورت دارد. در لحظه‌ای که ما شاهد آغاز آرایش جدید سیاسی هستیم که لیبرال‌های چپ و پسامارکسیست‌ها وارد گفتگوی سازنده‌ای می‌شوند، بی‌تردید مکفرسون نقطه‌ی ارجاع معناداری است. دکترین او در خصوص این که ارزش‌های اتیکال لیبرال دموکراسی ما را با منابع نمادین در مبارزه برای لیبرال دموکراسی رادیکال پشتیبانی می‌کنند امروزه از سوی بسیاری از نیروها در جبهه‌ی چپ که هدفشان بسط و تعمیق انقلاب دموکراتیک است، با اقبال روبه‌رو شده است. در حقیقت باور مکفرسون به ظرفیت

1. Crawford Brough Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford 1973, p. 183.

بنیادی آرمان لیبرال دموکراتیک، وجه مشترک آنانی است که می‌خواهند سوسیالیسم را حسب دموکراسی بسگانه و رادیکال بازتعریف کنند.

با این حال رویکرد مکفرسون با مسائلی روبه‌روست که من قصد دارم در مقایسه‌ی موضع او با موضع سوسیالیستی لیبرال دموکراتیک نوربرتو بوبیو آن‌ها را مطرح کنم. مکفرسون و بوبیو در تعهد برای بسط سنت لیبرال دموکراسی در سمت‌وسویی رادیکال‌تر سهیم‌اند. آن‌ها می‌خواهند در عین دفاع از اصول لیبرال دامن‌های کنترل دموکراتیک را گسترش بدهند و برآنند مسئله‌ی حیاتی برای چپ نیل به سوسیالیسمی مقایسه‌پذیر با لیبرال دموکراسی است. با این حال تفاوت‌های معناداری به‌شیوه‌ای که آنان چنین سوسیالیسم لیبرال دموکراتیک را ترسیم می‌کنند وجود دارد. با آن‌که بوبیو می‌پذیرد که دامن‌های گسترده‌تری از مشارکت لازم است الگوی او الگویی از جنس دموکراسی مشارکتی نیست و به اندازه‌ی مکفرسون بر دموکراسی مستقیم اصرار ندارد. همچنین بوبیو باور ندارد که می‌توان بر کمیابی فایق آمد و این‌که می‌توان از فرضیات فردباورانه‌ی لیبرالیسم فراتر رفت. برای او راه‌حل پیوند این فرضیات با ایده‌ی عدالت توزیعی مانند گونه‌ی راولزی از "قرارداد اجتماعی" است که حقوق اجتماعی منبایی از برابری را که برای جامعه‌ی سیاسی دموکراتیک مدرن لازم است، تدارک می‌بیند.^۱ مکفرسون از آرمان لیبرال دموکراسی و اصول اتیکال آن، با این‌که منتقد جدی موسسات آن است، دفاع می‌کند. بوبیو به سهم خود از این موسسات دفاع می‌کند و هدفش پذیرش آن‌ها برای جای دادن به برابری و مسئولیت‌پذیری بیشتر دموکراتیک است. در نگاه اول تفاوت میان این دو به نظر مشابه تفاوت کلاسیک میان شقی از سوسیالیسم لیبرال یوروکمونیزم و سوسیال دموکراسی می‌آید. به هر روی ما به طور فزاینده‌ای به بازشناسایی این نکته پی برده‌ایم که به محض دست کشیدن از دوپارگی اصلاح/انقلاب این تمایز چندان کارساز نخواهد بود. اگر تعهد به چارچوب لیبرال دموکراتیک جدی گرفته شود تنها تفاوت به راهبردهای دموکراتیزه کردن معطوف است که می‌توان آن را حسب اهدافشان داوری کرد. از آن دیدگاه، بوبیو که بر روابط طبقاتی اقتصادی به هزینه‌ی "مطالبات اجتماعی جدید" تاکید می‌کند، رادیکال‌تر از مکفرسون می‌نماید.

1. Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, Oxford 1987, pp. 131-37.

به همین دلیل او به اندازه‌ی کافی از گستره‌ای که روابط سلطه باید در تثبیت اصول لیبرال حقوق برابر در تحقق خودانکشافی به چالش کشیده شوند، آگاهی ندارد. برعکس بوبیو می‌پذیرد که فرآیند دموکراتیزاسیون باید از سپهر روابط سیاسی به شمول تمامی روابط اجتماعی - جنسی، خانواده، محل کار، همسایگی، مدرسه و سایر - گسترش یابد. بنابراین مسئله‌ی بوبیو تلفیق دموکراتیزاسیون دولت با دموکراتیزاسیون جامعه است. او می‌نویسد: «امروزه شاخص پیشرفت دموکراتیک نه شمار افراد صاحب حق رای بلکه بافت‌های خارج از سیاست هستند که حق رای در قلمروی آن‌ها اعمال می‌شود. معنای این گزاره به اجمال اما مفید فایده این است که معیار داوری درباره‌ی وضعیت دموکراتیزاسیون در کشوری مشخص، دیگر "چه کسانی" رای می‌دهند نیست بلکه این مسئله است که رای‌دهندگان "در کدام قلمروها" رای می‌دهند.»

هرچند باور دارم که بوبیو در این ادعا که فرآیند دموکراتیزاسیون را نباید منحصرأ به گذار از دموکراسی نمایندگی به دموکراسی مستقیم محدود کرد راه درستی را پیش می‌گیرد با این حال تصور می‌کنم وقتی او دموکراسی نمایندگی را بسان گونه‌ی مرجح نهاد دموکراتیک می‌شمارد به خطا می‌رود. برای نمونه او مدعی است: «به اجمال می‌توان گفت که راه انکشاف دموکراسی مدرن را نباید بسان پدیداری گونه‌ی جدیدی از دموکراسی بلکه مانند فرآیندی که اشکال کاملاً سنتی از دموکراسی مانند دموکراسی نمایندگی به فضاهای جدید تزریق می‌شوند، فضاهایی که تاکنون در اشغال سازمان‌های سلسله‌مراتبی و دیوان‌سالار قرار داشتند. ملاحظه کرد.»^۲ به گمان من این ایده راضی‌کننده نیست. روابط اجتماعی بسیاری وجود دارد که اشکال دموکراسی نمایندگی در ارتباط با آن‌ها کاملاً نابسند هستند. بنابراین اشکال دموکراسی باید بسگانه باشند و با نوع روابط اجتماعی که اصول دموکراتیک آزادی و برابری در پیوند با آن‌ها به کار بسته می‌شود، همساز شوند. دموکراسی نمایندگی در برخی موارد و دموکراسی مستقیم در مواردی دیگر از سنخیت بیشتری برخوردارند؛ ما همچنین باید اشکال جدیدی از دموکراسی تصویر کنیم.

1. Ibid., p. 56.

2. Ibid., p. 55.

با این حال بویو اساساً در فراخوان برای توجه به این واقعیت که ما نباید در انتظار ظهور نوع کاملاً جدیدی از دموکراسی باشیم و این که نهادهای لیبرال باید پابرجا بمانند راهی درست پیشه می‌کند. از این جنبه او اصلاح کارآمدی در اندیشه‌ی مکفرسون اعمال می‌کند که دیدگاه‌هایش در این رابطه مبهم است. البته مکفرسون عبور از نهادهای سیاسی لیبرال را پیشنهاد نمی‌کند بلکه او نیز آن‌ها را مانند دومین بهترین^۱ نهادها که باید به خاطر اهمیت سنت و شرایط واقعی جوامع غربی روا بداریم مدنظر قرار می‌دهد. این امر دلیل ارایه‌ی الگوی ۴ب از دموکراسی مشارکتی در زندگی و زمانه‌ی لیبرال دموکراسی است که سازوکار دموکراتیک هرمی مستقیم/غیرمستقیم را با نظام حزبی پایدار بسان واقع‌گرایانه‌ترین رویه معرفی می‌کند.^۲ با این حال او از الگوی ۴ب، نظام شوراهای هرمی، که به گمانش می‌توانست بهترین سنت لیبرال دموکراسی باشد به‌رغم این واقعیت که چارچوب مؤسسات دموکراسی لیبرال می‌تواند ناپدید شود، سلب‌صلاحیت نمی‌کند. به نظر من این گزاره‌ها خطرناک‌ترین ایده در دموکراسی مشارکتی‌اند که اهمیت حیاتی مؤسسات سیاسی لیبرال برای دموکراسی مدرن را نادیده می‌گیرند.

جدی گرفتن اصل اتیکال لیبرالیسم به این معناست که افراد باید از امکان سازماندهی زندگی خود در انتخاب اهداف و تحقق آن‌ها که گمان می‌کنند بهترین هستند، برخوردار باشند. به عبارت دیگر این به معنای اذعان به سازندگی بسگانه‌گرایی در ارتباط با دموکراسی مدرن است. ایده‌ی اجماع کامل و خواست جمعی هماهنگ را باید کنار گذاشت و دایمی بودن تعارضات و آشتی‌ناپذیری‌ها را پذیرفت. به محض این که نفس امکانی همگنی کنار گذاشته شود ضرورت مؤسسات لیبرال آشکار می‌شود. این مؤسسات آن گونه که بیشتر دموکرات‌های مشارکت‌گرا باور دارند بسیار بیش از آن که پوشش تقسیمات طبقاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری باشند تضمین آزادی فردی در برابر سرکوب‌گری اکثریت یا سلطه و تمامیت‌خواهی حزب/ دولت هستند. در دموکراسی مدرن دیگر ایده‌ی جوهری از زندگی خوب وجود ندارد که تمامی اشخاص منطقی می‌توانند از در موافقت با آن درآیند، بسگانه‌گرایی

1. a second best

2. C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford 1977, p. 112.

که تاسیس‌های اصلی لیبرال — جدایی کلیسا از دولت، تفکیک قوا، محدودیت قدرت دولت — به تامین آن کمک می‌کنند. هم‌پیوندی تاسیس‌های لیبرال و رویه‌های دموکراتیک زیر شرایط دموکراتیک مدرن که کلود لُفور آن را "انحلال سازندگان قطعیت"^۱ می‌خواند شرایط ضرور برای بسط انقلاب دموکراتیک به قلمروهای جدید زندگی اجتماعی هستند. این دلیل آن است که لیبرالیسم سیاسی عنصر محوری پروژه‌ی دموکراسی رادیکال و بسگانه است. بویو در واقع وقتی اصرار دارد که دموکراسی مدرن باید دموکراسی بسگانه‌گرا^۲ باشد و ما را به پذیرش این نکته که اهداف سوسیالیستی را فقط می‌توان به شکل قابل‌قبول درون چارچوب لیبرال دموکراتیک محقق کرد راه درستی را برگزیده است.

به باور من دموکراسی باید با بسگانه‌گرایی کنار بیاید زیرا تحت شرایط مدرن که دیگر نمی‌توان از "مردم" بسان هستی یکپارچه و همگن با خواست عمومی واحد سخن گفت، منطق دموکراتیک همانستی حکومت و حکومت‌شونده دیگر به تنهایی نمی‌تواند رعایت حقوق بشر را تضمین کند. فقط با مفصل‌بندی حقوق بشر با لیبرالیسم سیاسی است که منطق حاکمیت همگانی می‌تواند از فرورفتن در جباریت اجتناب کند. می‌توان این خطر را به شکلی بهتر با بررسی نقدهای لیبرال دموکراسی از سوی راست درک کرد و می‌خواهم با بحث از چالش کارل اشمیت از دموکراسی پارلمانی نشان دهم که رد بسگانه‌گرایی می‌تواند به کجا منجر شود.

کارل اشمیت: درباره‌ی دموکراسی پارلمانی

کارل اشمیت به خاطر شمار اندک آموزه‌های بسیار هیجانی شناخته شده است که یکی از آن‌ها این است که لیبرالیسم دموکراسی و دموکراسی لیبرالیسم را نفی می‌کند. او در مقدمه‌ی ویرایش دوم بحران دموکراسی پارلمانی (۱۹۲۶) می‌نویسد لیبرالیسم و دموکراسی نیازمند آنند که از یکدیگر تمیز داده شوند و علاوه بر این به محض

1. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, 1988, p. 19.2. Bobbio, *The Future of Democracy*, p. 59.

من از واژه‌ی "بسگانه‌گرایی" در این جا برای اشاره به پایان مفهوم جوهری از خبر همگانی که باید از سوی همگان پذیرفته شود و نه به شیوه‌ی که در علوم سیاسی آمریکایی بسان الگوی "بسگانه‌گرانبخه‌گرا" به کار می‌رود، بهره برده‌ام.

آن که ویژگی‌های هر یک مشخص شد سرشت متعارض دموکراسی توده‌ای مدرن آشکار می‌شود. اشمیت اعلان می‌کند که دموکراسی متضمن این اصل است که برابرها، برابر تلقی شوند؛ این معنا بالضروره بر آن دلالت دارد که نابرابرها را نمی‌توان برابر گرفت.

نزد او دموکراسی مستلزم همگنی است و این فقط بر مبنای حذف ناهمگنی ممکن می‌شود. به این ترتیب دموکراسی‌ها همواره هر آن‌چه همگنی‌شان را تهدید بکند طرد می‌کنند. او بدان می‌اندیشد که ایده‌ی لیبرال از برابری تمامی اشخاص در مقام اشخاص امری بیرونی به دموکراسی است؛ دموکراسی / تیک انسان‌دوستانه‌ی فردباورانه و نه شکل ممکن از سازمان سیاسی است. نزد او ایده‌ی دموکراسی بشری تصورناپذیر است زیرا هرگونه برابری مطلق انسانی، برابری بدون تناظر ضروری نابرابری می‌تواند قسمی برابری تهی از ارزش و جوهر و بنابراین بی‌معنا باشد.^۱ تنها راهی که می‌توانیم حق رای برابر و جهان‌شمول را بفهمیم چارچوب حلقه‌ی معین برابرها است زیرا تنها زمانی که همگنی شکل گرفت حقوق برابر معنا می‌یابد. این دلیل و شاهد آن است که در دولت‌های متفاوت مدرن دموکراتیک، جایی که برابری جهان‌شمول انسانی مستقر شد، حقوق برابر همواره در عمل به معنای طرد آنانی بوده است که به دولت تعلق نداشتند.

اشمیت نتیجه می‌گیرد که دموکراسی توده‌ای مدرن بر آمیختگی / تیک لیبرال از برابری مطلق انسانی با شکل سیاسی همانستی حکومت کننده و حکومت‌شونده مبتنی است. در نتیجه بحران دموکراسی مدرن از «تضاد فردباوری لیبرال نشات می‌گیرد که از دلسوزی اخلاقی و حس دموکراتیک متأثر از آرمان‌های سیاسی سنگین می‌شود. ائتلاف تاریخی یکصدساله و مبارزه‌ی مشترک علیه استبداد سلطنتی، آگاهی از این تضاد را در پرده‌ی ابهام قرار داده است. اما این بحران امروزه به شکل بارز آشکار می‌شود و هیچ لفاظی جهان‌شهروندی نمی‌تواند مانع از آن شود و یا آن را حذف کند. تضاد اجتناب‌ناپذیر در اعماق فردباوری لیبرال و همگنی دموکراتیک نهفته است.»^۲ این تنها مسأله‌ای نیست که اشمیت آن را در پیوند با دموکراسی پارلمانی مطرح

1. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, Mass. 1985, pp. 11-12.

2. Ibid., p. 17.

می‌کند. او همچنین این روایت از دموکراسی را به دلیل اتحاد دو اصل سیاسی کاملاً ناهمگن مورد انتقاد قرار می‌دهد که یکی از آن‌ها اصل هویت متناسب با شکل دموکراتیک حکومت و دیگر اصل بازنمایی متناسب با سلطنت است. این نظام دورگه نتیجه‌ی مصالحه‌ای است که بورژوازی لیبرال تلاش کرد میان سلطنت مطلقه و دموکراسی پروولتری از راه تلفیق دو اصل متعارض حکومتی برقرار کند. اشمیت مدعی است که عنصر نمایندگی جنبه‌ی غیردموکراتیک چنین دموکراسی را تدارک می‌بیند و مادامی که پارلمان بازنمایی اتحاد سیاسی را تدارک می‌بیند این امر در تعارض با دموکراسی قرار خواهد داشت: «دموکراسی توده‌ای مدرن بسان دموکراسی در پی آن است که همانستی حکومت‌شونده و حکومت‌کننده را محقق سازد و به این ترتیب با پارلمان بسان نهادی منسوخ و غیرقابل‌تصور مقابله می‌کند. در صورتی که هویت دموکراتیک جدی گرفته شود نتیجتاً در مواقع پیش‌بینی‌نشده هیچ نهاد قانونی دیگری نمی‌تواند در مقام یگانه معیار اراده‌ی مردم، آن‌گونه که ادعا می‌شود، قرار بگیرد.»^۱

اشمیت مدعی است که ائتلاف غیرطبیعی که در سده‌ی نوزدهم میان ایده‌های لیبرال پارلمانی و دموکراتیک شکل گرفت به لحظه‌ی بحرانی خود رسیده است. رژیم پارلمانی علت وجودی خود را از دست داده است زیرا اصولی که آن را توجیه می‌کردند تحت شرایط دموکراسی توده‌ای مدرن دیگر اعتبار ندارند. به باور اشمیت جوهر پارلمانتاریسم لیبرالی تبادل‌نظر علنی راجع به دلایل و ضددلایل، بحث علنی و مذاکره‌ی عمومی است. بر این اساس از مجرای فرآیند مذاکره حقیقت حاصل خواهد شد. او می‌نویسد ایده‌ی نوعاً عقلانیت‌باور بالا را فقط در کانتکست لیبرال می‌توان یافت که بسان نظام جامع و ثابت متافیزیکی فهم می‌شود. او بدین‌گونه به استدلال خود ادامه می‌دهد که «این فقط بحث درباره‌ی سیر استدلال اقتصادی است که هماهنگی اجتماعی و بیشینه‌سازی ثروت از رقابت آزاد اقتصادی افراد، آزادی قرارداد، آزادی تجارت و آزادی اندیشه حاصل می‌شود. اما تمامی این‌ها فقط کاربرد اصل عمومی لیبرال است. این که حقیقت فقط از راه برخورد بی‌قیدوبند عقاید به

1. Ibid., p. 15.

دست می‌آید و رقابت هماهنگی را تامین می‌کند، دقیقاً یک چیز را بیان می‌کنند.^۱ به باور اشمیت آنچه در دموکراسی‌ها روی داده است به این قرار است: نظم پارلمانی لیبرال بر مجموعه‌ای از مسائل مناقشه‌برانگیز مهم مانند مذهب، اخلاقیات و اقتصاد که به سپهر خصوصی محدود می‌شوند، مبتنی است؛ این امور به منظور خلق همگنی که شرط ضروری عملکرد دموکراسی بود لازم آمدند. پارلمان به این ترتیب می‌توانست مانند سپهری پدیدار شود که افراد جدای از منافع متعارض خود، می‌توانستند برای نیل به اجماع عقلانی وارد مذاکره شوند. اما با فرازش دموکراسی توده‌ای مدرن، "دولت تامه"^۲ شکل گرفت که با فشارهای دموکراتیک برای بسط حقوق وادار به مداخله در حوزه‌های بیشتری از جامعه شد. پدیده‌ی "سیاست‌زدایی کردن" که منش‌نمای مرحله‌ی پیش بود به این ترتیب معکوس شد و سیاست به همه‌ی حوزه‌ها هجوم بُرد. پارلمان نه فقط به شکل فزاینده‌ای اهمیت خود را از کف داد زیرا بسیاری از تصمیمات مرتبط با مسائل حیاتی از مجرای رویه‌های متفاوت اتخاذ شدند بلکه همچنین به قلمرویی تبدیل شد که منافع آشتی‌ناپذیر در آن‌جا رودرروی یکدیگر قرار می‌گرفتند. این امر از نگاه اشمیت پایان دولت لیبرال و دموکراسی است. او مدعی است در چنین شرایطی این دیدگاه که علنیت و مذاکره دو اصلی هستند که پارلمانتاریسم را مشروعیت می‌بخشند اعتبار خود را از دست دادند و پارلمانتاریسم بنیان نظری خود را از دست داد: «امروزه به قطع افراد کم‌شماری وجود دارند که خواهان چشم‌پوشی از آزادی‌های قدیمی لیبرال بالاخص آزادی بیان و آزادی مطبوعات هستند. اما شمار کسانی که باور دارند این آزادی‌ها هنوز وجود دارند زیرا دارندگان قدرت واقعی را با خطر مواجه می‌کنند،

1. Ibid., p. 35.

۲. "دولت تامه" معادل دیگری برای دولت "تمامیت‌خواه" است. در واقع مکتب تمامیت‌خواهی برگرفته از دولت تامه یا کامل است. نظریه‌پرداز اصلی تمامیت‌باوری جیووانی جنتیله برجسته‌ترین فیلسوف ایتالیایی است. دولت تامه یا کامل مرز سپهر خصوصی و عمومی را مخدوش می‌کند و به دنبال کنترل این دو حوزه برمی‌آید. اصطلاحی در علوم سیاسی و توصیف‌گر نوعی از حکومت است که معمولاً دارای این شش خصوصیت است: ایدئولوژی کلی، نظام تک‌حزبی متعهد به آن ایدئولوژی کلی که معمولاً از سوی یک نفر رهبری می‌شود، پلیس مخفی گسترده، انحصار در سلاح‌های مورد استفاده، انحصار وسایل ارتباط جمعی، انحصار اقتصادی که ممکن است لزوماً و به طور مستقیم از سوی حزب صورت نگیرد. م

در قاره‌ی اروپا اندک هستند. کم‌ترین شمار از افراد نیز بر این باورند که از مجرای روزنامه‌ها، سخنرانی در تظاهرات و مباحث پارلمانی فقط می‌توان به قانون و سیاست‌های حقوقی دست یافت. اما همچنان عده‌ی زیادی به پارلمان باور دارند. در صورتی که عملکرد، شفافیت و مباحث پارلمانی در شرایط واقعی به امور تشریفاتی جزئی و میان‌تهی فروکاسته شده است بنابراین پارلمان بنیان و معنای خود را، آن‌گونه که در سده‌ی نوزدهم توسعه یافت، از دست داده است.^۱

اشمیت این سطور را در سال ۱۹۲۳ نوشته است و تحلیل او به‌طور اخص متوجه وضعیت جمهوری وایمار است با این حال همچنان امروزه نیز موضوعیت دارد. دموکراسی‌های لیبرال موجود قطعاً در لبه‌ی پرتگاه قرار ندارند؛ با این حال نوشته‌های مفصل درباره‌ی بحران مشروعیت در دهه‌های اخیر و مشغله‌ی روزافزون در رابطه با نارضایتی توده‌ای از سیاست بیانگر آن هستند که مسائل موردنظر اشمیت هنوز راه‌حلی نیافته‌اند.

به قطع نظریه‌ی سیاسی لیبرال تغییرات بسیاری را به خود دیده است. هرگونه تلاش برای توجیه فلسفی و اتیکال دموکراسی پارلمانی به نفع استدلال مکفرسون که الگوی "متعادل" دموکراسی خوانده می‌شد کنار گذاشته شده است. او نشان می‌دهد که این الگو مدعی داشتن عنصر اتیکال نیست و شهروندان را به سادگی همچون مصرف‌کنندگان سیاسی مدنظر قرار می‌دهد. ارکان اصلی این الگو به قرار زیر هستند: «نخست این‌که دموکراسی سازوکار ساده برای انتخاب و اعطای قدرت به حکومت‌هاست و نوعی جامعه یا مجموعه اهداف اخلاقی به‌شمار نمی‌رود؛ دوم، این سازوکار متضمن رقابت میان دو یا چند مجموعه از سیاسیون (نخبگان) خودخوانده‌ی احزاب سیاسی است که به دلیل کسب آرا تا انتخاب بعدی منصب حکومت را به دست می‌گیرند.»^۲ به گمان بسیاری همین مفهوم "نخبگی بسانه" از دموکراسی است که نبود تعلق‌خاطر و مشارکت در فرآیند دموکراتیک را تبیین می‌کند و ما نیازمند احیای جذبه‌ی اتیکالی هستیم که در نظریه‌ی سیاسی لیبرال‌هایی مانند جان استیوارت میل، مک‌لور یا جان دیویی حاضر بود. این نکته‌ی مهمی است که در ادامه به

1. Ibid., p. 50.

2. Macpherson, *Life and Times of Liberal Democracy*, p. 78.

دموکراسی فی‌نفسه اعتراض ندارد که در نگاه او کاملاً با رژیم تمامیت‌خواه سازگار است. برای مثال او می‌نویسد: «بلشویسم و فاشیسم به‌رغم تعارض‌شان مانند تمامی دیکتاتوری‌ها به قطع ضدلیبرال هستند اما ضرورتاً ضددموکراسی نیستند»^۱ او از جایگزینی دموکراسی پارلمانی با دموکراسی عوامی‌گرا پشتیبانی می‌کند. از نظر او این رژیم به الگوی آرمانی هویت دموکراتیک نزدیک‌تر است و مدعی است که از مجرای فرآیند عوامی‌گرایی دموکراتیک تحسین‌گر^۲، امکان آن وجود دارد که دموکراسی توده‌ای، سپهر عمومی اصیل‌تری را مجدداً مستقر کند.^۳

مسئله‌ی حیاتی به سرشت دموکراسی مدرن مربوط می‌شود. اشمیت از پذیرش این‌که شکل جدید جامعه از فروپاشی الگوی الهی - سیاسی پدیدار شده است، امتناع می‌کند. او نمی‌خواهد بپذیرد که در شرایط مدرن با ناپدید شدن خیر مشترک جوهری و امکان‌ناپذیری خواست جمعی همگن واحد، دموکراسی را نمی‌توان بر مبنای الگوی قدیمی از همانستی حاکمان و حکومت‌شوندگان تصویر کرد. نه‌تنها دموکراسی باید از نوع نمایندگی باشد بلکه همچنین نیازمند نهادهایی برای تضمین حفظ حقوق فردی است. خصومت عمیق او با پیامدهای انقلاب دموکراتیک و این واقعیت - همان‌گونه که کلود لفور اشاره می‌کند - که قدرت امروزه «به تصویر مکان خالی متصل می‌شود که اشغال آن غیرممکن است بنابراین کسی که آمریت عمومی را اعمال می‌کند هرگز نمی‌تواند مدعی تملک آن شود»^۴، مانع از آن می‌شود که او ارزش تأسیسات سیاسی لیبرال را ببیند. چنین رديه‌ای بر بسگانه‌گرایی لیبرال و سیاسی وابسته به آن، می‌تواند پیامدهای خطرناکی داشته باشد و راه را برای تمامیت‌گرایی هموار کند. این نکته در مورد اشمیت نیاز به توضیح ندارد. منظورم این نیست که کارهای او قبل از پیوستن به نازی‌ها در ۱۹۳۳ به ایدئولوژی آن‌ها آمیخته بود؛ کاملاً آشکار است که چنین نبوده است و علاوه بر این اشمیت تلاش کرد به طور قانونی

آن باز خواهم گشت. برای لحظه‌ای می‌خواهم اشاره کنم اگر قرار باشد چنین احیایی روی بدهد ما ناچاریم با نقد اشمیت از دموکراسی پارلمانی کنار بیاییم. این نقد بسیار بیش از آن‌که به دلیل دگرگونی‌های دموکراسی‌های لیبرال موضوعیت خود را از دست داده باشد سنخیت خود را حفظ کرده است و در بسیاری از موارد پدیده‌ای که آن را توضیح می‌دهد، فربه‌تر نیز شده است. برای نمونه بخش عمده‌ی دل‌مشغولی‌های بوبیو با مخاطرات "قدرت نامریی" تاییدی بر پیش‌بینی‌های اشمیت است. بوبیو ظهور مجدد اسرار امپراتوری و نقش فزاینده‌ی پنهان‌کاری را که او در آن «روندی کاملاً مغایر آرمان الهام‌بخش دموکراسی بسان نمونه‌ی بارز قدرت مریی از سوی شهروندان، به سوی کنترل بیشینه‌ی سوژه‌ها از سوی صاحبان قدرت را می‌بیند»^۱ به باد انتقاد می‌گیرد. ارزیابی این پدیده از سوی بوبیو و اشمیت آشکارا متفاوت هستند اما آنان هر دو بر این باورند که این مسئله می‌تواند مشروعیت نظام پارلمانی را به پرشش بکشد.

لیبرالیسم و امر سیاسی

تصور می‌کنم می‌توان از نقد اشمیت از دموکراسی پارلمانی بدون پیروی از او در رد دموکراسی لیبرال چیزهای بسیار آموخت. او به ما فرصت می‌دهد که از کاستی‌های لیبرالیسم اگر قرار است آن را برای بسط فلسفه‌ی سیاسی لیبرال دموکراتیک بسنده ترمیم کنیم، آگاه شویم. خوانش انتقادی اشمیت به ما کمک می‌کند که اهمیت حیاتی مفصل‌بندی لیبرالیسم و دموکراسی و مخاطرات مندرج در تلاش برای عبور از بسگانه‌گرایی لیبرال را دریابیم.

در حقیقت هدف اصلی اشمیت نه دموکراسی بلکه لیبرالیسم است که بسگانه‌گرایی آن را مورد حمله قرار می‌دهد. به گمان او هسته‌ی نظری لیبرالیسم بر "رابطه‌ی خاص آن با حقیقت" مبتنی است «که به کارکرد صرف رقابت جاودان عقیده‌ها تبدیل می‌شود»^۲ این امر نزد اشمیت همان‌گونه که باور لیبرال به علنیت عقاید و نگاهش به قانون بسان حقیقت نه اختیار مطلقاً ناپذیرفتنی است. او به

1. Ibid., p. 35.

۲. رای دادنی که با برگ رای یا صندوق همراه نیست بلکه نوعی اخذ آرای شفاهی است که در روم باستان رواج داشت. تقریباً این نظام از اخذ آرای مطلوب حکومت‌های توتالیتار و توده‌ای است که بر نفی رای مخفی نوعی هوچی‌گری را پیش می‌گیرند. م

3. Ibid., p. 16.

4. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford 1986, p. 279.

1. Bobbio, *Future of Democracy*, p. 97.

2. Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*, p. 97.

مانع از کسب قدرت هیتلر شود. من باور دارم که پیامدهای رد بسگانه‌گرایی لیبرال را باید به همراه افرادی از چپ که هدفشان نیل به همگنی دموکراتیک کامل است و لیبرالیسم را فقط مانعی فراراه این آرمان می‌بینند، درک کرد.

نباید آموزه‌ی اشمیت مبنی بر وجود تضاد گریزناپذیر میان لیبرالیسم و دموکراسی را پذیرفت، چنین تعارضی فقط نتیجه‌ی ناتوانی او از فهم جزئیات دموکراسی مدرن، یعنی رابطه‌ی دو اصل سازنده‌ی آن یعنی آزادی و برابری است. این دو اصل هرگز ممکن نیست به سازش کامل دست یابند و این همان چیزی است که نزد من ارزش اساسی لیبرال دموکراسی تلقی می‌شود. این جنبه از حصول‌ناپذیری، ناکاملی و گشودگی است که این رژیم را به شکل اخص مناسب سیاست‌های دموکراتیک مدرن می‌سازد. متأسفانه این جنبه هرگز به طور کامل نظریه‌پردازی نشده است و لیبرال دموکراسی فاقد فلسفه‌ی سیاسی است که بتواند آن را با اصول بسنده از مشروعیت تدارک کند. اشمیت به قطع در بحث از این که اصول یادشده کاملاً نابسند و نیازمند بازصورت‌بندی هستند، بر سیل صواب بود.

طرفه این که او خود یقین داشت که این بازصورت‌بندی به دلیل تعارض پایه‌ای میان لیبرالیسم و دموکراسی محکوم به شکست است، با این حال در انجام این مأموریت اندیشه‌ی اشمیت می‌تواند بسیار کارآمد باشد. نقد قاطعانه‌ی او از جهان‌شمول‌گرایی و عقلانیت‌باوری لیبرال در نبود درک کامل از امر سیاسی، بسیار روشن است و اگر قرار باشد ما برای لیبرال دموکراسی فلسفه‌ای را که لازم دارد تدارک ببینیم باید این دو اصل را به حساب بیاوریم.

اشمیت در مفهوم امر سیاسی بر آن است که اصل ناب و اکید لیبرالیسم نمی‌تواند پذیرای مفهوم سیاسی به معنای اخص کلمه باشد. هر فردباوری منسجم باید امر سیاسی را نفی کند زیرا فردباوری مستلزم آن است که فرد نقطه‌ی آغاز و پایان باقی بماند. در نتیجه «سیاست لیبرال به شکل برنهاد جدلی دولت، کلیسا یا دیگر نهادهایی که آزادی فردی را محدود می‌کنند ظهور می‌کند. سیاست لیبرال در خصوص تجارت، کلیسا و آموزش وجود دارد اما سیاست لیبرال مطلقاً مگر در نقد لیبرال از سیاست وجود ندارد. نظریه‌ی نظام‌مند از لیبرالیسم تقریباً فقط به مبارزه‌ی علیه قدرت دولت

معطوف است.»^۱ فردباوری لیبرال قادر به فهم شکل‌گیری هویت‌های جمعی نیست و نمی‌تواند جنبه‌ی جمعی زندگی اجتماعی را بسان ساحت سازنده درک کند. این امر دلیل ادعای اشمیت مبنی بر این نکته است که مفاهیم لیبرال میان اتیکز و اقتصاد در حرکت‌اند که هر دو را می‌توان در واژگانی فردباورانه تصویر کرد. با این حال اندیشه‌ی لیبرال از دولت و سیاست طفره می‌رود و می‌کوشد «امر سیاسی را بسان قلمروی قدرت پیروز و سرکوب منحل کند»^۲ امر سیاسی نزد اشمیت به روابط دوست و دشمن محدود می‌شود و با خلق "ما"ی مخالف "آن‌ها" سروکار دارد. امر سیاسی قلمروی "تصمیم" نه بحث آزاد است. جستارمابه‌ی امر سیاسی تعارض و آشتی‌ناپذیری است و این‌ها دقیقاً به مرزهای اجماع عقلی اشاره می‌کنند این واقعیت که هر اجماعی بالضروره بر قواعد طرد مبتنی است.

ایده‌ی لیبرال مبنی بر این که منافع عمومی حاصل بازی آزاد منافع خصوصی است و علاوه بر این اجماع عقلی عام می‌تواند از بحث آزاد سرچشمه بگیرد، لیبرالیسم را نسبت به پدیده‌ی امر سیاسی کور می‌کند، امر سیاسی که برای اشمیت «فقط در بستر همیشه ممکن دسته‌بندی دوست و دشمن، بی‌توجه به جنبه‌هایی که امکان بالا بر اخلاقیات، زیباشناسی و اقتصاد دلالت می‌کند، قابل فهم است»^۳ لیبرالیسم بر آن است که با مقید کردن مسائل مناقشه‌برانگیز به سپهر امر خصوصی، توافق بر سر قواعد رویه‌ای باید برای تعدیل بسگانگی منافع در جامعه بسنده باشد. با این حال تلاش لیبرال برای انحلال امر سیاسی محکوم به شکست است. امر سیاسی را همان گونه که اشمیت نشان می‌دهد هرگز نمی‌توان دست‌آموز یا حذف کرد زیرا انرژی خود را از متنوع‌ترین تلاش‌های انسانی می‌گیرد: «هر برنهاد مذهبی، اخلاقی، اقتصادی یا دیگر برنها‌ها اگر خودشان را به اندازه‌ی کافی برای گروه‌بندی کارآمد انسان‌ها براساس دوست و دشمن قدرتمند بیابند به برنهاد سیاسی دگرگون می‌شوند»^۴

من معتقدم که اشمیت در اشاره به کاستی‌های فردباوری لیبرال با توجه به امر سیاسی راه درستی را برگزیده است. بسیاری از مسائل پیش روی دموکراسی‌های

1. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick 1976, p. 70.

2. Ibid., p. 71.

3. Ibid., p. 35.

4 Ibid., p. 37.

لیبرال امروزه از این واقعیت نشأت می‌گیرند که سیاست به فعالیت ابزاری، به تعقیب خودخواهانه‌ی منافع خصوصی فروکاسته شده است. محدود کردن دموکراسی به مجموعه‌ی صرف از رویه‌های بی‌طرف، تبدیل شهروندان به مصرف‌کنندگان سیاسی و پافشاری لیبرال بر نوعی "بی‌طرفی" مفروض دولت، سیاست را از درون تهی کرده است. امر سیاسی به اقتصاد تقلیل یافته است و از تمامی عناصر اتیکال تهی شده است. این امر البته تا حدودی نتیجه‌ی پدیده‌ی اثباتی یعنی جدایی کلیسا و دولت و تمیز میان امر عمومی و امر خصوصی است. با این حال اگر جدایی میان قلمروی خصوصی اخلاقیات و قلمروی عمومی سیاست پیروزی بزرگی برای لیبرالیسم بود این مکتب همچنین به تقلیل تمامی جنبه‌های هنجاری به قلمروی اخلاقیات فردی کمک کرد. دستاورد واقعی در آزادی فردی برای مفهوم ابزارگرایانه از سیاست این فرصت را فراهم آورد که بعدتر با سلب صلاحیت فزاینده از فلسفه‌ی سیاسی و رشد علوم سیاسی، جایگاه چیره‌ای را کسب کند. آگاهی عمیقی میان نظریه‌پردازان سیاسی در خصوص نیاز به احیای فلسفه‌ی سیاسی و بازاستقرار پیوند اتیکز و سیاست شکل گرفته است. متأسفانه رویکردهای متفاوتی که اتخاذ شده‌اند چندان رضایت‌بخش نیستند و من تصور نمی‌کنم که آن‌ها بتوانند فلسفه‌ی سیاسی بسنده‌ای را برای دموکراسی مدرن تدارک ببینند.

به سوی فلسفه‌ی سیاسی رادیکال لیبرال دموکراتیک

احیای فلسفه در حال حاضر تحت سیطره‌ی مجادلات میان لیبرال‌های کانتی و منتقدان جماعت‌باور آن‌ها قرار دارد. به اعتباری هر دو جناح احیای جنبه‌ی هنجاری سیاست را هدف قرار داده‌اند که با سیطره‌ی الگوی ابزارگرایانه به حاشیه رانده شده است. لیبرال‌های وظیفه‌شناختی مانند جان راولز و رونالد دُورکین خواهان پیوند سیاست و اخلاقیات هستند. آن‌ها در پیروی از الگویی که دربارهی صلح دایم کانت مطرح شد از دیدگاهی از سیاست پشتیبانی می‌کنند که به هنجارها مقید است و تحت رهبری اهدافی قرار دارند که به لحاظ اخلاقی تعریف شده‌اند. جماعت‌باوران از سوی دیگر لیبرالیسم را به دلیل فردباوری مورد انتقاد قرار می‌دهند. آن‌ها مفهوم غیرتاریخی، غیراجتماعی و ناشناخته‌ی سوژه از ایده‌ی فرد برخوردار از حقوق طبیعی

پیشاجامعه را به باد انتقاد می‌گیرند و آموزه‌ی اولویت حق بر خیر را بسان هسته‌ی پارادایم لیبرال جدید که از سوی راولز مطرح شد، مردود می‌شمارند. آن‌ها خواهان احیای مفهومی از سیاست بسان قلمرویی هستند که ما خودمان را در مقام شرکت‌کنندگان در همبودی بازنشاسایی می‌کنیم. جماعت‌باوران برخلاف لیبرال‌های "حق‌باور" کانتی به ارستو و هگل متوسل می‌شوند و برخلاف لیبرالیسم به سنت جمهوری‌خواهی مدنی گرایش دارند. مسئله این است که برخی از این جماعت‌باوران مانند مایکل سندل و السدیر مک‌اینتایر به نظر می‌رسد بر این باورند که نقد فردباوری لیبرال بر رد بسگانه‌گرایی دلالت دارد. به همین دلیل آنان پیشنهاد بازگشت به خیر همگانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی مشترک را مطرح می‌کنند.^۱ چنین موضعی آشکارا با دموکراسی مدرن ناسازگار است زیرا به دیدگاه پیشامدرن از همبودی سیاسی سازمان‌یافته حول ایده‌ی جوهری از خیر همگانی منتهی می‌شود. من می‌پذیریم که احیای ایده‌های فضیلت مدنی، روح عمومی، خیر همگانی و همبودی سیاسی که از سوی لیبرالیسم کنار گذاشته شدند حایز اهمیت‌اند اما آن‌ها را باید به نحوی بازصورت‌بندی کرد که با دفاع از آزادی فردی سازگار شوند.

به هر حال راه‌حل پیشنهادی از سوی لیبرال‌های کانتی چندان رضایت‌بخش نیست. جدای از این واقعیت که تلاش جماعت‌باوران در تدارک لیبرالیسم سیاسی با فلسفه‌ی سیاسی جدید، فردباوری لیبرال و عقلانیت‌باوری ذاتی را به پرسش نمی‌کشد، آنچه آنان عرضه می‌کنند چیزی فراتر از اخلاقیات عمومی برای تعدیل ساختار پایه‌ای جامعه نیست. به عبارت دیگر آن‌ها هیچ تفاوت جوهری میان فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی نمی‌بینند؛ برای آن‌ها تفاوت یادشده فقط در قلمروی کاربرد موضوعیت پیدا می‌کند. برای مثال راولز مدعی است که «تمایز میان مفاهیم سیاسی عدالت و دیگر مفاهیم اخلاقی فقط از حیث دامنه یعنی طیف موضوعی که هر مفهوم به کار بسته می‌شود و این که محتوای گسترده مستلزم دامنه‌ی گسترده است، موضوعیت دارد».^۲

1. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982, and 'Morality and the Liberal Ideal', *New Republic*, 7 May 1984. For a more detailed critique of Sandel, see my article 'American Liberalism and its Communitarian Critics' in this volume.

2. John Rawls, 'The Priority of Right and Ideas of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, no. 4, Fall 1988, p. 252.

مشکل راولز این است که با ناکامی در تمیز درست گفتمان اخلاقی و سیاسی و استفاده از شیوهی استدلال که خاص گفتمان اخلاقی است او قادر نیست سرشت امر سیاسی را درک کند. در اندیشه‌ی او تعارضات، آشتی‌ناپذیری‌ها، روابط قدرت ناپدید می‌شوند و حوزه‌ی سیاست به فرآیند عقلانی مذاکره میان صاحبان منافع خصوصی ذیل محدودیت‌های اخلاقی فروکاسته می‌شود. البته این رویه دیدگاه نوعاً لیبرال از بسگانگی منافع است که می‌توان بدون نیاز به سطح برتری از تصمیم‌سازی سیاسی آن را تعدیل کرد. او از مسئله‌ی حاکمیت نیز طفره می‌رود. به همین دلیل راولز معتقد است که یافتن راه‌حلی عقلانی برای مسئله‌ی عدالت امکان‌پذیر است و به این ترتیب روشی مناقشه‌ناپذیر و «دیدگاهی عموماً پذیرفته‌شده که شهروندان می‌توانند نهادهای اجتماعی و سیاسی خود را از این منظر که عادلانه هستند یا نه مورد بررسی قرار دهند»^۱ تاسیس می‌کند.

در برابر این ردیه‌ی عقلانی بر امر سیاسی، همراهی با کارل اشمیت در اشاره به این که ویژگی معرفت سیاست مبارزه است و «همواره دسته‌بندی‌های انضمامی انسانی وجود دارند که با دیگر دسته‌بندی‌های انضمامی انسانی به نام عدالت، انسانیت، نظم یا صلح پیکار می‌کنند»^۲ مفید است. بنابراین همواره بر سر سرشت عدالت مناقشه وجود خواهد داشت و توافق نهایی قابل‌حصول نخواهد بود. سیاست در دموکراسی مدرن باید شکاف و تعارض را بسان امر اجتناب‌ناپذیر و این که مصالحه میان ادعاهای رقیب و منافع متعارض می‌تواند فقط جزئی و شرطی باشد را بپذیرد. نمایش مبنای وحدت اجتماعی بسان ساحت مهم مفهوم عقلانی مشترک از عدالت، در هم‌رایی با راولز و لیبرال‌های کانتی به قطع تحسین‌برانگیزتر از ملاحظه‌ی آن بسان توافقی است که از هم‌گرایی منافع خود [خواهی] و گروه [خواهی] تامین می‌شود. با این حال هرگونه تلاش برای استقرار مرزهای اخلاقی در تعقیب خودخواهی خصوصی نمی‌تواند دموکراسی لیبرال را با فلسفه‌ی سیاسی کارآمد پشتیبانی کند. آنچه در معرض خطر قرار دارد توانایی ما در اندیشیدن به اتیکز امر سیاسی

1. John Rawls, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, Summer 1985, p. 229. This critique of Rawls is developed in my article 'Rawls: Political Philosophy without Politics', in this volume.
2. Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*, p. 67.

است. با این تعبیر من به پرسشی می‌اندیشم که به جنبه‌های هنجاری سیاست مرتبط می‌شود، ارزش‌هایی که می‌توانند از راه عمل جمعی و تعلق مشترک به همباشی سیاسی محقق شوند. این جستارمایه‌ای است که باید از اخلاقیات که به عمل فردی مرتبط است، متمایز گردد. در شرایط مدرن که فرد و شهروند به دلیل جدایی امر خصوصی و عمومی نمی‌توانند سازگاری پیدا کنند تامل درباره‌ی ارزش‌های خودآیین امر سیاسی لازم می‌شود.

تصور می‌کنم بازاندیشی اتیکز امر سیاسی فراخوان کشف مجدد ایده‌ای است که در فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک جایگاه محوری داشت: ایده‌ی «رژیم» در مفهوم یونانی پولاتیا که نشان می‌دهد تمامی اشکال همباشی‌های سیاسی پیامدهای اتیکال دارند. بنابراین شرح و بسط فلسفه‌ی سیاسی لیبرال دموکراتیک باید با ارزش‌های خاص رژیم لیبرال دموکراتیک، اصول آن از مشروعیت یا با استفاده از واژگان متسکیو، «اصول سیاسی‌اش» سروکار داشته باشد. این اصول سیاسی همان اصول برابری و آزادی هستند؛ برابری و آزادی، خیر همگانی سیاسی است که منشرنمای چنین رژیمی است. در مجموع همواره تفسیرهای رقیبی از اصول آزادی و برابری، نوع روابط اجتماعی که آن‌ها باید در آن به کار بسته شوند و شیوه‌ی نهادینه کردن آن‌ها وجود خواهد داشت. خیر همگانی هرگز نمی‌تواند عملی شود این خیر باید بسان نوعی جایگاه مجازی باقی بماند که ما دائماً به آن، در عین حال که نمی‌تواند هستی واقعی داشته باشد، ارجاع بدهیم. جلوگیری از تثبیت نهایی نظم اجتماعی، خصلت دموکراسی مدرن است. این دموکراسی مانع از آن می‌شود که یک گفتمان بخیه‌ی [تعریف] قطعی تاسیس شود. گفتمان‌های متفاوت در واقع تلاش خواهند کرد بر حوزه‌ی پراکندگی سیطره پیدا کنند و «نقاط گرهی» را بیافرینند، در عین حال آن‌ها می‌توانند به تثبیت موقت معنای برابری و آزادی موفق شوند. به عبارت دیگر درحالی که هدف سیاست در دموکراسی لیبرال در ایجاد همبودی سیاسی، خلق «ما» است، همبودی کاملاً فراگیر هرگز محقق نمی‌شود زیرا همان‌گونه که اشمیت می‌نویسد برای ساختن «ما» باید آن را از «آن‌ها» تمیز داد و این به معنای استقرار مرز و تعریف «دشمن» است. بنابراین همان‌گونه که ژاک دریدا نشان داده است نوعی «خارج سازنده‌ی» همیشگی، یعنی امر بیرونی به همبودی وجود خواهد داشت که هستی آن را

امکان‌پذیر می‌کند. ایده‌های اشمیت در این نقطه با گرایش‌های معناداری از نظریه‌ی معاصر همگرایی پیدا می‌کند که موبد ویژگی ارتباطی هر هویت، دوگانه‌ی اجتناب‌ناپذیر هویت/تفاوت و امکان‌ناپذیری ایجابیتی است که نمی‌تواند بدون منفیت وجود داشته باشد.^۱

مفهوم رژیم برای آن‌که در شرح و بسط فلسفه‌ی سیاسی مدرن مفید باشد باید فضا را برای آرمان شکاف و مبارزه، دوست/دشمن تدارک ببیند. تحلیل اشمیت از مفهوم قانون اساسی (Verfassung) در این‌جا به شکل اخص، بالاخص هنگامی که او به مفهوم "مطلق" از قانون اساسی اشاره می‌کند، کارساز است. نزد او قانون اساسی بر وحدت دولت اشاره دارد که بسان انتظام سیاسی پیچیدگی اجتماعی فهم می‌شود. به این ترتیب، امر اجتماعی نه بسان مجموعه‌ای از روابط بیرونی به امر سیاسی که قواعد رویه‌ای خنثای سیاسی بر آن تحمیل می‌شود بلکه بسان چیزی که فقط از مجرای شیوه‌ی خاصی از تاسیس که با امر سیاسی تدارک می‌شود، عرضه می‌شود. هر قانون اساسی همواره آرایه‌ی معینی از نیروها را هم به لحاظ امر بیرونی در تمایز شکلی از جامعه‌ی سیاسی با دیگر اشکال و هم در رابطه با امر درونی در تمهید معیار تمایز دوست و دشمن در میان نیروهای متفاوت اجتماعی تعیین می‌کند.^۲

معرفی اشمیت به داشتن دیدگاه یکسونگر و ساده‌انگارانه از سیاست، رویه‌ای که هابرماس مرتکب می‌شود، به معنای کژخوانی آثار اوست.^۳ اشمیت دغدغه‌ی بسیاری نسبت به نقش ارزش‌ها در فهم سیاست داشت و لیبرالیسم را به دلیل غفلت از این ساحت نقد می‌کرد. او به درستی بر نیاز به ارزش‌های سیاسی مشترک در دموکراسی تاکید داشت. البته راه‌حل اشمیت به دلیل باور او به ضرورت همگنی اجتماعی و هنجاری جوهری پذیرفتنی نبود اما او می‌تواند در فهم همتافتگی وظیفه‌ی پیش رو به ما کمک کند. اشتیاق عقلانیت‌باور برای ارتباط عقلانی تحریف‌ناشده و برای وحدت

اجتماعی مبتنی بر اجماع عقلانی، عمیقاً ضدسیاسی است زیرا جایگاه حیاتی احساسات و هیجانات در سیاست را به غفلت برگزار می‌کند. سیاست را نمی‌توان به عقلانیت، دقیقاً از آن‌رو که به محدوده‌های عقلانیت اشاره دارد، فروکاست.

به محض بازشناسی این واقعیت می‌توان به اندیشیدن درباره‌ی سیاست‌های دموکراتیک و فلسفه‌ی سیاسی به شیوه‌ای متفاوت آغازید. آن‌چه باید در دموکراسی مدرن هدف واقع شود آفرینش سیاسی وحدت از مجرای هویت‌یابی مشترک با تفسیر خاص از اصول سیاسی این هویت‌یابی، یعنی فهم خاص از شهروندی است. فلسفه‌ی سیاسی نقش مهمی را در این‌جا، نه تصمیم‌گیری درباره‌ی معنای حقیقی ایده‌هایی مانند عدالت، برابری یا آزادی بلکه در پیشنهاد تفسیرهای متفاوت از آن‌ها عهده‌دار است. به این ترتیب فلسفه‌ی سیاسی، زبان‌های متنوع و همواره رقیبی را تدارک خواهد دید که در آن‌ها طیفی از هویت‌های سیاسی، شیوه‌های متفاوت تصویر نقش خودمان در مقام شهروند و تاسیس همبودی سیاسی موردنظر امکان‌پذیر خواهد شد. تاثیر مکفرسون از منظر فلسفه‌ی سیاسی "پسامتافیزیک" بسیار تعیین‌کننده بوده است. او برای بسیاری از چپ‌ها زبانی را تدارک دید که اجازه می‌داد به اهمیت لیبرالیسم سیاسی در زمانی که مثل امروز باب نبود، آگاه شوند. به همین دلیل و به‌رغم نقدهایی که از آثارش به عمل آمده است به باور من دین ما به او و میراثش، پروژه‌ی لیبرال دموکراسی رادیکال بلامناقشه است.

۱. برای پرورش این ملاحظات نظری و پیامدهای آنان برای فهم امر سیاسی به آدرس زیر نگاه کنید:

Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London 1988, and Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1990.

2. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1980, pp. 204-34.

3. Jürgen Habermas, 'Sovereignty and the Führerdemokratie', *Times Literary Supplement*, 26 September 1986.

۸. بسگانه‌گرایی و دموکراسی مدرن: درباره‌ی کارل اشمیت

آیا فروپاشی کمونیسم همان‌گونه که فوکویاما ادعا می‌کند پایان تاریخ است یا آغاز عصر جدید برای پروژه‌ی دموکراتیک تلقی می‌شود که از بار تصویر "سوسیالیسم عملاً موجود" رهایی یافته است؟ در حقیقت باید پذیرفت که پیروزی لیبرال دموکراسی بیشتر حاصل فروپاشی دشمن تا موفقیت‌های خود آن است. دموکراسی‌های غربی بسیار دور از شرایط مطلوب، با نارضایتی فزاینده‌ای در زندگی سیاسی مواجه‌اند و این نشانه‌های آشکاری از فرسایندگی خطرناک ارزش‌های دموکراتیک است. خیزش راست تندرو، اوج مجدد بنیادگرایی و حاشیه‌ای شدن گام‌به‌گام شمار زیادی از مردم به ما یادآور می‌شوند که شرایط در کشورهای ما چندان رضایت‌بار نیست.

همان‌طوری که نوربرتو بویو نشان می‌دهد بحران کمونیسم امروزه چالش واقعی پیش روی دموکراسی‌های مرفه قرار می‌دهد. آیا این دموکراسی‌ها می‌توانند مسائلی را که این نظام نشان داده است از حل آن‌ها عاجز است، رفع کنند؟^۱ در نگاه او تصور

۱. این پرسش موفه یادآور گزین‌گویی‌ای از آلبرت اینشتین است که می‌گوید آنانی که خالق مسئله هستند خود از رفع آن عاجزند. بنابراین حداقل در روایت مارکس این خود سرمایه‌داری است که مسئله‌ساز است و باید کسی سرمایه‌داری را از شر خودش رهایی بخشد. برای سرمایه‌داری ادامه‌ی حیات با تولید فقر در یکسو و ثروت در طرف دیگر امکان‌پذیر است. عقب‌نشینی از دولت‌های رفاه بورژوازی از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی با به روی کار آمدن تاجر و ریگان نشانگر آن است که حل این مسئله به این سادگی امکان‌پذیر نیست. شورش‌های موسوم به والاستریت از یک سو (درون سرمایه‌داری) و ورود سرمایه‌داری به چرخه‌ی سوم تولید در گریز از بحران که به چرخه‌ی تولیدی جنگ و دانش پیشرفته موسوم است و به‌علاوه شورش‌های اجتماعی که کشورهای عربی را فراگرفته است پاسخ دادن به پرسش موفه را تقریباً آسان می‌کند. در رابطه با ورود سرمایه‌ی به چرخه‌ی سوم نک: هاروی، دیوید (۱۳۸۷). شهری شدن سرمایه، ترجمه‌ی عارف اقوامی‌مقدم. تهران: انتشارات اختران. م

به سپهر اندیشه‌ی دموکراسی بلکه به لیبرالیسم تعلق دارد. اشمیت برخلاف بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی بر آن است که مقیاس - استدلالی که اندازه می‌تواند اعمال دموکراسی مستقیم را ناممکن کند - منجر به تاسیس دموکراسی نمایندگی نشده است. او به درستی بر این نکته پافشاری می‌کند که اگر این کارآمدی عملی است که مردم را وامی‌دارد تصمیم‌سازی را به نمایندگان محول کنند، همین توجیه به آسانی می‌تواند در توجیه قیصرگرایی ضدپارلمانی نیز مورد استفاده واقع شود.^۱ بنابراین به نظر او نباید به دنبال اصل دموکراتیک یکسانی برای پیوند با نظام پارلمانی بلکه با لیبرالیسم گشت. از این رو اهمیت انسجام لیبرالیسم بسان نظام فراگیر متافیزیک قابل‌فهم می‌شود. به گمان اشمیت اصل پایه‌ای لیبرال که مابقی اصول حول آن سامان می‌گیرند این است که حقیقت را می‌توان از مجرای تعارض نامحدود و بدون کنترل باورها به چنگ آورد. برای لیبرالیسم حقیقت نهایی وجود ندارد و حقیقت در این نظریه به «کارکرد محض رقابت همیشگی باورها تبدیل می‌شود»^۲ اشمیت می‌نویسد این معنا پرتوی نویی بر سرشت پارلمانتاریسم می‌افکند و آن این که علت وجودی آن تاسیس فرآیندی از مواجهه‌ی باورها است که تصور می‌رود از آن میان اراده‌ی سیاسی پدیدار می‌شود. در نتیجه آن‌چه در پارلمان امری ماهوی به شما می‌آید یعنی «رایزنی عمومی در خصوص پیشنهاد و ضدپیشنهاد، بحث عمومی و مذاکره‌ی عمومی و مذاکره برای مصالحه، تماماً بدون توسل به دموکراسی انجام می‌شوند»^۳ نزد اشمیت عنصر نمایندگی تا جایی که همانستی حکومت و حکومت‌شونده را که ذاتی منطق دموکراسی است ناممکن می‌کند موجد جنبه‌ی نادموکراتیک دموکراسی پارلمانی است. بنابراین همان‌گونه که او پیشنهاد می‌کند نوعی تعارض در قلب شکل لیبرال از حکومت وجود دارد و این بدان معناست که دموکراسی^۴ لیبرالیسم را و لیبرالیسم^۵ دموکراسی را نفی می‌کند. این معنا به وضوح در بحران نظام پارلمانی در دموکراسی توده‌ای مدرن مشهود است. در این نظام، مباحث عمومی به همراه تضارب دیالکتیکی آرا جای خود را به مذاکرات حزبی و محاسبه‌ی منافع داده است؛ احزاب که به

این که شکست کمونیسم پایانی بر فقر و اشتیاق عدالت باشد بسیار خطرناک است. او می‌نویسد: «دموکراسی به درستی در مبارزه با کمونیسم تاریخی پیروز میدان شده است. اما دموکراسی با کدامین منابع و آرمان‌ها می‌تواند به مقابله با فقر و بی‌عدالتی برود که به چالش کمونیستی دامن زد»^۱ من معتقدم ارایه‌ی پاسخ به این پرسش مهم است و لحظه‌ی اندیشیدن تمام‌عیار درباره‌ی سرشت جوامع لیبرال دموکراتیک فرارسیده است. ناپدید شدن شبح تمامیت‌خواهی باید به ما اجازه دهد به چنین واکاوی از زوایای مختلف نزدیک شویم. نکته‌ی مهم دیگر توجیه دموکراسی نیست بلکه باید اصول آن را تحلیل کرد، عملکرد آن را آزمود، محدودیت‌هایش را کشف کرد و ظرفیت‌هایش را بیرون کشید. برای انجام این مهم باید جزئیات لیبرال دموکراسی بسگانه‌گرا را در قامت شکل سیاسی جامعه بسان رژیم نو (پلیتیا) فهمید، سرشتی که بسیار بیش از آن که مفصل‌بندی دموکراسی و سرمایه‌داری باشد، آن‌گونه که برخی ادعا می‌کنند، منحصرأ باید در سطح امر سیاسی درک و پیگیری شود.

در یافتن مولفه‌های مطالعه‌ی همه‌جانبه‌ی رژیم لیبرال دموکراتیک، سرشت آن و امکاناتی که عرضه می‌کند، پیشنهاد من آغاز از آثار یکی از برجسته‌ترین و سرسخت‌ترین دشمنانش یعنی کارل اشمیت است. با آن که انتقادات اشمیت در آغاز سده‌ی بیستم صورت‌بندی شده‌اند در واقع آن‌ها همچنان موضوعیت دارند و نمی‌توان به سادگی از ایده‌های او به دلیل عضویتش در حزب سوسیالیست ملی [حزب نازی] غفلت کرد. برعکس به باور من در مواجهه با چالشی که این مخالف سرسخت و دقیق مطرح کرد ما خواهیم توانست به نقاط ضعف دموکراسی مدرن برای آن‌که آن‌ها را اصلاح کنیم، دست یابیم.

اشمیت بر این باور است که مفصل‌بندی لیبرالیسم و دموکراسی که در سده‌ی نوزدهم روی داد به رژیم دورگه زندگی بخشید که مشخصه‌ی آن اتحاد دو اصل سیاسی مطلقاً ناهمگن است. به باور او دموکراسی پارلمانی وضعیتی را پیش آورد که در آن اصل هویت مقتضی شکل دموکراتیک با اصل بازنمایی خاص سلطنت همزیستی دارند. او در بحران دموکراسی پارلمانی اعلان می‌کند که برخلاف دیدگاه پذیرفته‌ی معمول، اصل پارلمانتاریسم در معنای برتری قانون‌گذاری بر امر اجرا، نه

1. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. E. Kennedy, Cambridge, Mass. and London 1985, p. 34.

2. Ibid, p. 35.

3. Ibid, pp. 34-35.

1. Norberto Bobbio, *La Stampa*, 9 June 1989.

گروه‌های فشار تبدیل شده‌اند «فرصت‌ها و منافع متقابل را برای کسب قدرت محاسبه می‌کنند و عملاً بر همین مبنا دست به مصالحه و ائتلاف می‌زنند»^۱ به نظر اشمیت این امر به قرار زیر تامین می‌شود. نظام پارلمانی لیبرال مستلزم آن است که مجموعه‌ی کاملی از مسائل مناقشه‌برانگیز مرتبط با اخلاقیات، مذهب و اقتصاد الزاماً به سپهر خصوصی محدود شوند. اگر قرار است پارلمان به مکانی تبدیل شود که افراد جدا افتاده از منافع متعارض‌شان — که همین امر باعث جدایی آن‌هاست — بتوانند در آن‌جا بحث کنند و به اجماع عقلانی دست یابند، آن‌چه در جمله‌ی قبلی رفت پیش‌شرط ضروری وجود پارلمان خواهد بود. به این ترتیب همگنی خلق می‌شود که از نگاه اشمیت برای کارآمدی دموکراسی لازم است. فرازش دموکراسی مدرن توده‌ای به هر روی به ظهور "دولت کامل" منجر می‌شود و این به نوبه‌ی خود ممکن است بر اثر فشارهای دموکراتیک برای بسط حقوق، چاره‌ای جز توسل به مداخله در طیف گسترده و گسترش‌یابنده‌ی از حوزه‌ها نداشته باشد. پدیده‌ی "بی‌طرف شدن" که منش‌نمای مرحله‌ی قبل بود راه را برای جنبش مخالف یعنی "سیاسی کردن" اشکال مختلف روابط اجتماعی باز می‌کند. پیامدهای فرازش "دولت کامل" برای پارلمان بسیار زیاد است. با شکل‌گیری "دولت کامل" نه فقط اثرگذاری پارلمان تحلیل می‌رود زیرا بسیاری از تصمیمات از جمله برخی از مهم‌ترین آن‌ها به شیوه‌ای دیگر اتخاذ می‌شود بلکه در همین راستا پارلمان به قلمروی مناقشه‌ی منافع آشتی‌ناپذیر تبدیل می‌شود. جمع‌بندی اشمیت این بود که نظام پارلمانی، تمامی اعتبار خود را از دست داده است زیرا دیگر کسی به اصولی که پارلمان بر اساس آن شکل گرفت باور ندارد. نتیجه این که دموکراسی پارلمانی تمامی بنیان‌های نظری خود را از دست داده است. مقدمه‌ی اشمیت در ۱۹۲۶ برای ویرایش دوم نقد خود از پارلمان‌گرایی می‌تواند هشدار برای ما باشد: «به‌رغم آن‌که بلشویسم فروکش می‌کند و فاشیسم^۲ عقب رانده می‌شود، بحران پارلمان‌تاریسم معاصر همچنان

1. Ibid, p.6.

۲. نکته‌ای که در رابطه با بلشویسم و فاشیسم در این‌جا مطرح است (کمینه از نظر اشمیت) این است که هر دو در حوزه‌ی سیاست، جدای از حوزه‌ی اقتصاد و جایگاه طبقاتی این دو حزب، تمامیت‌خواه و مطلق‌گرا محسوب می‌شوند. م

غیرقابل کنترل باقی می‌ماند. زیرا این بحران در نتیجه‌ی ظهور آن دو دشمن شکل نگرفته است؛ این بحران قبل از آن‌ها وجود داشته است و پس از آن‌ها نیز به بقای خود ادامه خواهد داد. این بحران از پیامدهای دموکراسی مدرن توده‌ای^۱ و در تحلیل نهایی محصول تعارض فردباوری لیبرال است که از تأثیرات اخلاقی و باورهای دموکراتیک که اساساً در سیطره‌ی آرمان‌های سیاسی قرار دارند، سنگین می‌شود ... این بحران در عمق دموکراسی پارلمانی، در تعارض اجتناب‌ناپذیر فردباوری لیبرال و همگنی دموکراتیک ریشه دارد»^۲

سرشت دموکراسی مدرن

ما به‌رغم این که جمع‌بندی اشمیت را نمی‌پذیریم اما وقتی او از کاستی‌های دموکراسی لیبرال پارلمانی سخن می‌گوید باید او را جدی گرفت. مادامی که تاسیس‌های این دموکراسی را تکنیک‌های ابزاری صرف تلقی کنیم امکان تامین آن‌گونه وفاداری که مشارکت کارآمد را تضمین کند محلی از اعراب نخواهد داشت. "فضیلت سیاسی"^۳ که منتسکیو آن را از دموکراسی جدایی‌ناپذیر می‌داندست و با "عشق به قانون و سرزمین مادری" همسان می‌گرفت را نمی‌توان در چنین بستری بسط داد. از ابتدای سده‌ی بیستم هیچ اقدامی برای اصلاح این نقیصه در شرح و بسط رضایت‌بخش آن‌چه می‌توان "اصول سیاسی" دموکراسی نمایندگی نامید، انجام نگرفته است. برعکس، واقعیت این است که همه‌ی تلاش‌ها در تمهید برهان‌های اتیکال و فلسفی در پیوند با آن کنار گذاشته شده است. دموکراسی با بسط "الگوی متعادل" مکفرسون به سازوکار صرف انتخاب و اعطای قدرت به حکومت‌ها تبدیل و رقابت میان نخبگان فروکاسته است. شهروندان نیز در این دموکراسی‌ها بسان مصرف‌کنندگان در بازار

۱. در این دموکراسی، جامعه به جای قانون‌گذاران کنترل امور را به دست می‌گیرد. از تبعات این نظام سیاسی تصمیم‌گیری از سوی افراد در راستا و تامین منافع خود به جای قدرت‌نمایی احزاب سیاسی است. م
2. Ibid, p.17.

۳. این اصطلاح از روم باستان ریشه گرفته است و به خصلت‌های متفاوتی از جمله حزم و احتیاط، عدالت، خودکنترلی و اعتدال و نیز شجاعت اشاره دارد. این تقسیم از فضیلت بسان فضیلت‌های اساسی امروزه ذیل اخلاقیات فضیلت دسته‌بندی می‌شود آن‌گونه که در جمهوری افلاتون و اخلاقیات نیکوماخوسی ارستو شرح آن آمده است. م

سیاسی تلقی می‌شوند. بنابراین سطح پایین مشارکت در فرآیندهای دموکراتیک در جوامع غربی چندان تعجب‌آور نیست. چگونه لیبرال دموکراسی می‌تواند به این "بنیان‌های فکری" بازگردد که بدون آن‌ها قادر به کسب پشتیبانی یکپارچه نیست؟ این چالشی است که کارهای اشمیت آن را پیش روی فلسفه‌ی سیاسی دموکراسی قرار می‌دهد.

گام مهم و نخست در مقابل این چالش، فهم جزئیات دموکراسی مدرن و نقش محوری بسگانه‌گرایی است. منظور من از این جزئیات بازشناسایی آزادی فردی است. آن آزادی که جان استیوارت میل در رساله‌ی *درباره‌ی آزادی* از آن بسان یگانه آزادی ارزشمند نام برد و آن را بسان امکانی برای هر فرد تعریف کرد که بتواند خوشبختی خود را همان‌گونه که می‌خواهد، تعقیب کند، آمال و اهداف خود را تعیین کند و بکوشد به شیوه‌ی خاص خود به آن‌ها دست یابد. به این ترتیب بسگانه‌گرایی به چشم‌پوشی از انگاره‌ی ماهوی و یگانه از خیر همگانی و شکوفایی انسان (*eudaemonia*) که سازنده‌ی مدرنیته است پیوند می‌خورد. شکوفایی انسان (خرسندی و رفاه) در کانون این جهان‌بینی که می‌توان آن را "لیبرال" خواند قرار دارد و این دلیل منش‌نمایی دموکراسی مدرن بسان شکل سیاسی جامعه است که مفصل‌بندی لیبرالیسم و دموکراسی به‌شمار می‌رود. برخلاف بسیاری از لیبرال‌ها، اشمیت آشکارا بر آن است که چنین رژیم پریش از ایده‌ی حقیقت مطلق را پیش‌فرض می‌گیرد. برخی لیبرال‌ها بر مبنای عقلانیت‌باوری خود در واقع بر این باورند که حقیقت کشف‌شدنی است و بالطبع می‌توانند انگاره‌ای از آن را که برای همگان، مادامی که منافع خود را کنار بگذارند و تنها از منظر خرد داوری کنند، به دست آورند. اما لیبرالیسم از منظر اشمیت در رابطه با حقیقت بر "انکار نتیجه‌ی قطعی" مبتنی است. دقیقاً به همین دلیل است که او مفصل‌بندی بالا را که به لیبرال دموکراسی منجر می‌شود نقد می‌کند. در واقع نقد او از دموکراسی پارلمانی نشان می‌دهد که این اساساً [نه] دموکراسی [بلکه لیبرالیسم] است که اشمیت با آن مخالفت می‌کند. دموکراسی که از نگاه او همانستی حکومت و حکومت‌شونده، قانون و خواست همگانی است در نگاه او کاملاً با شکل تمامیت‌خواهانه از شکل حکومت سازگار است. به این ترتیب او اعلان می‌کند که «بلشویسم و فاشیسم ...

مانند تمامی دیکتاتورهای قطعاً ضدلیبرال اما الزاماً ضددموکراتیک نیستند.^۱ بسیاری چنین ادعایی را که من نیز با آن‌ها موافقم آزارنده خواهند یافت اما مخالفت با آن به نام مفهوم "واقعی" دموکراسی خطاست. آنچه این داوری باید به ما نشان دهد گستره‌ای است که فهم اغلب ما از دموکراسی از شکل مدرن و لیبرال آن تعیین می‌پذیرد.

اگر اشمیت می‌تواند در فهم سرشت دموکراسی مدرن به ما کمک کند از آن‌روست که او به شکل ناسازهنمایی از کوری به دموکراسی رنج می‌برد. دلیل ساده‌ای برای این ادعا وجود دارد: به نظر او مدرنیته هرگز پا به عرصه‌ی وجود نگذاشته است. او در *الهیات سیاسی* اعلان می‌کند که «تمامی مفاهیم معنادار نظریه‌ی مدرن درباره‌ی دولت، مفاهیم عرفی‌شده‌ی یزدان‌شناختی هستند.^۲ آنچه به ظاهر سیاست‌های مدرن جلوه می‌کنند صرفاً عرفی‌سازی یزدان‌شناسی، دگرگونی مفاهیم و یزدان‌شناختی و نگرش‌هایی درباره‌ی غایات غیرمذهبی هستند. بنابراین امکان ندارد هیچ گستی، حتا گست نو شکل بگیرد و شکل ناشناخته‌ای از مشروعیت پدیدار شود.

این ایده که پس از انقلاب دموکراتیک ما تماماً در قلمرویی متفاوت، شیوه‌ی متفاوتی از شکل‌گیری امر اجتماعی زندگی می‌کنیم که لازمه‌اش تصور دموکراسی به روشی نو است که می‌تواند فضا را برای دموکراسی باز کند برای اشمیت نااندیشیدنی است. در چارچوب این اندیشه، هیچ امکانی برای لیبرال دموکراسی بسان رژیم جدید و مشروع وجود ندارد. به باور من این "اندیشه‌ناپذیری" نزد اشمیت بسیار آموزنده است و برای ما کلیدی است که می‌توانیم به کمک آن به پدیده‌ی تمامیت‌خواهی بسان جنبه‌ی مهمی از دموکراسی بدون لیبرالیسم در دوره‌ی مدرن بیندیشیم. به نظر من این ادعا — همان‌گونه که برخی مدعی شده‌اند — که اندیشه‌ی اشمیت قبل از رویگردانی‌اش از حزب هیتلر در ۱۹۳۳ و در دوره‌ی حمایتش از جنبش هیتلر از نازیسم اشباع بود، برخاست. تردیدی وجود ندارد که دشمنی عمیق او با لیبرالیسم بود که پیوستن او به نازی‌ها را ممکن کرد یا از آن جلوگیری نکرد. اندیشیدن در مورد اشمیت می‌تواند در فهم خطرات نهفته در اشکال معین مخالفت

1. Ibid, p.16.

2. Carl Schmitt, *Political Theology*, trans. George Schwab, Cambridge, Mass. and London 1985, p. 36.

کنیم. در این جا نیز اشمیت می تواند با انتقادهای خود راه را به ما نشان دهد. چالش فردباوری لیبرال که به باور اشمیت در فهم سرشت پدیده‌ی سیاست اجتناب ناپذیر است به نظر من از بیشترین اهمیت برخوردار است. او در مفهوم امر سیاسی می نویسد: «اندیشه‌ی لیبرال از دولت و سیاست طفره می رود یا از آن ها غفلت می کند و در عوض به سوی قطبش همواره تکرار شونده‌ی دو سپهر ناهمگن یعنی اتیکز و اقتصاد، خرد و تجارت، آموزش و مالکیت حرکت می کند. عدم اطمینان بحرانی به دولت و سیاست، به سادگی بر اساس اصول نظامی که باید فرد نقطه‌ی آغاز و نقطه‌ی پایان آن باشد، توجیه پذیر است.»^۱ اندیشه‌ی لیبرال بالضروره خود را محصور در مسئله‌ی امر سیاسی می بیند زیرا فردباوری آن مانع از فهم شکل گیری هویت های جمعی می شود.

برای اشمیت معیار امر سیاسی، خصیصه‌ی تمایز گذار، رابطه‌ی دوست/دشمن است؛ این امر مستلزم خلق "ما" در مقابل "آن ها" است و این "آن ها" از همان آغاز در قلمروی هویت یابی های جمعی مستقر است. امر سیاسی همواره در پیوند با تعارضات و آشتی ناپذیری ها قرار دارد و ورای عقلانیت باوری لیبرال است زیرا به مرزهای هرگونه اجماع عقلی اشاره دارد و این نکته را آشکار می کند که هر اجماعی مبتنی بر عمل طرد است. باور لیبرال مبنی بر این که منافع عمومی محصول بازی آزاد منافع خصوصی است و به علاوه اجماع جهان شمول عقلانی تنها بر پایه‌ی بحث آزاد امکان پذیر است بالضروره لیبرالیسم را نسبت به پدیده‌ی سیاسی کور می کند. در دیدگاه اشمیت پدیده‌ی سیاسی را "فقط" می توان «در بستر امکان همیشه حاضر دسته بندی دوست و دشمن بی توجه به جنبه هایی که این امکان برای اخلاقیات، زیبایی شناسی و اقتصاد دلالت دارد، درک کرد.»^۲ نزد لیبرال ها این باور وجود دارد که با راندن مسائل مناقشه برانگیز به سپهر خصوصی، توافق بر سر رویه ها می تواند برای اداره‌ی بسانگانی منافی که در جامعه وجود دارند، بسنده باشد. به هر روی دیدگاه اشمیت در تلاش برای انحلال امر سیاسی از آن جایی که امر سیاسی نمی تواند دست آموز شود و از آن جایی که انرژی خود را از متنوع ترین منابع می گیرد، و «تمامی بر نهادهای مذهبی، اخلاقی، اقتصادی، اتیکال و سایر اگر به

با لیبرال دموکراسی حتا مخالفت هایی در لفاف پروژه‌ی "دموکراسی مشارکتی" که از نیولفت عمیقاً ضد تمامیت خواه سال های ۶۰ سده‌ی بیست الهام می گیرد، به ما کمک کند. چنین پروژه هایی، لیبرالیسم را صرفاً پوششی می دانند که شکاف های طبقاتی جامعه‌ی سرمایه داری در پس آن پنهان می شوند. برای آن ها مانند اشمیت، احزاب و نظام پارلمانی موانعی پیش روی نیل به همگنی واقعی دموکراتیک تلقی می شوند. پژواک های مشابهی را می توان در نقد لیبرالیسم از طرف نویسندگان "جماعت باور" پیدا کرد. آن ها نیز بسانه گرای و رویای همبودی ارگانیک را رد می کنند.^۱ در تمامی این کوشش ها — که باید گفت کاملاً خیرخواهانه و بسیار دور از مواضع محافظه کارانه و تمامیت خواه اشمیت هستند — با همان فقدان فهم دموکراسی مدرن روبه رو هستیم. در جوامعی که انقلاب دموکراتیک روی داده است و با همان بیان کلود لفور که به آن ها با عنوان "انحلال سازندگان قطعیت"^۲ اشاره می کند، ضروری است که سیاست های دموکراتیک را به ترتیبی مورد بازاندیشی قرار دهیم که فضا را برای بسانه گرای و آزادی فردی مهیا کند. منطق دموکراتیک در همانستی حکومت و حکومت شونده نمی تواند به تنهایی رعایت حقوق بشر را تضمین کند. در شرایطی که دیگر نمی توان از مردم بسان هستی همگن و یکپارچه با خواست عمومی واحد صحبت کرد، فقط با مفصل بندی مردم با لیبرالیسم سیاسی است که منطق حاکمیت مردمی می تواند از لغزیدن به استبداد جان سالم به در ببرد.

لیبرالیسم و سیاست

اگر در برابر دیدگاه اشمیت، مشروعیت شکل لیبرال دموکراتیک حکومت را احیا می کنیم، می توانیم پژوهش را در اصول سیاسی این شکل از حکومت شروع بکنیم. او تا این جا به رغم خواست خود به ما در فهم مفصل بندی منطق دموکراتیک هویت و منطق بسانه گرای لیبرالیسم کمک کرده است. اینک اگر هدف ما حمایت از رژیم لیبرال دموکراتیک با محتوای اتیکال و فلسفی است، باید پروبلماتیک لیبرال را با تعیین مولفه هایی که باید از آن ها دفاع کرد و آن هایی را که کنار گذاشت، واکاوی

1. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab, New Brunswick 1976, pp. 70-71.

2. Ibid, p. 35.

1. On this point, see 'American Liberalism and its Communitarian Critics' in this volume.

2. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, trans. D. Macey, Cambridge 1988, p. 19.

جلوه می‌دهد تنها راه‌حل، تایید خرد انسانی (علم، هنر، فلسفه و سایر) بسان معیار نظم و منبع ارزش در جهان بود. بنابراین نوعی گسست اصیل وجود دارد که با پیوستگی معین همزیستی می‌کند. این پیوستگی به هر حال پیوستگی مسائل نه راه‌حل‌ها، پیوستگی پرسش‌ها و نه پاسخ‌ها است. بر محور همین پرسش است که بلومبرگ یکی از جالب‌ترین مفاهیم خود یعنی "بازاشغال" را مطرح می‌کند: «آنچه عمدتاً در این فرآیند بسان عرفی شدن پدیدار و تفسیر می‌شود ... را نباید بسان دگردیسی معتبر مضامین یزدان‌شناختی به مضامین عرفی‌شده‌ی بیگانه از خاستگاه‌شان بلکه بیشتر بسان بازاشغال مواضع پاسخ که خالی شده‌اند و پرسش‌های متناظرشان را نمی‌توان حذف کرد، توصیف نمود.»^۱ بر این مبنا می‌توانیم میان آنچه واقعاً مدرن است — ایده‌ی خودادعایی — همان کاری که بلومبرگ انجام داد و آنچه مانند ایده‌ی پیشرفت ضروری و اجتناب‌ناپذیر و صرفاً بازاشغال موضع وسطایی، تلاش برای ارایه‌ی پاسخ مدرن به پرسش پیشامدرن به جای چشم‌پوشی از آن است، در مقام عقلانیتی آگاه بر محدودیت‌هایش، تمیز قائل شویم. به این ترتیب عقلانیت‌باوری را می‌توان نه بسان چیزی ماهوی به ایده‌ی خودادعایی انسان که دفاع از آزادی فردی و بسگانه‌گرایی به آن وصل می‌شود بلکه بسان بازمانده‌ای از پروبلماتیک وسطایی مطلق‌گرا لحاظ کرد. توهم پشتیبانی از نفس بر بنیان‌های خود که با تلاش‌هایی از یزدان‌شناسی از سوی روشنگری همراه شد را می‌توان فی‌نفسه بدون پرسش از دیگر جنبه — که سازنده‌ی مدرنیته است — یعنی خودادعایی بازشناسی کرد. این لحظه‌ای است که نفس به محدودیت‌های خود اذعان می‌کند، با بسگانه‌گرایی کنار می‌آید و امکان‌ناپذیری کنترل کامل و هماهنگی نهایی را می‌پذیرد، به این ترتیب خرد مدرن خود را از میراث پیشامدرن و ایده‌ی کوسموس^۲ رها می‌کند. این معنا دلیل رویکرد لیبرال‌هایی مانند آیزیا برلین است که لیبرالیسم یکپارچه فقط با چشم‌پوشی از عقلانیت‌باوری قابل‌فهم است.

1. Ibid, p. 65.

۲. کوسموس واژه‌ای برگرفته از زبان یونانی است و به معنای نظم و ترتیب است و به استعاره در معنای جهان به کار می‌رود و بر نهاد مفهوم آشوب و بی‌نظمی است. کوسموس امروزه در ترادف با یونیورس با تاکید بر جنبه‌ی نظم مندرج در آن به کار می‌رود. بنابراین در این‌جا معنای برآمده از زبان‌های اسلاوی یعنی روسی، بلغاری و صربی به معنای فضای کیهانی مطرح نیست. نزد چینیان کوسموس و یونیورس به معنای فضا زمان است. م

اندازه‌ی کافی قدرت بگیرند تا افراد را به شکلی موثر به دوست و دشمن دسته‌بندی کنند تا به امر سیاسی دگردیسی یابند، محکوم به شکست است.»^۱

ما برای دفاع از لیبرالیسم و همزمان پذیرش نقدهای اشمیت از فردباوری و عقلانیت‌باوری، باید آنچه را که سهم بنیادی اندیشه‌ی لیبرال در برساختن مدرنیته‌ی دموکراتیک است — یعنی بسگانه‌باوری و طیف کاملی از تاسیسات منش‌نمای لیبرالیسم سیاسی — از دیگر گفتمان‌ها که غالباً بسان بخش جدایی‌ناپذیر دگرترین لیبرال ارایه می‌شود، جدا کنیم. در این‌جا چشم‌اندازی که از سوی هانس بلومبرگ ارایه می‌شود به شکل اخص کارساز است.

بلومبرگ در کتاب مشروعیت عصر مدرن قضایای عرفی شدن را آن‌گونه که اشمیت، کارل لویت و دیگران صورت‌بندی کرده‌اند، مورد بحث قرار می‌دهد.^۲ برخلاف این نویسندگان، او از این ایده که عصر مدرن دارای کیفیت واقعاً تازه‌ای در شکل ایده‌ی "خودادعایی" است، دفاع می‌کند. این واکنش بود که با عقب‌نشینی "یزدان‌شناسی مدرسی" به "مطلق‌گرایی یزدان‌شناختی" خلق شد که نزد او به معنای مجموعه ایده‌های عجیب با باور به خدای همه — جا — حاضر و کاملاً آزاد بود. در نگاه او به‌رغم این "مطلق‌گرایی یزدان‌شناختی" که جهان را به گونه‌ای پیشامدی

1. Ibid, p. 37.

2. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass. 1983.

۳. در این‌جا به معنای اطمینان و خودیانی یا ارتقای خود، دیدگاه‌ها و آرزوهاست. اما معنای اصلی آن در نظر بلومبرگ جدا کردن حساب خود از دیگر دوره‌ها است که در مورد دوره‌ی مدرن صادق است. م

۴. اسکولاستیک از ریشه‌ی لاتین اسکولا به معنی مدرسه است. در قرون وسطا علم و حکمت تنها در مدارس کلیسا تدریس می‌شد بنابراین مجموعه‌ی علم و حکمت منتسب به مدرسه و به نام اسکولاستیک معروف شد و طرفداران این مکتب مدرسیون نام گرفتند. از نمایندگان این مکتب می‌شود به توماس آکویناس و آلبرتوس ماگنوس اشاره کرد. این مکتب از قرن نهم تا پانزدهم میلادی رواج داشت و هدفش بسط تعالیم حضرت عیسا از مجرای فلسفه‌ی یونان بود. از دیدگاه اقتصادی این مکتب نوعی اقتصاد ملی بر مبنای اخلاق ارایه می‌کند و مسایل اقتصادی تا حدی که مربوط به اخلاق و تعالیم مسیحیت است مورد بررسی قرار می‌گیرد. یزدان‌شناسی مدرسی یا اسکولاستیک نیز ایدئولوژیک کردن گزاره‌های سیاسی مطلوب منافع کلیسا و زمین‌داران حامی آن در لفاف گزاره‌های یزدان‌شناسی بود. م

۵. مطلق‌گرایی یزدان‌شناختی بر سه رکن اتکا داشت: (۱) محدودیت‌گرایی: هر کسی که نام عیسا مسیح را نشنیده است رستگاری برای او متصور نیست؛ (۲) بسگانه‌گرایی: به این معنا که عیسا مسیح یگانه منجی محبوب نمی‌شود؛ (۳) جهان‌شمول‌گرایی که در نهایت همگان به نحوی از انحا با خداوند به مصالحه درخواهند آمد و کسی به دوزخ نخواهد رفت. به این ترتیب کلیسا به عرفی شدن و گشودن راه اندیشه‌ی زمینی نزدیک شد. م

باید بسگانه‌گرایی *اتیکال* و لیبرالیسم سیاسی را از گفتمان عقلانیت‌باوری به منظور بازصورت‌بندی آرمان "خودادعایی" بدون توسل به آنچه خود را بسان قواعد جهان‌شمول خرد عرضه می‌کنند، جدا کنیم. به این ترتیب جدا کردن ایده‌ی تعیین‌کننده‌ای مانند امر فردی از پروپلماتیک فردباوری و بازاندیشی آن در قلمرویی کاملاً متفاوت امکان‌پذیر خواهد شد.

مسئله‌ی بی‌طرفی دولت

آموزه‌ی لیبرال از بی‌طرفی دولت باید به منظور استخراج بُعد *اتیکال* سیاسی از شکل دموکراتیک حکومت و پشتیبانی از آن با اصول مشروعیت‌بازینی شود. زیرا این آموزه به ایده‌ی بنیادی لیبرالیسم یعنی "حکومت محدود" و همچنین تمایز میان امر عمومی و خصوصی و تایید بسگانگی مبتنی است. در هر حال راه‌های متفاوتی برای دفاع از آموزه‌های بی‌طرفی وجود دارد که برخی از آن‌ها پیامدهای منفی دارند.

برخی از لیبرال‌ها به منظور رعایت کامل بی‌طرفی و عدم تداخل با آزادی افراد در انتخاب اهدافشان این دیدگاه را برمی‌گزینند و به این ترتیب نفی هرگونه آمریت دولت تا جایی که به ارتقا یا ترغیب مفهوم خاص از زندگی خوب مربوط می‌شود ضرورت پیدا می‌کند: دولت موظف است در این سپهر مطلقاً بی‌طرف باشد. چارلز لارمور در سال‌های اخیر تا به آن‌جا پیش رفت که اعلان نمود «اگر لیبرال‌ها می‌خواهند به طور کامل به روح لیبرالیسم وفادار بمانند باید توجیهی بی‌طرفانه از بی‌طرفی سیاسی ارایه کنند»^۱ این بدان معناست که آن‌ها در دفاع از لیبرالیسم باید از گزاره‌هایی مانند گزاره‌هایی که از سوی جان استیوارت میل یا کانت مطرح شد که بر باور به ارزش‌های معین مانند بسگانگی یا خودآیینی دلالت دارند، پرهیز کنند.

۱. در حکومت محدود قدرت حکومت در جلوگیری از اعمال آزادی‌ها از مجرای قانون بالاخص قانون اساسی مکوب محدود می‌شود. به این ترتیب در حکومت محدود با ایده‌ی مداخله‌ی حکومت برای تأمین برابری و فرصت از مجرای تعدیل مالکیت و بازتوزیع ثروت کنار گذاشته می‌شود. در این نظام بر تفکیک قوا تأکید می‌شود. این حکومت از منظر درونی با نظام کنترلی از جمله قانون اساسی و از منظر بیرونی حسب اصل جمهوری‌خواهی پاسخگویی انتخاباتی تعدیل می‌شود. این روایت از حکومت محدود در تعارض با حقوق الهی پادشاهان قرار دارد که شاه یا حاکم حاکمیت نامحدودی بر تبعه اعمال می‌کند. م

2. Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge 1987, p. 53.

برای مدافعین "بی‌طرفی" هرگونه ارجاع به ارزش‌های *اتیکال* فقط می‌تواند به عدم توافق دامن‌بزند و این در اجتناب از دام "کمال‌گرایی" یعنی رویکرد فلسفی که هدفش شناسایی اشکال زندگی برتر و تحقق آن‌ها در زندگی سیاسی است حایز اهمیت است. آن‌ها در این‌جا نظریه‌ی عمیقاً ضدلیبرال را می‌بینند که با بسگانه‌گرایی ناسازگار است. رونالد دورکین در عین مخالفت با کمال‌گرایی تلاش می‌کند از ایده‌ی بی‌طرفی مطلق فاصله بگیرد. از دید دورکین مفهوم مشخصی از برابری در قلب لیبرالیسم وجود دارد. زیرا لیبرالیسم تمامی اعضایش را برابر تلقی می‌کند و به‌علاوه دولت لیبرال باید بی‌طرف باشد. به این ترتیب او می‌نویسد: «نظر به این که مضامین موردنظر شهروندان در هر جامعه‌ای [از زندگی خوب] متفاوت است، حکومت‌ها اگر یک مضمون را بر دیگری ترجیح بدهند به این ترتیب با باور کارگزاران [حکومت] به برتری درون‌بودی یکی از مضامین یا پشتیبانی یکی از مضامین از سوی شمار زیاد یا گروه‌های بسیار قدرتمند، شهروندان برابر تلقی نخواهند شد.»^۲ دورکین بر این باور است که هرگونه توجیه از بی‌طرف بودن دولت نباید به دنبال بی‌طرفی باشد و به‌علاوه موجه‌سازی باید بر این معنا آگاه باشد که لیبرالیسم بر اخلاقیات سازنده مبتنی است. به باور او «لیبرالیسم نمی‌تواند بر شک‌آوری مبتنی باشد. اخلاقیات سازنده‌ی لیبرالیسم بر آن است که انسان‌ها باید از سوی حکومت‌هایشان بسان برابرها لحاظ شوند نه از آن‌رو که در اخلاقیات سیاسی درست و نادرست وجود ندارد بلکه از آن‌رو که آنچه هست درست است.»^۳ دورکین برای اثبات این قضیه به قانون طبیعی و وجود حقوق «به مفهومی که آن‌ها نه محصول قانون‌گذاری یا عرف یا قرارداد فرضی که طبیعی هستند متوسل می‌شود.»^۴ به‌علاوه ذیل همین مفهوم، او نظریه‌ی عدالت جان راولز را تفسیر می‌کند نظریه‌ای که او پس از اولین صورت‌بندی‌هایش از مدافعان سرسخت آن بوده است. از دید دورکین، «عدالت بسان انصاف بر فرض حقوق طبیعی تمامی مردان و زنان در برابری در برخورداری از مراقبت و احترام مبتنی است، حقی که آن‌ها نه به واسطه‌ی تولد یا خصوصیات

1. Ronald Dworkin, 'Liberalism', in Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality*, Cambridge 1978, p. 127.

2. Ibid. p. 142.

3. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass. 1977, p. 176.

مرتبط با استحقاق یا برتری بلکه دقیقاً بسان انسان‌هایی با توانش طرح‌ریزی و کمک به [تحقق] عدالت به دست می‌آورند.^۱ به همین دلیل او با تفسیری که راولز اینک از نظریه‌ی خود ارایه می‌کند موافق نیست. راولز در واقع اینک روایت تاریخی‌تری ارایه می‌کند و بر مکانی که ارزش‌های خاص سنت لیبرال دموکراتیک ما در آن اشغال می‌کند، تاکید می‌گذارد. او حتا تا بدان جا پیش می‌رود که ادعا می‌کند قصد او تدوین نظریه‌ای از عدالت برای تمامی جوامع نبوده است.^۲ این دقیقاً چیزی است که دورکین به آن باور دارد، باور به این که نظریه‌ی عدالت باید بر "اصول ... عام" مبتنی باشد و باید هدفش «تلاش برای یافتن معادله‌ای^۳ فراگیر باشد که برای سنجش عدالت اجتماعی در هر جامعه به کار رود».

مسئله‌ی عجیب با چشم‌اندازهایی مانند چشم‌انداز دورکین این است که این چشم‌انداز شکلی از لیبرالیسم است که بند ناف خود را از عقلانیت‌باوری نگسته است و به امر سیاسی فقط از جنبه‌ی اتیکال، حسب کاربرد اصول اخلاقیات جهان‌شمول در آن قلمرو بیندیشد. آنچه او در لفاف فلسفه‌ی سیاسی عرضه می‌کند در واقع "اخلاقیات عمومی"^۴ یعنی چیزی از جنس فلسفه‌ی اخلاقی است که کمک چندانی به وظیفه‌ی شرح و بسط اصول سیاسی شکل لیبرال دموکراتیک حکومت نمی‌کند.

آنچه به نظر من رویکرد جالب توجهی در رابطه با مسئله‌ی بی‌طرف بودن دولت است رویکرد جوزف راز در کتابش با عنوان *اخلاقیات آزادی* است. برخلاف اغلب لیبرال‌ها راز دیدگاه کمال‌گرا را پیشه می‌کند زیرا او بر این باور است که دولت باید موضعی را با ملاحظه‌ی اشکال متفاوت ممکن زندگی اتخاذ کند: دولت باید برخی اشکال را ترویج و برخی را ممنوع کند. بنابراین از نگاه او دولت نمی‌تواند بی‌طرف باشد و باید خصلت "دولت اتیکال" را داشته باشد. آن شکل از کمال‌گرایی که او

1. Ibid, p.182.

2. I examine this development in Rawls's work in my article 'Rawls: Political Philosophy without Politics', in this volume.

3. Ronald Dworkin, *New York Review of Books*, 17 April 1983.

۴. معیارهای مورال و اتیکال که با توسل به قانون یا فشار اجتماعی یا حتا مداخله‌ی انتظامی اعمال می‌شود. این معیارها در رابطه با زندگی عمومی، رسانه‌ها و فضاها عمومی به کار بسته می‌شوند. تئوکراسی، اخلاقیات عمومی را با دستورهای دینی معادل قرار می‌دهد. البته این معیارها به مرور زمان مشمول دگرگونی می‌شوند. م

مدافع آن است با لیبرالیسم سازگار است زیرا شامل بسگانگی نیز هست. با این حال مرزهای بسگانه‌گرایی در نگاه او با ارزش بنیادی شکل می‌گیرد که باید در دولت لیبرال و دموکراتیک غلبه داشته باشد و آن چیزی جز خودآیینی شخصی یا "خودآفرینی" نیست. فرضیه‌ی محوری کتاب او این است که آزادی شخصی، هنگامی که بر بسگانه‌گرایی ارزشی دلالت دارد و شکل بیانش خودآیینی شخصی است، باید با عمل سیاسی ترغیب شود. راز بسیار به جان استیوارت میل نزدیک است که "اصل ضرر"^۱ او را در شکل بازتفسیر شده اقتباس کرده است. به نظر او این اصل به شیوه‌ای اشاره دارد که دولت باید در اعمال مرزهای معین در ترغیب آرمان‌هایش رعایت کند. عملاً «با توجه به این که افراد باید به شیوه‌ای مستقل زندگی کنند، دولت نباید آن‌ها را وادار به اخلاقی بودن بکند. تمامی این موارد شرایط خودآیینی را فراهم می‌آورد. استفاده از زور خودآیینی را خدشه‌دار می‌کند و مانع از ارتقای آن می‌شود مگر این که در راستای ارتقای خودآیینی با جلوگیری از ضرر باشد».^۲ به این ترتیب خودآیینی باید بسان معیاری در اتخاذ تصمیم برای ترغیب نهادها و اقدامات اجتماعی از سوی دولت لیبرال دموکراتیک عمل کند.

به‌رغم احتیاط کاری‌هایم درباره‌ی تناسب و سنخیت موافقت با مورد کمال‌گرایی — حتا وقتی که این "نیش" با بسگانه‌گرایی بیرون کشیده می‌شود — تا رد دوپارگی "بی‌طرفی — در برابر — کمال‌گرایی" به باور من رویکرد راز بالقوه یکی از مثمرترین اندیشه‌های معاصر لیبرال است زیرا ما را قادر می‌کند بعد اتیکال را مجدداً به جایگاه اولیه‌اش در کانون امر سیاسی بازگردانیم و مرزهایی را برای مداخله‌ی دولت بدون فرض بی‌طرفی آن ترسیم کنیم. دیگر جنبه از پیشنهاد راز که شایسته‌ی توجه است روایتی از لیبرالیسم است که فردباوری را رد می‌کند و از مفهوم سوژه که به مفهوم موردنظر نویسندگان *جماعت‌باور* مانند چارلز تیلور نزدیک است، دفاع می‌کند. به این ترتیب راز می‌پذیرد که خودآیینی، نشانه‌ی افراد مستقل از حکم‌شدگی در تاریخ نیست یعنی محصول *تکوین* و مستلزم وجود کردارها

۱. اصل ضرر به این معناست که هیچ‌کس را نباید با توسل به زور از انجام انتخاب خود محروم کرد مگر آن که مانع از عمل آزاد دیگران شود. این یکی از اصول سیاست‌های آزادی‌باوری (لیبرتارین) است. م

2. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, p. 420.

و نهادهای خاص است. اگر این ارزش برای ما جایگاه محوری دارد از آنجاست که سازندهی سنت لیبرال دموکراتیک ما می باشد. راز فاصله‌ی بعیدی از ایده‌ی فلسفه‌ی سیاسی دارد که به دنبال حقیقت عینی است و دعوی اصول اخلاقی جاودان دارد.

مفهوم موردنظر راز از آنجایی که سهم بنیادی لیبرالیسم — دفاع از بسگانه‌گرایی و آزادی فردی — را با مفهومی از سوژه می آمیزد از مخاطرات فردباوری می‌گریزد و به این ترتیب می‌تواند به ما در پیشبرد اندیشه‌مان از سرشت سیاست‌های لیبرال دموکراتیک کمک کند. با این حال به نظر من شیوه‌ی او در تصویر بسگانه‌گرایی در نهایت رضایت‌بخش نیست. مانند تمامی روایت‌های لیبرال، بسگانگی که در این جا وجود دارد فاقد آشتی‌ناپذیری است. راز به شکل قابل‌قبولی فضا را برای رقابت باز می‌گذارد و می‌پذیرد که تمامی شیوه‌های زندگی در یک زمان تحقق‌پذیر نیستند. اما مانند راولز و سایر لیبرال‌ها در خصوص آنچه معیار امر سیاسی یعنی رابطه‌ی دوست‌دشمن را برای اشمیت می‌سازد، سکوت می‌کند. تردیدی وجود ندارد که برخی به این نقطه معترض خواهند شد که سهم بسگانه‌گرایی دقیقاً چیزی است که ما را به فرارفتن از چنین تعارضی توانا می‌کند، اما به باور من این می‌تواند توهم خطرناک لیبرال باشد که مانع از درک پدیده‌ی سیاست می‌شود. مرزهای بسگانه‌گرایی فقط مرزهای تجربی نیست؛ این مرزها همچنین در پیوند با این حقیقت قرار دارند که برخی از شیوه‌های زندگی و پاره‌ای ارزش‌ها به ذاته با دیگران ناسازگارند و به‌علاوه این نفس‌طرد است که آن‌ها را می‌سازد. باید در این جا ایده‌ی نیچه از "جنگ خدایان" را جدی بگیریم و بپذیریم که اگر نتوان "ما"ی بدون تحدید "آن‌ها" آفرید این رابطه می‌تواند در هر لحظه به موضع نوعی آشتی‌ناپذیری فروغلتد و دیگری بسان دشمن تلقی شود. به محض این که ایده‌ی عقلانیت‌باور از این که می‌توان معادله‌ای یافت که از مجرای آن اهداف متفاوت انسان‌ها را هماهنگ کرد چشم‌پوشی کردیم با این واقعیت که جامعه‌ی عاری از آشتی‌ناپذیری اساساً امکان‌ناپذیر است، کنار می‌آییم. این دلیل و چرایی همراهی ما با اشمیت در این خصوص است که «پدیده‌ی امر سیاسی را فقط می‌توان در بستر امکان همیشه موجود دسته‌بندی "دوست و دشمن" درک کرد ...»^۱

1. Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 35.

در این متن، راز را مفهومی می‌داند که در بستر امکان همیشه وجود داشته و در دست است.

دموکراسی بسان ماهیت یا رویه؟

در اندیشه‌ی معاصر لیبرال دموکراسی موضوع دیگری وجود دارد که به بی‌طرفی دولت مربوط می‌شود که نیازمند نوعی بازاندیشی است. ایده‌ای که دموکراسی را فقط مجموعه‌ای از رویه‌ها می‌داند. این مفهوم — که امروزه بسیار متداول است — چیز تازه‌ای نیست و از همان آغاز سده‌ی بیستم، هانس کلسن فیلسوف حقوق که برجسته‌ترین مخالف فکری اشمیت بود در توجیه نظام پارلمانی به این ایده از دموکراسی اشاره داشت. به نظر کلسن امکان نیل به حقیقت از راه مذاکره، هسته‌ی دموکراسی پارلمانی نیست بلکه آگاهی از امکان‌ناپذیری آن این نقش را برعهده دارد. اگر لیبرال دموکراسی باید به احزاب سیاسی و پارلمان بسان ابزارهای اراده‌ی عمومی متوسل شود از آن‌روست که بر این نکته آگاه است که همگنی ماهوی غیرقابل‌حصول است. او از همین گزاره نتیجه می‌گیرد که باید دموکراسی "آرمانی" را به نفع دموکراسی "واقعی" کنار بگذاریم و به‌علاوه دیدگاه واقع‌گرا از سیاست باید دموکراسی مدرن را با شمار معینی از رویه‌ها تعریف کند که پارلمان و احزاب در آن نقش محوری دارند.^۱

کلسن در مخالفت با دیدگاه اشمیت از دموکراسی بسان جوهر، دیدگاهی از دموکراسی ارایه می‌کند که بر ویژگی رویه‌ای آن پافشاری می‌کند و بر کارکرد آن تاکید دارد. درحالی که اشمیت دموکراسی را مبتنی بر همگنی تعریف می‌کند کلسن، احزاب و پارلمان را بسان ابزارهای ضروری شکل‌گیری اراده‌ی دولت می‌داند. از نگاه اشمیت چنین مفهومی متعارض است زیرا به باور او چنین اراده‌ی در دموکراسی از همان آغاز وجود دارد و نمی‌تواند محصول بحث و مذاکره باشد. مردم باید بتوانند وحدت سیاسی خود را مستقیماً و بدون میانجی بیان کنند. بر همین اساس او ایده‌ی "قرارداد اجتماعی" را نقد می‌کند زیرا توافق کامل از پیش موجود است یا از پیش موجود نیست؛ جایی که این توافق وجود ندارد قرارداد نمی‌تواند باعث شکل‌گیری آن شود و جایی که وجود دارد قرارداد محلی از اعراب نخواهد داشت.^۲ آیا هیچ

1. Kelsen's work is very extensive and highly specialized. On the subject that concerns us here, see *What is justice? justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, Berkeley 1957.

2. Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, p. 14.

گزینه‌ای جز انتخاب میان دموکراسی بسان جوهر و تمامی مخاطرات آن و دموکراسی بسان رویه با فقر مفهومی‌اش، پیش رو نداریم؛ من به گونه‌ای دیگر می‌اندیشم. در نوشته‌های کلسن و اشمیت عناصر درست و مفید وجود دارد که نیازمند بازتفسیراند.

کلسن در پافشاری‌اش بر نیاز به رویه‌ها که شرایط را برای نیل به توافق در جایی که اراده‌ی عمومی همگن و واحد امکان‌ناپذیرند فراهم می‌آورد، راه درستی را پیش گرفته است. اما در تقلیل دموکراسی به مسئله‌ی صرف رویه به خطا می‌رود. از سویی اشمیت آن‌جا که می‌گوید بدون همگنی نمی‌توان دموکراسی داشت بر سیل صواب است. همه چیز بستگی به روشی دارد که این همگنی تصور می‌شود. اشمیت در نظریه‌ی قانون اساسی^۱ همگنی را به ایده‌ی برابری وصل و اعلان می‌کند که شکل خاص سیاسی همگنی در دموکراسی باید به مفهوم جوهری از برابری متصل بشود. این برابری باید همچون برابری سیاسی تصویر بشود؛ این برابری نمی‌تواند بر فقدان تمایز میان اشخاص بلکه باید بر تعلق به همبودی سیاسی معین مبتنی باشد. با این حال این همبودی را نمی‌توان با معیارهای متفاوت نژاد، مذهب، ویژگی‌های طبیعی یا اخلاقی، سرنوشت یا سنت تعریف کرد. اشمیت می‌نویسد پیر از سده‌ی نوزدهم عضویت در یک ملت مشخص ماهیت برابری دموکراتیک را شکل داده است.^۲ مسئله‌ی پایه‌ای از نظر اشمیت مسئله‌ی وحدت سیاسی است زیرا بدون چنین وحدتی دولت نمی‌تواند وجود داشته باشد. این وحدت باید از مجرای جوهر مشترک تدارک شود که در آن شهروندان سهیم‌اند و به آنان این فرصت را می‌دهد که چونان برابرها در دموکراسی لحاظ شوند. آن‌چه مفهوم موردنظر او را سوال‌برانگیز و بالقوه تمامیت‌گرا می‌کند این است که او برای این همگنی سرشتی (درون‌بود) قائل می‌شود و مجالی برای بسگانه‌گرایی نمی‌گذارد. با این حال به نظر من می‌توان با پذیرش نیاز به همگنی، آن را به گونه‌ای تفسیر کرد که به برآیند تعداد معینی از اصول سیاسی تبدیل شود. همانستی همگنی با این اصول^۳ است که جوهر مشترک لازم برای شهروندی دموکراتیک را فراهم می‌آورد.

در دیدگاه هرمان هلر که نقدی بر کتاب مفهوم سیاسی اشمیت است این نکته وجود دارد که درجه‌ای از همگنی اجتماعی و ارزش‌های سیاسی مشترک اگر لازم است به وحدت دموکراتیک دست یافت ضرورت دارد با این حال تاکید می‌کند که این به معنای انحلال آشتی‌ناپذیری‌های اجتماعی نیست. بنابراین تا جایی که به پارلمان‌تاریسم مربوط می‌شود پاسخ او به اشمیت این است که پایه‌های فکری برای این امر را باید «نه فی‌نفسه در باور به بحث عمومی بلکه در باور به وجود پایه‌های مشترک برای بحث و ایده‌ی انصاف در رابطه با مخالف یافت که می‌خواهیم با او در شرایطی که استفاده از خشونت را کنار می‌گذاریم^۱ به توافق دست یابیم».

آن‌چه من پیشنهاد می‌کنم این است که وفاداری به اصول سیاسی رژیم لیبرال دموکراتیک باید بسان مبنای همگنی لازم برای برابری سیاسی تلقی شود. اصول مورد بحث، آزادی و برابری هستند و پر واضح است که آن‌ها می‌توانند به تفسیرهای چندگانه دامن بزنند و هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی تفسیر "درست" شود. بنابراین تاسیس تعدادی سازوکار و رویه برای اتخاذ تصمیم و تعیین خواست دولت در چارچوب تفسیر این اصول ضروری است. به این ترتیب من به شکلی محدود با اشمیت و کلسن توافق دارم: توافقم با اشمیت بر آن است که رویه‌های خلق وحدت سیاسی در دموکراسی کافی نیستند و همگنی جوهری بیشتری لازم است؛ اما با کلسن از آن رو موافقم که خواست یا اراده‌ی عمومی هرگز نمی‌تواند بلافاصله بدون میانجی‌گری شمار معینی از رویه‌ها، از پیش موجود تلقی شود.

البته چنین راه‌حلی برای اشمیت که به وجود حقیقت مطلق باور دارد و برای کلسن نیز از آن رو که در تقابل با "نظریه‌ی ناب" او از قانون قرار دارد پذیرفتنی نیست. پیشنهاد من بر این اساس قرار دارد که در حوزه‌ی سیاست و قانون آدمی همواره در قلمروی مناسبات قدرت قرار دارد و هیچ اجماعی بسان محصول فرآیند ناب استدلال قابل حصول نیست. جایی که قدرت وجود دارد زور و خشونت نمی‌تواند به طور کامل حذف شود حتا اگر زور و خشونت فقط در شکل "اجبار استدلال" یا

1. Hermann Heller, 'Politische Demokratie und soziale Homogenität', *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Leyden 1971, p. 427. This is referred to by Ellen Kennedy in her introduction to Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, p. xlix.

1. Verfassungslehre

2. Schmitt, *Verfassungslehre*, Munich/Leipzig 1928. This work has not been translated into English.

"خشونت نمادین"^۱ باشد.

برای دفاع از لیبرالیسم سیاسی و بسگانه‌گرایی در چارچوبی که عقلانیت بر آن حاکم نیست، باید پارلمان را نه بسان جایگاه پذیرش حقیقت بلکه جایی دید که نیل به توافق بر مبنای استدلال و اقناع امکان‌پذیر باشد و در عین حال بر این نکته آگاه باشیم که چنین توافقی هرگز قطعی نیست و همواره در معرض چالش قرار دارد. از این‌رو می‌توان به اهمیت بازآفرینی در سیاست و پیوند با سنت باشکوه خطابه^۲ که از

۱. خشونت نمادین یا قدرت نمادین ابتدا از طرف جامعه‌شناسی فرانسوی پیر بوردیو در اشاره به شیوه‌های ناآگاهانه‌ی چیرگی فرهنگی و اجتماعی به کار بسته شد که در رفتارهای روزمره‌ی بر سوژه‌های آگاه اعمال می‌شود. قدرت نمادین برای انتظام افراد در مراتب اجتماعی استفاده می‌شود. این تعبیر همچنین به شکل قدرت نرم نیز استفاده می‌شود. به باور بوردیو خشونت نمادین را می‌توان در نظام آموزشی و فرهنگ مصرفی نیز پیگیری کرد. «استفاده از مفهوم خشونت نمادین برای هویت بخشیدن به پدیده‌های اجتماعی نه فقط از نظر آکادمیک بلکه از منظر سیاسی بسیار راهگشاست. ... این خشونت غالباً ناشناخته می‌ماند و حتا گاه به رفتاری دوستانه تعبیر می‌شود مقاومت برابر آن دشوار است. "سلطه‌ی نمادین" ... چیزی است که شما مثل هوا آن را می‌بلعید، چیزی است که فشار آن را احساس نمی‌کنید، همه جا هست و هیچ کجا نیست و رهایی از دست آن بسیار مشکل است. ... همین فرآیند است که رنج را به شکلی نابرابر توزیع می‌کند و حتا شیوه‌های تصور وضعیت‌های بدیل و امکان‌های دیگر را محدود می‌کند. ... برای بوردیو جامعه‌شناسی ابزاری است که با آن می‌توان خشونت را بسان نوعی خشونت شناسایی کرد با این‌که جامعه‌شناسی نمی‌تواند جهان را تغییر دهد کمینه از این قدرت برخوردار است که «لحظات مشخصی را که از وضعیت معمول زندگی رها می‌شویم ... و همه چیز در ذهن ما ممکن به نظر می‌رسد» شناسایی و بفهمیم. ... به باور بوردیو جهان برساخته‌ای اجتماعی و تاریخی است و در همین برساختگی است که سلسله‌مراتب پدید می‌آید و به بازتولید خشونت که به گونه‌ای نمادین اعمال می‌شود راه می‌برد. به خاطر برساختگی این سلسله‌مراتب‌هاست که کنش سیاسی امکان‌پذیر می‌شود. اگر جهان برساخته است پس می‌تواند به گونه‌ای دیگر برساخته شود. از این‌رو مقاومت در برابر سلطه و خشونت نمادین فقط در قالب دگراندیشی امکان‌پذیر است زیرا «گفتمان دگراندیشانه - تا جایی که شفافیت تصنعی و خودبستگی مفاهیم راست‌آیین و بازگویی خیالی منش را نابود کرده و قدرت بازدارندگی آن را خنثا می‌کند - نیروی نمادین برای سازماندهی و براندازی و توانی برای تحقق نیروی نهفته‌ی طبقات تحت سلطه را در خود انباشته دارد» (برگرفته با دخل و تصرف از: گرنفل، مایکل (۱۳۸۸). مفاهیم کلیدی پیر بوردیو، ترجمه‌ی محمدمهدی لیبی، تهران: انتشارات افکار. صص ۲۸۶-۲۸۸ م.

۲. سنت خطابه به این امر مربوط می‌شود که افراد طی تاریخ چگونه سرشت، دامنه و کارکرد خطابه را تصور می‌کنند: چگونه نظریه، عمل و نقد خطابه با دیدگاه افراد درباره‌ی حکومت، شهروندی، خیر و شر و ارزش زندگی عجین می‌شود و اثر می‌پذیرد. از عناوین مرتبط با سنت خطابه می‌توان به علم، فلسفه، اتیکز، تاریخ، زیبایی‌شناسی، مذهب و سیاست اشاره کرد. م.

طرف شایم پرلمان پیشنهاد شد، اشاره کرد.^۱

در ارجاع نقش حیاتی به پارلمان و احزاب در دموکراسی مدرن به شیوه‌ای خلاف نقد اشمیت به معنای دفاع از آن‌ها به ترتیبی که وجود دارند، نیست. تردیدی وجود ندارد که این نهادها کاستی‌های بسیاری دارند و به‌علاوه نقایصی که از سوی اشمیت آشکار شد تشدید نیز شده‌اند. هر نظام دموکراتیک سالم مستلزم طیف کاملی از شرایط اقتصادی و سیاسی است که یافتن آن‌ها در جوامع ما که در سیطره‌ی تنوازه‌های شرکتی بزرگ قرار دارند، دشوار است. به این ترتیب آنچه باید به چالش کشیده شود نه دموکراسی بسگانه‌گرا همان‌گونه که منظور نظر اشمیت است بلکه محدودیت‌های آن است. یافتن راهی برای اصلاح این محدودیت‌ها باید امکان‌پذیر باشد.

محدودیت‌های بسگانه‌گرایی

فرض محوری مقاله‌ی حاضر این است که مسئله‌ی کلی دموکراسی مدرن بر مدار بسگانه‌گرایی می‌چرخد. تا همین‌جا اشمیت در مقام "معیار"، جاذبه‌ی اندیشه‌ی وحدت‌مبنا و مخاطرات عجین با آن را نشان داد. حتا این امکان وجود دارد که او به دفاع بیش از اندازه‌ی ما از نوعی بسگانه‌گرایی دامن زده باشد. او در بحث از نظریه‌های بسگانه‌گرای آنگلو ساکسون در واقع مجموعه استدلال‌های بسیار معناداری را تدارک دید. از دید بسگانه‌گرایانی مانند هارولد لاسکی و جی.دی.اچ. کول هر فرد، عضو شماری از همبودی‌ها و همباشی‌ها است که هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری اولویت ندارند. این بسگانه‌گرایان دولت را همچون همباشی مانند انجمن‌های مذهبی یا گروه‌های حرفه‌ای تلقی می‌کنند که افراد تعهد خاص و غالبی به آن‌ها ندارند. از نگاه اشمیت این مفهوم، خاص فردباوری لیبرال است که همیشه نقش کلیدی در رفع تعارضات برای فرد قائل است. اشمیت به سهم خود این دیدگاه را «فقط مادامی که جوهر امر سیاسی درک یا به حساب آورده نمی‌شود و امکان دارد هر همباشی سیاسی را به شکل خاص هم‌ارز همباشی‌های مذهبی، فرهنگی، اقتصادی یا سایر قرار

1. For Chaim Perelman's work, see particularly *Le Champ de VArgumentation*, Brussels 1970; *Justice et Raisott*, Brussels 1972; *VEmpire rhitorique*, Paris 1977.

داد و رقابت با آن‌ها را مجاز شمرد^۱، می‌پذیرد. اشمیت در پافشاری بر ویژگی همبودی سیاسی بر سیل صواب است و ما نباید در دفاع از بسانگانه‌گرایی چنین استدلال کنیم که مشارکت ما در دولت بسان همبودی سیاسی هم‌ارز دیگر اشکال ادغام اجتماعی است. هر اندیشه‌ای درباره‌ی امر سیاسی مستلزم شناسایی محدودیت‌های بسانگانه‌گرایی است. اصول آشتی‌ناپذیر از مشروعیت نمی‌توانند در چارچوب یک همبودی سیاسی همزیستی داشته باشند؛ بسانگانه‌گرایی نمی‌تواند در همان سطح بدون آن‌که واقعیت سیاسی دولت به شکل خودبه‌خودی ناپدید شود، وجود داشته باشد. اما این معنا در رژیم لیبرال دموکراتیک که در آن‌جا بسانگانه‌گرایی فرهنگی، مذهبی و اخلاقی در سطحی دیگر، همچنین بسانگانه‌گرایی احزاب مختلف وجود دارد، نادیده گرفته نمی‌شود. به هر حال این بسانگانه‌گرایی مستلزم وفاداری به دولت در مقام "دولت/تیکال" است که نهادها و اصول متناسب با الگوی هستی جمعی تبلور می‌بخشد که همان دموکراسی مدرن است. ما در این‌جا بار دیگر به ایده‌ی اشمیت از "تیکز" باز می‌گردیم که از سوی «دولت در مقام سوژه‌ی اتیکال خودآیین وضع می‌شود، اتیکزی که حسب صورت‌بندی ما از رژیم جدید نشان می‌گیرد^۲ و با مفصل‌بندی دموکراسی و لیبرالیسم منش‌نمایی می‌شود».

آنانی که بسانگانه‌گرایی دموکراسی مدرن را بسان بسانگانه‌گرایی کامل اما با محدودیت ناشی از توافق بر سر رویه‌ها تصویر می‌کنند، از این نکته غافلند که این قواعد "تعذیلی" فقط در ارتباط با قواعد "سازنده‌ای" که الزاماً به نظم دیگری تعلق دارند، معنا می‌شوند. دموکراسی مدرن به دور از پیوند ناگسستنی با دیدگاه "نسبی‌گرا" از جهان، آن‌گونه برخی از نویسندگان تصور می‌کنند، مستلزم تایید شماری از "ارزش‌های" معین است که مانند برابری و آزادی "اصول سیاسی" آن را شکل می‌دهند. دموکراسی مدرن شکلی از همزیستی انسانی را مستقر می‌کند که مستلزم تمایز میان امر عمومی و خصوصی، جدایی کلیسا و دولت و حقوق مدنی و مذهبی است. این‌ها برخی از دستاوردهای پایه‌ای انقلاب دموکراتیک هستند و هستی

۱. منظور شانتال موفه ناسازه‌ی عجین با بسانگانه‌گرایی است. مسئله، مرز یا محدوده‌های بسانگانه‌گرایی است. پرسش موفه این است که اگر کسانی به بهانه‌ی این‌که دین اسلام بسانگانی را بر نمی‌تابد پیروان آن دین را متهم به نارواداری و آنان از رواداری دموکراسی مدرن محروم کنند، چگونه می‌توان مواجه شد. البته این پرسشی است که ماهیت بسانگانه‌گرایی را با چالش مواجه می‌کند. اما موفه مشخص نمی‌کند منظور از بسانگانه‌گرایی، بسانگانه‌گرایی درون‌دینی یا برون‌دینی است. به هر حال تاریخی هم شواهد دال بر عدم رعایت بسانگانه‌گرایی و بالعکس را هم در درون و هم برون گفتار دینی اسلام نشان می‌دهد. از قرآن می‌توان شواهد و قراینی را دال بر تحمل بسانگانه‌گرایی درون/ برون‌دینی استخراج کرد. البته موفه محتوای ناسازنمای بسانگانه‌گرایی را با اشاره به مورد سلمان رشدی مرتد می‌پذیرد. م

۲. اصطلاحی که در اوایل سده‌ی بیستم رواج یافت و در پیوند با کلیسای کاتولیک بالاخص در فرانسه، منش‌نمای مخالفان مدرنیست‌ها (این مدرنیست‌ها بیشتر مسیحیان پروتستان بودند که خواهان گسست از گذشته‌ی کاتولیسیم بودند. در این‌جا کاربرد عام از مدرنیسم مدنظر نیست.) بود که به دنبال تلقیق یزدان‌شناسی مسیحی و فلسفه‌ی لیبرال با گرایش مدرنیته‌ی عرفی بودند. م

1. Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 45.

2. Schmitt, 'Ethique de l'Etat et l'Etat pluraliste', in *Parlementarisme et démocratie*, Paris 1988, p. 148.

تنش، از آن استقبال کرد و به‌علاوه نباید در راستای حذف بلکه دفاع از آن برآمد. در واقع همین تنش میان هویت‌های ما در مقام افراد و در مقام شهروند یا میان اصول آزادی و برابری، بهترین تضمین برای تداوم حیات پروژه‌ی دموکراسی مدرن و مقر بسگانه‌گرایی است. رویای حذف این تنش فقط می‌تواند به انحلال امر سیاسی و تخریب دموکراسی منتهی شود.

ترجمه به انگلیسی: کریس ترنر

نمی‌توان آن را فقط به خارج منسوب کرد بلکه می‌تواند از درون سنت خود ما نیز نشأت بگیرد. راندن مذهب به سپهر خصوصی که ما اینک اصرار داریم مسلمانان نیز آن را بپذیرند با دشواری بسیار بر کلیسای مسیحی تحمیل شد و همچنان پروژه‌ای ناتمام باقی مانده است. از زاویه‌ای متفاوت، آزادی فردی هنگامی که ثروت و قدرت در دست گروه‌هایی که به شکل فزاینده‌ای خارج از کنترل فرآیند دموکراتیک قرار دارند به شکل بارزی در موضعی متزلزل قرار می‌گیرد.

آیا خلق بسگانه‌گرایی واقعاً دموکراتیک پروژه‌ای نیست که به جوامع ما که شک‌آوری و عدم تعلق‌خاطر، آن‌ها را به نومیدی و انقلاب سوق می‌دهد، اندک اشتیاقی را تزریق کند؟ به هر حال برای نیل به این مهم باید به توازن دشواری از سویی میان دموکراسی، بسان مجموعه‌ای از رویه‌های لازم برای تامین بسگانگی، و از طرف دیگر دموکراسی بسان وفاداری به ارزش‌هایی که الهام‌بخش شیوه‌ی خاصی از همزیستی هستند، نایل آمد. هر تلاش برای برتری یکی از این ابعاد بر دیگری می‌تواند با خطر محرومیت ما از عنصر گران‌بهای این شکل از حکومت همراه شود.

از این واقعیت نمی‌توان گریخت که دموکراسی مدرن با چیزی ناسازه‌نما همراه است و اشمیت به ما در مشاهدی آن کمک می‌کند هرچند از درک اهمیت واقعی آن ناکام می‌ماند. از نظر او دموکراسی بسگانه‌گرا ترکیبی متعارض از اصول سازش‌ناپذیر است. با آن که دموکراسی منطق همانستی و هم‌ارزی است تحقق کامل آن بنابر منطق بسگانه‌گرایی ناممکن است زیرا مانعی فراراه نظام کامل هویت‌یابی است. نمی‌توان منکر آن شد که منطق هم‌ارزی دموکراتیک از راه مفصل‌بندی لیبرالیسم و دموکراسی به منطق لیبرال از تفاوت پیوند خورده است که موجب استقرار بسگانه‌گرایی می‌شود و هرگونه تلاش برای تمامیت‌خواهی را به زیر می‌کشد. پس این دو منطق ناسازگاراند اما این بدان معنا نیست که دموکراسی لیبرال همان‌گونه که اشمیت می‌نویسد شکل ناپایداری از حکومت است. برعکس به باور من، وجود تنش میان منطق هویت و منطق تفاوت است که جوهر دموکراسی بسگانه‌گرا را تعریف می‌کند و آن را به شکلی از حکومت مقتضی خصلت فیصله‌ناپذیر سیاست‌های مدرن تبدیل می‌کند. باید به جای تاسف به دلیل وجود این

۹. سیاست و مرزهای لیبرالیسم

بیشترین غریو "پیروزی" لیبرال دموکراسی درست زمانی شنیده می‌شود که نارضایی‌های فزاینده‌ای در رابطه با سرشت آن وجود دارد. پاره‌ای از این نارضایی‌ها به ستون مرکزی لیبرالیسم یعنی بی‌طرفی دولت معطوف است. چگونه می‌توان این نارضایی‌ها را درک کرد؟ آیا جامعه‌ی لیبرال جامعه‌ای است که دولت در آن بی‌طرف است و به شیوه‌های متفاوت زندگی و مفاهیم از خیر اجازه‌ی همزیستی می‌دهد؟ آیا جامعه‌ی لیبرال از آرمان‌های خاص مانند برابری یا خودآیینی شخصی حمایت می‌کند؟ شماری چند از لیبرال‌ها در پاسخ به چالش اشتراکی‌باوری، با رد مسامحه در خصوص ایده‌های خیر، یک‌صدا بر آن بودند که لیبرالیسم تجسم مجموعه‌ای از ارزش‌های خاص است.^۱

برای مثال ویلیام گلستون نشان می‌دهد که سه چهره‌ی مهم مدافع دولت بی‌طرف یعنی راولز، دورکین و آکرمن نمی‌توانند از رجوع به نظریه‌ی جوهری از خیر پرهیزند که گلستون آن را "انسان‌باوری عقلانیت‌گرا" می‌خواند. او مدعی است آن‌ها بدون اذعان به این معنا «پنهانی بر نظریه‌ی سه‌گانه‌ی یکسانی از خیر اتکا دارند که ارزش هستی انسان، ارزش هدفمندی و تحقق اهداف انسان و ارزش عقلانیت را بسان مانع عمده در برابر اعمال و اصول اجتماعی می‌دانند، مفروض می‌دانند»^۲ به باور

1. Some recent titles indicative of this trend are: Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass. 1989; R. B. Douglass, G. Mara and H. Richardson, eds, *Liberalism and the Good*, New York 1990; Stephen Macedo, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford 1991; William A. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge 1991.

2. William A. Galston, *Liberal Purposes*, P. 92.

سازنده‌ی لیبرالیسم است تعهد به دیالوگ بی‌طرفانه است و علاوه بر این تعهد به برابری باید مانع از تحمیل شرایط از مجرای دیالوگ بشود. همچنین مفهوم موردنظر او از دیالوگ بی‌طرف هیچ مجالی را برای کاوش فلسفی در مفاهیم خیر باقی نمی‌گذارد و او از این ایده که لیبرالیسم باید بر شک‌آوری مبتنی باشد دفاع می‌کند زیرا به باور او «هیچ معنای اخلاقی پنهان در اعماق هستی وجود ندارد»^۱

لیبرالیسم سیاسی

من یقین دارم آنچه واقعاً در بحث از بی‌طرفی در معرض خطر قرار دارد سرشت بسگانه‌گرایی و جایگاه آن در دموکراسی لیبرال است. شیوه‌ای که دولت لیبرال تصویر می‌شود پیامدهای درازدامنی برای سیاست‌های دموکراتیک دارد. در واقع همین امر چگونگی برخورد با مسائلی مانند "چندفرهنگ‌گرایی" را تعیین می‌کند. هدف من در این‌جا بازبینی موثرترین موضع یعنی "لیبرالیسم سیاسی" است که هدفش حفظ ایده‌ی بی‌طرفی در عین بازصورت‌بندی آن است.

لیبرال‌های سیاسی مانند جان راولز و چارلز لَمور^۲ از جایی که آن‌ها بسان "واقعیت" بسگانه‌گرایی مشخص می‌کنند یعنی بسگانگی مفاهیم خیر که در جامعه‌ی دموکراتیک مدرن وجود دارد، آغاز می‌کنند. این امر به "مسئله‌ی لیبرال" در خصوص چگونگی سازماندهی همزیستی افراد منجر می‌شود که مفاهیم متفاوتی از خیر دارند. این نکته حایز اهمیت است که آنان از بسگانه‌گرایی حمایت نمی‌کنند زیرا به باور آن‌ها تنوع به طور اخص ارزشمند است و نمی‌توان آن را مگر با توسل به زور دولت الغا کرد. روایت آن‌ها قسمی اندیشه‌ی لاکی عمدتاً مبتنی بر دلایل پرهیز از مقابله با بسگانگی و ترجیحاً شناسایی آن است. برای مثال راولز را در نظر بگیرید. او محظور مدرن را مرکب از «۱. واقعیت بسگانه‌گرایی؛ ۲. واقعیت تداوم آن؛ همچنین ۳. این واقعیت که بر بسگانه‌گرایی نمی‌توان مگر با استفاده از قدرت دولت چیره شد (که مستلزم پیش‌فرض کنترل دولت است که در تملک هیچ گروهی

گلستون لیبرال‌ها باید "ایستاری کمال‌گرا" اتخاذ کنند و آشکارا اعلان کنند که لیبرالیسم مفهومی خاص از خیر را ترغیب می‌کند و به پیگیری غایات و فضیلت‌هایی که سازنده‌ی جامعه‌ی سیاسی لیبرال هستند، متعهد است.

بسیاری از لیبرال‌ها در عین رد کمال‌گرایی بر کاستی‌های فرضیه‌ی بی‌طرفی^۱ آن‌گونه که صورت‌بندی شده است، اذعان دارند. این امر در مورد جان راولز نیز صادق است که در نظریه‌ی عدالت آشکارا اعلان می‌کند از "برتری حق بر خیر" آن‌گونه که جماعت‌باوران می‌گویند فاصله گرفته است. با این حال او اصرار دارد که «عدالت بسان انصاف به لحاظ رویه‌ای بی‌طرف یا خنثا نیست. اصول آن در رابطه با عدالت آشکارا جوهری هستند و چیزی فراتر از ارزش‌های رویه‌ای را بیان می‌کند و این معنا در مورد مفهوم شخص و جامعه که در موقعیت اولیه بازنمایی می‌شوند نیز صادق است»^۲

رونالد دورکین به سهم خود هرگز بی‌طرفی مطلق را نپذیرفت. در نگاه او در قلب لیبرالیسم مفهوم مشخصی از برابری نهفته است. این معنا از آن‌جا ناشی می‌شود که لیبرالیسم باید تمامی اعضایش را برابر تلقی کند تا دولت لیبرال الزاماً بی‌طرف باشد. به این ترتیب او مدعی است «از آن جایی که شهروندان یک جامعه در تعابیر خود [از خیر در زندگی] متفاوت‌اند حکومت اگر یکی از این تعابیر را بر دیگری ترجیح بدهد، یا کارگزاران بر این باور باشند که یکی از این تعابیر بر دیگر تعابیرها برتری دارد یا یکی از این تعابیر از پشتیبانی شمار زیاد و یا گروه‌های قدرتمند برخوردار باشد»^۳ نمی‌تواند آن‌ها را برابر لحاظ کند. به باور او لیبرالیسم بر اخلاقیات سازنده و نه شک‌آوری مبتنی است. او می‌نویسد دولت لیبرال باید انسان‌ها را برابر تلقی کند «نه از آن‌رو که در اخلاقیات سیاسی درست و نادرست وجود ندارد بلکه از آن جهت که آنچه هست درست است»^۴

از میان سه نفری که گلستون به آن‌ها اشاره می‌کند بروس آکرمن یگانه کسی است که به واقع به نظریه‌ی "بی‌طرفی" وفادار است، زیرا او باور دارد که آنچه

1. Bruce Ackerman, *Social Justice and the Liberal State*, New Haven 1989, p. 368. Ibid., p. 142.

۲. تفاوت‌های معناداری میان راولز و لمور وجود دارد اما هر دو از نوعی "لیبرالیسم سیاسی" دفاع می‌کنند که مشترکات بسیاری برای توجیه همسانی آن‌ها وجود دارد.

1. John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, p. 192.

2. Ronald Dworkin, 'Liberalism', in Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality*, Cambridge 1978, p. 127.

3. Ibid., p. 142.

نیست)» می‌داند.^۱ به این ترتیب بی‌طرفی^۲ بسان عدم‌تداخل با دیدگاه‌های جوهری تعریف می‌شود و بسگانه‌گرایی با رواداری شیوه‌های متفاوت زندگی بی‌توجه به ارزش‌های درون‌بودی آن‌ها مشخص می‌شود.

منتقدین بی‌طرفی از سویی مدعی آنند که بسگانه‌گرایی را باید بسان اصل ارزش‌شناسی فلسفی تلقی شود که می‌پذیرد شیوه‌های متفاوت و ناهم‌ساز از زندگی وجود دارند که با این وجود همگی ارزشمندند. این معنا از "بسگانه‌گرایی ارزشی"^۳ است که جوزف راز از آن دفاع و پیوندی را میان بسگانه‌گرایی و آرمان خودآیینی شخصی مستقر می‌کند. به باور راز خودآیینی مستلزم بسگانه‌گرایی اخلاقی است زیرا این امر فقط زمانی امکان‌پذیر است که در برابر شخص، طیفی از گزینه‌های قابل‌قبول اخلاقی برای انتخاب از میان آن‌ها به منظور زندگی خودآیین وجود داشته باشد. راز می‌نویسد: «به بیان دقیق اگر خودآیینی آرمان است پس ما به چنین دیدگاهی از اخلاقیات متعهدیم: ارزشمندی خودآیینی به ترویج بسگانه‌گرایی اخلاقی منجر می‌شود.»^۴ برخلاف راولز که معتقد است بسگانه‌گرایی مستلزم رد کمال‌گرایی است، راز به پیوند ضروری میان کمال‌گرایی که خود بدان متعهد است و بسگانه‌گرایی باور دارد. این امر به راز اجازه می‌دهد بسگانه‌گرایی را نه بسان "واقعیتی" که باید آن را به اکراه پذیرفت بلکه بسان چیزی که باید آن را تحسین و ارزش‌گذاری کرد تصور کند زیرا شرط خودآیینی شخصی است. از این منظر می‌توان دید که چرا کسی که بیشتر به جان استیوارت میل تا لاک نزدیک است اصرار دارد که بسگانه‌گرایی را نمی‌توان حسب بی‌طرفی نظریه‌پردازی کرد.

"لیبرالیسم سیاسی" مدعی تمهید چارچوبی بهتر از کمال‌گرایی برای تسهیل بسگانگی منافع و بینش‌هایی از خیر است که در جوامع دموکراتیک مدرن وجود

1. John Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, no. 1, p. 22.

2. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, p. 399.

۳. بسگانه‌گرایی ارزشی که همچنین به بسگانه‌گرایی مورال یا بسگانه‌گرایی اتیکال موسوم است بر این نکته تأکید دارد که ارزش‌های متفاوتی ممکن است در عین تعارض با یکدیگر به یک اندازه درست و اساسی باشند. به‌علاوه از منظر بسگانه‌گرایی ارزشی، ارزش‌های ناهمخوان را نمی‌توان حسب اهمیت مرتبه‌بندی کرد. بسگانه‌گرایی ارزشی در تقابل با یگانه‌گرایی ارزشی قرار دارد. بسگانه‌گرایی ارزشی نظریه‌ای در فواخلاقیات است و نظریه‌ای از جنس اخلاقیات هنجاری به حساب نمی‌آید. م

دارند. مفاهیم لیبرال در چشم قهرمانانش که برای زندگی خوب به آن‌ها استناد می‌شود برای این مأموریت نابسنده‌اند زیرا «آن‌ها خود به بخشی از مسئله تبدیل شده‌اند.» دیدگاه آن‌ها تا چه اندازه متقاعدکننده است؟ آیا آن‌ها واقعاً بهترین چشم‌انداز را برای ترسیم سرشت اجماع لیبرال دموکراتیک ارایه می‌کنند؟ همچنان که نشان داده‌ام دغدغه‌ی محوری در چنین مفاهیمی امکان‌پذیری وحدت اجتماعی ذیل شرایط مدرن با وجود چندگانگی مفاهیم متعارض از زندگی خوب است. راولز این مسئله را به ترتیب زیر صورت‌بندی می‌کند: «چگونه امکان دارد به مرور زمان جامعه‌ای عادلانه و باثبات از شهروندان آزاد و برابر شکل بگیرد که عمیقاً با باور به آموزه‌های معقول در عین حال ناسازگار مذهبی، فلسفی و اخلاقی مبتلا به دودستگی‌اند؟»^۱ این راه‌حلی است که راولز و لَمور در پاسخ به دفاع خود از مسئله‌ی اکیداً "سیاسی" لیبرالیسم به تعبیری که بر هیچ آرمان اخلاقی جامع و هیچ فلسفه‌ای از انسان به گونه‌ای که از سوی فلاسفه‌ی لیبرال مانند کانت و میل ارایه شد، اتکا ندارد به آن متوسل می‌شوند. استدلال آن‌ها این است که اگر این مقولات از سوی افرادی که درباره‌ی سرشت زندگی خوب توافق ندارند پذیرفته شوند نهادهای لیبرال را نمی‌توان بر اساس مبانی‌ای که به ناچار جدلی هستند، مانند آرمان‌های خودآیینی کانتی یا فردیت میلی، توجیه کرد.

لیبرال‌های سیاسی با کمال‌گرایان موافقتی که دولت لیبرال باید بالضروره به ایده‌ای از خیر مشترک متوسل شود و به‌علاوه این دولت ممکن نیست در رابطه با اخلاقیات بی‌طرف باشد. با این وجود — در عین پذیرش این که آن‌ها نمی‌توانند بدون نظریه‌ی امر خوب به این مهم نایل شوند — این لیبرال‌ها مدعی‌اند که نظریه‌ی آن‌ها در خصوص اخلاقیات حداقلی است. این نظریه‌ی حداقلی را باید از دیدگاه‌های جامع تمیز داد زیرا اخلاقیات مشترک به اصولی مقیداند که ممکن است از سوی افرادی که آرمان‌های متعارض از زندگی خوب دارند، پذیرفته شود. به باور لَمور معنای درست ایده‌ی "بی‌طرفی" به این قرار است: «اصول بی‌طرفی اصولی هستند که می‌توانیم بدون توسل به دیدگاه‌های جدلی از زندگی خوب که حسب اتفاق به آن‌ها

1. Charles Larmore, 'Political Liberalism', *Political Theory*, vol. 18, no. 3, August 1990, p. 345.

2. Rawls, *Political Liberalism*, p. xviii.

متعهد شده‌ایم را توجیه کنیم»^۱ راولز نیز می‌نویسد که نظریه‌ی او از عدالت، نظریه‌ی «سیاسی» و نه «متافیزیک» است و هدفش «مفصل‌بندی مبنای عام توجیه برای ساختار پایه‌ای رژیم قانون اساسی است که بر مبنای ایده‌های شهودی و بنیادی تلویحی در فرهنگ سیاسی عمومی عمل می‌کند و از آموزه‌های جامع مذهبی، فلسفی و اخلاقی منتزع می‌شود. نظریه‌ی عدالت به دنبال زمینه‌ی مشترک — یا اگر ترجیح بدهیم زمینه‌ی خنثا — با در نظر گرفتن واقعیت بسگانه‌گرایی است»^۲.

لیبرالیسم البته می‌تواند راه‌حل‌های دیگری را برای مسئله‌ی وحدت اجتماعی ارائه کند. برخی لیبرال‌ها برآنند که مصالحه‌ی هابزی الزاماً برای تمهید اجماع لازم برای جامعه‌ی بسگانه‌گرا بسنده است. دیگران بر این باورند که اجماع قانون اساسی که بر رویه‌های حقوقی مستقر مبتنی است، همچون اجماع بر عدالت از عهده‌ی این نقش برمی‌آید. با این حال آن راه‌حل‌ها از منظر «لیبرالیسم سیاسی» وافی مقصود نیست و به تبع نیازمند گونه‌ی اخلاقی از اجماع است که در آن ارزش‌ها و آرمان‌ها نقش آمرانه‌ای دارند.

لمور در تبیین هدف لیبرال‌های سیاسی اعلان می‌کند که آن‌ها خواهان عدم توسل به دیدگاه‌های جدلی از زندگی خوب در عین شک‌آوری که خود موضوع عدم توافق منطقی است، هستند. علاوه بر این، این دسته از لیبرال‌ها از توجیه مبتنی بر ملاحظات راهبردی صرف، توجیه هابزی مبتنی بر انگیزش‌های احتیاطی، ناخرسندند. از نگاه لمور «لیبرالیسم فقط با یافتن میانگینی میان این دو کرانه می‌تواند بسان مفهوم اخلاقی حداقلی عمل کند»^۳.

در واقع جاه‌طلبی «لیبرالیسم سیاسی» تلاش برای صورت‌بندی فهرستی روشن و قاطع از حقوق، اصول و ترتیبات نهادی خدشه‌ناپذیر و مبنایی برای اجماع است که همزمان اخلاقی و بی‌طرف هستند. به همین دلیل، این دسته از اندیشمندان لیبرال چشم‌پوشی از مباحث متافیزیکی، فلسفی و مذهبی «مناقشه‌برانگیز» را مطرح می‌کنند و خودشان را به نوعی دریافت اکیداً «سیاسی» از لیبرالیسم محدود می‌کنند. این معنا به باور آن‌ها می‌تواند زمینه‌ی مشترکی را شکل دهد که امکان نیل به خیر

مشترک در آن وجود ندارد. یکی از اصول عمده‌ی آن‌ها این است که در جامعه‌ی لیبرال، افراد را نباید به پذیرش نهادها و ترتیباتی مجبور کرد که می‌شود به شکل منطقی آن‌ها را رد کرد. بنابراین مجادلات سیاسی نیازمند قواعدی از نوع اصول هستند که بتوان در مجادلات به آن‌ها متوسل شد. پروژه‌ی آن‌ها متضمن تعریف آن‌چنان چارچوب و امیدی است که شرایط ضرور برای نیل به نتایج مناقشه‌ناپذیر را تامین کند.

از نظر لمور راه‌حل، شکلی از توجیه است که بر دو هنجار دیالوگ عقلانی و احترام برابر مبتنی است. به باور او اصول سیاسی مشروع آن‌هایی هستند که از راه دیالوگ عقلانی حاصل می‌شوند و در آن طرفین بر اساس هنجار احترام برابر عمل می‌کنند. این امر مستلزم آن است که ما از دیدگاه‌های مناقشه‌برانگیز زندگی خوب فاصله بگیریم و در زمان تمهید اصول نظم سیاسی، بی‌طرفی سیاسی را مراعات کنیم. به این ترتیب «وقتی عدم توافق بروز می‌کند، آنانی که خواهان تداوم گفتگو هستند باید به قلمروی بی‌طرفی، هم در راستای رفع مناقشه و هم دور زدن مسئله اگر به این ترتیب منطقی رفع نشد، عقب نشینی کنند»^۱ راولز به سهم خود راه‌حل را در خلق اجماع همپوشان از مفهوم سیاسی عدالت می‌بیند. او امید دارد با کاربست روش «دوری‌گزینی» و چشم‌پوشی از مجادلات فلسفی و اخلاقی، توافق آزاد از راه خردورزی عمومی درباره‌ی اصول عدالت فراهم شود و این «مشخصه‌ی دیدگاهی است که تمامی شهروندان می‌توانند از آن منظر یکدیگر را در رابطه با عادلانه بودن نهادهای سیاسی واکاوی کنند»^۲.

لیبرالیسم و نفی امر سیاسی

موفقیت لیبرالیسم سیاسی به امکان استقرار شرایط برای گونه‌ای استدلال بسته است که اخلاقیات و بی‌طرفی را سازش می‌دهد. در این‌جا نشان خواهم داد که تلاش لیبرالیسم سیاسی برای یافتن اصل اجتماعی در شکل بی‌طرفی مبتنی بر عقلانیت با موفقیت همراه نشده است. اما پیش‌تر نشان می‌دهم چگونه نفس چنین

1. Charles E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge 1987, p. 59.

2. Rawls, 'The Idea of an Overlapping Consensus', p. 5.

1. Larmore, 'Political Liberalism', p. 341.

2. Rawls, *Political Liberalism*, p. 192.

3. Larmore, 'Political Liberalism', p. 346.

بپذیریم. دعوی لیبرالی مبنی بر حصول اجماع عقلانی جهان‌شمول از مجرای دیالوگ تحریف‌نشده و به‌علاوه تضمین بی‌طرفی دولت از مجرای استدلال علنی آزاد، فقط به هزینه‌ی انکار مولفه‌ی آشتی‌ناپذیر و تقلیل‌ناپذیر موجود در روابط اجتماعی امکان‌پذیر است و این می‌تواند پیامدهای فاجعه‌باری برای دفاع از نهادهای دموکراتیک داشته باشد. نفی امر سیاسی، آشتی‌ناپذیری را نابدید نمی‌کند بلکه فقط به سردرگمی در مواجهه با تظاهرات آن و ناتوانی در برخورد با آن‌ها منجر می‌شود.

لیبرالیسم مادامی که در چارچوب فردگرایانه و عقلانیت‌باور صورت‌بندی شده باشد به کوری نسبت به وجود امر سیاسی و خودفربیی در ارتباط با سرشت سیاست محکوم است. در حقیقت لیبرالیسم با این رویه از همان ابتدا "تفاوت خصلت‌نمای" سیاست، توان آن برای هدایت عمل جمعی و تلاش برای استقرار وحدت در حوزه‌ی آکنده از آشتی‌ناپذیری‌ها را منحل می‌کند. لیبرالیسم از این حقیقت که "تفاوت خصلت‌نما" به ساخت هویت‌های جمعی و خلق "ما" در مقام مخالف "آن‌ها" مربوط می‌شود، غفلت می‌کند. سیاست، بسان تلاشی برای رام کردن امر سیاسی، تسلط بر نیروهای مخرب و استقرار نظم، همواره باید در ارتباط با تعارضات و آشتی‌ناپذیری‌ها باشد. سیاست مستلزم فهمی است که هر اجماعی بالضروره مبتنی بر عمل طرد است و اجماع "عقلانی" کاملاً فراگیر وجود ندارد.

این نقطه‌ی مهمی است که ایده‌ی "خارج سازنده" با عاریت از ژاک دریدا می‌تواند در فهم آن به ما کمک کند. یکی از ایده‌های محوری دریدا این است که بر ساختن هویت همواره مبتنی بر چیزی طردکننده و استقرار قسمی سلسله‌مراتب صلب میان دو قطب حاصله — صورت/ماده، جوهر/تصادف، سیاه/سفید، زن/مرد و سایر — است. این معنا آشکار می‌کند که هویتی وجود ندارد که برای خودش خودپیدا باشد و بسان تفاوت ساخته نشود، علاوه بر این، هر عینیت اجتماعی از مجرای کنش‌های قدرت ساخته می‌شود. این بدان معناست که تمامی عینیت‌های اجتماعی در نهایت سیاسی هستند و باید ردپاهای طرد را نشان دهند که بر ساخت آن‌ها حاکم‌اند، چیزی که ما آن را "خارج سازنده" می‌گوییم. در نتیجه تمامی نظام‌های روابط اجتماعی بر گستره‌ی معینی از روابط قدرت دلالت دارند زیرا بر ساختن هویت اجتماعی، عمل قدرت است.

صورت‌بندی‌ای از یک پروژه به فروگذاری ساحت امر سیاسی و تصویر جامعه‌ی بسامان در مقام جامعه‌ای منهای سیاست است.

وقتی به این برهان از نزدیک نگاه می‌کنیم در آن بسگانه‌گرایی فروکاسته و مخالفت با سپهر خصوصی را می‌بینیم که هدف آن تامین اجماع در قلمروی عمومی است. به این ترتیب تمامی مباحث مناقشه‌برانگیز برای خلق شرایط نیل به اجماع "عقلانی" از دستورکار خارج می‌شوند. در نتیجه قلمروی سیاست به قلمرویی تبدیل می‌شود که افراد از باورها و احساسات "مسئله‌ساز" تهی می‌شوند و بسان عامل‌های عقلانی در جستجوی منافع خود — البته در چارچوب قیدهای اخلاقی — فهم می‌شوند که به رویه‌هایی برای فیصله‌ی ادعاهای خود که "منصفانه" می‌دانند، تن می‌دهند. این تعبیری از سیاست است که آدمی به سرعت می‌تواند مورد آرمانی از نفی لیبرال امر سیاسی را در آن بازشناسد، در این رابطه می‌توان به کارل اشمیت اشاره کرد که او «نوعاً مفاهیم لیبرال را به دلیل نوسان میان /تیکر (عقلانی) و اقتصاد (تجارت) مورد انتقاد قرار داده است. از منظر قطبش میان /تیکر و اقتصاد است که انحلال امر سیاسی بسان قلمروی قدرت غالب و سرکوب در دستورکار قرار می‌گیرد.»

تصور سیاست بسان فرآیند عقلانی مذاکره میان افراد، الزاماً کل ساحت قدرت و آشتی‌ناپذیری را — که من "امر سیاسی" می‌خوانم — حذف می‌کند و به این ترتیب از سرشت آن به‌طور کامل چشم‌پوشی می‌کند. این روند همچنین به معنای چشم‌پوشی از نقش مسلط احساسات بسان نیروی محرک رفتار انسانی است. به‌علاوه در حوزه‌ی سیاست این گروه‌ها و هویت‌های جمعی و نه افراد منفرد هستند که ما با آن‌ها مواجهیم و پویایی آن‌ها را نمی‌توان با تقلیل به محاسبات فردی درک کرد. این رویه پیامدهای مخربی برای رویکرد لیبرال داشته است زیرا همان‌گونه که از فروید آموخته‌ایم منفعت‌طلبی در عین‌حالی که می‌تواند انگیزه‌ی مهمی برای فرد منفرد باشد به‌ندرت می‌تواند رفتار گروه را تعیین کند. ضرورت ندارد تعبیر اشمیت از امر سیاسی را در همراهی با استحکام ایده‌اش در نمایش کاستی‌های دیدگاهی که سیاست را قلمرویی خنثی و منفک از تمامی مسائل جدلی قلمروی خصوصی می‌داند، کاملاً

روابط قدرت پدیدار خواهند شد. به این ترتیب عقلانیت کلید حل "ناسازنده‌های لیبرالیسم" است: در این صورت اگر لیبرالیسم بی‌طرفی خود را حفظ کند چگونه رقبای خود را حذف خواهد کرد؟

این راهبرد را می‌توان در پروژه‌ی لمور برای صورت‌بندی "توجیه بی‌طرفانه از بی‌طرف بودن دولت" دید. او کار را با تعریف بی‌طرفی با اتکا بر مفهوم اخلاقی حداقلی یعنی زمینه‌ی مشترکی که نسبت به دیدگاه‌های رقیب از زندگی خوب خنثا هستند آغاز می‌کند. او در ادامه به منظور تشریح دقیق آن زمینه‌ی مشترک به شیوه‌ای خنثا، به هنجارهای مشترک از احترام برابر و دیالوگ عقلانی متوسل می‌شود. به باور لمور از آنجایی که احترام برابر و دیالوگ عقلانی از ارکان فرهنگ غربی هستند، متقاعد کردن منتقدین رمانتیک فردباوری مدرن که می‌توانند بدون دست کشیدن از ارزش‌های مغتنم سنت و تعلق از حامیان نظم سیاسی لیبرال باشند، باید امکان‌پذیر باشد. او ضمن اذعان به دین خود از "شرایط آرمانی استدلال عقلانی" به ایده‌ی هابرماس از "موقعیت آرمانی سخن" مدعی است که رویکردش زمینه‌گراتر از رویکرد هابرماس است زیرا شرایط آرمانی توجیه هرگز کاملاً از شرایط تاریخی جدا نمی‌شود و تابعی از جهان‌بینی عمومی ماست.^۱ آنچه لمور مانند راولز در ذهن دارد خلق "اجماع همپوشان" مبتنی بر هنجارهایی است که در جوامع غربی مدرن به طور گسترده پذیرفته است.

لمور با توجه به تمهیداتی که تدارک دیده است بر این باور است که اصول حاصله باید از سوی افراد منطقی علاقمند به طراحی اصول همبستگی سیاسی پذیرفته شود، افزون بر آن او به این ترتیب توجیهی را برای بی‌طرفی دولت که بر هیچ آموزه‌ی جدلی مبتنی نیست تدارک می‌بیند. اما همان‌گونه که گلستون اشاره کرده است راه‌حل لمور علاوه بر طنز تلاش رفع مناقشه از میراث‌های کانت، میل و نئورمانتیک‌ها با توسل به مفهوم کانتی احترام برابر، شمار زیادی از باورمندان مذهبی را که مخالفت‌شان با لیبرالیسم چالش واقعی در قیاس با منتقدان فردباوری است را نادیده می‌گیرد.^۲

قدرت را همان‌گونه که لاکلائو نشان می‌دهد نباید بسان رابطه‌ی بیرونی تصور کرد که میان دو هویت "از - پیش - ساخته" اتفاق می‌افتد زیرا این قدرت است که آن هویت‌ها را می‌سازد. به گمان لاکلائو «نظام‌های سازمان اجتماعی را می‌توان بسان تلاش‌هایی برای تقلیل حاشیه‌ی فیصله‌ناپذیری تلقی کرد تا راه را برای اقدامات و تصمیماتی که تا اندازه‌ی ممکن منسجم‌اند، باز کنند. اما واقعیت ساده‌ی حضور سلبيت (منفیت) و با توجه به خصلت برتر و سازنده‌ی تمامی آشتی‌ناپذیری‌ها، پنهان کردن فیصله‌ناپذیری "نهایی" هر تصمیمی هرگز به شکل کامل اتفاق نخواهد افتاد و انسجام اجتماعی فقط به هزینه‌ی سرکوب چیزی که آن را نفی می‌کند به دست خواهد آمد. در این معنا هر اجماعی، هر نظام عینی و افتراقی از قواعد به مانند اساسی‌ترین امکان به ساحتی از اجبار دلالت دارد»^۱

عقلانیت و بی‌طرفی

این دقیقاً ساحت فیصله‌ناپذیری و اجبار است که "لیبرالیسم سیاسی" در حذف آن دچار مشکل می‌شود. لیبرالیسم سیاسی تصویری از جامعه‌ی بسامان به ما عرضه می‌کند که آشتی‌ناپذیری، خشونت، قدرت و سرکوب از آن رخت بر بسته است. اما در واقع این از آن‌روست که آن‌ها از راه برنامه‌ای زیرکانه نامریی شده‌اند. لیبرال‌های سیاسی البته کاملاً آگاهند که بسگانه‌گرایی موردنظر آن‌ها نمی‌تواند کامل باشد و این که برخی دیدگاه‌ها بالاجبار طرد خواهند شد. با این حال آنان این طردها را با اعلان این که آن‌ها محصول "اعمال آزاد خرد عملی" اند که مرزهای اجماع ممکن را مستقر می‌سازد، توجیه می‌کنند. به نظر آنان تمییز میان "بسگانه‌گرایی معقول" و "ساده" ضروری است.^۲ زمانی که دیدگاهی طرد می‌شود از آن‌روست که با اعمال خرد اجتناب‌ناپذیر شده است. به محض این که طردها بسان ماحصل توافق آزاد ناشی از رویه‌های عقلانی جلوه کنند ("حجاب جهل" یا دیالوگ عقلانی) آن‌ها ایمن از

1. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1990, p. 172.

۲. این تمایز برای بار نخست از سوی جاشوا کوهن در "بسگانه‌گرایی اخلاقی و اجماع سیاسی" در کتاب ایده‌ی دموکراسی نوشته‌ی دی. کوپ و جی. همتون انتشارات کمبریج سال ۱۹۹۳ صورت‌بندی شد. راولز از این تعبیر به دفعات در کتاب تازه‌ی خود لیبرالیسم سیاسی استفاده کرده است.

1. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, p. 56.

2. Galston, *Liberal Purposes*, p. 299.

نتیجه‌ی تصمیمی هستند که همواره آنانی را که به ارزش‌های علی‌حده در سازماندهی نظام سیاسی باور دارند، طرد می‌کند. راولز نیز از آن‌جایی که معتقد است در جوامع ما ارزش‌های برابری و آزادی معیار معقول‌بودگی هستند این اعتراضات را فاقد موضوعیت می‌داند. او باور دارد که با شروع از این مبانی، یعنی فرضیه‌های معقول، فرآیندی از استدلال عقلانی و ناجانبدارانه می‌تواند به صورت‌بندی نظریه‌ای از عدالت منتهی شود که تمامی افراد معقول و منطقی چاره‌ای جز پذیرش آن ندارند. در نتیجه از آنانی که این ارزش‌ها را نمی‌پذیرند به دلیل غیرمعقول بودن و نابخردی سلب صلاحیت می‌شود. این امر از نظر او به هیچ‌وجه مسئله‌ساز نیست زیرا به باور راولز «این نهادهای سیاسی، توجیه‌گر مفهوم لیبرالی عدالت هستند و آن دسته از ایده‌ها و ارزش‌های سیاسی را محقق می‌کنند که به طور متعارف از ارزش‌های معارض‌شان بسیار معنادارتر هستند»^۱

راولز با توجه به این "شرط" [یعنی معنادارتر بودن مفهوم لیبرالی عدالت]، نه فقط نقش اجبار در استقرار این قواعد و نهادهایی که "اجماع‌های همپوشان" را تولید می‌کنند بلکه "خارج سازنده‌ی" آن را نیز از مقابل چشم دور می‌کند.

بسگانه‌گرایی و فیصله‌ناپذیری

همان‌گونه که دیدیم لیبرال‌های سیاسی به منظور خلق شرایط برای دلیل‌تراشی موفق از گفتگوی آزاد با آنانی که "قواعد بازی" آن‌ها را نمی‌پذیرند، پرهیز می‌کنند. به تعبیری هیچ نکته‌ی اعتراض‌پذیری در این رابطه، مشروط به آگاهی از الزامات آن، وجود ندارد — البته در این مورد همین الزامات می‌توانند نفس هدف استدلال به‌ظاهر عقلانی را به شکست بکشانند.

عموماً امروزه این نکته پذیرفته است که استدلال فقط در چارچوب مشترک امکان‌پذیر است. همان‌طوری که ویتگنشتاین نشان داد توافق در باورها ابتدا باید بر سر زبان مورد استفاده حاصل شود. در عین حال او به ما هشدار می‌دهد که این "توافق نه در باورها بلکه در اشکال زندگی"^۲ باید باشد. از دید او توافق بر سر

پاسخ احتمالی لمور می‌تواند این باشد که ناخرسندهایی از این دست را نمی‌توان "معقول" شمرد. اما چه کسی تصمیم می‌گیرد که چه چیزی "معقول" یا نامعقول است؟ در سیاست، نفس تمایز میان "معقول" و "نامعقول" همواره با ترسیم مرز همراه است. این مرز ویژگی سیاسی دارد و همواره بیان هژمونی معینی است. آن‌چه در لحظه‌ی معینی در یک همبودی، "عقلانی" یا "معقول" جلوه می‌کند با بازی‌های زبانی مسلط و "عقل سلیمی" که این بازی‌ها پیش رو می‌گذارند، تناظر دارد. این نتیجه‌ی فرآیند "رسوب‌گذاری" مجموعه‌ای از گفتمان‌ها و کردارها است که ویژگی سیاسی‌شان حذف شده است. اگر تمیز میان معقول و نامعقول کاملاً مشروع باشد چنین تعارضی الزاماتی خواهد داشت که باید بازشناسایی شوند. در غیر این صورت ترکیب و آرایش خاص اقدامات، خنثا و از دسترس بررسی انتقادی خارج می‌شوند. ما در دموکراسی مدرن باید بتوانیم نفس مرزهای خرد را به پرسش بکشیم و ادعاهای جهان‌شمولی به نام عقلانیت را مورد واکاوی قرار دهیم. همان‌گونه که جودیت باتلر نشان می‌دهد «تاسیس مجموعه‌ای از هنجارها که ورای قدرت و اجبار قرار دارند، خود عمل مفهومی قدرتمند و زورآوری هستند که بازی قدرت خود را از راه توسل به ترفندهای جهان‌شمول هنجاری استعلا می‌بخشد، پنهان می‌کند و بسط می‌دهد»^۱

همین تلاش در حذف فیصله‌ناپذیری و قدرت را می‌توان نزد راولز پیدا کرد. عدالت بسان انصاف چونان مبنای قابل‌قبول برای اجماع در جامعه‌ی بسگانه‌گرا ارایه می‌شود زیرا غیرجانبدارانه است و از دیدگاه‌های جامع متفاوت فراتر می‌رود. به قطع راولز اینک می‌پذیرد که نظریه‌اش نه فراتاریخی که پاسخی به پرسش خاص است: «کدامین تعبیر از عدالت مناسب‌ترین معنا برای تحقق معیارهای آزادی و برابری در نهادهای پایه‌ای است؟» این معنا البته بر آن دلالت دارد که بحث یادشده مقید به فروضی است که معیارهای آزادی و برابری باید الزاماً در آن بستر تعبیر شوند. برای او این الزام دقیقاً بر آن دلالت دارد که ما باید از ایده‌های شهودی بنیادی در جوامع خودمان آغاز کنیم. او این ایده‌ها را خودمبین و جدل‌ناپذیر می‌داند که البته این‌گونه نیست. این ایده‌ها بسیار فراتر از آن‌که گزاره‌های خیرخواهانه از واقعیت باشند

1. John Rawls, 'The idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1987, p. 24.

2. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1, 241, Oxford 1958.

1. Judith Butler, 'Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Post-modernism"', in J. Butler and J. Scott, eds, *Feminists Theorize the Political*, New York and London 1992, p. 7.

سیاسی تصور کرد. به علاوه لیبرالیسم نمی‌تواند جایگاه بی‌نهایت متزلزل خود را بسان برآیند انتخاب عقلانی یا فرآیند دیالوژیک^۱ از ارتباط تحریف‌شده به نمایش بگذارد. این چشم‌انداز به دلیل نقش محوری که برای عمل قائل است می‌تواند در فهم این‌که چگونه زبان مشترک ما در خصوص سیاست به قدرت گره می‌خورد و نیازمند فهم حسب روابط هژمونیک است، کمک کند. لیبرالیسم همچنین می‌تواند فضا را برای "فیصله‌ناپذیری" فراهم، و خود را به وجه بهتری برای احتساب تعارض و آشتی‌ناپذیری آماده کند.

بسیاری از عقلانیت‌باوران به قطع این فلسفه‌ی سیاسی که راه را برای "نسبی‌باوری" و "نیهیلیسم" باز و دموکراسی را با مخاطره مواجه کرده است، محکوم خواهند کرد. اما عکس این رویه معقول‌تر است به جای به مخاطره افکندن نهادهای لیبرال، اذعان به این‌که آن‌ها فاقد بنیان نهایی هستند، شرایط مطلوبی را در دفاع از آن‌ها خلق می‌کند. وقتی به این نکته پی بُردیم که لیبرال دموکراسی نه نتیجه‌ی ضروری پرورش اخلاقی بلکه مجموعه‌ای از عمل‌های پیشامدی است، فهم این معنا دشوار نخواهد بود که این پیروزی نیازمند حفاظت و همچنین تعمیق است.

هر فلسفه‌ی سیاسی که فضا را برای پیشامدی بودن و فیصله‌ناپذیری فراهم کند آشکارا در تعارض با عقلانیت‌باوری لیبرال قرار خواهد گرفت که موضع نوعی‌اش حذف شرایط مفصل‌بندی و انکار فضای تاریخی حک‌شدگی است. این معنا همان‌طور که راینهارت کوسلک نشان داد پیشتر بر سازنده‌ی "تزویر" روشنگری بود.^۲ بسیاری از لیبرال‌ها با انکار ایستار سیاسی خود و ادعای موضع بی‌طرفی از همین تزویر روشنگری دنباله‌روی می‌کنند. به این ترتیب آنان دیدگاه خود را بسان تجسم "عقلانیت" عرضه می‌کنند و این ادعا آنان را قادر می‌کند مخالفانشان را از "دیالوگ عقلانی" محروم کنند. اما رانده‌شدگان ناپدید نمی‌شوند و به محض این‌که موضع آن‌ها "غیرمعقول" اعلام شد مسئله‌ی بی‌طرفی حل‌نشده باقی می‌ماند. از این منظر اصول "بی‌طرفانه‌ی" دیالوگ عقلانی برای رانده‌شدگان قطعاً محلی از اعراب

تعریف یک واژه کافی نیست و ما نیازمند توافق بر شیوه‌ی استفاده از آن هستیم. به این ترتیب او می‌گوید: «اگر قرار است زبان، ابزار ارتباط باشد باید نه فقط بر سر تعاریف (به این ترتیب کویه^۱ تأثیری یگانه باید داشته باشد) بلکه همچنین بر سر داوری‌ها به توافق دست یافت»^۲

جان گری نشان داد تحلیل ویتگنشتاین از قواعد و دنباله‌روی از قواعد، آن نوع استدلال لیبرالی را که چارچوب مشترکی برای استدلال بر مبنای الگوی "بی‌طرف" یا دیالوگ "عقلانی" تصور می‌کند را تضعیف کرد. از چشم‌انداز ویتگنشتاینی «جدای از این‌که ریزنی قراردادگرایانه و اجرای آن محتوای قطعی و روشن داشته یا نداشته باشد که این خود محصول داوری‌های خاص ماست ما در مقام عاملان اشکال خاص زندگی به اجرای آن محتویات کشانده می‌شویم. اشکال زندگی که ما خود را در آن می‌یابیم با شبکه‌ای از توافقات پیشاقراردادی شکل گرفته‌اند که بدون آن‌ها امکان فهم متقابل یا حتا مخالفت وجود ندارد»^۳ چنین رویکردی، بدیلی کارآمد برای لیبرالیسم عقلانیت‌باور ارایه می‌کند زیرا می‌تواند به نحوی پرورش داده شود که ویژگی پیشامدی و تاریخی آن گفتمان‌ها را که سازنده‌ی هویت‌های ما هستند، روشن کند. این معنا از سوی ریچارد فلاتمن در اشاره به توافقات حاصله بر اساس ویژگی‌های متنوع سیاست‌های لیبرال دموکراتیک و این‌که به نظر نمی‌رسد قطعیت در معنای فلسفی ضرورت داشته باشد، برجسته می‌شود. از نگاه او «توافق ما در این داوری‌ها، زبان سیاست‌های ما را شکل می‌دهد. این زبانی است که به آن رسیده‌ایم و به طور مستمر، عمدتاً از مجرای تاریخ گفتمان تعدیل شده است، تاریخی که با توانایی اندیشیدن در آن، ما به زبان اندیشیده‌ایم»^۴

به باور من این گونه اندیشیدن به زبان، سمت‌وسویی نویدبخش برای فلسفه‌ی سیاسی به همراه دارد. برخلاف انگ رایج لیبرالیسم، بازاندیشی لیبرال دموکراسی بر این اساس را نمی‌توان بسان راه‌حل بسنده‌ی عقلانی و جهان‌شمول برای مسئله‌ی نظم

1. Ibid, p. I, 242.

۲. Queer, واژه‌ی انگلیسی که معانی بسیار زیاد و متفاوتی از جمله همجنس‌گرا، آسوپاس، مشکوک، ناخوشایند، مریض، عجیب و ... دارد. م

3. John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London and New York 1989, p. 252.

4. Richard E. Flathman, *Toward a Liberalism*, Ithaca and London 1989, p. 63.

1. Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, Mass. 1988.

۲. از نگاه ادگار مورن فیلسوف فرانسوی در اندیشیده‌ی پیچیده، فرآیند دیالوژیک هرگونه هستی را به پیوند با رابطه‌ی آشتی‌ناپذیری منوط می‌کند. یا به عبارت دیگر همانستی هر موجودی به همانستی ضد آن مرتبط است. م

بسگانه گرای مدرن به مانند تمامی رژیم‌های دیگر، نظامی از روابط قدرت است نفی می‌شود و چالش دموکراتیک اشکال قدرت موجود در این نظام نامشروع تلقی می‌شود.

لیبرالیسم سیاسی راولز و لمور با فاصله‌ای بعید از جامعه‌ی بسگانه‌گرا، گرایش قدرتمندی به همگنی از خود بروز می‌دهند و فضای اندکی را برای نارضایی و اعتراض در سپهر سیاست بر جای می‌گذارند. با فرضیه‌پردازی و تمهید زمینه برای اجماع اخلاقی آزاد در خصوص بنیان‌های سیاسی از مجرای رویه‌های عقلانی و به‌علاوه ارجاع آن به نهادهای لیبرال، چیزی جز مجموعه ترتیبات خاص تاریخی با ویژگی جهان‌شمول و عقلانیت‌باور دست‌یافتنی نخواهد شد. این معنا در تعارض با تعیین‌ناپذیری قرار دارد که سازنده‌ی دموکراسی مدرن است. در نهایت، دفاع عقلانیت‌گرا از لیبرالیسم با جستجوی دلیلی ورای استدلال‌پذیری و خواست تعریف امر جهان‌شمول، همان اشتباهی را مرتکب می‌شود که با استناد به آن دلیل تمامیت‌خواهی را نقد می‌کند: به این ترتیب لیبرالیسم تعیین‌ناپذیری دموکراتیک مردود می‌شمارد و امر جهان‌شمول را با امر خاص معین، این‌همان می‌داند.

در واقع سیاست‌های مدرن دموکراتیک در پیوند با اعلامیه‌ی حقوق بشر به جهان‌شمول‌باوری متوسل می‌شوند. اما این جهان‌شمولیت، افقی دسترس‌ناپذیر باقی می‌ماند. باید هر ادعایی در رابطه با اشغال مکان امر جهان‌شمول و تثبیت معنای نهایی آن از راه عقلانیت را مردود شمرد. محتوای امر جهان‌شمول باید نامتعین باقی بماند زیرا این تعیین‌ناپذیری است که شرط وجود سیاست‌های دموکراتیک است.

ویژگی بسگانه‌گرایی مدرن، وقتی صرفاً بسان واقعیت تجربی بسگانه‌گرایی مفاهیم اخلاقی امر خیر ترسیم می‌شود، از بین می‌رود. این بسگانه‌گرایی را باید بسان بیان جهش نمادین در انتظام روابط اجتماعی دریافت: انقلاب دموکراتیک در واژگان کلود لفور بسان "انحلال نشانه‌های قطعیت" ترسیم می‌شود. در جامعه‌ی مدرن دموکراتیک هیچ وحدت جوهری وجود ندارد و چاره‌ای جز پذیرش شکاف بسان وجه سازنده نیست. در این جامعه «قدرت، قانون و دانش در معرض تعیین‌ناپذیری رادیکال قرار دارند، جامعه‌ای که به تأثیر مخاطره‌ی کنترل‌ناپذیر تبدیل شده است.»^۱

1. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge 1986, p. 305.

ندارد. برای آنان "عقلانیت" ادعایی لیبرال‌ها بسان اجبار تجربه می‌شود. هدف من حمایت از بسگانه‌گرایی کامل نیست و باور ندارم که اجتناب از طرد برخی دیدگاه‌ها امکان‌پذیر باشد. هیچ دولت یا نظام سیاسی حتا نوع لیبرال آن نمی‌تواند بدون اشکالی از طرد وجود داشته باشد. دیدگاه من متفاوت است. می‌خواهم نشان دهم که شناسایی این اشکال از طرد، چرایی طرد آن‌ها و خشونت‌ی که طردها بر آن دلالت می‌کنند به جای کتمان آن‌ها زیر حجاب عقلانیت، بسیار اهمیت دارد. کتمان سرشت واقعی "مرزهای" ضرور و شیوه‌های طرد اجتناب‌ناپذیر برای نظم لیبرال دموکراتیک با نشانیدن آن‌ها در ویژگی خشنای "عقلانیت" پیامدهای اسرارآمیزی به همراه دارد که کارکرد مناسب سیاست‌های دموکراتیک را خدشه‌دار می‌کند. ویلیام کونولی آن‌جایی که می‌گوید «تظاهر به بی‌طرفی، دعاوی فیصله‌نیافته‌ی ریشه‌دار را زیر آستانه‌ی گفتمان عمومی حفظ می‌کند» کاملاً برحق است.

فقدان سلطه و خشونت ویژگی‌های دموکراسی بسگانه‌گرا نیستند بلکه ویژگی آن در استقرار مجموعه‌ای از نهادها نهفته است که با آن‌ها می‌توان خشونت‌ها و مناقشات را محدود کرد. به همین دلیل دموکراسی "شکاف میان قانون و عدالت" را حفظ می‌کند: «دموکراسی می‌پذیرد که عدالت "ناممکن" است؛ یعنی عملی است که هرگز نمی‌تواند به طور کامل با "دلایل (حقوقی) بسنده" مستقر شود.»^۲ اما با این سازوکارهای دست‌وپاگیر، با حفظ خشونت ناشناخته و پنهان در پس ارجاع به عقلانیت، خود را زمین‌گیر می‌کند. از همین‌رو می‌توان به اهمیت چشم‌پوشی از توهم سرگیجه‌آور گفتگوی آزاد از سرکوب پی برد. می‌توان دموکراسی را با کاستن شکاف عدالت و قانون که فضای سازنده‌ی دموکراسی مدرن است، استحکام بخشید. به منظور اجتناب از مخاطره‌ی چنین انسدادی، آنچه باید کنار گذاشته شود نفس‌ایده‌ی وجود اجماع سیاسی "عقلانی" آزاد از طرد است. عرضه‌ی نهادهای لیبرال دموکراسی بسان برابند عقلانیت ناب مشورتی چیزی جز تصلب و امکان‌ناپذیری دگرگونی آن‌ها نیست. به این ترتیب این معنا که دموکراسی

1. William E. Connolly, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca and London 1991, p. 161.

2. Renata Salecl, 'Democracy and Violence', *New Formations*, no. 14, summer 1991, p. 24.

اخلاقیات، اتفاق نظر و بی طرفی

آنچه بسان باززنده سازی فلسفه ی سیاسی در دهه های گذشته تحسین شد در واقع چیزی جز بسط صرف فلسفه ی اخلاق نبود، این استدلال اخلاقی است که در واکاوی نهادهای سیاسی به کار بسته می شود. این مفهوم در فقدان تمایز بارز میان گفتمان اخلاقی و گفتمان سیاسی در نظریه پردازی جاری لیبرال نمود پیدا می کند. احیای جنبه ی هنجاری سیاست، دغدغه های اخلاقی درباره ی بی طرفی و توافق کامل وارد برهان سیاسی می شود. ماحصل این رویه نوعی اخلاقیات عمومی برای جوامع لیبرال است، اخلاقیاتی که تصور می رود از آن جایی که "حداقلی" است و از درگیری با تعبیر جدلی از امر خیر پرهیز می کند و ساروج انسجام اجتماعی را فراهم می آورد، سیاسی باشد.^۱

شاید قلمروی بالا جایی برای این تلاش باشد اما نمی تواند جایگزین فلسفه ی سیاسی شود و دریافتی بسنده از امر سیاسی را که شدیداً به آن نیازمندیم برای ما تدارک ببیند. به علاوه اصرار آن بر جهان شمول باوری و فرد باوری می تواند زیان بار باشد زیرا چالش واقعی که امروزه بسان گرای با آن روبه روست را به واسطه ی ظهور ملی گرایی ها و چندگانگی خاص گرایی ها پنهان می کند. این پدیده ها را باید در واژگان سیاسی بسان اشکال تولید تعارض "ما/ آن ها" فهمید که سرانجام با توسل به جهان شمولی، بی طرفی و حقوق فردی خنثا می شوند.

مسائل ناشی از خلط اخلاق و سیاست در اثر تامل ناگل نویسنده ی لیبرال نیز مشهود است. به باور او مشکل نظریه ی سیاسی این است که «نهادهای سیاسی و توجیه نظری آن ها در راستای بیرونی کردن مطالبات دیدگاه های غیرشخصی تدوین می شوند. اما آن ها را باید تجهیز و پشتیبانی کرد تا با افرادی که دیدگاه غیرشخصی آن ها با امر شخصی همزیستی دارد گام به زندگی بگذارند و این امر در طرح آن ها منعکس شود.»^۲ به باور ناگل برای آن که بتوان از پذیرش نظم سیاسی دفاع کرد باید نوعی مصالحه میان دغدغه ی غیرجانبدارانه ی هر فرد و این دیدگاه که چگونه

۱. این جنبه از نقد از راولز را در مقاله ی "راولز: فلسفه ی سیاسی بدون سیاست" را در همین کتاب پرورش داده ام.

2. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford 1991, p. 5.

می توان از فرد انتظار زندگی معقول داشت به وجود آورد. ناگل پیشنهاد می کند برای نیل به این مهم باید با تعارضی دست به کار شد که هر فرد در خود، میان ایستار غیرشخصی از خواست قدرتمند برای بی طرفی و برابری عام و ایستار شخصی مواجه می شود که به انگیزه های فرد باورانه دامن زده و مانع از تحقق آن آرمان ها می شود.

از دیدگاه ناگل مسئله ی مشروعیت سیاسی رکن محوری نظریه ی سیاسی است که مستلزم نیل به اتفاق نظر بر سر نهادهای پایه ای جامعه است. او مانند راولز و لمور راه حل هابزی را مردود می شمارد زیرا این راه حل دیدگاه غیرشخصی را پوشش نمی دهد و فقط ارزش ها و انگیزه های شخصی را مدنظر قرار می دهد. به علاوه او بر جایگاه محوری شکلی از بی طرفی که باید در تعقیب مشروعیت لحاظ شود پافشاری می کند. به باور او در نهایت نظام مشروع اصل بی طرفی را با اصل جانبداری معقول سازش خواهد داد تا هیچ کس نتواند معترض این باشد که انتظارات زیاده از حد است. دیدگاه ناگل با اصرار لیبرال ها بر "بی طرفی" بی تردید بیانگر پیشرفت در رابطه با موضع آن دسته از لیبرال ها است که دیدگاه اخلاقی را با دیدگاه بی طرفی برابر می گیرند و به آن به هزینه ی انواع تعهدات شخصی اولویت می بخشند. مسئله، تاکید او بر اتفاق نظر و جستجوی اصولی است که هیچ کس نمی تواند به شکل معقول آن ها را رد کند، به علاوه همگان به دنباله روی الزامی از آن ها اذعان داشته باشند. او قدرت این اصول را وجود ویژگی اخلاقی می داند. در نتیجه به نظر او وقتی نظامی مشروع باشد «آنانی که در چارچوب این نظام زندگی می کنند مستمسکی برای نارضایی از روش همراهی ساختارهای پایه ای نظام با دیدگاه آن ها نخواهند داشت و هیچ یک از آنان به لحاظ اخلاقی در عدم همکاری با نظام و تلاش برای وارونگی برآیندها یا براندازی آن حتا به رغم بهره مندی از قدرت توجیهی نخواهند داشت.»^۱

ما بار دیگر در این جا به شکلی آشکار شاهد انسداد امکان نارضایی در حوزه ی عمومی هستیم که پیشتر آن را نزد راولز و لمور دیدیم. از نگاه آن ها، نظم کاملاً محقق لیبرال دموکراتیک نظمی است که در آن اتفاق نظر کامل در ارتباط با ترتیبات سیاسی برقرار، و همگرایی تمام عیار میان افراد و نهادهایشان تامین شده باشد. هدف این لیبرال ها رسیدن به اجماعی است که بنابر ذات خود از هر اقدامی در بی ثباتی آن

1. Ibid, p. 35.

سلب صلاحیت می‌کند. بسگانه‌گرایی که این لیبرال‌ها از آن دفاع می‌کنند فقط در سپهر خصوصی ریشه دارد و به مسائل مذهبی، اخلاقی و فلسفی محدود می‌شود. به ظاهر آن‌ها این نکته را در نمی‌یابند که امکان بروز تعارضات لاینحل در حوزه‌ی ارزش‌های سیاسی نیز دور از ذهن نیست.^۱

باید گفت ناگل چندان اطمینانی به تحقق اجماعی که ترویج می‌کند ندارد با این حال تردیدی درباره‌ی مطلوبیت آن به خود راه نمی‌دهد. او می‌نویسد: «اگر اصول عام حاکم بر دلایل عامل‌محور، دامنه‌ی آن احکام را به ترتیبی محدود کنند که برخی راه‌حل‌ها یا توزیع مزایا یا نامزایا دست‌نخورده باقی بمانند و هیچ‌کس نتواند حتا در صورت توان به شکل معقول از آن‌ها استنکاف کند این اجماع می‌تواند اخلاقاً مرجح و شرط مشروعیت درست سیاسی باشد. به جای خواست شباهت رفتار اخلاقیات به سیاست در حساسیت نسبت به توازن قوا، باید خواستار آن شد که سیاست در هدف‌اش از پذیرش مناقشه‌ناپذیر مانند اخلاقیات عمل کند.»^۲ این به نظر من چشم‌انداز نادرست خطرناکی است و افرادی که به دموکراسی متعهدند باید نسبت به تمامی پروژه‌هایی که رویای خلق اتفاق نظر را دارند، محتاط باشند. استیوارت همشایر در گفتگو از فلسفه‌ی اخلاقی هشدار می‌دهد که «فلسفه‌ی اخلاقی جدای از این‌که ارسطویی، هیومی، کانتی یا فایده‌باورانه باشد زمانی که بر این مفهوم دلالت دارد که توافق یا حتا همگرایی بنیادی در آرمان‌های اخلاقی می‌تواند یا باید وجود داشته باشد، زیانبار می‌شود — زیانبار بودن واقعیت تعارض هم میان افراد و هم درون جوامع است که با افسانه‌ی انسانیت بسان واحد اخلاقی همسان در فضا و زمان پنهان می‌شود. نوعی وقار کاذب، بی‌زاری و نفرت از واقعیت در این‌جا موج می‌زند.»^۳ تصور می‌کنم همین استدلال حتا در مورد فلسفه‌ی سیاسی نیز به کار برده می‌شود و به علاوه موضع بسگانه‌گرایی دموکراتیک نمی‌تواند تصمیم به استقرار همیشگی اصول و ترتیبات قطعی کند که اعضای جامعه‌ی بسامان باید آن را بپذیرند. مسائل جدلی را نمی‌توان به سپهر خصوصی محدود کرد و خلق سپهر عمومی غیرطرردکننده‌ی مبتنی

1. Ibid., p. 45.

۲. این‌که موفه در این‌جا از تعارض اقتصادی چشم‌پوشی می‌کند بسیار سوال‌برانگیز است. م

3. Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge, Mass. 1983, p. 155.

بر استدلال عقلی، جایی که می‌توان به اجماع غیراجباری دست یافت، توهمی بیش نیست. سیاست‌های دموکراتیک باید به جای تلاش برای حذف ردپاهای قدرت و طرد، آن‌ها را در دستورکار قرار دهند و مری کنند تا به این ترتیب وارد قلمروی مناقشه شوند.

مسئله‌ی بسگانه‌گرایی از این منظر بسیار پیچیده‌تر می‌شود. نمی‌توان به آن فقط حسب سوژه‌های موجود اندیشید و مفاهیم‌اش را به امر خیر محدود کرد. آن چه گریزی از آن متصور نیست فرآیند شکل‌گیری سوژه‌های بسگانه‌گرایی، یعنی خاستگاه مسائل حیاتی بسگانه‌گرایی در شرایط کنونی است. این همچنین به معنای توجه به محدودیت‌های رویکرد جاری لیبرال — ملهم از ماهیت‌باوری و فردباوری — است که می‌تواند پیامدهای واقعاً مخربی برای سیاست‌های دموکراتیک به همراه داشته باشد.^۱

چه نوع اجماعی؟

من با لیبرال‌های سیاسی در خصوص ضرورت تمایز میان لیبرالیسم بسان دکتین جامع، فلسفه‌ی انسان و لیبرالیسم بسان دکتین مرتبط با نهادها و ارزش‌های جامعه‌ی لیبرال همراه هستم. من همچنین خودم را به تبیین ساحت سیاسی لیبرالیسم — به شیوه‌ای متفاوت از آن‌ها — متعهد می‌بینم. من می‌خواهم سهم لیبرالیسم در پدیداری دموکراسی مدرن بسان رژیم جدید را واکاوی کنم. اما این امر مستلزم اذعان به این نکته است که رژیم لیبرال دموکراتیک از مولفه‌ی لیبرال تخلیه نمی‌شود. زیرا این مولفه در مفصل‌بندی دو عنصر، عنصر لیبرال در نهادهایی مانند دولت لیبرال (حاکمیت قانون، تفکیک قوا، دفاع از حقوق فردی) و عنصر دموکراتیک در حاکمیت همگانی و قاعده‌ی اکثریت حضور دارد. علاوه بر این آزادی و برابری که اصول سیاسی رژیم لیبرال دموکراتیک را می‌سازند را می‌توان به روش‌های مختلف تفسیر و بر اساس اولویت‌های متفاوت رتبه‌بندی کرد. این معنا توجیه اشکال بسگانه‌ی ممکن از لیبرال دموکراسی است. "لیبرال‌ها"، ارزش‌های آزادی و حقوق

1. On this issue, see the stimulating article by Kirstie MacClure, 'On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality and Political Identity', in Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy*, London 1992.

وجود دارد که خواهان طبیعی کردن مجموعه‌ی مشخصی از آزادی‌ها و حقوق موجود و همزمان تحکیم بسیاری از روابط نابرابر است. جستجو برای این "تضمین‌ها" می‌تواند به تخریب دموکراسی بسگانه‌گرا راه ببرد. از همین‌رو می‌توان به اهمیت درک این نکته برای دموکراسی پی برد که هیچ عامل اجتماعی نباید بتواند مدعی سیطره بر بنیان جامعه بشود. رابطه‌ی میان عوامل اجتماعی را فقط می‌توان تا جایی که آن‌ها خاص‌بودگی و محدودیت ادعاهایشان را می‌پذیرند - یعنی مادامی که روابط متقابل‌شان را به گونه‌ای فهم می‌کنند که قدرت از آن‌ها نازدودنی است - "دموکراتیک" توصیف کرد. این معنا دلیل پافشاری من بر این نکته است که طفره‌رفتن لیبرال از بُعد قدرت آکنده از مخاطرات برای سیاست‌های دموکراتیک است.

مانند هواداران "لیبرالیسم سیاسی" من نیز مایل‌م شاهد خلق اجماعی گسترده بر حول اصول دموکراسی بسگانه باشم. اما باور ندارم که چنین اجماعی باید ریشه در عقلانیت‌باوری و اتفاق‌آرا داشته باشد یا باید به دیدگاهی بی‌طرف تظاهر کند. وظیفه‌ی راستین به نظر من ترغیب وفاداری به نهادهای دموکراتیک است و بهترین راه برای انجام این مهم نه تظاهر به توان انتخاب عوامل عقلانی "در لفاف پرده‌ی جهل" یا "دیالوگ خنثا" بلکه خلق اشکال قوی همانستی با آن‌هاست. این مهم را باید با پرورش و بسگانی روابط اجتماعی به اندازه‌ی گفتمان‌ها، عمل‌ها و "بازی‌های زبانی" ممکن انجام داد تا به "مواضع سوژه‌ای" دموکراتیک راه ببرند. هدف، چیرگی عمل‌ها و ارزش‌های دموکراتیک است.

این مهم را باید بسان پروژه‌ی "اتیکال - سیاسی" تصور کرد، پروژه‌ای که به ارزش‌های خاص مربوط می‌شود و امکان دارد از راه عمل جمعی در قلمروی سیاست محقق شود که قادر نیست نقش سازنده‌ی تعارض و آشتی‌ناپذیری و واقعیت تقلیل‌ناپذیری شکاف را انکار کنند. این نکته دلیل اهمیت جدی بودن "بسگانه‌گرایی ارزشی" در ابعاد چندگانه از سوی فلاسفه‌ی سیاسی است. ما نیازمند تمهید فضا برای بسگانه‌گرایی فرهنگ‌ها، اشکال جمعی زندگی و رژیم‌ها، همچنین بسگانه‌گرایی سوژه‌ها، انتخاب‌های فردی و مفاهیم امر خیر هستیم. این امر پیامدهای معناداری برای سیاست دارد. در قلمروی سیاست به محض این‌که بسگانی ارزشی به موازات

فردی را ترجیح می‌دهند درحالی‌که "دموکرات‌ها" بر برابری و مشارکت تاکید دارند. با این حال مادامی که هیچ یک از طرفین قصد عبور از دیگری را نداشته باشد ما شاهد مبارزه‌ای درون لیبرال دموکراسی بر سر اولویت‌ها و نه رژیم‌های جایگزین خواهیم بود.

این تعبیر از لَمور که «لیبرالیسم و دموکراسی ارزش‌های جداگانه‌ای هستند که ارتباط‌شان ... عمدتاً ریشه در هستی خودگردان دموکراتیک دارد، بهترین ابزار برای دفاع از اصول نظم سیاسی لیبرال است»^۱ نوعاً تفسیر لیبرال است که در معرض چالش قرار دارد. به قطع رابطه‌ی لیبرالیسم و دموکراسی برای مدت‌ها مسئله‌ی مناقشه‌برانگیز بوده است و احتمالاً هرگز رفع نخواهد شد. دموکراسی بسگانه‌گرا به شکلی مستمر در جهاتی مخالف به سوی تشدید تفاوت‌ها و گسیختگی از یک طرف و همگن‌سازی و اشکال قدرتمند وحدت از سوی دیگر کشیده می‌شود. همچنان که در جایی دیگر گفته‌ام^۲ ویژگی دموکراسی لیبرال بسان شکل سیاسی جدید جامعه و رژیم جدید دقیقاً ریشه در تنش میان منطق دموکراتیک برابری و منطق لیبرال از آزادی قرار دارد. این تنش که به جای تلاش برای رفع آن باید ارزش آن را درک و از آن دفاع کرد زیرا سازنده‌ی دموکراسی بسگانه‌گرا است. این به معنای وجود و خلق برخی مسائل نیست زیرا مفصل‌بندی لیبرالیسم و دموکراسی استقرار یافته است و لیبرال‌ها همواره کوشیده‌اند حقوق افراد را به خارج از دسترسی اکثریت‌باوران انتقال بدهند. به همین منظور آن‌ها خواهان تحمیل موانعی بر فرآیند دموکراتیک تصمیم‌سازی هستند. به باور من این امر بدون این‌که آشکارا مورد تایید باشد یکی از عناوین فرعی مباحث رایج بوده است. عرضه‌ی نهادهای لیبرال بسان برابند عقلانیت مشورتی ناب را می‌توان تلاش برای خروج آن‌ها از مخالفت معقول ارزیابی کرد. این را می‌توان بسان راهی برای حفاظت آن‌ها در برابر تهدیدهای بالقوه از سوی اکثریت‌های دموکراتیک دانست.

تردیدی در رابطه با ضرورت تضمین بسگانه‌گرایی، حقوق فردی و اقلیت‌ها در مقابل جباریت احتمالی اکثریت وجود ندارد. اما مخاطره‌ای معکوس جریان بالا نیز

1. Larmore, 'Political Liberalism', p. 359.

2. See my 'Pluralism and Modern Democracy: Around Carl Schmitt', in this volume, p. 359.

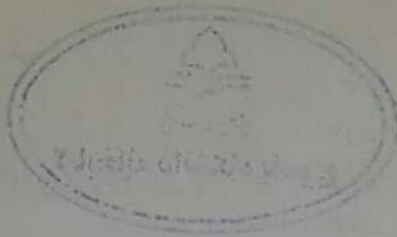
ماهیت متعارض آن‌ها تامین شد فیصله‌ناپذیری نمی‌تواند آخرین انتخاب باشد. سیاست به اتخاذ تصمیم فرامی‌خواند و به‌رغم آن‌که نمی‌توان مبنای نهایی را پیدا کرد، هر نوع رژیم سیاسی، سلسله‌مراتبی از ارزش‌های سیاسی را با خود به همراه دارد. رژیم لیبرال دموکراتیک در عین ترغیب بسانگانه‌گرایی نمی‌تواند همه‌ی ارزش‌ها را برابرسازی کند زیرا نفس هستی این رژیم بسان شکل سیاسی جامعه مستلزم انتظام خاص ارزش‌هایی است که مانع از بسانگانه‌گرایی تمام‌عیار می‌شود. هر رژیم سیاسی همواره موردی از "تصمیم فیصله‌ناپذیر" است و این امر دلیل آن است که چرا تصور رژیم سیاسی بدون "خارج سازنده" امکان‌ناپذیر است.

راولز به‌طور غیرمستقیم در توضیح این‌که «دیدگاه لیبرال جدلی‌ترین مسائل را از دستورکار سیاسی کنار می‌گذارد»^۱ به این واقعیت اشاره می‌کند. اگر مرزی میان مذاکره‌پذیر و مذاکره‌ناپذیر در جامعه‌ی لیبرال ترسیم نکنیم، نتیجتاً این بیان راولز متضمن چه معنایی می‌تواند باشد؟ اگر هر تصمیم متضمن تمایزی میان سپهرهای خصوصی و عمومی نیست، پس معنا چه معنایی دارد؟ تعجبی ندارد که این فرآیند از سوی آنانی که چنین جدایی را نمی‌پذیرند بسان نوعی سرکوب تلقی می‌شود. ظهور و تداوم بسانگانه‌گرایی لیبرال را باید بسان شکلی از مداخله‌ی سیاسی در قلمروی جدلی دانست، مداخله‌ای که بر سرکوب دیگر بدیل‌ها دلالت دارد. دیگر بدیل‌ها را می‌توان به عقب راند و با پیشروی مقاومت‌ناپذیر لیبرال دموکراسی به حاشیه بُرد اما هرگز نمی‌توان آن‌ها را کاملاً ناپدید کرد و برخی از آن‌ها می‌توانند مجدداً فعال شوند. ارزش‌ها، نهادها و شیوه‌ی زندگی ما شکلی از نظم سیاسی در میان انبوهی از اشکال ممکن است و اجماعی که این‌ها می‌آفرینند را نمی‌توان بدون "بیرونی" که برای همیشه ارزش‌های لیبرال دموکراتیک و تعبیر ما از عدالت را در معرض چالش قرار می‌دهند، وجود داشته باشد. برای آنانی که با این ارزش‌ها مخالفند — آنانی که با تعبیر "نامعقول" از سوی لیبرال‌های عقلانیت‌باور سلب صلاحیت می‌شوند و در اجماع‌های همپوشان آن‌ها شرکت نمی‌کنند — این شرایط که با دیالوگ "عقلانی" تحمیل می‌شود پذیرفتنی نیست زیرا آن ارزش‌ها برخی از ویژگی‌های معرفِ هویت آن‌ها را انکار می‌کنند. آن‌ها را می‌توان به پذیرش مصالحه ملزم کرد اما این یگانه

1. Rawls, *Political Liberalism*, p. 157.

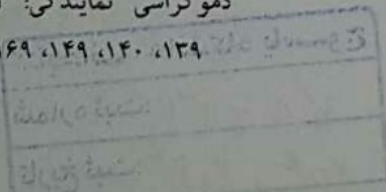
مصلحه‌ای نیست که بالضروره بتواند به اجماع همپوشان پایدار و باثبات که راولز بدان امید دارد، منجر شود. به گمان او رژیم لیبرال نوعی مصالحه‌ی ضروری ناشی از بسانگانه‌گرایی است. با این حال مصالحه‌ای است که او انتظار دارد ما به آن ارج بگذاریم و آن را نه به دلایل رویه‌ای بلکه اخلاقی بپذیریم. اما درباره‌ی آنانی که مخالف نفس چنین مصالحه‌ای هستند چه می‌توان گفت؟ آشکارا هیچ جایی برای مطالبات آن‌ها درون مصالحه‌ی لیبرال، حتا مصالحه‌ای که دامنه‌ی آن گسترش یافته باشد، وجود ندارد. لیبرالیسم برای آن‌ها مصالحه‌ای است که آن‌ها در عین رد ارزش‌های آن مجبور به پذیرش آنند.

تصور می‌کنم راهی برای پرهیز از این موقعیت وجود ندارد و ما باید با الزامات آن روبه‌رو شویم. هر پروژه‌ای از دموکراسی رادیکال و بسانگانه باید با بُعد متعارض و آشتی‌ناپذیر امر سیاسی کنار بیاید و پیامدهای بسانگانه‌گرایی تقلیل‌ناپذیر ارزش‌ها را بپذیرد. همین‌جا باید نقطه‌ی آغاز تلاش ما برای رادیکال کردن رژیم لیبرال دموکراتیک و بسط انقلاب دموکراتیک بر شمار فزاینده‌ای از روابط اجتماعی باشد. وظیفه‌ی ما به جای اجتناب از مولفه‌ی خشونت و دشمنی درون بود روابط اجتماعی، اندیشیدن به خلق شرایطی است که بتوان آن نیروهای متجاوز را خنثا و پراکنده کرد و شکل‌گیری نظم دموکراتیک بسانگانه‌گرا را ممکن ساخت.



نمایه

پوکوک: ۴۴، ۴۶، ۶۲	اخلاقیات آزادی: ۱۸۰
پولیتیا: ۱۶۳	ارستو: ۳۱، ۳۳، ۳۹، ۵۰، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۸۸
تامس ناگل: ۲۱۰	۱۶۱، ۱۸۹
جامعه‌ی بزرگ: ۴۴، ۸۴	اشتراکی‌باوری: ۹۷، ۱۲۲، ۱۹۳
چپ دموکراتیک: ۱۳۳	اشمیت، کارل: ۱۷۶
حقوق جمعی: ۱۴۱	اصل ضرر: ۱۸۱
خارج سازنده: ۱۷، ۱۰۳، ۱۲۴، ۱۶۳، ۲۰۱	اکثریت‌باوران: ۲۱۴
۲۱۶، ۲۰۵	امر خصوصی: ۶۱، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۵
دموکراسی اقتصادی: ۱۳۱	۱۶۳، ۱۵۹
دموکراسی بسانه‌گرا: ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۵۱	امر عمومی: ۶۱، ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۷۸
۱۶۸، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۸، ۲۰۹	۱۸۸
۲۱۵، ۲۱۴	انسان‌باوری عقلانیت‌گرا: ۱۹۳
دموکراسی پارلمانی: ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۲	انقلاب دموکراتیک: ۱۶، ۲۳، ۵۷، ۸۰
۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۲۰	۹۶، ۹۸، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۴۵، ۱۴۷
۱۸۳	۱۵۱، ۱۵۷، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۸، ۱۸۹
دموکراسی پساالبرال: ۱۴۷	۲۱۷، ۲۰۹
دموکراسی توده‌ای مدرن: ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴	انقلاب کوپرنیکی: ۱۳۸
۱۷۰	اکرمین: ۱۹۳، ۱۹۴
دموکراسی فرآیندی: ۱۴۱	بازنمایی: ۴۳، ۴۹، ۷۱، ۹۲، ۹۹، ۱۱۱
دموکراسی مستقیم: ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰	۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۶۸
۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۹	۱۹۴
دموکراسی مشارکتی: ۲۳، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۷۴	بایلین: ۴۵
دموکراسی نمایندگی: ۴۵، ۱۳۵، ۱۳۷	بسانه‌گرایی ارزشی: ۱۸۱، ۱۹۶، ۲۱۵
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۶۹، ۱۷۱	بلشویسم: ۱۵۷، ۱۷۰، ۱۷۲



۲۲۰ / بازگشت امر سیاسی



دولت کامل: ۱۵۴، ۱۷۰
روشنگری: ۵۸، ۶۵، ۱۰۹، ۱۲۷، ۲۰۷

ریچارد فلد
سوسیالیسم

سوسیالیسم
۶، ۱۴۲

سیاست‌ها:
۱۵، ۸۴

۱، ۱۲۶
۳، ۲۰۹

سیرو: ۴۵
شک‌آوری

عدالت اج
۸، ۱۳۴

عدالت توز
فاشیسم: ۱۷

فردباوری:
۹۳، ۸۶

۵، ۱۴۲
۱، ۱۶۰

۱۲، ۱۸۱
فلورانس: ۱۵

قرارداد اجته
۴۸، ۱۳۹

قرارداد گرایا
نیرالیسم: ۳

۵۰، ۴۸
همبانی: ۴۷، ۵۱، ۶۰، ۷۲، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰

۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۶۳
۲۰۳، ۱۸۸، ۱۸۷

همودی: ۱۳، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۴
۲۰۴، ۱۸۸، ۱۸۴

۱۰۶، ۱۰۱، ۹۹، ۹۷، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۸۹
۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۱

۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۳
۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵

۱۱۴، ۱۱۱
۷۸، ۶۲، ۳۳

تاریخ ثبت: ۹۳، ۶، ۱۳

۷۸، ۶۲، ۳۳

تاریخ ثبت: ۹۳، ۶، ۱۳

۷۸، ۶۲، ۳۳

تاریخ ثبت: ۹۳، ۶، ۱۳

۷۸، ۶۲، ۳۳

تاریخ ثبت: ۹۳، ۶، ۱۳

۷۸، ۶۲، ۳۳

تاریخ ثبت: ۹۳، ۶، ۱۳

۷۸، ۶۲، ۳۳

تاریخ ثبت: ۹۳، ۶، ۱۳

۷۸، ۶۲، ۳۳

تاریخ ثبت: ۹۳، ۶، ۱۳

۷۸، ۶۲، ۳۳

تاریخ ثبت: ۹۳، ۶، ۱۳

موفه، شانتهال
بازگشت امر سیاسی
شماره ثبت: ۷۸۶۳۳
شماره مدرک: ۲۹۸۵۰

۳۲۰

ب ۸۴۵ م

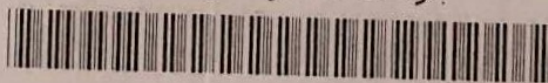
ن ۱۰

{ سیاست }



رخدادنو

ناتوانی اندیشه‌ی لیبرال از فهم سرشت امر سیاسی، ناتوانی اغلب نظریه‌پردازان سیاسی در وضعیت جاری را توضیح می‌دهد. اندیشه‌ی محوری کتاب حاضر، بازاندیشی امر سیاسی و ویژگی حذف‌ناشدنی قدرت و آشتی‌ناپذیری است. تلاش کرده‌ام از برآیند چنین تاملی برای نقد گفتمان عقلانیت‌باور و فردگرایی لیبرال، همچنین بازصورت‌بندی پروژه‌ی چپ حسب «دموکراسی رادیکال و بسگانه» استفاده کنم. نکته‌ی محوری این رویکرد آگاهی از این معناست که دموکراسی بسگانه متضمن ناسازه‌نمایی است که لحظه‌ی تحقق آن چونان لحظه‌ی فروپاشی آن دیده می‌شود. بازگشت امر سیاسی



01BF0000000078633

مرکزی

ISBN 978-600-6457-42-0



9 786006 457420