

لیبرالیسم جدید و تخلیه حیات سیاسی

جان گری*

محمد زارع شیرینکند

فرهاد مشتاق‌صفت

چکیده

فلسفه سیاسی در کتاب «نظریه عدالت» جان مادلز (۱۹۷۱) صورت‌بندی جدیدی یافت. به نظر جان گری، نویسنده مقاله، این فلسفه سیاسی در واقع، لیبرالیسم در هیئت جدید است که به شیوه تحلیلی رایج در فلسفه قرن بیستم انگلوساکسون و با استمداد از «نظریه حق» کانت به دام نوعی تصور انتزاعی و غیرتاریخی از «شخص» افتاده و برخلاف فلسفه‌های سیاسی ارسطو، هیوم و استوارت میل، در هیچ زمینه‌ای با نیازها و خواسته‌های اصلی جامعه لیبرال در تماس نیست. به نظر گری، نظریه پردازان آکادمیک انگلیسی و آمریکایی لیبرالیسم جدید از پدیده‌ها و رویدادهای واقعی جامعه خود و جامعه‌های دیگر کاملاً غافل‌اند و بیشتر در تصورات ذهنی خویش به بازسازی لیبرالیسم می‌اندیشند. در حالی که ما در واقعیت امر با اشخاص و افراد وفادار به هویتها، سنتها و تاریخها و جماعات متنوع مواجهیم و این امور آنچنان با پوست و استخوان و روح و روان آدمیان عجین شده که امکان جدایی مطلق و دائمی وجود ندارد. گری می‌گوید لیبرالیسم جدید باید از حادثه جهانی سقوط و فروپاشی شوروی عبرت بگیرد که اقوام زیرسلطه اتحاد جماهیر شوروی، به رغم کوششهای فراوان

(عضو کالج عیسوی آکسفورد و از کتابهای او «نظرهایک درباره آزادی» است) John Gray *

برای یکسان‌سازی و همانندسازی، در نهایت به هویتها، فرهنگها، زبانها و آداب و رسوم و ارزشهای پیشین خود بازگشتند. از این رو، لیبرالیسم جدید باید درون خود را از عنصر «طرح روشنگری» و از این فلسفه تاریخ اروپا محرومانه‌ای که امیدوار است روزی موجودات انسانی از «وفاداریهای سنتی و هویت‌های محلی» دست بردارند و در یک «تمدن جهانی» کلی و عام متحد شوند، بییراید.

واژه‌های کلیدی: فردگرایی انتزاعی، عدالت، نظریه بیطرفی، جماعت‌گرایی، طرح روشنگری، کثرت‌گرایی، تمدن جهانی.

اعتقاد رایج این است که فلسفه سیاسی در سال ۱۹۷۱ دوباره متولد شده است. گفته می‌شود که در فاصله بین دو جنگ [جهانی] و سپس طی یک ربع قرن بعد از جنگ [جهانی دوم] شکاکیت نسبت به اصل موضوع فلسفه سیاسی، مانع از هر نوع بررسی درباره مسائل بنیادین آن گردید؛ این مسائل علاوه بر منظم و جامع بودن، می‌توانست به اصول منطقاً قطعی برای ارزیابی نهادهای سیاسی و هدایت رفتار سیاسی منتهی شود. ظاهراً جو کلی اعتقادی در فلسفه عمومی - بدانگونه که در تئیسات پوزیتیویستی از معناداری، عاطفه‌گرایی در نظریه اخلاقی و نفوذگسترده‌تر فلسفه‌های زبان رایج، انعکاس یافته است - باعث بی‌اعتباری طرح‌های فلاسفه سیاسی ای می‌شد که فعالیت علمی آنان در سستیهای قدیمی‌تر و گسترده‌تر از آنکه شامل ارسطو و جان استوارت میل بود، انجام می‌گرفت. ظاهراً حد اکثر چیزی که امید دستیابی به آن منطقی به نظر می‌رسید مجموعه تمریناتی در «تحلیل مفاهیم»^۱ بود، یعنی تحقیقات راحت‌طلبانه درباره کاربردهای اخیر و موضوعی لغاتی که تمام امتیاز یا اعتبارشان، از توسل به نهادهای زبانی و اخلاقی و به عبارت دیگر از فلاسفه راحت‌طلب به جای استعمال‌کنندگان واقعی آنها ناشی می‌شد که نمونه آن در کتاب «استدلال سیاسی»^۲ (۱۹۶۵) برایان باری^۳ انجام شده است.

حکمت متعارف (سنتی) حتی اگر در همه مسائل دیگر به خطا رفته باشد در این مورد به درستی قضاوت کرده است که انتشار کتاب «نظریه عدالت»^۴ جان رولز^۵ در سال ۱۹۷۱، که از سرگیری کار کلاسیک بررسی موضوع به نحوی قاطعانه و طراحانه بود، ما را از شرچشم انداز ملال‌آور قرارگرفتن فلسفه سیاسی تحت نفوذ روش‌شناسی منسوخ^۶ تحلیل مفهومی نجات داده است. علاوه بر آن نمی‌توان انکار کرد که بخش اعظمی از فلسفه سیاسی در طول دو دهه گذشته^۷ -

1. the analysis of concepts.

2. political Argument.

3. Brian Barry.

4. A Theory of Justice.

5. John Rawls.

6. anachronistic.

7. particularism.

دست‌کم در دنیای انگلیسی زبان - تفسیر کتاب رولز بوده است. البته بعید است که این کار باعث احیای فلسفه سیاسی در حدی مشابه اشکال سنتی آن شده باشد. در واقع می‌توان گفت که سنت نظریه‌پردازی لیبرالی که این کتاب سرآغاز آن شمرده می‌شود، کاری بیش از بازگویی تعصبات و پیشداوریهای قشر دانشگاهی انگلیسی - آمریکایی فاقد هرگونه فهم از حیات سیاسی عصر ما، که شکست طرح روشنگری در مقیاس جهانی - تاریخی مشخصه آن است، نکرده است. از آنجا که فلسفه سیاسی اخیر در شکل انگلیسی - آمریکایی آن عمدتاً بر اهداف روشنگری، بویژه امیدکنارگذشتن وفاداریهای سنتی و هویت‌های محلی انسانها و اتحادشان در یک تمدن جهانی مبتنی بر اصل بشریت و اخلاق عقلانی استوار است، حتی قادر به برداختن به معضلات و مخمصه‌های سیاسی این عصر که در آن حیات سیاسی تحت تسلط خاص گرایانی^۱ تازه تولد یافته، مذاهب مبارز و قومیت‌های در حال ظهور، قرار گرفته است، نیست. در نتیجه، جریان اصلی فلسفه سیاسی اخیر خود را محکوم به پوچی سیاسی و نازایی فکری کرده است. فلسفه سیاسی شاید در سال ۱۹۷۱ دوباره متولد شده باشد، اما این بار نوزاد مُرده به دنیا آمده است.

قصه رایج مرگ و نوزایی اعجاز‌آمیز اخیر فلسفه سیاسی، در حقیقت، بخشی از فرهنگ عامه آکادمیک است. دهه ۱۹۵۰ و ۶۰ شاهد تعدادی اثر دوران‌ساز در فلسفه سیاسی بود: آیزنبرلین،^۲ درباره آزادی،^۳ ح.ل.آ. هارت درباره قانون،^۴ ف.آ. هایک^۵ درباره شاکیه یک دولت لیبرال^۶ و مایکل اُکشات^۷ درباره عقلگرایی در سیاست^۸ شاید شاخص‌ترین آنها باشند. علاوه بر آن، آنچه اغلب مورد بی‌توجهی قرار گرفته است، خاصگی و محدودیت نوع فلسفه سیاسی است که اثر رولز آن را برجسته کرده و تفوق و سلطه آن را در فلسفه سیاسی اخیر تضمین کرده است. از نظر رولز و کسانی مانند دوورکین^۹ و بروس آکرمن^{۱۰} که از بنیادی‌ترین جنبه‌های طرح رولز پیروی می‌کنند فلسفه سیاسی، اعمال نقطه‌نظر اخلاقی در ترکیب حکومت (دولت) است در حالی که این نقطه‌نظر دیدگاهی بیطرفانه و غیرشخصی تصور شده است.

کار خطیر فیلسوف سیاسی، ارائه و بنیادگذاری نوعی اخلاق سیاسی است که به علت استوار نبودن بر وفاداریهای خاص گرایانه یا مفاهیم خیر عامل (فاعل)، بیطرف بوده و در عوض بر اصول عام عدالت یا حقوق بنا شده است. فلسفه سیاسی از نظر این نویسندگان، برخلاف ارسطو و میل، تحقیقی در «خیر» انسان که مسبوق به نظریه طبیعت انسان باشد، نیست بلکه فلسفه سیاسی، تفحصی در حق است که دستورکار آن عدالت و محتوای آن به جای آنکه با تحقیق درباره انسانهای موجود در جهان با تاریخ و اجتماعات متنوعشان معلوم و مشخص شود با یک تصور انتزاعی از «شخص» که از

-
- | | | |
|---|-----------------|-----------------------|
| 1. Isaiah Berlin. | 2. on liberty. | 3. L. A. Hart. |
| 4. on law. | 5. F. A. Hayek. | |
| 6. the constitution of a Liberal state. | | 7. Michael Oakeshott. |
| 8. on rationalism in politics. | | 9. Dworkin. |
| 10. Bruce Ackerman. | | |

هر نوع هویت فرهنگی معین یا میراث تاریخی مشخص عاری و خالی شده است، معلوم می‌شود. بدیهی است که این طرح - یعنی طرح استنتاج اصول عدالت یا حق از طبیعت شخص - یک طرح کانتی است. اما عجیب این است که رولز و پیروان او، چنین کاری را بدون استناد به آموزه‌های مابعدالطبیعی - مثلاً درباره خویشتن نفس الامر^۱ - که محور تمام اخلاقیات و تفکر سیاسی کانت هستند، انجام می‌دهند. لیبرالیسم کانتی غالبی که رولز بانی آن است دارای ممیزه مشکوکی است. این ممیزه فقدان وجود چیزی شبیه یک انسان‌شناسی فلسفی یا هر نوع تعهد مابعدالطبیعی دیگر است. این نوع لیبرالیسم، مواضع خود را به جای آنکه از شرح طبیعت انسان یا از خصایص ثابت تر وضعیت انسانی استنتاج کند از تصویری از شخص اخذ می‌کند که همان طور که در آثار متأخر رولز آشکار است، عصاره خرید متعارف رژیمهای لیبرال دموکراتیک است.

در آثار متأخر رولز، خرد متعارف، بی‌تردید، همان خرد تشکیلات لیبرالی در دانشگاههای آمریکاست که شاید توصیف طرح او را به عنوان یک طرح کانتی در یک کشور، موجه می‌سازد و قطعاً منافع آن را هم فقط به کسانی محدود می‌کند

شهودات ناآزموده فهرست نامگان^۲ آکادمیک امریکایی همراهی نیستند. به تعبیر فلسفی، این لیبرالیسم جدید از ماندن بر سطح و تعقیب یک هدف عملی به منزله غایت خود به خویش می‌بالد. هدف عملی آن ایجاد توافق بر اساس اصول عدالت است که همزیستی مسالمت آمیز برای اشخاص دارای تصورات و نظریات متنوع و گاه نامتوافق درباره زندگی بهتر و جهان را در یک دموکراسی قانونی ممکن می‌سازد. غرایب و در واقع، پوچی این لیبرالیسم کانتی جدید در این است که در حالی شکل می‌گیرد که فاصله زیادی با زندگی سیاسی در دنیای واقعی دارد. نظریه‌پردازان آن سخنگوی هیچ گروه ذینفع یا حوزه سیاسی حتی در دموکراسیهای لیبرالی که اندیشه‌های آنان معطوف به آنهاست، نیستند. بدین ترتیب، اندیشه‌های لیبرالهای جدید فاقد هر گونه انعکاس سیاسی است. در نتیجه، طرح تأمین وفاق بر اساس اصول عدالت در میان نفوس کانتی بی‌طرف شده از لحاظ مابعدالطبیعی به ناگزیر توجه چندانی را در میان طبقات سیاسی یا رأی‌دهندگان در دنیای غرب یا هر جای دیگر به خود جلب نمی‌کند.

در هر حال بی‌ربطی سیاسی مشهور فلسفه سیاسی معاصر که با نظر به اهداف کاملاً عملی اعلام شده آن بسیار کنایه آمیز است، صرفاً یکی از ابعاد بی‌اهمیتی سیاسی طبقه آکادمیک انگلیسی - آمریکایی است. نقش خودساخته این طبقه به منزله بلندگوی فکری یک ضد فرهنگ^۳ از خودبیگانه دشمن جامعه خویش و شیفته رژیمهای مختلف بیگانه - که در واقع هیچ شناختی از آنها ندارد - با قرار گرفتن شکستهای این رژیمها در معرض موشکافیهای دقیق مردم و حتی حکامشان و نمایان شدن اهداف بی‌محتوای ایدئولوژیهای غالب در آنها، ورد زبان شده است. (اینکه جنبه بی‌معنای گفتمان آکادمیک معاصر غرب درباره نظامهای اقتصادی از دید کارگزاران آن مخفی مانده، در آخرین شماره مجله

1. noumenal.

2. nomenklatura.

3. counter - culture.

«اخلاق» به طور متقاعدکننده ای تأیید شده است؛ در این شماره مجله گروهی از دانشگاہیان غربی درباره جنبه های مختلف سوسیالیسم بازار^۱ - مفهومی که در جوامع در حال گذار دنیای پست کمونیست، زادگاه اصلی آن در چند دهه پیش، مورد استهزاء همگانی قرار گرفت - با حرارت بحث می کنند. شاید بهتر بود نویسندگان این مقالات چشم انداز اعاده سلطنت در روسیه را - که هم بی ربطی آن کمتر است و هم برای عده ای که چنین کاری برسرنوشتشان مؤثر خواهد بود، جالب است - مورد بررسی قرار می دادند.

فروپاشی هیچیک از مدل های سیاسی کمکی به افزایش مقبولیت سیاسی روشنفکران اپوزیسیون انگلیسی - آمریکایی که در جوامع خودشان هم بسیار اندک است، نکرده است. با این همه، خلاء سیاسی فلسفه سیاسی معاصر ممکن است علل دیگر و عمیقتر از مضحکه سیاسی بودن استادان آن داشته باشد. این خلاء شاید با رجوع به مشخصه های اصلی فلسفه سیاسی اخیر، بویژه تداوم سلطه طرح روشنگری در آن - طرحی که تاریخش گذشته است - قابل تبیین باشد.

مثلاً در این رابطه، مقوله اصلی سنت فکری ایجاد شده توسط رولز - مقوله «شخص» - را در نظر بگیرید. در آثار رولز و پیروان او، «شخص»، یک رمز^۲ بدون تاریخ و قومیت است که از همه تعلقات ویژه سازنده هویت ما در دنیای واقعی انسانی میزاست. این رمز تهی شده از وابستگیهایی که در حقیقت از الزامات هویت ما هستند، در طرح رولز فقط یک دغدغه دارد و آن دغدغه خیر خودش است که خیر هیچ انسان بالفعل واقعی نیست، بلکه خیری است که ظاهراً همه ما مشترکاً باید در آن باشیم. این رمز این دغدغه را در چارچوب محدوده عدالت که همان محدوده بیطرفی تصور می شود، تعقیب می کند. در این تلقی، اصول عدالت اجباراً برای همه یکسان است. بروز تکثر رمزها در موضع اولیه رولز گمراه کننده است، چون این رمزها با داشتن عقاید و انگیزه های یکسان از یکدیگر غیرقابل تمییزند، به این علت که طرح رولز، با وجود آنکه در قرائت اخیر خود به نوعی جهش هگلی یا دیویی تن داده است، همچنان یک طرح کلی گرایانه با نتایج یکسان برای همه افراد مشمول آن باقی مانده است. در نتیجه، آزادیهای اساسی - ظاهراً مجموعه ای کاملاً معین و ثابت از آزادیهای قابل جمع و سازگار با یکدیگر - هم مانند اصول توزیع^۳ برای همه یکسان خواهد بود. مادامی که حکومتها موازنه رایج عدالت و مشروعیت را رعایت کنند، اهمیتی ندارد که چه کسانی حکومت می کنند.

در ادبیات اخیر، یک انتقاد عمومی و مشترک به طرح رولز صورت گرفته که توماس نیگل^۴ به روشنی آن را در کتاب «برابری و تبعیض»^۵ (۱۹۹۱) که تا حدودی نامعقولی و غرابت طرح رولز را منعکس می کند، مطرح کرده است. نظریه عدالت رولز، همانند بسیاری از نظریه های اخلاقی و سیاسی جدید دیگر که تحت تأثیر کانت و سود انگاری^۶ قرار گرفتند، دیدگاه اخلاقی را با بیطرفی معادل می سازد و بدین ترتیب، موضع اخلاقی را در طرحها و علایق شخصی، جز تا آنجا که با موازنه غیرشخصی عدالت سازگار هستند، انکار می کند. نیگل استدلال می کند که چنین توصیفی از حیات اخلاقی

1. Market Socialism.
2. cipher.
3. principles of distribution.
4. Thomas Nagel.
5. Equality and partiality.
6. utilitarianism.

امتیاز بی‌جایی را به موضع بی‌طرفی می‌دهد، در حالیکه هر نظر مقبولی درباره اخلاق باید ضمن پذیرش عدم سازگاری کامل خواسته‌های آن دو، هر دو را به طور کامل به رسمیت بشناسد. این یک حرکت تازه است اما یک حرکت اساسی نیست، چون این دیدگاه از «شخص» که نیگل در صدد مرمت آن است همچنان دیدگاه رمزگاشته است. در جهان واقعی، انسانها خود را اساساً اشخاص دارای مناسبات و تعلقات متنوع تصور نمی‌کنند، بلکه خود را تجلی تواریخ و قومیت‌های خود با همه خواسته‌های متعارضشان می‌دانند. این یک واقعیت مهم و اساسی است که اتباع اتحاد شوروی سابق به عنوان مردمان و نه اشخاص در برابر قدرت آن قد علم می‌کردند. به علاوه، تحصیل هویت‌های اختصاصی و انحصاری و پیوند ادن مشروعیت حکومتها با به رسمیت شناختن آنها فقط یک پدیده عصر جدید است که انسان‌گرایی به آن ندارند؛ این موضوع هم مانند تنوع زبانهای طبیعی، موضوعی کلی و همیشگی و در عین حال موضوعی کاملاً و مشخصاً انسانی است.

خصیصه کلی نظریه لیبرالی نیگل ضمن آنکه آماده است بپذیرد که اخلاقیات سیاسی نمی‌توانند کاملاً عامل بیطرف باشند، از پذیرش این مطلب امتناع می‌کند که فاعل اخلاقیات عامل دار غالباً به جای شخص، جمع است و این از خصیصه‌های بارز نظریه‌های لیبرالی اخیر است. او می‌گوید اشخاص اگر مجال ابراز هویت خود به منزله اعضای گروهها را نیابند به جایی نمی‌رسند اما حق خودمختاری ملتها یا خلقها همه تحویل‌پذیر است. موضوع عدالت، جز به طور غیرمستقیم، در تواریخ خلقها و دعاوی غالباً متعارض و تأسفار آنها یافت نمی‌شود؛ عدالت همواره بایستی یک مسئله حقوق فردی باشد. بدیهی است که این موضع لیبرالی نمی‌تواند به احساس بی‌عدالتی ناشی از تعلق به یک قوم ستم‌دیده که در شکل ناسیونالیسم به قویترین نیروی سیاسی قرن بدل شده است، جز به عنوان یک داده نامناسب روان‌شناسی انسانی، توجه کند. بنابراین تعجبی ندارد که این مطلب که انسانها خود را به منزله اعضای جماعات تاریخی دارای خاطرات چندین نسل به جای مصادیق انسانیت یا شخصیت کلی با تاریخی صرفاً تصادفی تصویر می‌کنند، در آثار اخیر اصلاً مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، اثر استوارت همپشر^۱ با عنوان «سادگی و تجربه»^۲ (۱۹۸۹) یک استثنای مهم و درخور توجه است. به علاوه، با توجه به جانبداری فردگرایانه بی‌فکرانه فلسفه سیاسی معاصر انگلیسی - آمریکایی به هیچ وجه غیرعادی نیست که فقط یک مطالعه جامع درباره معضلات فلسفی ناشی از اصول خودمختاری ملی وجود داشته باشد و آن کتاب «جدایی»^۳ آلن بوکانن^۴ است که تحقیقی عمیق درباره موضوع است و با استفاده روشنگرانه از مثالهای واقعی تاریخی از غنای بیشتری برخوردار شده است.

فردگرایی انتزاعی به هیچوجه منحصر به آثاری که از یک دولت اقلی خودگرایانه دفاع می‌کنند، نیست. مفروضات

-
1. Stuart Hampshire.
 2. Innocence and Experience.
 3. Secession.
 4. Allen Buchanan.

فردگرایانه به شکلی کاملاً غیر خود-نقادانه در کتاب رابرت نوزیک^۱ (۱۹۷۴) یعنی «آناشسی، دولت و اوتوپیا»^۲ موجود است. همین مفروضات به نحوی مقبول تر، هر چند در نهایت ناموفق، در کتاب «اشخاص، حقوق و جامعه اخلاقی»^۳ (۱۹۸۶) لارن لامسکی^۴ که به طور غیرمنصفانه ای مغفول مانده است، هم حضور دارند. آثار دوورکین و آکرمن مملو از فردگرایی انتزاعی است هر چند که در اینجا به اخلاق سیاسی مساوات طلبانه تبدیل شده است. همین فردگرایی به شکلی بمراتب متفکرانه تر و به لحاظ تاریخی خود آگاهانه تر از مورد رولز در «اخلاق از طریق وفاق»^۵ (۱۹۸۶) دیوید گاربر^۶ نیز حضور دارد. نقطه اشتراک همه اینها با رولز بکارگیری یک فردگرایی غیرتاریخی و انتزاعی در خدمت یک پارادایم حقوقی یا قضایی فلسفه سیاسی است. وظیفه فلسفه سیاسی، استخراج قانون اساسی آرمانی - که لا اقل در اصول پنداشته می شود که در همه جا یکسان است - تصویر می شود.

بنابراین، نتیجه، آزادیهای اساسی رولز باشد یا محدودیتهای جانبی نوزیک و یا حقوق به منزله برگهای برنده دوورکین، اصل موضوع فرقی نمی کند. همواره پیش فرض این است که عامل اصلی در اخلاق سیاسی دعاوی افراد است و اینکه این دعاوی باید بر حسب مطالبات عدالت یا حقوق تعریف و تعیین شوند. نتیجه چنین کاری آن است که دعاوی متنوع جوامع تاریخی، اگر اصلاً پذیرفته شوند، همواره تحت الشعاع حقوق مفروض افراد قرار می گیرند. مثلاً این مفهوم که جوامع مختلف می توانند به طور مشروع، نظامهای حقوقی مختلفی برای سقط جنین یا مطالب غیر اخلاقی داشته باشند، کمتر مورد توجه قرار می گیرد. در واقع، با توجه به اینکه گفتمان حقوق در حال اخراج سایر گفتمانها از حیات سیاسی است، بیان معقول چنین گزاره ای نیز دشوار است. اگر هدف نظری لیبرالیسم جدید ریشه کن کردن سیاست با قانون باشد، نتیجه عملی آن - بویژه در آمریکا که گفتمان حقوق در آنجا به تنها گفتمان عمومی مشروع تبدیل شده است - تخلیه حیات سیاسی از مباحث اساسی و فساد سیاسی قانون بوده است. مسائلی همچون سقط جنین که در بسیاری از کشورهای دیگر با یک راه حل قانونی - که متضمن مصالحه بوده و از لحاظ سیاسی قابل بحث و مذاکره مجدد است - حل و فصل شده، در ایالات متحده به بحث حقوق اساسی بدل شده و دائماً مورد مناقشه قرار می گیرد و احتمال می رود که به دشمنان صلح مدنی تبدیل گردند.

لیبرالیسم جدید که بر فلسفه سیاسی اخیر انگلیسی - آمریکایی حاکم است، انگاره ای صادق و درست از فرهنگ سیاسی زاینده آن است. البته نمی توان انکار کرد که در آثار اخیر، انتقاداتی قوی و محکم بر مکتب غالب وارد شده است. در اثر چهار جلدی ژول فینبرگ^۷ «حدود اخلاقی قانون کیفری»^۸ (۱۹۸۴-۸) سنت قدیمی و خردمندانه تراستوارت میل احیاء شده است. در این سنت، فیلسوف سیاسی به جای موضعگیری به عنوان یک واضع قانون اساسی، قانونگذار آرمانی

1. Robert Nozick.
2. Anarchy, State and utopia.
3. persons, Right and the Moral community.
4. Loren Lomasky.
5. Morals by Agreement.
6. David Gauthier.
7. Joel Feinberg.
8. The moral limits of the criminal low.

را که ضرورت داد و ستد بین منافع و ارزشهای متعارض را احساس می‌کند، مورد خطاب قرار می‌دهد. تعدادی از نظریه‌پردازان جماعت‌گرایان نیز مفهوم مناقشه‌آمیز فاعل و روابط آن را با اشکال رایج زندگی بررسی کرده‌اند که بر آرمان‌های رایج لیبرالی مانند تقدم عدالت بر دیگر فضایل سیاسی و بیطرفی عدالت نسبت به مفاهیم رقیب خیر، تأکید می‌کنند. «لیبرالیسم و حدود عدالت»^۱ (۱۹۸۲) مایکل سندل^۲ که نظریه‌رولز را مناسب جامعه‌ای تشکیل شده از افراد غربیه فاقد یک فرهنگ مشترک عمیق یا غنی تصویر می‌کند، معمولاً اولین اثر از انتقادهای جماعت‌گرایان شمرده می‌شود. کتاب قدیمی‌تر و کاملاً ویرانگر آلاسدر مکتاینیر^۳ با عنوان «در پی فضیلت»^۴ (۱۹۸۱) منابع لیبرالیسم اخیر را با واژگان اخلاقی ناقص و پراکنده که متضمن هیچ معنی و مفهوم منسجمی از خیر انسان نیست، نشان می‌دهد، در حالیکه مکتاینیر در «عدالت برای چه؟ کدام عقلانیت؟»^۵ (۱۹۸۸) ضمن نفی مفهومی از عقلانیت که تلاش می‌کند آن را فراتر از وابستگی هر نوع استدلالی به اقتدار سنت نشان دهد، معنای خیر در یک سنت یعنی سنت توماسی - ارسطویی را معقولتر از معنای آن در سایر سنتها اعلام می‌کند. چارلز تیلور نیز با تفصیل آموزنده‌ای در اثر خود استدلال مشابهی را ارائه می‌کند که بر مفهوم بیروح «خود» - که تفکر لیبرالی اخیر آکنده از آن است - متمرکز است. در «قلمروهای عدالت»^۶ مایکل والتسر^۷ است که تلاش جاه‌طلبانه‌ای برای ارائه بدیلی برای کلیت دروغین عدالت لیبرالی - عدالتی که دیدگاه برون‌بود^۸ اعمال ما را که رولز و دوورکین ارائه می‌کنند به نفع یک روش انتقادی درونی رد می‌کند - به عمل آمده است.

کتاب والتسر با توجه به تأکید آن بر اینکه روشن کردن مفاهیم عدالت، نوعی پدیدارشناسی اجتماعی و تاریخی به جای بیان حقایق ابدی است، کتاب جالبی است. والتسر در این کتاب این بینش کثرت‌گرایانه را می‌پذیرد که عدالت به جای آنکه بسیط باشد مرکب است و دارای اصول توزیعی متفاوتی است که بر خیرهای متفاوت مطابق معنای هر یک در چارچوب خاص خود قابل اطلاق است. این رویکرد پدیدارشناسانه به علت آنکه ما را از نظرگاههای توهمی لیبرالیسم کانتی به جهان واقعی اعمال انسانی و اشکال زندگی در خانواده، مدرسه، محل کار، کشور و غیره بازمی‌گرداند، مفید است. با این همه، والتسر نیز همچون دیگر اندیشمندان جماعت‌گرا، تمایلی به پذیرش این موضوع ندارد که ترک دیدگاه کلی‌گرایانه لیبرالیسم عقیدتی^۹، امتیازی برای عمل لیبرالی به منزله یکی از صورتهای زندگی در میان صور مختلف، باقی نخواهد گذاشت. او متوجه نیست که روش انتقادی درونی مورد نظر او به هیچوجه تضمین‌کننده حصول نتایج مطلوب و مورد پسند موازین لیبرالی نیست و می‌تواند حتی مخرب عمل لیبرالی هم باشد.

این بی‌توجهی مختص والتسر نیست بلکه شامل همه جماعت‌گرایان منتقد لیبرالیسم می‌شود. این بی‌توجهی دارای ریشه واحدی است و آن این است که جماعت مورد استناد این نویسندگان جماعت محل زندگی افراد، یعنی یک

1. liberalism and the limits of Justice.

2. Michael Sandel.

3. Alasdair Macintyre.

4. After virtue.

5. whose justice? which Rationality?

6. Spheres of Justice.

7. Michael Walzer.

8. externality.

9. doctrinal.

سکونت‌گاه تاریخی انسانی با ویژگیها و سلسله‌مراتب و تعصبات منحصر به فرد خود، نیست بلکه جماعتی آرمانی است که به اندازه خود انتزاعی کانتی که جماعت‌گرایان اینهمه به بی‌رنگ کردن آن افتخار می‌کنند، رمزی و ناشناخته است. در جهان ما - تنها جهانی که می‌شناسیم - تصویری که جماعت از خود ارائه می‌کند خصومت است و مرزهای جماعت اغلب می‌باید با جنگ تعیین گردد. این درس تاریخ و از جمله تاریخ اخیر دولتهای پُست کمونیست است. اندیشهٔ جماعت‌گرایانه هنوز امید مطروحه در برخی صور طرح روشنگری، همچون مارکسیزم، را که منتقد سرسخت لیبرالیسم هستند در خود جای داده است و آن ایجاد شکلی از زندگی جمعی است که تبعیض و تسلیم موجود در همه جوامع انسانی که بشر تاکنون در آنها زندگی کرده است، در آن وجود ندارد. علاوه بر این، تعجب آور است که جریان عمده در فلسفهٔ سیاسی معاصر که به یکی از بدوی‌ترین اشکال طرح روشنگری متعهد و ملتزم مانده است به هیچ‌وجه تحت تأثیر دیدگاه جامعه‌شناختی روشنفکرانه ویر و دورکایم که می‌باید از جمله پرستعدادترین فرزندان روشنگری شمرده شوند، قرار نگرفته است.

عمیقترین و ظریفترین نقد اخیر از لیبرالیسم را جوزف راز^۱ به عمل آورده است که جماعت‌گرا نیست. در کتاب «اخلاق آزادی»^۲ (۱۹۸۶) راز، خود لیبرالیسم، چرخشی جماعت‌گرایانه کرده است. انتقاد راز از یک سو به علت آنکه تا حد زیادی یک انتقاد درونی از لیبرالیسم اخیر - و به همین علت هم ویران‌کننده‌تر از سایر انتقادات - است و از سوی دیگر، شامل تبیینی تازه از لیبرالیسم با حذف اتکای آن به فردگرایی است، دارای اهمیت فراوانی است. تا آنجا که من می‌توانم نشان دهم، راز استدلال می‌کند که: اخلاق سیاسی نمی‌تواند بر حقوق مبتنی باشد و بنابراین طرح کانتی اخلاق سیاسی صرفاً مبتنی بر تکلیف اخلاقی رد می‌شود؛ اصول عدالت و توزیع هرگز نمی‌تواند اصول بنیادین در اخلاق باشند؛ اصول مساوات طلبانه و آزادیخواهانه سیاسی مبتنی بر عقل و منطق نیستند؛ و اینکه سود انگاری در اخلاق سیاسی نیز مانند سایر حوزه‌ها به صخرهٔ انطباق‌ناپذیری ارزشهای غایی با یکدیگر (و بی‌شک انطباق‌ناپذیری درونی آنها) برخورد کرده و از حرکت باز می‌ماند. لیبرالیسم راز در پی آن است که حقوق را بر پایهٔ تأثیرشان بر رفاه و بهروزی استوار نماید و تصریح می‌کند که استخراج حقوق بدین شیوه از حقوق رفاهی مثبت و حقوق حافظ مصونیتها و آزادیهای منفی لیبرالیسم کلاسیک پشتیبانی خواهد کرد. در میان ما، خودمختاری یک شرط حیاتی برای رفاه و بهروزی است که پشتوانهٔ هر دو نوع حقوق یاد شده است اما انتخاب خودمختارانه فقط در محیطی ارزشمند است که به لحاظ گزینه‌های انتخاب ارزشمند، غنی باشد. در این صورت اشکال ذاتاً ارزشمند زندگی متعارف و عمومی، وارد ارزش نفس خودمختاری می‌شود. بدین ترتیب، حیات یک انسان خودمختار فقط در صورتی ارزش خواهد داشت که او در یک محیط فرهنگی مشتمل بر مجموعهٔ مناسبی از خیرهای ذاتاً عمومی - به عبارت دیگر خیرهایی که مولفه‌های تشکیل‌دهندهٔ صور زندگی ارزشمند هستند - زندگی کند. طبق نظر راز دولت لیبرال نمی‌تواند نسبت به زندگی خوب بیطرف باشد، حتی اگر تنها دلیل آن این باشد که آزادیهای لیبرالی ارزش خود را از تأثیرشان بر زندگی خوب کسب می‌کنند. فضیلت روحبخش چنین دولتی، به

1. Joseph Raz.

2. Morality of Freedom.

جای بیطرفی مد ارا خواهد بود.

با اینکه کتاب راز قطعاً درست فلسفه تحلیلی قرار می‌گیرد اما راه خود را از سه جهت شاخص و مهم از مکتب غالب در فلسفه سیاسی اخیر جدا می‌کند: اولاً، در مفهوم روش فلسفی ای که ارائه می‌دهد راه خود را از آن جدا می‌کند. لیبرالیسم راز برخلاف لیبرالیسم رولز، امید و آرزوی گستاخانه تنظیم یک فهرست مشخصی از آزادیها یا حقوق اساسی را دربر ندارد. در عوض صریحاً اعلام می‌کند که بهترین ساختار حقوقی مروج خودمختاری، ضرورتاً نامتعین و به میزان زیادی متغیر است. ثانیاً، راز در پی درج دغدغه‌ها نسبت به خودمختاری در متن سرشت انسان نیست. او می‌داند شرایطی که خودمختاری را شرط حیاتی رفاه بشر می‌سازد، حتی اگر در جوامع خود ما موجود باشند، در همه جوامع بشری وجود ندارد. در واقع، راز انکار می‌کند - و این انکار البته لعن و نفرینی بر جزئیات کوتاه‌فکرانه بخش اعظم نظریه لیبرال اخیر است - که زندگی خودمختارانه لزوماً بهترین زندگی برای موجودات انسانی است، به عبارت دیگر ممکن است صور زندگی انسانی موفق با ارزشهای ناسازگار و مخالف با شکل زندگی ما، وجود داشته باشد که انتخاب خودمختارانه هیچ نقشی در آنها نداشته باشد. نهایتاً، راز با دیدگاه ویرانگر آیزابا برلین - که در اثر ارزشمندش «تخته کج انسانیت»^۱ (۱۹۹۰) آن را بازگو کرده است - همراه می‌شود که انطباق‌ناپذیری ارزشهای غایی، بلندپروازیهایی نظریه در اخلاق و سیاست را محدود می‌کند. این دیدگاه - که تبعات آن در اخلاق به بهترین وجه در اثر برنارد ویلیامز توضیح داده شده - ارزش‌گرانهایی در بازگرداندن ما به واقعیات حیات سیاسی دارد که کار آن متوازن کردن دعاوی کاملاً معتبر رقیب، برقرار کردن نوعی مصالحه موقت در میان شیوه‌های زندگی سازش‌ناپذیر و آشتی دادن اختلافات لاینحل است. این دیدگاه که زندگی سیاسی راه‌مواره غیرقابل بازسازی عقلانی می‌شمارد، ضربه مهلکی به یکی از تکیه‌گاههای محوری طرح روشنگری وارد می‌کند. شاید به این سبب که این دیدگاه بلندپروازیهایی عقل نظری را محدود می‌کند، مفهوم از قلمرو و حدود فلسفه سیاسی ابراز شده در آثار راز و برلین تا به این حد در تعارض با جریان اصلی فلسفه سیاسی در حال گذشته قرار گرفته است.

در نقدی که اخیراً (۱۴ ماه مه ۱۹۹۲) از کتاب «برابری و تبعیض» نیگل در نشریه نقد کتاب لندن به چاپ رسید، ج. آ. کوهن^۲ تفسیری ارائه می‌دهد که محدودیتهای جریان سنتی غالب در فلسفه سیاسی آکادمیک را به نحوی شایسته نشان می‌دهد. او به این دعوی که «کمونیسم مساوات طلب به روشنی شکست خورده است» اعتراض می‌کند. او در صدد انکار سقوط آنچه که - با خوشحالی نزدیک به ساده‌لوحی - «تمدن شوروی» می‌نامد، نیست. او می‌پذیرد که «تمدن شوروی» نه تنها در خلق یک جامعه بی طبقه مساوات طلبانه شکست خورده است، بلکه حتی در خلق یک جامعه آبرومندانه انسانی نیز شکست خورده است و البته چه کسی است که این مطلب را پذیرفته باشد چون خود روسها این مطلب را به ما گفته‌اند. او توجه می‌دهد که «تمدن شوروی» حتی به معنای جامع‌تری هم شکست خورده است زیرا

1. the crooked Timber of Humanity.

2. G. A. Cohen.

فروپاشیده و ناپدید شده است. کوهن علی‌رغم تصدیق این حقایق مهم، از فرض مندرج در شرح و توصیف کتاب نینگل برآشفته و عصبانی شده و آن را رد می‌کند. او معتقد است که فروپاشی شوروی هیچ ارتباطی به امکان‌پذیری تحقق «کمونیسم مساوات‌طلب» به منزله شکلی از زندگی ندارد و توصیه می‌کند که به صفحه ۲۸ کتاب نینگل که در آن شرح «متفاوتی» از فروپاشی شوروی ارائه شده رجوع شود. (خواننده ای که توصیه کوهن را انجام می‌دهد از پیداکردن فقط یک جمله در آن صفحه که از فروپاشی شوروی نام برده شده، شگفت‌زده می‌شود. نینگل می‌گوید که «کمونیسم قرن بیستم... احتمالاً بدتر از آن بود که لازم بود باشد». این یک سخن زیرکانه است، اما تفاوت در کجاست؟ شاید در «احتمالاً».)

البته این کاملاً درست است که فروپاشی شوروی نشان نمی‌دهد که تحقق کمونیسم مساوات‌طلب نوعی محال منطقی باشد، چون نمی‌تواند باشد. اما این گزاره که فروپاشی شوروی ارتباطی به قابل تحقق بودن یک جامعه مساوات‌طلبانه ندارد هم به طرز شگفت‌آوری بی‌معناست. ما - از طریق اصلاحات (گلاسنوست) شوروی، از طریق کشورهای اروپای شرقی و از طریق چین در طی دوره اخیر آزادی‌سازی - می‌دانیم که همه کشورهای کمونیستی در قرن بیستم شاهد نابرابریهای بسیار وسیع و غالباً گسترده‌تر از کشورهای کاپیتالیستی در خیرهای اساسی زندگی چون آموزش و پرورش، مسکن، بهداشت و درمان و حتی غذا بوده‌اند. مامی‌دانیم که برنامه‌ریزی متمرکز و سوسیالیستی اقتصاد - که احتمالاً یکی از خصایص آیین زندگی کمونیستی در تمام انواع صور آن باشد - در همه کشورهای کمونیستی منجر به نتایج فاجعه‌باری چون اتلاف، فساد، سوء سرمایه‌گذاری، فقر عمومی و تخریب تقریباً بی‌سابقه محیط زیست به حدی شده است که همه نیازهای اساسی انسان را در خطر قرار داده است. ما می‌دانیم کسانی که نظامهای کمونیستی را تجربه کرده‌اند، این خصایص نظامهای کمونیستی را تقریباً بدون استثنا با استناد به نابودی انگیزه‌های معمولی که با سرکوب اقتصادبازار همراه است، شرح و تفسیر کرده‌اند. (و بداهت اهمیت حیاتی انگیزه‌ها در اقتصاد جدید، و محدودیت‌های ناشی از انگیزه‌ها در توزیع مجدد مساوات‌طلبانه را که از فروپاشی دموکراسی اجتماعی سوئد نشأت گرفته است نیز فراموش نکنیم). چه چیز دیگری را باید بدانیم تا معتقد به تحقق‌ناپذیری کمونیسم مساوات‌طلب شویم؟ ما حتی نظریه‌هایی مانند نظریه مایسز^۱ و هایک^۲ درباره کارکردهای شناختی نهادهای بازار و عدم امکان محاسبه اقتصادی عقلانی در نهادهای سوسیالیستی داریم که ظاهراً با افشاگریهای گلاسنوست اثبات و تأیید شده‌اند. پس چه اطلاعات اضافی دیگری - حتی برای یک فیلسوف تحلیلی معاصر - لازم است؟

روزگاری فلاسفه سیاسی، اقتصاددان سیاسی، مورخ و نظریه‌پرداز اجتماعی هم بودند و - مانند اسمیت، هیوم و میل - علاقمند بودند که از درسهای تاریخ و نظریه درباره عملکرد تطبیقی نهادهای مختلف و موانع تحمیلی ناشی از شرایط هر دنیای قابل تصور واقعی در برابر تحقق نهادهای انسانی مختلف، اطلاع داشته باشند. زمانی که فلاسفه سیاسی این سنت

1. Mises.

2. Hayek.

قدیمی، لیبرال بودند، به پیش شرطهای فرهنگی و نهادی جامعه مدنی لیبرال عمیقاً تعلق خاطر داشته، نگران تهدیدات نسبت به ثبات آن بودند. علاوه بر آن دغدغه فهم معنای عمیقتر تحولات عظیم سیاسی زمان خود را داشتند. شگفت اینکه با قرار گرفتن فلسفه سیاسی تحت سلطه مکتبی که جدایی از سایر رشته‌ها را افتخار خود می‌شمارد و دستور کار فکری آن را نوعی لیبرالیسم بی ارتباط با معضلات و دشواریهای واقعی جامعه لیبرال شکل می‌دهد، مراسم مرگ عجیب و غریب آن سنت قدیمی بدون سوگواری برگزار شد. به میزانی که جریان غالب فلسفه سیاسی بزرگترین تحول جهانی - تاریخی عصر حاضر، یعنی سقوط کمونیسم را بی ارتباط با دغدغه‌ها و ملاحظات خود و مسأله‌ای بی اهمیت برای آرمان لیبرالی غالب، یعنی برابری، نشان دهد و به همان اندازه دوری خود را از حیات انسانی، بی اطلاعی خود را از تاریخ و جهل خود را نسبت به نظریه‌های اجتماعی - علمی، و شخصیت خود را به عنوان یک برنامه تحقیقی معیوب در اندیشه سیاسی نشان می‌دهد.