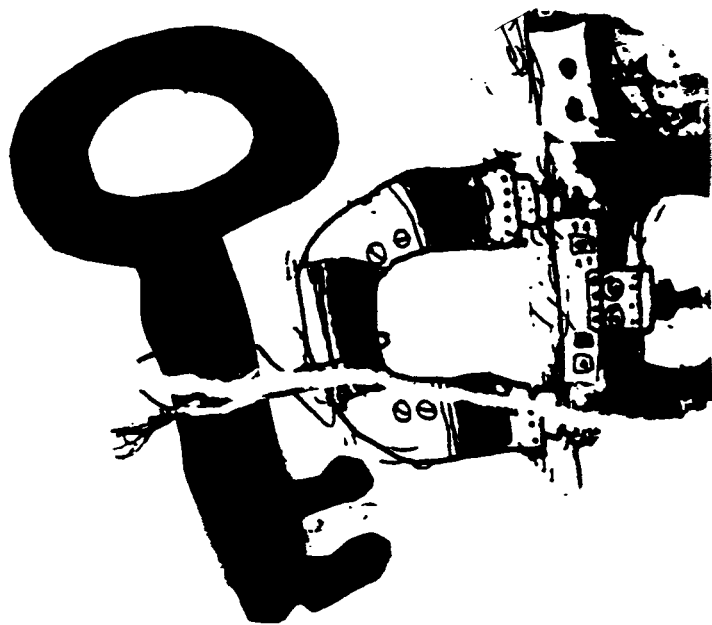


اندازه‌ای که اطلاع داریم تاکنون در زبان فارسی بطور مشخص جهت معرفی این فلسفه سیاسی، مطلب قابل اعتنایی «به زبان» و خصوصاً «به نگارش» درنیامده است گرچه برخی از آراء طرفداران این فلسفه سیاسی - مانند مکی‌تایر - در موضوعاتی خاص مطرح و بررسی شده است. از این رو متن حاضر می‌تواند به سهم خود فتح بابی باشد برای کسانی که مایل هستند با فلسفه‌های سیاسی مطرحی چون جمعیت‌گرایی، در غرب معاصر آشنا شوند. در واقع می‌توان گفت کامیونیتاریانیسم به عنوان نوعی نگرش در فلسفه سیاسی، از جهتی خاص، یک واکنش فکری در برابر لیبرالیسم به عنوان یک فلسفه سیاسی است. گذشته از اختلاف نظرهایی که میان کامیونیتها و لیبرالیستها در مورد مبانی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و مسائلی چون وظیفه حکومت، آزادی، خیر عمومی و رابطه فرد و جامعه وجود دارد باید اذعان کرد کامیونیتاریانیسم در غرب کنونی جریان توانا و هوشمندی است که به عنوان یک دیدگاه منسجم و سازمان‌یافته فکری در یکی از محورهای فعالیتش به نقادی لیبرالیسم می‌پردازد و پرواضح است که این توانایی و هوشمندی لزوماً به معنی صحت و درستی تمامی پیکره این فلسفه سیاسی و یا صدق تمامی نقدهای او از لیبرالیسم نیست. اما در مقاله حاضر بیش از آنکه بطور مستقیم از طریق بیان صرف دیدگاههای جماعت‌گرایان به توصیف آرای آنها پرداخته شود. مؤلف می‌کوشد در قالب طرح تعارضاتی که میان دیدگاههای لیبرالیستها و کامیونیتها در مسائل مختلف وجود دارد به تبیین دیدگاههای کامیونیتها بپردازد، از این رو همچنان جای این کار در جامعه فکری ما باقی است که کسی یا کسانی شاکیه فکری و محورهای جدی تفکر کامیونیتاریانیسم را بطور مستقل و با بسط و تحلیل بیشتر به همراه نقادی خود این تفکر به جامعه دانش‌پژوهان ما معرفی نمایند. از مهمترین محورهایی که در این نوشتار مورد بحث و بررسی قرار گرفته است طرح دیدگاه لیبرالها در مورد نقش بی‌طرفانه حکومت نسبت به هدایت افراد جامعه به سوی خیر و کمال آنها و نقد کامیونیتها در این مورد، و جایگاه فرد در جامعه و



جماعت‌گرایی

□ ویل کیملیکا

ترجمه / فرهاد مشتاق صفت

□ اشاره

عنوان جمعیت‌گرایی یا جماعت‌گرایی - که البته شاید بتوانیم آن را معادل رسا و کامل و دقیقی برای کامیونیتاریانیسم بدانیم - نام یکی از فلسفه‌های سیاسی زنده و پویا و مطرح فرهنگ کنونی غرب است. به

حکومت از نظر لیبرالها و نقد کامیونیتها در این باره است. به امید آنکه این تلاش ناتمام «قبسات» برای معرفی کامیونیتاریانیسم، با تلاش محققان دیگر در جهت شناسایی و نقادی این مکتب فکری و دیگر مکاتب فکری معاصر غرب به تمامیت برسد، نوشتار محققانه و تأمل برانگیز حاضر را به محضر دانشوران و دانش پژوهان محترم تقدیم می‌کنیم.

۱. فردگرایی لیبرالی و بی‌طرفی حکومت

همه نظریه‌های مورد بررسی ما، به استثنای نحله کمال‌گرای مارکسیسم، دارای یک فرض مشترک مهم هستند. همه آنها، ضمن عدم توافق در مورد نحوه مراعات یکسان منافع مردم، در مورد چگونگی تعریف این منافع و یا لااقل یک خصوصیت اصلی این تعریف با یکدیگر متفق‌القولند. همه آنها اعتقاد دارند که با آزاد گذاشتن مردم در انتخاب نوع زندگی مورد نظرشان منافع آنان تأمین می‌شود؛ اما در مورد مجموعه حقوق و منابعی که مردم را به تعقیب تصورات خاص خود از خیر قادر می‌سازد با یکدیگر توافق ندارند. همه آنها بر این عقیده‌اند که محروم نمودن مردم از این حق خودمختاری به منزله عدم برابر شمردن آنان است.

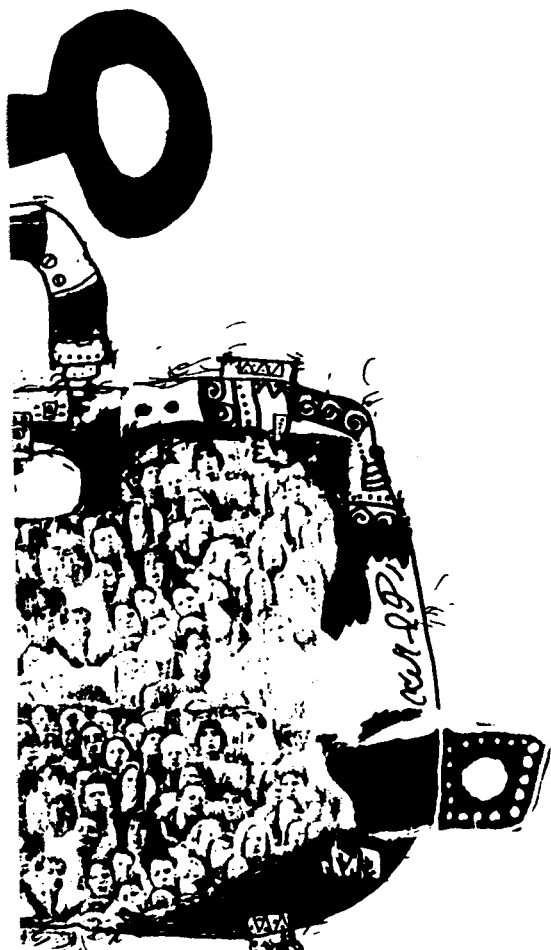
من هنوز اهمیت خودمختاری را مورد بحث قرار نداده‌ام (این از مسائلی است که من با معوق گذاشتن بحث مربوط به اصل آزادی رولز - Rawls - در فصل ۳ آن راکنار گذاشتم). من فقط فرض کرده‌ام که ما استنباطی شهودی از معنی خودمختاری و علت اهمیت آن به عنوان یک ارزش در اختیار داریم، اما بررسی بیشتر این مسئله ضروری است زیرا جماعت‌گرایان بسیاری از مفروضات ثابت در مورد ماهیت و ارزش خودمختاری را مورد سؤال قرار می‌دهند. یکی از بحثهای اینان بطور اخص آن است که لیبرال‌ها هم توان خودمختاری ما را غلط تفسیر نموده‌اند و هم پیش شرطهای اجتماعی لازم برای اعمال صحیح این توان را نادیده گرفته‌اند. من بعد از ارائه نظر لیبرال‌ها در مورد اهمیت خودمختاری این دو اعتراضیه را مورد بررسی قرار می‌دهم.

بسیاری از لیبرال‌ها اعتقاد دارند که ارزش خودمختاری آن چنان مشهود است که نیازمند دفاع نیست. به گفته

اینان اعطای جواز خودمختاری به مردم تنها راه احترام به آنان به عنوان موجودات اخلاقی است. انکار خودمختاری از فرد به منزله آن است که به جای آنکه با او به عنوان یک عضو کامل جامعه رفتار شود همچون کودک یا حیوان رفتار کنیم. اما این نتیجه‌گیری بسیار عجولانه است. می‌دانیم که بعضی از افراد آمادگی لازم برای اتخاذ تصمیمات دشوار زندگی را ندارند. این افراد با انتخاب امور پیش‌پا افتاده، تحقیرکننده و حتی زیان‌آور اشتباهاتی را در زندگی خود مرتکب می‌شوند. اگر قرار باشد که ما خیرخواهی خود را نسبت به مردم نشان دهیم در آن صورت چرا نباید مردم را از ارتکاب چنین اشتباهاتی باز بداریم؟ وقتی مردم قادر به برخورد مؤثر با زندگی نیستند، احترام به خودمختاری آنان در عمل می‌تواند معادل گرفتاری آنان به سرنوشت‌های ناخوشایند باشد. اظهار این مطلب که ما اخلاقاً موظف هستیم به خودمختاری مردم تحت این شرایط احترام بگذاریم عملاً به معنی ابراز بی‌تفاوتی به جای خیرخواهی است.

دورکین - Dworkin - می‌گوید: علت محرومیت بعضی از مردم از فرصتهای مورد استفاده دیگران برای ارزشمند ساختن زندگی خود، شرّ غایی توزیع نابرابر منابع است (دورکین ۱۹۸۱ ص ۲۱۹). اما در مورد افرادی که حتی با داشتن این فرصتها نتوانسته‌اند زندگی ارزشمندی برای خود فراهم نمایند چه می‌توان گفت؟ آیا در این موارد نیز هیچ وظیفه اخلاقی متوجه ما نیست؟

البته لیبرال‌ها در نظریه خود جایی برای اعمال و لائی - مثلاً در رابطه با فرزند، سفیه و افراد موقتاً ناتوان^(۱) - باقی می‌گذارند، اما تأکید می‌کنند که همه افراد عاقل و بالغ باید از یک حوزه خودمختاری مورد احترام دیگران برخوردار باشند. به گفته میل - Mill - این حق و امتیاز هر فرد است که پس از رسیدن به سالهای بلوغ، معنی و ارزش تجارب خویش را خود تفسیر نماید. حق خودمختاری در تصمیمات اصلی زندگی برای افرادی که از مرز بلوغ سنی و فکری گذشته‌اند، نقض‌ناپذیر است. اما خودمختاری چرا باید برحسب این مرز دیده شود؟ عده‌ای از مردم که به سن رشد و پختگی رسیده‌اند و از توانایی ذهنی بالاتری نسبت به حداقل میزان مورد



توافق همگان برخوردار هستند نیز در زندگی خود به انتخاباتهای ضعیفی دست می‌زنند.

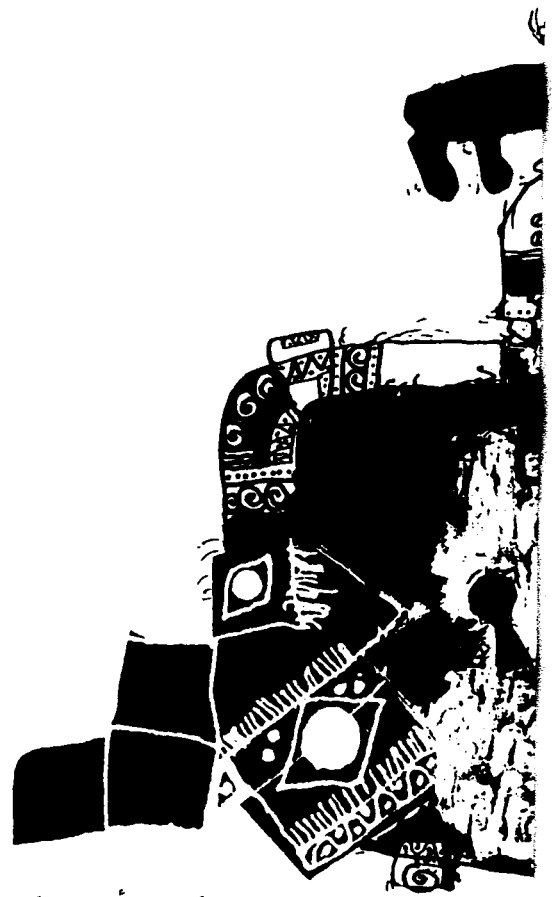
بالغ رشید بودن به این معنا که فرد دارای معلولیت ذهنی نیست، فی‌نفسه ضمانتی برای داشتن صلاحیت ارزشمند ساختن زندگی فرد شمرده نمی‌شود. پس چرا دولت نباید در مورد تعیین مناسبترین نوع زندگی برای شهروندان خود تصمیم‌گیری نماید؟

کمال‌گرایی مارکسیستی یک نمونه از چنین سیاستی است زیرا مردم را از انتخاب آنچه که خود شمر می‌شمارد، یعنی اشتغال به کار از خود بیگانه‌کننده، منع می‌نماید. من قبلاً استدلال کردم که این سیاست به علت آن که بر تعریف تنگ‌نظرانه‌ای از خیر استوار است، جذابیتی ندارد. این سیاست به علت آن که فقط کار مولد را خصلت خاص انسانی می‌داند، خیر ما را فقط با یک فعالیت واحد - یعنی کار مولد - معادل می‌سازد. اما همه سیاستهای ولایتی یا کمال‌گرایانه بر چنین تعریف نامعقولی از زندگی خوب استوار نیستند. مثلاً سیاستی را بررسی نمایید که به تئاتر یارانه می‌پردازد و از کشتی حرفه‌ای مالیات می‌گیرد. مدافعین چنین سیاستی لازم نیست که بگویند تئاتر مهمترین خیر و یا تنها خیر مهم در زندگی است. ادعای اینان صرفاً می‌تواند این باشد که از این دو کار با همه شرایط موجود، تئاتر ارزشمندتر است. تحقیقات ممکن است ثابت کند که تئاتر تحرک‌آور است در حالیکه کشتی خستگی و رخوت ایجاد می‌کند، یا آنکه علاقمندان کشتی غالباً از فعالیتهای گذشته خود پشیمان می‌شوند در حالیکه برای علاقمندان تئاتر به ندرت چنین حالتی رخ می‌دهد و یا آنکه اکثر افرادی که هر نوع سرگرمی را امتحان کرده‌اند، تئاتر را ترجیح می‌دهند. تحت این شرایط ادعای اینکه تئاتر سرگرمی بهتری نسبت به کشتی است تا حدی معقول است. در این صورت چرا دولت نباید مردم را برای رفتن به تئاتر تشویق نماید و آنها را از شر اتلاف زندگی خود در کشتی نجات بدهد؟

لیبرال‌ها چنین سیاستهایی را با همه معقولیت نظریه خیر مبنائی آن، تحدید نامشروع خودمختاری می‌شمارند، اگر افرادی به میل و رغبت خود کشتی می‌گیرند و یا به تماشای آن می‌پردازند، سیاست ضد

کشتی، تحدید ناموجه سرگرمی منتخب مر-

لیبرال‌ها چگونه می‌توانند از اهمیت آزادی افراد برای انتخاب گذران اوقات فراغت خود دفاع نمایند؟ با توجه به این که برهان کمال‌گرایی، بر فرض امکان اشتباه مردم در خصوص ارزش فعالیت‌هایشان استوار است، انکار امکان اشتباه مردم در قضاوت نسبت به امور ارزشمند زندگی می‌تواند دفاعی ممکن باشد. مدافعان خودمختاری می‌توانند استدلال نمایند که قضاوت در خصوص ارزشها، برخلاف قضاوت در مورد واقعیات، صرفاً اظهاردوست داشتن‌ها و نداشتن‌های ذهنی (فردی) ماست. این انتخابها نهایتاً اموری اعتباری و غیرقابل توجیه یا نقد عقلانی هستند. همه این انتخابها به یک اندازه معقول هستند و در نتیجه دلیلی برای مداخله حکومت در آنها وجود ندارد. بسیاری از کمال‌گرایان این نوع شکاکی‌گری در خصوص قضاوت‌های ارزشی را موضع جبری لیبرال‌ها پنداشته‌اند، زیرا در صورت تأیید امکان اشتباه مردم مطمئناً دولت باید راه‌های درست زندگی را ترویج نموده و راه‌های اشتباه را ممنوع نماید (یونگر - Unger - ۱۹۸۴ صص ۵۲ و ۷-۶۶؛ جاگار - Jagger - ۱۹۸۳ صص ۱۷۴ و ۱۹۴؛ سولیوان - Sullivan - ۱۹۸۲ صص ۴۰-۳۸).



ممکن است به این نتیجه برسیم که با تعقیب اهداف پیش پا افتاده‌ای که به غلط آنها را مهم شمرده‌ایم، زندگی خود را تلف کرده‌ایم. این ماجرا - بحران اعتقاد - موضوع زمان‌های بزرگی شده است. اما برای معنی‌دار نمودن نحوه اتخاذ تصمیمات مهم زندگی خود لازم است که باور داشته باشیم این مسئله فقط برای قهرمانان تراژدی‌ها اتفاق نمی‌افتد بلکه می‌تواند برای همه ما رخ دهد. ما به علت آن که می‌دانیم ممکن است در تصمیمات خود مرتکب اشتباه شویم به دقت جوانب امر را مورد بررسی قرار می‌دهیم. البته اشتباه در تصمیم‌گیری فقط به معنی اشتباه در پیش‌بینی یا محاسبه نامعلومها نیست. زیرا حتی وقتی که می‌دانیم چه اتفاقی رخ خواهد داد باز هم درنگ می‌کنیم و ممکن است حتی وقتی همه امور طبق برنامه‌های پیش‌بینی شده پیش می‌روند باز هم از تصمیم خود پشیمان شویم. من ممکن است در بازی بیگانگان سنجاق چسبانی قهرمان جهان شوم و سپس به این نتیجه برسم که بازی سنجاق چسبانی به اندازه شعر ارزشمند نیست و تأسف بخورم که اصلاً وقت خود را صرف چنین کاری نموده‌ام. بنابراین تأمل و بررسی جوانب کار فقط به معنی شناسایی اعمالی که ارزش خاصی را به حداکثر می‌رسانند نیست، بلکه ارزش تعقیب و پیگیری آن ارزش خاص را نیز دربرمی‌گیرد. به گفته رولز:

شهروندان به عنوان افراد آزاد، یکدیگر را صاحب توان اخلاقی برای داشتن تصویری از خیر می‌دانند. این به آن معنی است که آنها خود را مجبور به تعقیب دائمی مفهوم خاصی از خیر و اهداف غائی آن که در زمان خاصی برای خود برمی‌گزینند، نمی‌دانند. در عوض به عنوان شهروند بطورکلی قادر به تجدید نظر و تغییر در این تصور بر اساس مبانی منطقی و معقول شمرده می‌شوند. در نتیجه، این کار برای شهروندان مجاز شمرده می‌شود که خود را از مفاهیم خیر منفک نموده و به بررسی و ارزیابی اهداف غائی آنان بپردازند (رولز ۱۹۸۰ ص ۵۴۴)

ما می‌توانیم خود را از اهداف فعلی خود منفک نموده و ارزش آنها را مورد سؤال قرار دهیم. دغدغه‌ای که موجب این قضاوتها در مقاطعی از زندگی ما می‌شود فقط با این فرض معنا دارد که توجه و علاقه اساسی ما داشتن زندگی خوب است نه اینکه زندگی کنونی خود را

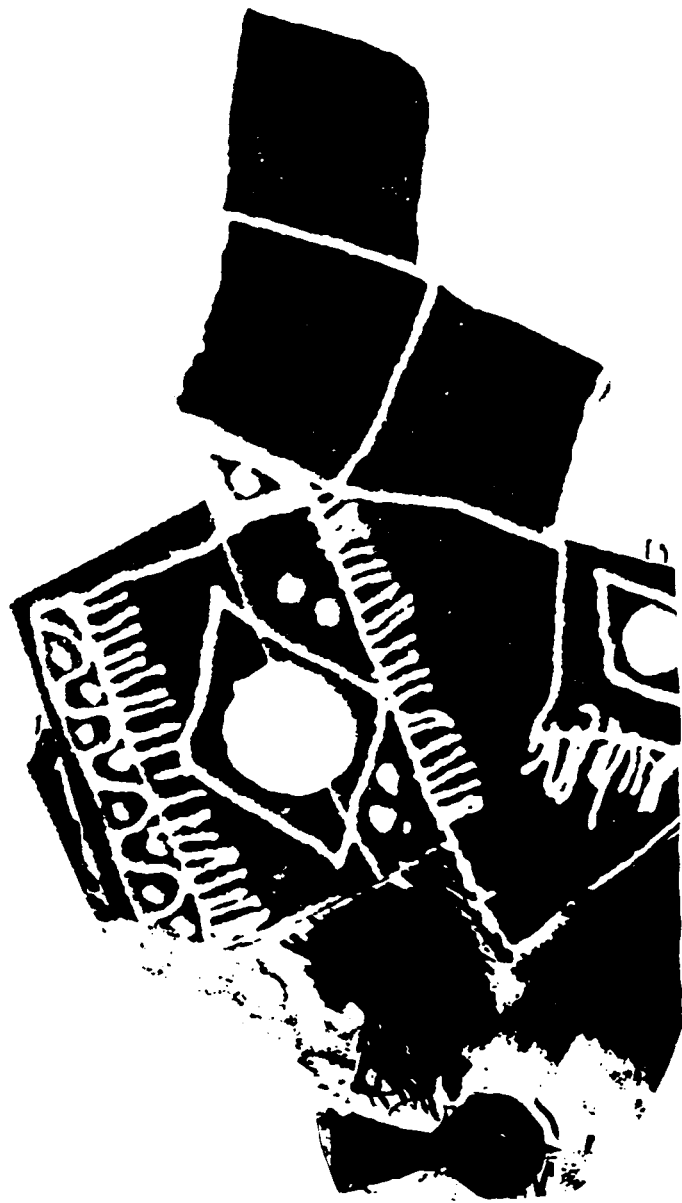
اما لیبرالها شکاکی‌گری را تأیید نمی‌کنند. یک علت آن این است که شکاکی‌گری در واقع مؤید خودمختاری نیست. اگر مردم در انتخابهای خود مرتکب اشتباه نمی‌شوند، در آن صورت دولتها نیز اشتباه نمی‌کنند. اگر همه شیوه‌های زندگی به یک میزان ارزشمند باشند در آن صورت انتخاب یک شیوه خاص زندگی برای جماعت توسط دولت جایی برای شکاکیت باقی نمی‌گذارد. در نتیجه شکاکی‌گری مسئله را همچنان حل نشده باقی می‌گذارد.

پس لیبرالها چگونه از اهمیت خودمختاری دفاع می‌کنند؟ بررسی دقیق‌تر این موضوع ضروری است. خودمختاری مستلزم اتخاذ تصمیم در مورد زندگی ما است، این تصمیمات چگونه اتخاذ می‌شوند؟ بطورکلی هدف ما بهره‌مندی محتوایی و برخورداری از یک زندگی خوب است. این مدعای کلی ظاهراً آگاهی و اطلاعات جدیدی ارائه نمی‌کند اما دارای تبعات جدی است. زیرا همانطور که در فصل ۲ ملاحظه نمودید، داشتن زندگی خوب با آنچه که در حال حاضر آن را زندگی خوب می‌شمریم تفاوت دارد (فصل ۲ بخش ۲۲ همین کتاب). ما می‌دانیم که ممکن است در مورد ارزش فعالیت‌های جاری خود مرتکب اشتباه شده باشیم و

خوب می‌شماریم. ما فقط قضاوت نمی‌کنیم بلکه نگران هم می‌شویم و گاهی عذاب هم می‌کشیم، چون که برای ما مهم است که بر اساس اعتقادات غلط در مورد ارزش فعالیت‌های خود زندگی نکنیم (راز - Raz - ۱۹۸۶ - صص ۳۰۰-۳۰۲)

این اندیشه که انجام برخی امور واقعاً ارزشمند است و برخی دیگر ارزشمند نیست، عمیقاً در خود فهمی ما ریشه دارد. ما بین فعالیت‌های ارزشمند و بی‌ارزش حتی وقتی که نمی‌دانیم کدام کدام است، به شدت تمایز قائل می‌شویم. خودمختاری تا حدزیادی معادل انجام این قضاوت‌های دشوار و بالقوه خطاپذیر است و این دشواری و خطاپذیری می‌باید در نظریه سیاسی ما ملحوظ شوند.

بنابراین آیا باید کمال‌گرا باشیم و از سیاست‌های حکومتی ناهی فعالیت‌های بی‌اهمیتی که مردم به اشتباه به انجام آنها مبادرت می‌کنند پشتیبانی کنیم؟ لزوماً خیر. چون که ممکن است هیچ کس در وضعیتی بهتر از من برای تشخیص خیر من نباشد. حتی اگر تشخیص من همیشه درست نباشد باز هم احتمال آنکه تشخیص من درست‌تر از سایرین باشد بیشتر است. میل با این ادعا که هر فرد حامل شخصیت منحصر به فردی است که خیر وی متفاوت از سایرین است، از نسخه‌ای از این استدلال دفاع می‌کند. بنابراین تجربه دیگران مبنائی برای بی‌اعتباری قضاوت من نیست. این نتیجه خلاف کمال‌گرایی مارکسیستی است. برخلاف اعتقاد مارکسیستها که می‌گویند خیر هر فرد در توان مشترک وی با انسان‌های دیگر نهفته است، میل اعتقاد دارد که این خیر در چیزی نهفته است که مختص خود فرد است. این دو موضع افراطی مسلماً اشتباه است. خیر ما نه عام است و نه منحصر به فرد، بلکه به طُرق بسیار مهمی به اعمال فرهنگی مشترک ما با سایر اعضای جامعه وابسته است. نقاط مشترک ما با اطرافیان خود به حدی است که یک دولت کمال‌گرای با حُسن نیت بتواند با توسل به بصیرت و تجربه دیگران به مجموعه معقولی از اعتقادات شهروندان خود درخصوص خیر دست یابد. البته می‌توان در خصوص حُسن نیت و یا توانایی دولت برای اجرای چنین برنامه‌ای تشکیک نمود اما امکان



شناسایی اشتباهات مردم در خیر مورد نظرشان توسط دولت را علی‌الاصول نمی‌توان رد کرد.

پس چسرا لیبرالها با ولایت حکومت مخالفت می‌کنند؟ به این علت که معتقدند زندگی هیچکس با هدایت از بیرون و مطابق ارزشهای نامقبول برای فرد، بهتر نمی‌شود. زندگی من فقط وقتی بهتر می‌شود که خود من از درون و مطابق با باورهای ارزشی خود آن را هدایت نمایم. عبادت خداوند می‌تواند کار ارزشمندی باشد، اما من باید اعتقاد داشته باشم که انجام آن، کاری ارزشمند - و شامل نکاتی ارزشمند - است. می‌توانیم فردی را مجبور کنیم به کلیسا برود و اعمال ظاهری را به درستی انجام دهد، اما با این کار زندگی او را بهتر نکرده‌ایم. این کار، به رغم غلط بودن اعتقاد فرد مجبور شده، بیهودگی عبادت را به دنبال دارد و نتیجه مثبتی نیز به دنبال ندارد، زیرا زندگی ارزشمند آن است که از درون هدایت شود.^(۲) هر سیاست کمال‌گرایی که با تلاش برای دورزدن یا نادیده گرفتن اعتقادات ارزشی مردم این قید تصدیق را نقض کند به نقض غرض تبدیل می‌شود (دورکین ۱۹۸۹ صص ۷-۴۸۶). چنین سیاستی ممکن است موفق به وادار کردن مردم به تعقیب فعالیت‌های ارزشمند شود، اما این موفقیت را تحت شرایطی بدست می‌آورد که فعالیت‌های مزبور دیگر ارزشی برای افراد ذی‌ربط نخواهد داشت. اگر منظور از یک فعالیت درک نشود در آن صورت بهره‌مندی از آن فعالیت نیز حاصل نخواهد شد. در نتیجه قیم سالاری دقیقاً موجب پیدایش همان فعالیت‌های بی‌معنایی می‌شود که به منظور پیشگیری از آن بوجود آمده بود.

بنابراین برای دستیابی به هدف اساسی برخورداری از زندگی خوب، دو پیش شرط وجود دارد: یکی آنکه زندگی خود را از درون مطابق با اعتقاداتمان در خصوص امور ارزشمند زندگی، سامان دهیم و، دیگر آنکه برای تشکیک در این اعتقادات و بررسی آنها در پرتو اطلاعات، نمونه‌ها و براهینی که فرهنگ ما ارائه می‌کند، آزاد باشیم. بنابراین مردم باید منافع و آزادی‌های لازم را جهت سامان دهی زندگی خود بر طبق اعتقادات ارزشی خود بدون تحمّل مجازات به خاطر انجام اعمال مذهبی، جنسی و ... غیرسستی در اختیار داشته باشند. به

این ترتیب به دغدغه سنتی لیبرالی در مورد آزادی‌های مدنی و فردی می‌رسیم. افراد نیز باید از شرایط فرهنگی لازم برای کسب اطلاع از نظرات مختلف در مورد زندگی خوب برخوردار باشند و توانایی بررسی هوشمندانه این نظرات را تحصیل نمایند. در نتیجه دغدغه سنتی لیبرالی در مورد آموزش، آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی هنری و غیره پدید می‌آید. این آزادی‌ها ما را قادر می‌سازند تا به تنها طریق ممکن - یعنی بررسی جوانب مختلف میراث فرهنگی مشترک خویش - در مورد امور ارزشمند در زندگی به قضاوت بنشینیم.

این شرح ارزش خودمختاری، اساس اصل آزادی رولز است. نظر رولز آن است که آزادی انتخاب دقیقاً برای یافتن امور ارزشمند زندگی - تشکیل، بررسی و تجدید نظر اعتقادات ارزشی ما - لازم است.^(۳) آزادی، یاری‌رسان ما در دریافت و شناخت خیر ما و یا به قول نوزیک - Nozick - ردیابی بهترین‌ها است (نوزیک ۱۹۸۱ صص ۳۱۴، ۱۱-۴۱۰، ۴۰-۴۳۶، ۵۰۴-۴۹۸). با دورکین ۱۹۸۳ صص ۳۰-۲۴ مقایسه نمایید). نظر به اینکه هدف اصلی ما اطلاع صحیح از این اعتقادات و عمل بر اساس آنهاست، دولت از طریق تأمین آزادی‌ها و منابع لازم برای هر فرد جهت بررسی این اعتقادات و عمل بر طبق آنها، علاقه و احترام یکسان خود را نسبت به مردم نشان می‌دهد.

بحث رولز آن است که این تعریف خودمختاری باید ما را به تأیید حکومت بی‌طرف - یعنی حکومتی که اعمال خود را بر اساس برتری یا پستی ذاتی معانی مختلف زندگی خوب توجیه نمی‌کند و عمداً برای اعمال نفوذ در قضاوت‌های مردم در مورد ارزش این معانی مختلف تلاش نمی‌کند^(۴) - رهنمون شود. وی این نظر را بانظریات کمال‌گرایانه که شامل یک نظر خاص یا مجموعه‌ای از نظرات در خصوص رواج خصلت‌های ارزشمند هستند، مقایسه و مقابله می‌کند. کمال‌گرایان خواستار آن هستند که منابع به نحوی توزیع شوند که به رواج این خصلتها کمک کند. آنچه که نصیب فرد می‌شود بسته به نیاز وی برای تعقیب یا مشارکت در این برداشت مرجح از زندگی خوب است. بنابراین مردم در انتخاب معنای مورد نظر خود از زندگی

خوب، لااقل بدون اعمال مجازات از سوی جامعه، آزاد نیستند. مردم در برداشت خود از زندگی خوب مرتکب اشتباه می‌شوند و حکومت مسئولیت آموزش زندگی پرهیزگاران به شهروندان خود را به عهده دارد. تأمین منابع مالی لازم از سوی حکومت برای برنامه‌های زندگی شامل نظرات ناصحیح از تعالی انسان و یا حتی تحمل آنها به منزله واگذاری مسئولیت مذکور به شهروندان است.

به نظر رولز تلاش برای تحمیل یک دیدگاه خاص از زندگی خوب به مردم به منافع اصلی ما لطمه می‌زند. او طرفدار توزیع کالاهای اساسی بر اساس یک نظریه خیر سبک برای پیشبرد آیین‌های مختلف زندگی است (با بخش ۳ فصل ۳ همین کتاب مقایسه نمایید).

ما اگر فقط به منافع مفید برای یک برنامه زندگی دسترسی داشته باشیم، در آنصورت اگر به این باور برسیم که آن مفهوم مرجح از زندگی خوب اشتباه است، دیگر قادر به عمل بر اساس اعتقادات ارزشی خود نخواهیم بود (یا آنکه بهر حال قادر به انجام چنین کاری بدون محرومیت از برخی مزایای اجتماعی نخواهیم بود). از آنجا که زندگی باید از درون هدایت شود، هدف اصلی زندگی خوب فردی که جامعه برنامه‌های ارزشمند مورد نظر او را - که با تفکر و اندیشه به آن رسیده است - مورد تبعیض و مجازات قرار می‌دهد، پیشرفتی نخواهد داشت. توزیع منابع بر طبق یک نظریه خیر سبک و یا به قول دورکین: منابع به معنای وسیع کلمه، بهترین راه توانا ساختن مردم برای بررسی اعتقادات ارزشی‌شان و عمل بر طبق آنهاست و این مناسبترین شیوه ارتقاء و ترویج علاقه اساسی مردم به داشتن زندگی خوب است.

۲. جماعت‌گرایی و خیرعامه

جماعت‌گرایان با حکومت بیطرف مخالفند. آنها معتقدند که «سیاست خیرعامه» را باید جایگزین آن نمود (سندل - Sandel - ۱۹۸۴ صص ۱۷-۱۶؛ تیلور - Taylor - ۱۹۸۶). این تقابل بین «سیاست بی‌طرفی» و «سیاست خیرعامه» مورد نظر جماعت‌گرایی می‌تواند گمراه‌کننده باشد، زیرا «خیرعامه» در سیاست لیبرالی نیز به علت آنکه هدف سیاستهای حکومت لیبرالی تأمین

منافع همه اعضای جامعه است، وجود دارد. فرآیندهای سیاسی و اقتصادی‌ای که رجحان‌های فردی بوسیله آنها به عمل انتخاب اجتماعی تبدیل می‌شوند، ابزارهای تعیین خیرعامه لیبرالی هستند. بنابراین تصدیق بی‌طرفی حکومت به معنای رد اندیشه خیرعامه نیست بلکه ارائه تفسیری از آن است (هولمز - Holmes - ۱۹۸۹ صص ۴۰-۲۳۹). خیرعامه در جامعه لیبرالی ماحصل فرآیند ترکیب رجحان‌هاست که (در صورت سازگاری آنها با اصول عدالت) همگی برابر و یکسان شمرده می‌شوند. همه رجحان‌ها همسنگند و البته

«این به آن معنی نیست که محک مقبول عامی از ارزش یا رضایت ماهوی وجود داشته باشد و این مفاهیم در مقایسه با آن همسنگ شده باشند، بلکه به این معنی است که آنها اصلاً از یک موضع [عمومی] مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرند»

(رولز B ۱۹۸۲ ص ۱۷۲). همانطور که ملاحظه شد، این تأکید ضد کمال‌گرایی بر بی‌طرفی حکومت انعکاس آن اعتقاد است که هدف مردم در داشتن یک زندگی خوب وقتی که جامعه ارزشمندترین برنامه‌های مورد نظر آنان را مورد تبعیض قرار می‌دهد، پیشرفتی نخواهد داشت. در نتیجه خیر عامه در جامعه لیبرالی به نحوی تنظیم شده است که با الگوی رجحان‌ها و مفاهیم خیر مورد نظر افراد متناسب باشد.

اما در جامعه جماعت‌گرا، خیرعامه مفهومی جوهری از زندگی شمرده می‌شود که «آیین زندگی» جامعه را تعریف می‌کند. این خیر عامه به جای آنکه خود را با الگوی رجحان‌های مردم مطابقت دهد، در واقع محکی ارائه می‌کند که آن رجحان‌ها با آن ارزیابی می‌شوند. آیین زندگی جامعه به مبنای رده‌بندی عمومی معانی خیر تبدیل می‌شود. میزان اهمیت رجحان‌های فرد بستگی به میزان انطباق یا مشارکت وی در این خیرعامه دارد. بنابراین تعقیب عمومی اهداف مشترکی که آیین زندگی جامعه را تعریف می‌کنند با شرط بی‌طرفی مقید نمی‌شود. این امر مقدم بر ادعای افراد نسبت به منابع و آزادیهای مورد نیازشان برای تعقیب مفاهیم خاص خود از خیر است. حکومت جماعت‌گرا می‌تواند و باید مردم را به اتخاذ مفاهیم خیر منطبق با آیین زندگی جامعه

ترغیب و تشویق نموده و از اتخاذ مفاهیم مخالف با آن نهی نماید. حکومت جماعت‌گرا بنا بر این حکومتی کمال‌گرا است که یک رده‌بندی عمومی از ارزش آیین‌های مختلف زندگی ارائه می‌کند. در حالیکه کمال‌گرایی مارکسیستی آیین‌های زندگی را بر حسب تبیینی تاریخی از خیر انسانی رده‌بندی می‌کند، جماعت‌گرایی آنان را بر حسب انطباق‌شان با اعمال جاری و موجود رده‌بندی می‌نماید.

چه دلیلی برای ترجیح این سیاست خیرعامه بر بی‌طرفی لیبرالی وجود دارد؟ لیبرالها معتقدند که بی‌طرفی حکومت لازمه احترام به خودمختاری مردم است. اما جماعت‌گرایان برداشت لیبرالی از خودمختاری و ارتباط مفروض بین آن و بی‌طرفی را مورد مناقشه قرار می‌دهند. من این مناقشات را به ترتیب بررسی می‌کنم.

۳. خود نامقید

فرد در دیدگاه لیبرالی در مورد خود، برای تشکیل در مشارکت خویش در اعمال اجتماعی جاری و کناره‌گیری از آنها در صورت بی‌ارزش شمردن آنها آزاد است. در نتیجه افراد به واسطه عضویت‌شان در روابط خاص اقتصادی، دینی، جنسی یا تفریحی تعریف نمی‌شوند، چون که در تشکیل و رد هر یک از آنها آزاد هستند. رولز با ذکر این مطلب که: «خود، مقدم بر اهداف مورد تصدیق آن است» (رولز ۱۹۷۱ ص ۵۶۰) این دیدگاه لیبرالی را به اختصار بیان می‌کند. منظور وی آن است که ما همیشه می‌توانیم از هر برنامه خاصی عقب‌نشینی نموده و نسبت به ادامه آن تشکیک نماییم. هیچ هدفی از تجدید نظر اجتماعی توسط خود مستثنی نیست. این دیدگاه معمولاً دیدگاه «کانتی» از خود خوانده می‌شود زیرا کانت از سرسخت‌ترین مدافعان این دیدگاه بود که خود، مقدم بر تمام نقشها و روابط اجتماعی آن است و فقط در صورتی آزاد است که بتواند این خصوصیات وضعیت اجتماعی خویش را از خود دور نگهداشته و بر طبق احکام عقل و منطق در مورد آنها به قضاوت بنشیند (تیلور ۱۹۷۹ صص ۷۵-۸ و ۱۳۲-۳).

اعتقاد جماعت‌گرایان آن است که این دیدگاه غلط

است. در این دیدگاه این واقعیت مغفول مانده است که خود در اعمال اجتماعی جاری «نهفته» و «واقع» شده است و ما همیشه نمی‌توانیم خود را از آنها بیرون کشیده و دورنگهداریم. نقشها و روابط اجتماعی ما و یا لافل بعضی از آنها باید مفروضات تأملات شخصی شمرده شوند. به گفته مکینتایر - Macintyre - : «همه ما» در تصمیم‌گیری در مورد چگونه زیستن، وضعیت خویش را به عنوان حاملان یک هویت اجتماعی خاص بررسی می‌کنیم... در نتیجه آنچه که برای من خیر است باید برای هر کس دیگری با همین نقشها خیر باشد (مکینتایر ۱۹۸۱ صص ۵-۲۰۴). بنا بر این خود مختاری به جای آنکه در خارج از این نقشهای اجتماعی اعمال شود، در درون آنها اعمال می‌شود. در نتیجه احترام حکومت به خود مختاری ما با قادر ساختن ما به خروج از آنها تحقق نمی‌یابد بلکه همانطور که سیاست خیر عامه در پی آن است از طریق تشویق و ترغیب به حضور و درکی عمیقتر از آنها متحقق می‌شود.

جماعت‌گرایان براهین مختلفی علیه تبیین لیبرالی خود و اهداف آن اقامه می‌کنند. من سه نمونه از آنها را به شرح ذیل خلاصه نموده و مورد بررسی قرار می‌دهم: دیدگاه لیبرالی در مورد خود ۱- تهی است ۲- تصورات ما را از خویشتن نقض می‌کند و ۳- نهفتگی ما را در اعمال اجتماعی نادیده می‌گیرد. (۵)

ابتدا برهان تهی بودن دیدگاه لیبرالی را بررسی می‌کنیم. چارلز تیلور می‌گوید: آزادی تشکیل در تمامی نقشهای اجتماعی نقض غرض است، زیرا «آزادی تام خلایق است که انجام هیچ کاری در آن ارزش ندارد و هیچ کاری به حساب چیز دیگری گذاشته نمی‌شود. خودی که با کنار گذاشتن تمام موانع و محدودیت‌های بیرونی به آزادی رسیده باشد فاقد شخصیت و در نتیجه فاقد مقصود تعریف شده است» (تیلور ۱۹۷۹ ص ۱۵۷). استدلال تیلور این است که آزادی حقیقی باید در موضعی «واقع» شود. تمنای تسلیم همه جوانب وضعیت اجتماعی ما به خودمختاری عقلانی ما کاری تهی است زیرا تقاضای خودمختاری تقاضایی نامعین است. خودمختاری «نمی‌تواند به عمل ما خارج از وضعیتی که اهداف ما را تعیین می‌کند و در نتیجه به

عقلانیت شکل می‌دهد و محرکی برای اخلاقیت فراهم می‌سازد محتوایی ببخشد» (تیلور ۱۹۷۹ ص ۱۵۷). باید هدفی که وضعیت ما را برای ما تعیین می‌کند بپذیریم و اگر بپذیریم در آن صورت تلاش برای کسب خودمختاری به نیهیلسم نیچه‌ای یعنی رد همه ارزشهای اجتماعی به عنوان اموری نهایتاً اعتباری منجر می‌شود و «همه افقهای معتبر زندگی از مسیحیت گرفته تا اومانیسیم، یکی پس از دیگری به عنوان قیودات اراده طرد می‌شوند. فقط اراده قدرت طلبی باقی می‌ماند» (تیلور ۱۹۷۹ ص ۱۵۹). اگر ارزشهای اجتماعی را «افقهای معتبر» بشماریم در آن صورت محدودیتهایی اعتباری بر اراده ما تلقی می‌شوند و در نتیجه آزادی ما مستلزم رد همه آنها خواهد بود (مکینتایر ۱۹۸۱ فصل ۹).

اما این نظر، سوء تفسیر نقش آزادی در نظریه‌های لیبرالی است، به گفته تیلور: لیبرالها مدعی آنند که آزادی انتخاب برنامه‌هایمان ذاتاً ارزشمند است و می‌باید فی‌نفسه بخاطر خود آن تعقیب شود. تیلور این مطلب را به عنوان ادعایی تهی رد می‌کند. در عوض وی معتقد است که به‌رحال باید برنامه ارزشمندی برای پیگیری و، کاری برای انجام وجود داشته باشد. اما دغدغه آزادی در لیبرالیسم جای این کارها و برنامه‌ها را نمی‌گیرد. حتی بر عکس، دفاع لیبرالیسم از آزادی دقیقاً بر اهمیت این برنامه‌ها استوار است. لیبرالها نمی‌گویند چون آزادی ارزشمندترین چیز دنیاست، ما باید آزادی انتخاب برنامه‌هایمان را فی‌نفسه بخاطر خود آزادی داشته باشیم، بلکه می‌گویند برنامه‌ها و کارهای ما مهمترین چیز در زندگی ما است و به علت همین اهمیت است که باید آزاد باشیم تا در صورت پی‌بردن به بی‌ارزش بودن آنها، در آنها تجدید نظر کنیم. برنامه‌های ما مهمترین چیز زندگی ما است، اما چون زندگی می‌باید از درون و مطابق اعتقادات ارزشی هدایت شود، باید در تهیه و تجدید نظر برنامه‌های زندگی و عمل بر طبق آنها آزاد باشیم. آزادی انتخاب فی‌نفسه و بخاطر خود آن تعقیب نمی‌شود، بلکه به عنوان پیش شرط تعقیب آن برنامه‌ها که فی‌نفسه ارزشمندند، پیگیری می‌شود. بعضی از لیبرالها موضع فوق را که تیلور به درستی

تهی می‌خواند تأیید کرده‌اند. به عنوان مثال ایزابا برلین - Isaiah Berlin - آن را به میل منتسب می‌نماید (برلین ۱۹۶۹ ص ۱۹۲؛ سا لندسن - Ladenson - ۱۹۸۳ صص ۵۳ - ۱۴۹ مقایسه نمایند). ادعای ارزش ذاتی آزادی انتخاب، ممکن است در ظاهر راه موثری برای دفاع از طیف وسیعی از آزادیهای لیبرالی به نظر آید؛ اما تبعات این ادعا حداقل از دو جهت مخالف استنباط ما از ارزشهای زندگی است:

۱- نتیجه اعتقاد به ارزش ذاتی آزادی انتخاب آن است که ما هرچه بیشتر از توان انتخاب خود استفاده کنیم آزادتر هستیم و بنابراین زندگی ما ارزشمندتر می‌شود. اما این مطلب باطل و در واقع منحرف کننده است. این نتیجه سریعاً به این دیدگاه اگزیستانسیالیستی منتهی می‌شود که هر روز که از خواب بیدار می‌شویم تصمیم بگیریم که چگونه فردی باشیم. این کار از آن نظر منحرف کننده است که زندگی ارزشمند مملو از تعهدات و ارتباطات است. اینهاست که به زندگی ما غنا و شخصیت می‌بخشد. آنچه که موجب می‌شود آنها را جزو تعهدات خود بشماریم دقیقاً آن است که آنها از جمله اموری که هر روز مورد سؤال و تشکیک قرار دهیم، نیستند. ما فکر نمی‌کنیم فردی که بیست مرتبه دست به انتخاب در ازدواج می‌زند دارای زندگی ارزشمندتری از آن که انتخاب اولیه خود را مورد سؤال قرار نمی‌دهد باشد. زندگی با انتخابهای بیشتر در ازدواج حتی اگر همه شرایط دیگر هم یکسان باشند، بهتر از زندگی با انتخابهای کمتر در چنین امری نیست.

۲- اعتقاد به ارزش ذاتی آزادی انتخاب به معنای آن است که ارزش مورد نظر در اعمال ما به جای آنکه ارزش درونی فعالیت ما باشد، آزادی است. کارول گولد - Carol Gould - این مطلب را تصدیق می‌کند. وی می‌گوید ما در حالیکه ظاهراً به خاطر مقاصد درونی هر برنامه خاصی به انجام آن مبادرت می‌کنیم، اما هدف غائی هر فعالیت واقعاً آزادانه، خود آزادی فی‌نفسه است «در نتیجه، آزادی نه تنها امری است که ارزش می‌آفریند بلکه چیزی است که همه ارزشهای دیگر به خاطر آن پیگیری می‌شوند و بنابراین چیزی است که همه آن ارزشها با توجه به آن ارزشمند می‌شوند» (گولد ۱۹۸۷

اما این حرف باطل است، اولاً همانطور که تیلور توجه نموده است، دعوت مردم به آزادانه عمل کردن به آنها نمی‌گوید که چه اعمال خاصی ارزش انجام دارند. حتی اگر این راهنمایی تعیین کننده و قطعی را نیز ارائه نماید باز هم دیدگاه غلطی از انگیزه‌های ما را ارائه می‌دهد. مثلاً من اگر کتاب می‌نویسم انگیزه من آزاد بودن نیست بلکه گفتن مطالبی است که ارزش گفتن دارند. در واقع اگر مقصود من گفتن چیزی نباشد و این کار فقط راهی برای آزادی من باشد، در آن صورت نوشتن من رضایتبخش نخواهد بود. در نتیجه آنچه که می‌نویسم و نحوه نوشتن من نتیجه انتخابهای اعتباری و نهایتاً نارضایتبخش است. اما اگر نوشتن ذاتاً ارزشمند باشد در آن صورت باید مراقب باشم که چه می‌گویم و باید معتقد باشم که نوشتن به خاطر خود آن ارزشمند است. اگر بخواهیم ارزش مورد نظر مردم را در برنامه‌هایشان درک کنیم باید به اهداف درونی آن برنامه‌ها توجه کنیم. من نوشتن را بخاطر آزادی خود انجام نمی‌دهم، بلکه کاملاً برعکس، نوشتن را بخاطر خود آن انجام می‌دهم زیرا مطالبی وجود دارد که ارزش نوشتن و گفتن دارند. آزادی از آن جهت ارزشمند است که به من اجازه گفتن و نوشتن آنها را می‌دهد.

بهترین دفاع از آزادهای فردی لزوماً دفاع مستقیم از آن نیست بلکه دفاعی است که با استنباط متفکرانه مردم از ارزش زندگی‌شان سازگار باشد. و اگر به ارزش آزادی از این منظر نگاه کنیم در آن صورت پی می‌بریم که آزادی انتخاب ضمن آنکه محور زندگی ارزشمند است اما ارزش محوری مورد تعقیب در آن نیست.

هیچکس مخالف این نیست که دغدغه اصلی ما باید برنامه‌های ما باشد. این مطلب وجه تمایز لیبرالها و جماعت‌گرایان از یکدیگر نیست. بحث اصلی این نیست که آیا ما به چنین برنامه‌هایی احتیاج داریم یا نه بلکه این است که این برنامه‌ها را از کجا بدست می‌آوریم و چگونه در مورد ارزش آنها قضاوت می‌کنیم. به نظر می‌رسد که عقیده تیلور آن است که ما فقط با تلقی ارزشهای اجتماعی به عنوان «افقهای معتبر»ی که هدفهای ما را تعیین می‌کنند» می‌توانیم این برنامه‌ها را

بدست آوریم (تیلور ۱۹۷۹ صص ۹-۱۵۷). اما لیبرالها تاکید می‌کنند که ما توان آن را داریم که خود را از هر عمل اجتماعی خاص رها کنیم. هیچ برنامه‌ای توسط جامعه برای ما تعیین نمی‌شود و هیچیک از اعمال اجتماعی، اعتباری فراتر از قضاوت فردی و مردودیت احتمالی ندارد. ما می‌توانیم و باید برنامه‌هایمان را از طریق قضاوت‌های آزادانه فردی در مورد ساختار فرهنگی، محورهای ادراکی و بدیل‌های واصله از نسل‌های گذشته که امکاناتی را برای قبول یا رد در اختیار ما می‌گذارند، تدارک ببینیم. هیچ چیز برای ما تعیین نمی‌شود و هیچ چیز قبل از قضاوت ما در مورد ارزش آن اعتباری ندارد.

البته در انجام این قضاوت باید چیزی را «مفروض» بگیریم. سؤال ما باید این باشد که با مفروض پنداشتن جایگاهمان در مدرسه، محل کار یا خانواده اکنون چه چیزی برای ما خوب است. کسی که چیزی جز یک موجود عاقل آزاد نباشد دلیلی برای انتخاب یک آیین زندگی به جای آئین دیگر ندارد (سندل ۱۹۸۲ صص ۵-۱۶۱؛ تیلور ۱۹۷۹ صص ۱۵۷؛ کروی - Crowley - ۱۹۸۷ صص ۵-۲۰۴). اما لیبرالها معتقدند که آنچه را ما برای انجام قضاوت‌های با معنا «مفروض» می‌گیریم نه تنها می‌تواند برای افراد مختلف، متفاوت باشد بلکه می‌تواند در زندگی هر فرد نیز تغییر یابد. اگر زمانی با مفروض گرفتن تعهد خود به یک زندگی مذهبی خاص دست به انتخابهای ارزشی بزنیم، بعداً می‌توانیم در مورد آن تعهد تشکیک نموده و سؤال کنیم حال با توجه به تعهد ما به خانواده خود، چه چیزی ارزشمند است. بنابراین مسئله آن نیست که آیا باید برای قضاوت در مورد ارزش فعالیت خویش چیزی را مفروض بگیریم یا نه، بلکه آن است که آیا فرد خود می‌تواند «مفروض» قبلی خود را مورد سؤال قرار داده و احتمالاً تغییر دهد یا آنکه مفروض باید توسط ارزشهای جامعه برای فرد تعیین شود. تیلور در نشان دادن ضرورت مفروض گرفتن ارزشهای جمعی و بطلان ارزیابی فردی از ارزشهای جمعی و رد احتمالی آنها موفق نیست.

اعتراض جماعت‌گرایان را می‌توان با این استدلال رقیق نمود که هر چند ما می‌توانیم از آن طریق به مقاصد

خود که توسط جامعه نیز تعیین نشده دست یابیم، با این حال باید اهداف اجتماعی را معتبر بشناسیم. علت این کار نیز اتکا دیدگاه لیبرالی به تعریفی نادرست از خود است. ملاحظه نمودیم که دیدگاه لیبرالی آن است که «خود، مقدم بر اهداف آن است» یعنی اینکه حق تشکیک در عمیق‌ترین اعتقاداتمان در خصوص ماهیت زندگی خوب برای ما محفوظ است. مایکل سندل استدلال می‌کند که خود، مقدم بر اهداف آن نیست بلکه از آنها تشکیل شده است.

یعنی نمی‌توان بین «من» و «اهداف من» تمییز داد. لاقابل بخشی از خود ما از اهدافی تشکیل شده است که ما انتخاب نمی‌کنیم بلکه به علت قرار داشتن در بعضی بافتهای اجتماعی مشترک، فقط آنها را کشف می‌کنیم (سندل ۱۹۸۲ صص ۹-۵۵ و ۴-۱۵۲). زندگی ما به علت داشتن این اهداف متشکله، با برخورداری از شرایط لازم برای انتخاب و تجدید نظر در برنامه‌ها بهتر نمی‌شود، بلکه بهتر شدن آن مستلزم برخورداری از شرایط لازم تحصیل آگاهی نسبت به این اهداف متشکله مشترک است. سیاست خیر عامه با بیان این اهداف متشکله مشترک ما را قادر می‌سازد «خیر عامی را بشناسیم که شناخت آن به تنهایی [برای فرد] ممکن نیست» (سندل ۱۹۸۲ صص ۱۸۳).

سندل برای این ادعا دو برهان اقامه نموده است که من آنها را برهان «درک خویشتن» و «خود نهفته» می‌نامم. برهان اول چنین است: دیدگاه رولز در مورد «خود نامقید» با عمیق‌ترین فهم ما از خود یعنی عمیق‌ترین درک خویشتن ما مطابقت ندارد. به گفته سندل اگر خود مقدم بر اهداف آن باشد، در آنصورت باید بتوانیم با تأملات بعدی و با کنار زدن اهداف خاص خویش، خود نامقید را مشاهده نماییم. اما سندل متذکر می‌شود که ما خویشتن خویش را بصورت خود نامقید درک نمی‌کنیم: دیدگاه رولز در مورد خود به عنوان مفروض متقدم بر اهداف آن و عامل محض نمایندگی و تملک و نهایتاً نحیف کاملاً در تقابل شدید با تصور آشنا تر ما از خود ما به عنوان موجوداتی «فربه از خصلتهای خاص» قرار دارد (سندل ۱۹۸۲ صص ۹۴ و ۱۰۰). به عقیده رولز «تعیین هر خصوصیتی به عنوان هدف، آرزو، خواسته و غیره

«من»، همیشه بر وجود فاعل «من» در پشت سر آنها و در فاصله‌ای از آن دلالت می‌کند» (سندل a ۱۹۸۴ صص ۸۶). این چیز و این خود بالاخره باید وجود داشته باشد و دارای شکلی هر چند نحیف باشد که پشت سر اهدافمان قرارگیرد. معنای قبول نظر رولز آن است که من باید خود را چیزی بی‌خصلت، شیئی شبح‌گونه و بی‌جان در فضا و یا به قول رورتی «زمینه‌ای» در «پشت سر» اهدافم بشمارم (رورتی - Rorty - ۱۹۸۵ صص ۲۱۷). سندل برعکس معتقد است که عمیق‌ترین «درک خویشتن» ما همیشه شامل چند انگیزه هم هست که نشان می‌دهد برخی از اهداف عناصر متشکله خود هستند.

اما مسئله ادراک در اینجا گمراه کننده است. موضوع اصلی در دیدگاه لیبرالی این نیست که ما می‌توانیم خودی مقدم بر اهداف آن را درک کنیم یا نه، بلکه آن است که ما خود خویش را به آن معنی بر اهدافمان مقدم می‌دانیم که هیچ هدفی یا مقصودی از تجدید نظر احتمالی مستثنی نیست. برای آنکه این تجدید نظر با معنی باشد، من باید خود خویش را گرفتار انگیزه‌هایی متفاوت از انگیزه‌های فعلی‌ام بدانم تا دلیلی برای انتخاب یکی به عنوان انگیزه ارزشمندتر به جای دیگری داشته باشم. خود من به این معنی مقدم بر اهداف آن تلقی می‌شود که من همیشه می‌توانم خود خویش را بدون اهداف فعلی آن تصور کنم (فرآیند استدلال عملی همیشه مقایسه یک خود «مقید» بالقوه با یک خود «مقید» بالقوه دیگر است). در چنین استدلالی وجود اهدافی همواره خود همیشه مفروض است، اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که همیشه اهداف خاصی باید با خود مفروض گرفته شود. همانطور که قبلاً گفته شد به نظر می‌رسد که مفروضات همراه خود می‌توانند در طول زندگی تغییر یابند. بنابراین سندل باید مدعی دیگری را نیز اثبات نماید و آن این است که ما نه تنها نمی‌توانیم خود کاملاً نامقیدی را درک کنیم، بلکه حتی نمی‌توانیم خود خویش را مقید به مجموعه اهداف دیگری تصور نماییم. اثبات این مدعی نیازمند برهان دیگری است که من آن را برهان خود نهفته نامیده‌ام.

این برهان سوم، دیدگاه خودکشی جماعت‌گرایی از منطلق عملی را با تلقی قضاوت لیبرالی از آن مقایسه

می‌کند. برای لیبرالها، سؤال در مورد زندگی خوب مستلزم قضاوتی است که می‌خواهیم چگونه فردی باشیم یا بشویم. اما برای جماعت‌گرایان مستلزم آن است که کشف کنیم واقعاً کیستیم. برای جماعت‌گرایان سؤال این نیست که من چگونه باید باشم و چه نوع زندگی‌ای داشته باشم؟ بلکه این است که «من کیستم؟». خود، «با انتخاب» به اهداف خویش دست نمی‌یابد بلکه «با کشف» به آنها می‌رسد. اهداف خود، با انتخاب آنچه که قبلاً وجود داشته است، پدید نمی‌آید (چون غیرقابل فهم است) بلکه با تفکر و تأمل در مورد خویشتن و بررسی ماهیت متشکله آن و با قضاوت صحیح در مورد قوانین و احکام آن و تصدیق مقاصد آن به عنوان مقاصد خویش حاصل می‌شوند (سندل ۱۹۸۲ ص ۵۸). مثلاً سندل تعریف رولز از جامعه را نقد می‌کند زیرا رولز ضمن آنکه اجازه می‌دهد که خیر جامعه تا به آن حد درونی شمرده شود که به اهداف و ارزشهای خود مبدل شود، با این وصف، این خیر آنچنان وسیع و کامل نیست که از انگیزه‌ها فراتر رفته و به موضوع انگیزه‌ها برسد، (سندل ۱۹۸۲ ص ۱۴۹). سندل مدعی است که در یک تعریف مناسب‌تر و جامع‌تر، ارزشهای اجتماعی فقط مورد تأیید اعضای جامعه قرار نمی‌گیرد، بلکه هویت آنان را نیز تعریف می‌کند. پیگیری مشترک یک مقصود اجتماعی «رابطه‌ای نیست که آنها (مانند یک معاشرت داوطلبانه یا اختیاری) انتخاب کنند بلکه وابستگی‌ای است که کشف می‌کنند، وابستگی‌ای که صرفاً یکی از صفات هویت آنان نیست بلکه شاکله هویت آنان است» (سندل ۱۹۸۲ ص ۱۵۰). خیر این اعضاء توسط یک فرآیند خودکشفی - از طریق تحصیل آگاهی نسبت به وابستگی‌های مختلفی که پیدا می‌کنند و تصدیق ادعاهای آنها - یافت می‌شود.

اینجا مسلماً سندل است که عمیقترین خود فهمی ما را نقض می‌کند، زیرا ما فکر نمی‌کنیم که این خودکشفی جایگزین و یا مانع قضاوت ما در مورد چگونه زیستن شود. ما خود را آنگونه گرفتار و اسیر وابستگی‌های فعلی خویش نمی‌دانیم که قادر به قضاوت در مورد ارزش اهداف موروثی یا منتخب قبلی خود نباشیم. ما عملاً خود را درگیر روابط مختلفی می‌یابیم اما همیشه



آنچه را که می‌یابیم دوست نداریم. صرف‌نظر از عمق حضور ما در یک عمل اجتماعی، همیشه احساس می‌کنیم که قادر به تشکیک در مورد ارزش آن عمل هستیم (تشکیکی که با تعریف سندل چندان معنایی ندارد چون اگر خیر من فقط تحصیل خودآگاهی بیشتر در مورد وابستگی‌هایی باشد که من خود را در آنها می‌یابم، در آن صورت آن عمل چگونه ممکن است ارزشمند نباشد؟). این اندیشه که تفکر و تأمل با این فرآیند خودکشفی (به جای قضاوت در مورد ارزش وابستگی‌های مکشوفه) به انتها می‌رسد، به نظر اندیشه‌ای کاملاً سُست است.

سندل در بعضی مواقع تصدیق می‌کند که استدلال عملی فقط مسئله خودکشفی نیست. وی می‌گوید که مرزهای خود، اگر چه از اهداف آن تشکیل شده است با این وصف انعطاف‌پذیر است و می‌تواند با قبول اهدافی نو و حذف اهدافی دیگر، دوباره ترسیم شود. به گفته خود او «فاعل توان مشارکت در تشکیل هویت خود را دارد». بنا به تعریف او «مرزهای خود باز است و هویت فاعل به جای آنکه مقدمه فاعلیت وی باشد نتیجه آن است» (سندل ۱۹۸۲ ص ۱۵۲). به هر حال فاعل می‌تواند در مورد پیگیری و عدم پیگیری هر یک از «مقاصد و اهدافی که همگی بطور یکسان بر هویت او تأثیر می‌گذارند» دست به انتخاب زند (سندل ۱۹۸۲ ص ۱۵۲). خود که از اهداف آن تشکیل یافته است می‌تواند همانطور که گفته شد «بازسازی» شود و بنابراین خود کشفی کافی نیست. اما در این مرحله معلوم نیست که این وجه تمایز بین دو دیدگاه دوام داشته باشد.

البته تفاوت‌های آشکاری بین آنها وجود دارد. سندل مدعی است که خود، از اهداف آن تشکیل یافته و مرزهای آن شناور است در حالیکه رولز معتقد است خود، مقدم بر اهداف آن است و مرزهای آن از قبل تثبیت شده است. اما این دو تفاوت یک هویت بنیادی‌تر را پنهان می‌کنند و آن این است که هر دو دیدگاه پذیرفته‌اند که شخص مقدم بر اهداف وی است. آنها در مورد اینکه مرزهای «خود» را کجا درون شخص ترسیم نمایند با یکدیگر اختلاف نظر دارند. اما این مسئله، اگر سؤال صحیح و با معنایی هم باشد به فلسفه سیاسی

مربوط نمی‌شود بلکه در حوزه فلسفه روح (ذهن) قرار دارد. تا وقتی که سندل می‌پذیرد که شخص می‌تواند در اهداف خویش - حتی اهداف متشکله «خود» خویش - تجدید نظر کند در توجیه سیاست‌گرایی شکست خورده است. او در اثبات اینکه چرا شرایط لازم برای آن تجدید نظر به عنوان بخش لاینفکی از تدارک بهترین زندگی ممکن نباید برای افراد فراهم شود ناکام است. و البته ضمانت‌های لیبرالی استقلال شخصی جهت انجام قضاوت‌های آزادانه از جمله این شرایط است. سندل کار خود را بر ابهام نهفته در تعریف شخص که وی از آن برای دفاع از سیاست جماعت‌گرایانه استفاده می‌کند، استوار نموده است. ادعای محکمتر او (که خود کشفی جایگزین قضاوت می‌شود) نامعقول و غیرمنطقی است و ادعای سُبکتر او (که اجازه می‌دهد خود متشکله از اهداف آن بتواند بازسازی شود) ضمن آنکه جالب است کمکی به تمییز دیدگاه وی از دیدگاه لیبرالی نمی‌کند. (۶)

سندل می‌گوید که لیبرالیسم نهفتگی ما را در نقش‌های اجتماعی ما نادیده می‌گیرد. وی تأکید می‌کند که ما به عنوان «موجودات خود تفسیرگر» می‌توانیم معنای این وابستگی‌های متشکله را تفسیر کنیم (سندل a ۱۹۸۴ ص ۹۱). اما مسئله این است که آیا می‌توانیم در صورت بی‌اهمیت شمردن یا سُبک دانستن آنها، کاملاً آنها را رد کرده و کنار بگذاریم. به یک روایت جماعت‌گرایی نمی‌توانیم و به هرحال نباید این کار را انجام دهیم. بر اساس این نظر ما این وابستگی‌ها را نه انتخاب می‌کنیم و نه رد می‌کنیم بلکه صرفاً خود را درگیر آنها می‌یابیم. مقاصد ما با انتخاب تعیین نمی‌شوند، بلکه با خود کشفی ظاهر می‌گردند. یک زن خانه‌دار مسیحی در یک ازدواج تک همسری با جنس مخالف می‌تواند معنای مسیحی بودن یا خانه‌دار بودن را تفسیر نماید. او معنای این اعمال دینی، اقتصادی و جنسی مشترک را می‌داند اما نمی‌تواند از آنها فاصله گرفته و تصمیم بگیرد که دیگر نمی‌خواهد یک مسیحی یا یک زن خانه‌دار باشد. من می‌توانم نقش‌هایی را که خود را در آنها می‌یابم تفسیر کنم اما نمی‌توانم خود آن نقش‌ها و یا مقاصد درونی آنها را به عنوان اموری بی‌ارزش رد کنم. از آنجا که این مقاصد مؤلفه‌های شاکله من به عنوان یک شخص

هستند، باید در تصمیم‌گیری برای چگونگی زیستن خویش آنها را از جمله مفروضات بشمارم. مسئله خیر زندگی من فقط می‌تواند مسئله بهترین تفسیر معانی آنها باشد. بی‌ارزش خواندن آنها برای من بی‌معنا است زیرا آن «من» که پشت سر آنها یا مقدم بر آنها باشد وجود ندارد. معلوم نیست کدام نحله از جماعت‌گرایان می‌توانند بطور منطقی به این دیدگاه اعتقاد داشته باشند. این موضوع، موضعی مقبول و منطقی نیست چونکه نه فقط سئوالات مربوط به معنای نقشهایی که خود را در آنها می‌یابیم بلکه سئوالات مربوط به ارزش آنها نیز می‌توانند برای ما قابل فهم باشند که هستند. شاید منظور جماعت‌گرایان انکار این مطلب نباشد و شاید نظر آنان در مرز نهفتگی ما با ردّ وابستگی‌هایی که خود را در آنها می‌یابیم ناسازگار نباشد. اما در آنصورت تقابل تبلیغ شده آن با دیدگاه لیبرالی فریبی بیش نخواهد بود، زیرا معنای مورد نظر جماعت‌گرایان از نهفتگی ما در نقشهای اجتماعی، شامل معنای مورد نظر دیدگاه لیبرالی از استقلال ما از آنها خواهد بود و معنای مورد نظر دیدگاه جماعت‌گرایان از منطق عملی به عنوان فرآیند «خودکشفی» شامل معنای مورد نظر دیدگاه لیبرالی از آن به عنوان فرآیند قضاوت و انتخاب خواهد بود. در اینصورت اختلاف آنها صرفاً اختلافی لغوی است. اگر بپذیریم که افراد قادر به تشکیک و ردّ ارزش آیین زندگی جامعه هستند، در آن صورت به نظر می‌رسد که تلاش برای منع این تشکیک از طریق «سیاست خیرعامه» تحدید ناموجه خودمختاری مردم باشد.

۴. فرضیه اجتماعی

انتقاد بسیاری از جماعت‌گرایان از لیبرالیسم به خاطر تعریف آن از خود و منافع آن نیست، بلکه لیبرالیسم را به خاطر ناپدید کردن شرایط اجتماعی لازم برای تأمین جدی آن منافع مورد نقد قرار می‌دهند. مثلاً تیلور مدعی است که بسیاری از نظریه‌های لیبرالی بر «اتمیسیم» یعنی یک «روانشناسی اخلاقی بسیار سُست» که طبق آن افراد در خارج از اجتماع کاملاً خودکفا هستند، بنا شده‌اند. طبق نظریه‌های اتمیستی افراد برای رشد و اعمال توان خودمختاری خود به هیچ چارچوب جمعی نیاز ندارند.

تیلور در عوض از «فرضیه اجتماعی» که مطابق آن توان مذکور فقط در یک اجتماع خاص با محیط اجتماعی خاص خود قابل اعمال است، دفاع می‌کند (تیلور ۱۹۸۵ صص ۱-۱۹۰. با جاگارد ۱۹۸۳ صص ۳-۴۲ و ولگاست - Wolgast - ۱۹۸۷ فصل ۱ مقایسه نماید).

اگر بحث واقعاً این باشد در آنصورت باید نظر جماعت‌گرایان را بپذیریم چون که «فرضیه اجتماعی» کاملاً صحیح است. اعمال خودمختاری در خارج از اجتماع دیدگاهی بی‌معنی است. اما لیبرال‌هایی چون رولز و دورکین فرضیه اجتماعی را انکار نمی‌کنند. اینها تصدیق می‌کنند که خودمختاری فردی نمی‌تواند خارج از محیطی اجتماعی که گزینه‌های معنادار ارائه می‌کند و از رشد توان انتخاب از میان گزینه‌های مزبور پشتیبانی می‌نماید، وجود داشته باشد (مثلاً رولز ۱۹۷۱ صص ۴-۵۶۳؛ دورکین ۱۹۸۵ صص ۳-۲۳۰).

با این وصف، تیلور معتقد است که فرضیه اجتماعی مستلزم ردّ بیطرفی لیبرالی است چون که «حکومت بی‌طرف» نمی‌تواند حمایت مناسبی از محیط اجتماعی لازم برای خودمختاری بعمل آورد.^(۷) فرضیه اجتماعی می‌گوید که توان انتخاب مفهوم خاصی از خیر فقط در نوع خاصی از جامعه قابل اعمال است و تیلور استدلال می‌کند که دوام این نوع جامعه فقط از طریق سیاست خیرعامه ممکن است. به عبارت دیگر، برای حفظ شرایط اجتماعی لازم برای خودمختاری اعمال برخی محدودیت‌ها بر خودمختاری لازم است. من سه نسخه مختلف از این ادعا را مورد بررسی قرار می‌دهم: اول در مورد ضرورت تداوم ساختاری فرهنگی که گزینه‌های بامعنا در اختیار مردم قرار دهد؛ دوم در مورد لزوم وجود مجامع مشترک برای ارزیابی گزینه‌های مزبور در آنها؛ و سوم در مورد پیش‌شرطهای لازم برای مشروعیت سیاسی. جماعت‌گرایان در تمام موارد فوق برای اثبات این مطلب که دفاع از خودمختاری مستلزم حمایت از سیاست جماعت‌گرایی به جای کنار گذاشتن آن است، به فرضیه اجتماعی متوسل می‌شوند.

الف) وظیفه حمایت از ساختار فرهنگی

گزینه‌های با معنا در مورد برنامه‌های ما مستلزم

وجود گزینه‌های بامعناست و (فرضیه اجتماعی می‌گوید که) این گزینه‌ها را فرهنگ ما در اختیار ما قرار می‌دهد. اما بیطرفی لیبرالی قادر به تضمین وجود یک فرهنگ غنی و متنوع که این گزینه‌ها را ارائه نماید، نیست. خودمختاری مستلزم کثرت‌گرایی به معنای وجود آئین‌های زندگی مختلف است اما

هر گونه تلاش جمعی حکومت لیبرالی جهت حمایت از کثرت‌گرایی به منزله نقض اصول لیبرالی عدالت است. حکومت، مجاز به مداخله در حرکت بازار فرهنگی مگر برای تضمین بهره‌مندی عادلانه هر فرد از امکانات لازم موجود برای اعمال قدرتهای اخلاقی خویش نیست. شکوفایی یا پژمردگی مفاهیم خاصی از خیر و در نتیجه شکوفایی یا پژمردگی مجامع اجتماعی دارای ویژه‌گیهای خاص، ارتباطی به حکومت ندارد (کراگ Cragg - ۱۹۸۶ ص ۴۷).

لیبرالها معتقدند که مداخله حکومت در بازار فرهنگی جهت ترویج یا منع یک آئین زندگی خاص به منزله تحدید خودمختاری مردم است. اما اگر بازار فرهنگی به راه خود نیز ادامه دهد، نهایتاً موجب تزلزل ساختار فرهنگی حامی کثرت‌گرایی می‌شود. به گفته جوزف راز «حمایت از آشکال ارزشمند زندگی بیش از آنکه موضوعی فردی باشد، مسئله‌ای اجتماعی است ... آرمانهای کمال‌گرایانه اقدام عمومی برای تداوم آنها را لازم می‌داند. نظریه‌های ضدکمال‌گرایی در عمل نه فقط منجر به خودداری سیاسی از حمایت از مفاهیم ارزشمند خیر می‌شوند بلکه بسیاری از جنبه‌های ارزشمند فرهنگ ما را نیز از شناس زندگی محروم می‌سازند» (راز ۱۹۸۶ ص ۱۶۲). پس بیطرفی لیبرالی نقص غرض است.

این اعتراض بسیار مهم است. عده کثیری از لیبرالها نیز به طرز تعجب‌آوری در مقابل امکان «متزلزل شدن فعالیت‌های فرهنگی اساسی‌ای که تنوع وسیعی برای مردم فراهم می‌نمایند» سکوت اختیار کرده‌اند. به گفته تیلور «گویی که شرایط آزادی خلاق و متنوع را طبیعت فراهم می‌کند» (تیلور ۱۹۸۵ ص ۲۰۶ پانویس ۷). رولز تلاش می‌کند با این ادعا به نگرانی مذکور پاسخ دهد که آئین‌های زندگی خوب بدون کمک حکومت به وجود خود در بازار فرهنگی ادامه می‌دهند زیرا در شرایط آزاد

مردم قادر به شناخت ارزش آئین‌های زندگی خوب بوده و از آنها حمایت خواهند نمود (رولز ۱۹۷۱ صص ۲-۳۳۱. بسا والدرن - Waldron - ۱۹۸۹ ص ۱۱۳۸ مقایسه نمایید). اما این پاسخ مناسب نیست. منافع مردم در آئین زندگی خوب و شکل حمایت‌های داوطلبانه آنان لزوماً متضمن ادامه حیات آن برای نسل‌های آتی نیست. تأمین حداکثر منفعت من در یک عمل اجتماعی ارزشمند ممکن است مستلزم غارت تمام منابع مورد نیاز آن عمل برای ادامه حیات بعد از طول عمر من باشد. مثلاً حفظ صنایع دستی یا ابنیه تاریخی یا مناطق دست نخورده طبیعی را بررسی نمایید. ریخت و پاش ناشی از استفاده روزانه و روزمره از این اشیاء اگر محافظت حکومت در کار نباشد، نسل‌های آینده را از تجربه بهره‌مندی از آنها محروم خواهد نمود. بنابراین حتی اگر بتوان برای شناخت تضمینی مردم فعلی از آئین‌های زندگی خوب به بازار فرهنگی تکیه نمود، برای تضمین برخورداری نسل‌های آتی از طیف ارزشمندی از گزینه‌ها نمی‌توان به آن اتکا نمود.

بنابراین فعلاً استدلال راز را می‌پذیریم که حمایت ممکن است برای تضمین بقاء طیف مناسبی از گزینه‌ها برای افرادی که هنوز اهداف خود را در زندگی معنی نکرده‌اند لازم باشد. اما قبول این امر چرا مستلزم رد بی‌طرفی می‌شود؟ دو سیاست فرهنگی ممکن را در نظر بگیرید: در مورد اول، دولت از طریق اعطاء اعتبارات مالیاتی به افرادی که به انجام فعالیت‌های حمایتی از فرهنگ مطابق با آرمانهای کمال‌گرایانه شخصی خود می‌پردازند، وجود طیف مناسبی از گزینه‌ها را تضمین می‌کند. عمل حکومت در اینجا تضمین وجود طیف مناسبی از گزینه‌هاست، اما ارزیابی این گزینه‌ها در جامعه مدنی و خارج از دستگاه حکومت انجام می‌شود (با دورکین ۱۹۸۵ فصل ۱۱ مقایسه نمایید). در مورد دوم، ارزیابی مفاهیم مختلف خیر به یک مسئله سیاسی تبدیل می‌شود و دولت نه فقط برای تضمین وجود طیف مناسبی از گزینه‌ها، بلکه برای ترویج گزینه‌های خاصی مداخله می‌نماید. بحث راز نشان می‌دهد که یکی از این دو سیاست باید اجرا شود، اما هیچ دلیل محکمی و شاید هم هیچ دلیلی اصلاً برای رجحان یکی

از این دو سیاست بر دیگری ارائه نکرده است.

در نتیجه وجود فعالیتهای حامی ساختار فرهنگی با بی طرفی ناسازگار نیست. در واقع دورکین بر وظیفه ما برای حمایت از ساختار فرهنگی در برابر «انحطاط و زوال» تأکید می‌کند (دورکین ۱۹۸۵ ص ۲۳۰). او نیز مانند تیلور معتقد است که توان درک ذهنی مفاهیم مختلف خیر مستلزم انجام مباحثات تخصصی در میان روشنفکرانی است که تلاش می‌کنند شقوق مختلف را برای ما تعریف و تبیین نماید، یا تلاش می‌کنند با وارد کردن فرهنگ قدیم در هنر امروز آن را دوباره احیا نمایند و یا نیروی نوآوری فرهنگی را تداوم بخشند و در مورد چگونگی حمایت دولت از این فعالیتهای اساسی فرهنگی با یکدیگر به بحث می‌نشینند (تیلور ۱۹۸۵ صص ۳۲-۲۲۹). رولز به رغم آنکه حمایت از فرهنگ را در نظریه عدالت خود نگنجانده است، اما چون فکر می‌کند که کارکرد دو اصل او عملاً از پیش شرطهای وجود یک فرهنگ متنوع حمایت می‌کنند، دلیلی برای رد این حمایت ندارد ضمن آنکه آن را رد هم نکرده است (رولز ۱۹۷۱ صص ۳۳۱، ۲-۴۴۱، ۹-۵۲۲). وی نیز مانند دورکین صرفاً تأکید می‌کند که رده‌بندی ارزش نسبی گزینه‌های مختلف در چارچوب فرهنگ کار حکومت نیست.

حکومت جماعت‌گرا می‌تواند از طریق تشویق به جایگزین نمودن جوانب ارزشمندتر آئین زندگی جامعه به جای جوانب کم ارزشتر، به بهبود کیفیت گزینه‌های مردم امیدوار باشد. اما بی طرفی لیبرالی نیز به بهبود طیف گزینه‌های مردم علاقمند است. آزادی بیان و معاشرت به هرگروهی اجازه می‌دهد که آئین زندگی خود را تعقیب و تبلیغ نماید و آئین‌های زندگی بی ارزش البته بدین‌طریق در جلب طرفدار دچار مشکل خواهند شد. نظریه اینکه افراد در انتخاب مفاهیم مختلف زندگی خوب آزاد هستند، گفته می‌شود که بی طرفی لیبرالی، بازاری از اندیشه‌های مختلف ایجاد خواهد کرد و میزان موفقیت هر آئین در این بازار بستگی به کالایی دارد که آن آئین به خریداران احتمالی عرضه می‌کند. در نتیجه در شرایط آزاد، آئین‌های زندگی رضایتبخش و ارزشمند، آئین‌های نارضايتبخش را کنار خواهند زد. لیبرالها بعضاً

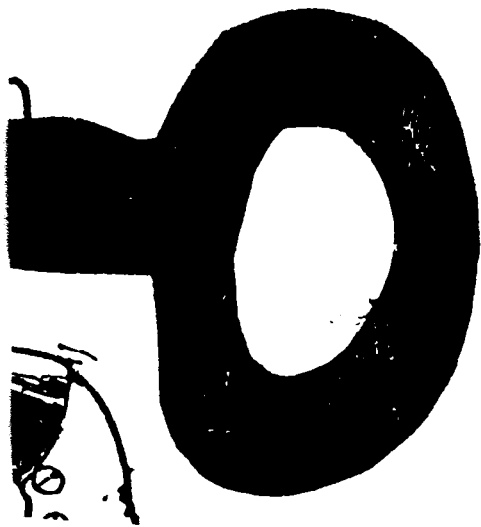
آزادیهای مدنی را دقیقاً به این علت تأیید می‌کنند که اجازه می‌دهند «ارزش آئین‌های مختلف زندگی در عمل معلوم شود» (میل ۱۹۷۴ ص ۵۴).

لیبرالها و جماعت‌گرایان هر دو در صدد تأمین طیف گزینه‌هایی هستند که افراد از میان آنها دست به انتخابهای خودمختارانه می‌زنند. آنچه که در مورد آن اختلاف دارند آن است که آرمانهای کمال‌گرایانه در کجا باید فراخوانده شوند. آیا آئین‌های زندگی خوب اگر در بازار فرهنگی جامعه مدنی ارزیابی شوند ارزش بیشتر خود را نشان می‌دهند یا وقتی که ارزشمندی آئین‌های مختلف زندگی تبدیل به طرفداریهای سیاسی و اقدام حکومت گردد؟ شاید لازم باشد این مناقشه را یک انتخاب تلقی کنیم، البته نه انتخابی بین کمال‌گرایی و بی طرفی، بلکه بین کمال‌گرایی اجتماعی و کمال‌گرایی دولتی، چون روی دیگر سکه بی طرفی حکومت حمایت از نقش آرمانهای کمال‌گرایانه در جامعه مدنی است.

ب) بی طرفی و تفکرات جمعی

بعضی از جماعت‌گرایان استدلال می‌کنند که رُجحان بازار فرهنگی بر حکومت به عنوان عرصه مناسبتر ارزیابی آئین‌های مختلف زندگی توسط لیبرالها از یک عقیده اتمیستی سرچشمه می‌گیرد که قضاوت در مورد خیر فقط وقتی آزادانه و اختیاری است که توسط افراد منزوی مصون از فشارهای اجتماعی صورت گرفته باشد. لیبرالها فکر می‌کنند که با خارج کردن قضاوت در مورد خیر از قلمرو سیاسی، اختیار ترویج می‌شود. اما در واقعیت قضاوت‌های فردی نیازمند تشریک تجارب و بده بستان تفکرات جمعی است. قضاوت‌های فردی در مورد خیر وابسته به ارزیابی جمعی از اعمال مشترک است. این قضاوتها اگر از تفکرات جمعی بریده شوند در آنصورت به هوی و هوس ذهنی و اعتباری تبدیل می‌شوند:

خودپروری و حتی کسب هویت شخصی و احساس تعلق در جهان وابسته به یک کار جمعی است. این فرآیند مشترک، زندگی مدنی است و ریشه‌های آن معاشرت با دیگران یعنی نسلهای دیگر و اشخاص متفاوت دیگر است که تفاوت‌هایشان با ما دارای اهمیت است زیرا آنها بر کلیتی که درک خویشتن خاص ما به آن وابسته است تأثیر می‌گذارند. در نتیجه،



محدود نمی‌کند. فعالیت جمعی و تجارب مشترک در مورد خیر نقطه ثقل زندگی درونی آزاد جوامع ذی‌نفع مختلفی است که افراد و گروهها در آنها تلاش می‌کنند تا از طریق وحدتهای اجتماعی سازگار با آزادی یکسان، به اهداف و تعالی مورد نظر خود دست یابند. برهان رولز برای تقدم آزادی ریشه در اهمیت این وحدت اجتماعی آزاد با دیگران دارد (رولز ۱۹۷۱ ص ۵۴۳). او صرفاً منکر این امر است که «دستگاه قهریه حکومت» مجمع مناسبی برای آن تفکرات و تجارب است:

عدالت به معنای انصاف ضمن آنکه اجازه می‌دهد ارزشهای متعالی در یک اجتماع کاملاً منظم به رسمیت شناخته شده و تأیید شود، حکم می‌کند که کمالات انسانی در چارچوب اصل معاشرت آزاد تعقیب شوند... [اشخاص] برای کسب آزادی بیشتر یا سهمی بیشتر از توزیع منابع برای خود بر اساس اینکه فعالیتهای آنان ذاتاً ارزشمندتر است، به دستگاه قهریه حکومت متوسل نمی‌شوند. (رولز ۱۹۷۱ صص ۹-۳۲۸)

متأسفانه جماعت‌گرایان چندان تمایزی بین فعالیتهای جمعی و فعالیتهای سیاسی قائل نمی‌شوند. البته درست است که مشارکت در اعمال زیبایی و فرهنگی مشترک چیزی است که افراد را به اتخاذ تصمیمات هوشمندانه در خصوص زندگی خوب قادر می‌سازد. اما این مشارکت چرا باید به جای سازماندهی از طریق معاشرت آزاد افراد، بوسیله حکومت سازماندهی شود؟ البته این صحیح است که ما باید فرصتهای لازم را برای انسانها فراهم کنیم تا مطالب مکشوفه در مورد خود و جهان را بیان نمایند و

وابستگی متقابل بنیادی‌ترین مفهوم شهروندی است... خارج از یک جامعه زیبایی با اعمال مشترک، وجود بشر بیولوژیکی - Homo Sapiens - به عنوان یک انتزاع منطقی ممکن است، اما انسان نخواهد بود. این همان معنای حُکم یونانی و قرون وسطائی است که جامعه سیاسی به لحاظ هستی‌شناختی مقدم بر فرد است. پولیس - Polis - چیزی است که عملاً وجود بشر به عنوان انسان را ممکن می‌سازد (سولیوان ۱۹۸۲ صص ۱۵۸ و ۱۷۳)

یا بقول کروکی کمال‌گرایی حکومتی

تصدیق این مفهوم است که جامعه‌ای که انسانها با تجارب و زبان مشترک در آن زندگی می‌کنند تنها چارچوبی است که فرد و اجتماع می‌توانند در درون ارزشهای خود را کشف نموده و از طریق فعالیتهای اساساً سیاسی گفتگو، نقد، تمثیل و رقابت آنها را مورد آزمایش قرار دهند. بواسطه وجود مکانهای سازمان‌یافته عمومی و همگانی است که انسانها با ارائه و آزمایش آراء خود در برابر آراء دیگر در آنها... به درک و فهم بخشی از کیستی خود ناائل می‌شوند (کرولی ۱۹۸۷ ص ۲۸۲. با باینر - Beiner - ۱۹۸۳ ص ۱۵۲ مقایسه نمایند).

حکومت صحنه مناسب تدوین بینشهای ما از خیر است، چون که لازمه این بینشها بررسی و تحقیق همگانی و مشترک است. شناخت این بینشها و تعقیب آنها توسط افراد منزوی از یکدیگر ممکن نیست.

اما این مطلب، منظور مورد نظر رولز را که ارزیابی آئین‌های زندگی نباید مسئله‌ای عمومی و همگانی باشد، تحریف می‌کند. بی‌طرفی لیبرالی حوزه آرمانهای کمال‌گرایانه را در فعالیتهای جمعی افراد و گروهها



دیگران را از ارزش آنها مطلع کنند (کرولی ۱۹۸۷ ص ۲۹۵). اما اجتماع لیبرالی این فرصتها را برای مردم فراهم می‌کند که این جوانب اجتماعی تأملات فردی خود را بیان کنند. بالاخره آزادی تجمع، بیان و معاشرت از جمله حقوق بنیادی لیبرالی هستند. امکان و فرصت تحقیق جمعی نیز به سهولت در میان گروهها و انجمنهای پائین دست حکومت - دوستان و خانواده در درجه اول و پس از آن در کلیساها، انجمنهای فرهنگی، گروههای حرفه‌ای و اتحادیه‌های صنفی، دانشگاهها، و رسانه‌های جمعی - فراهم می‌شود. لیبرالها منکر این نیستند که «نمایش عمومی شخصیت و قضاوت و تبادل تجربه و بینش، برای انجام قضاوت هوشمندانه در مورد خیر و نشان دادن اعتقاد مسئولانه خود به مفهوم خیر مورد نظر» (کرولی ۱۹۸۷ ص ۲۸۵) لازم است. در واقع این ادعاها با بسیاری از مباحث لیبرالها در مورد ارزش آزادی بیان و معاشرت (مثلاً اسکاتلون - Scanlon - ۱۹۸۳ صص ۷-۱۴۱) کاملاً سازگار است. آنچه را که لیبرالها انکار می‌کنند این است که من مجبور به ارائه چنین تعریفی از خود به حکومت هستم.

این عدم توجه به نقش متمایز حکومت، نقدهای رادیکال همچون نقدهای هابرماس - Habermas - از بی‌طرفی لیبرالی را تضعیف می‌کند. هابرماس علاقمند است که ارزیابی آئین‌های مختلف زندگی را مسئله‌ای سیاسی بشمارد، اما برخلاف جماعت‌گرایان امیدوار

نیست که این تفکر سیاسی کمی به ارتقاء و ترویج نهفتگی مردم در اعمال جاری کند. در واقع او فکر می‌کند که تفکر سیاسی دقیقاً به این علت مورد نیاز است که در غیاب آن مردم معمولاً اعمال جاری را به عنوان مفروضات قبول نموده و بدینوسیله احتیاجات غلط و آگاهی غلط ملازم آن اعمال تاریخی را تداوم می‌بخشند.^(۸) فقط در صورتی که آئین‌های زندگی جاری «در معرض انتخاب ارادی کاوشگرانه» قرار گیرند، فهم مردم از خیر در مقابل فریب مصونیت می‌یابد. بی‌طرفی مستلزم بازبینی موشکافانه این اعمال نیست و در نتیجه علاقه مردم به رهائی از شر احتیاجات غلط و تحریفات ایدئولوژیکی را نیز به رسمیت نمی‌شناسد. اما چرا ارزیابی استنباط‌های مردم از خیر باید به ادعاهای آنان نسبت به عدالت و در نتیجه نسبت به حکومت گره بخورد؟ جوامع کوچکتر از کل اجتماع سیاسی، گروهها و انجمنهای کوچک و بزرگ می‌توانند مجامع مناسبتری برای انواع آن «انتخابهای ارادی کاوشگرانه» که شامل ارزیابی خیر و تفسیر احتیاجات اصیل هر فرد است، باشند. هابرماس ضمن آنکه تمایل جماعت‌گرایان به تأیید بدون نقد اعمال جاری اجتماعی را به عنوان اساس تفکرات سیاسی در مورد خیر رد می‌کند، با آنان در پذیرش این مطلب هم رای است که هر چیزی که به طریق سیاسی مورد تفکر و تأمل قرار نگرفته باشد به اراده فردی ناتوان از قضاوت معقول وانهاده می‌شود. بنابراین بی‌طرفی لیبرالی اهمیت یک فرهنگ مشترک

را برای گزینش‌های معنادار فردی و اهمیت تشریح تجارب را برای ارزیابی معنی‌دار فردی از آن گزینش‌ها ناسادیده نمی‌گیرد. بی‌طرفی لیبرالی منکر این لوازم اجتماعی خودمختاری فردی نیست، بلکه تفسیری از آنها ارائه می‌دهد که به جای فرآیندهای سیاسی بر فرآیندهای اجتماعی استوار است. اما هیچیک از این مطالب موجب تأیید بی‌طرفی نیست. بی‌طرفی مستلزم اعتقادی ویژه به کارکرد مجامع و فرآیندهای غیرحکومتی برای قضاوت فردی و توسعه فرهنگی بعلاوه بی‌اعتمادی به کارکرد مجامع حکومتی برای ارزیابی خیر است. هیچیک از مطالبی که تا کنون به بررسی آنها پرداخته‌ایم، آن خوشبینی و این بی‌اعتمادی را تأیید نمی‌کنند. در واقع همانطور که منتقدین بی‌طرفی در دفاع از اعتقاد خود به سیاست موفق نبوده‌اند، لیبرالها نیز در دفاع از اعتقاد خود به مجامع غیرحکومتی ناکام مانده‌اند.

در واقع به نظر می‌رسد که هریک از طرفین بحث بی‌طرفی در فراگیری درس طرف دیگر موفق نبوده است. به‌رغم قرن‌ها تأکید لیبرالها بر اهمیت وجه تمایز حکومت و اجتماع، جماعت‌گرایان هنوز بر این باورند که هرآنچه که به درستی اجتماعی است در قلمرو حوزه سیاسی قرار می‌گیرد. آنها هنوز به این نگرانی لیبرالی که اقتدار فراگیر و ابزار قهریه مشخصه حکومت آن را به مجمع نامناسبی برای تأملات و تفکرات واقعاً مشترک مورد نظر آنان تبدیل می‌نماید، نپرداخته‌اند. به‌رغم قرن‌ها تأکید جماعت‌گرایان بر ماهیت سست تاریخی فرهنگ ما و ضرورت بررسی شرایط لازم تداوم یک فرهنگ آزاد، لیبرالها هنوز وجود یک فرهنگ متساهل و متنوع را به عنوان چیزی که بطور طبیعی متولد می‌شود و تداوم می‌یابد مسلم فرض نموده‌اند و در نتیجه تداوم وجود آن را به سادگی در نظریه عدالت خود مفروض گرفته‌اند. جماعت‌گرایان در تأکید خود بر این مطلب که فرهنگ آزادی یک دستاورد تاریخی است بر صواب می‌روند و لیبرالها باید علت عدم تهدید این دستاورد توسط بازار فرهنگی را که می‌تواند از طریق عدم موفقیت در برقراری ارتباطی مستحکم بین مردم و اعمال جامعه آنان (ترس جماعت‌گرایان) و یابرعکس،

از طریق عدم موفقیت در دورنمودن جدی مردم از انتظارات و توقعات اعمال و ایدئولوژیهای فعلی (ترس هابرماس) صورت پذیرد، تبیین نمایند. فرهنگ حامی خودمختاری مستلزم وجود آمیزه‌ای از تماس و ارتباط با اعمال جاری از یک سو و دوری و مخالفت با آنان از سوی دیگر است. بی‌طرفی لیبرالی شاید بتواند این آمیزه را فراهم نماید، اما امری بدیهی نیست و بنابراین شاید فقط در برخی مواقع و در برخی نقاط قادر به فراهم کردن آن باشد. در نتیجه لازم است هر دو طرف مقایسه جامعتری از فرصتها و خطرات موجود در مجامع حکومتی و غیرحکومتی و نحوه کارکرد آنها در ارزیابی خیر ارائه نمایند.

من در جای دیگری بحث کرده‌ام که قبل از توسل به حکومت به عنوان صحنه‌ارزیابی مفاهیم خیر ابتداءً باید مجامع مباحثه غیرسیاسی شده در اجتماع مدنی را جهت تضمین دسترسی واقعاً آزاد و برابر همه گروههای اجتماع به بازار فرهنگی بسیار ارزشمند مورد نظر لیبرالها مهیا نمایم (کیملیکا ۱۹۸۹). ضمن آنکه این مسئله همچنان باز و بی‌پاسخ باقی می‌ماند، باید تصریح نمود که اگر مسئله همچنان بحث بین «اتمیسیم» لیبرالی و «فرضیه اجتماعی» جماعت‌گرایی تلقی شود، در پاسخ به آن ره به جایی نخواهیم برد. به عقیده جماعت‌گرایان لیبرالها تشخیص نمی‌دهند که مردم طبیعتاً موجوداتی اجتماعی هستند. لیبرالها ظاهراً فکر می‌کنند که اجتماع بر یک قرارداد اجتماعی مصنوعی استوار شده است و قدرت حکومت، لازمه جمع کردن مردم طبیعتاً غیر اجتماعی، به صورت یک اجتماع است. اما به یک معنا عکس این مطلب صادق است. لیبرالها معتقدند که مردم به طور طبیعی روابط اجتماعی و مجامع را شکل می‌دهند و به آن می‌پیوندند و در آنها خیر را تشخیص داده و تعقیب می‌نمایند. حکومت برای فراهم کردن این چارچوب جمعی لازم نیست و محتمل است که مَحَل فرآیندهای عادی تأملات جمعی و توسعه فرهنگی شود. بنابراین جماعت‌گرایان هستند که فکر می‌کنند افراد بدون فعالیت جدی حکومت درگردآوری آنان برای ارزیابی و تعقیب خیر در انزوای غیرعادی غرق می‌شوند.^(۹)

ج) مشروعیت سیاسی

فرضیه اجتماعی مسئله دیگری را نیز در پی دارد. گزینش‌های فردی مستلزم وجود یک چارچوب فرهنگی امن است. اما چارچوب فرهنگی به نوبه خود مستلزم وجود یک چارچوب سیاسی امن است. نقش مناسب و صحیح حکومت در حمایت از بازار فرهنگی هرچه باشد، انجام این وظیفه فقط در صورت ثبات نهادهای عمومی ممکن است و این ثبات به نوبه خود مستلزم مشروعیت داشتن آن نهادها در نظر شهروندان است. تیلور معتقد است که نهادهای تحت نفوذ اصل بی‌طرفی قادر به تدام مشروعیت خود و در نتیجه تداوم چارچوب اجتماعی لازمه خود مختاری نیستند.

به گفته تیلور حکومت بی‌طرف، معنای مشترک خیرعامه را که برای انجام فداکاریهای مورد نیاز دولت رفاه توسط شهروندان لازم است، سُست می‌کند. شهروندان فقط در صورتی خود را با حکومت هم‌هویت می‌شناسند و خواسته‌های آن را به عنوان خواسته‌های مشروع قبول می‌نمایند که «شکل عامی از زندگی به عنوان مهمترین خیر وجود داشته باشد تا تداوم و شکوفائی آن فی‌نفسه و نه به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به خیرهای فردی متعدد و یا مجموع کل آنها، برای شهروندان اهمیت پیدا کند» (تیلور ۱۹۸۶ ص ۲۱۳). اما این معنای خیرعام اکنون سُست شده است زیرا فرهنگ سیاسی ما اکنون بی‌طرفی حکومت است که مردم در آن برای گزینش اهداف مستقل از این «شکل عام زندگی» و کنار گذاشتن پیگیری آن در صورت نقض حقوقشان توسط آن، آزاد هستند. در حالیکه حکومت جماعت‌گرا هم‌هویتی با شکل عام زندگی را تقویت می‌کند. اما الگوی حقوق که طبق آن من موقعیت خود را به عنوان فردی صاحب حقوق درک می‌کنم، با آگاهی «اتمستی» متناسب‌تر است. در واقع - و در اینجا تقابل بین دو نظر آشکار می‌شود - من اگر قبلاً از جامعه‌ای که تصمیمات جمعی را اتخاذ می‌کند فاصله نگرفته باشم، نمی‌توانم چندان راضی به کنار گذاشتن آن تصمیمات جمعی به نام حقوق فردی باشم. (تیلور ۱۹۸۶ ص ۲۱۱) این «فاصله» گرفتن از شکل زندگی مشترک جامعه به معنای آن است که ما راضی به قبول تحمل بار عدالت

لیبرالی نیستیم. در نتیجه دموکراسیهای لیبرالی به «بحران مشروعیت» مبتلا شده‌اند. به این معنی که هر روز از شهروندان خواسته می‌شود فداکاریهای بیشتری به نام عدالت انجام دهند، اما وجه مشترک شهروندان با افرادی که فداکاریها را برای آنها انجام می‌دهند روز به روز کمتر می‌شود. هیچ شکل زندگی مشترکی پشت این تقاضاهای حکومت بی‌طرف وجود ندارد.

از طرف دیگر رولز و دورکین معتقدند که شهروندان بار عدالت راحتی در روابط خود با مردمی که استنباط بسیار متفاوتی از خیر دارند نیز تحمل می‌کنند. همه اشخاص باید برای گزینش هر مفهومی از زندگی خوب که اصل عدالت را نقض ننماید آزاد باشند هر چند که با سایر آیین‌های زندگی جامعه متفاوت باشد. این مفاهیم متضاد می‌توانند تحمل شوند زیرا شناخت عمومی از اصول عدالت برای تضمین ثبات حتی با وجود چنین تضادهایی کافی است (رولز ۱۹۸۵ ص ۲۴۵). مردم با داشتن استنباطهای متفاوت از خیر به حقوق یکدیگر احترام می‌گذارند، البته نه به آن علت که این کار موجب رواج یک آیین زندگی مشترک می‌شود، بلکه به این علت که شهروندان آگاه هستند که همه اشخاص دارای حق توجه و رسیدگی یکسان هستند. نتیجتاً مبنای مشروعیت حکومت یک معنای مشترک از عدالت به جای یک مفهوم مشترک از خیر است. لیبرالها درصدد تداوم یک اجتماع عادلانه از طریق قبول و اجرای عمومی اصول عدالت، بدون نیاز به قبول و اجرای عمومی اصول خاصی از زندگی خوب و در واقع کنار گذاشتن آن هستند.

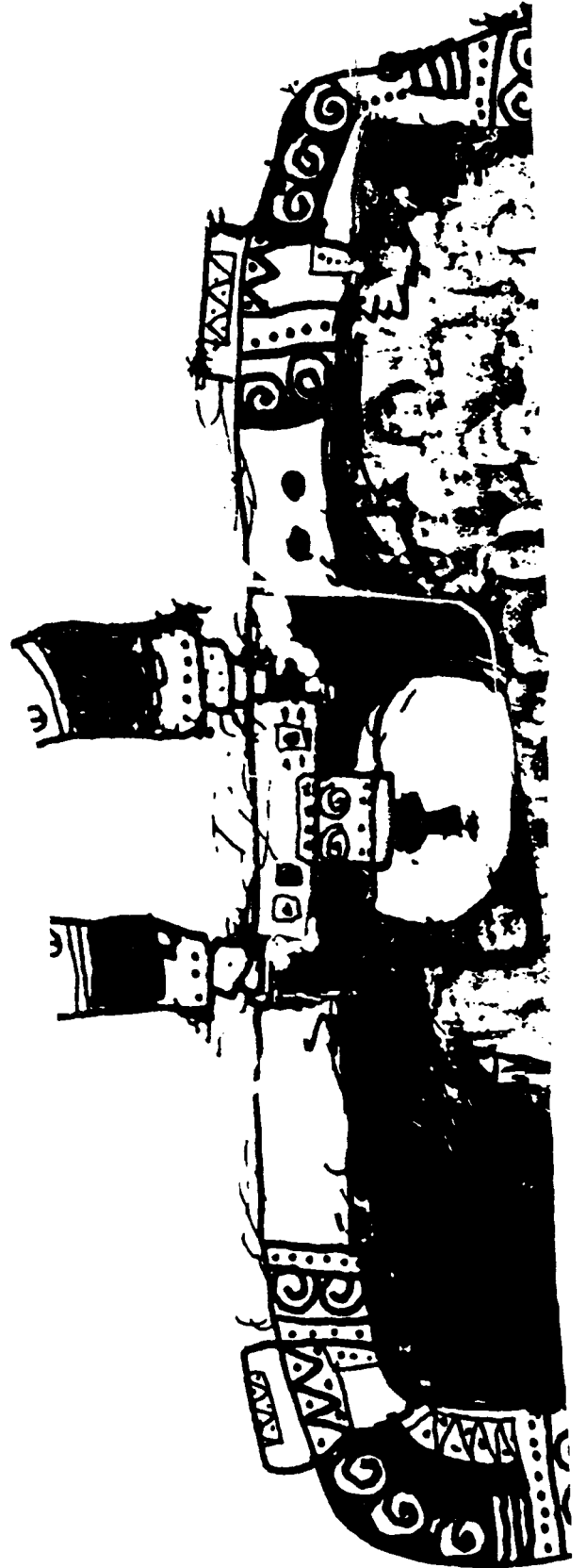
تیلور معتقد است که این نظر به لحاظ جامعه‌شناختی ساده‌لوحانه است زیرا مردم جز در صورتی که با مفاهیم مشترکی از خیر به یکدیگر پیوند خورده باشند و بتوانند با یک سیاست خیرعامه احساس هم‌هویتی کنند، به ادعاهای دیگران احترام نمی‌گذارند. او دو مجموعه راه‌حل را که از گرد و غبار مسئله تداوم یک جامعه مدرن زنده در اواخر قرن بیستم پدید آمده‌اند و تقریباً با الگوهای جماعت‌گرایانه و لیبرالی مطابقت دارند، توصیف نموده و اظهار می‌دارد که تردیدهای جدی در مورد حیات درازمدت الگوی لیبرالی وجود دارد.

حکومت لیبرالی با اعمال حقوق فردی و بی طرفی حکومت، قبول و اجرای عمومی اصول خیر را کنار می‌گذارد اما تیلور سؤال می‌کند «آیا ممکن است تأکید روزافزون بر حقوق به عنوان امری مقدم و غالب بر تصمیمات جمعی در نهایت به سست نمودن خود مشروعیت نظام دموکراتیک منجر شود؟» (تیلور ۱۹۸۶ ص ۲۲۵)

چه نیازی به یک شکل زندگی مشترک برای تداوم مشروعیت است؟ تیلور هیچ تبیین قاطع و مشخصی برای ضرورت وجود یک سیاست مشخصاً جماعت‌گرایانه ارائه نمی‌کند.^(۱۰) اما یک پاسخ ضمنی این سؤال در دیدگاه رمانتیک عرضه شده از جوامع اولیه در مکتوبات جماعت‌گرایانه نهفته است که مشروعیت در آنها بر پیگیری جدی و مؤثر اهداف مشترک استوار بود. جماعت‌گرایان به طور ضمنی اعلام می‌کنند که در صورت قبول یک سیاست خیرعام و تشویق همه افراد به مشارکت آزادانه در آن می‌توانیم آن احساس بهم پیوستگی موجود در جوامع اولیه را دوباره احیا کنیم. نمونه‌های بارز این جوامع اولیه دموکراسیهای جمهوری یونان باستان یا دولت شهرهای نیوانگلند در قرن هجده است.

اما در این نمونه‌های تاریخی یک واقعیت مهم نادیده گرفته می‌شود. «دولت شهرهای» اولیه نیوانگلند ممکن است به علت پیگیری مؤثر اهداف مشترک اعضای خود، از مشروعیت فراوانی در نظر آنان برخوردار بوده باشد، اما بخشی از علت این امر کنار گذاشتن زنان، کفار، سرخپوستان و افراد بی‌ملک از عضویت در آنها بوده است. اگر اجازه عضویت به آنان داده می‌شد، مسلماً تعقیب آنچه را که غالباً یک سیاست «خیرعام» نژادپرستانه و تبعیض‌آمیز جنسیتی بود، تأیید نمی‌کردند. شیوه تضمین قبول مشروعیت در میان همه اعضای، کنار گذاشتن بعضی افراد از عضویت بود.

جماعت‌گرایان معاصر مسلماً از این مطلب دفاع نمی‌کنند که مشروعیت با انکار عضویت گروههایی از جامعه که به لحاظ تاریخی مشارکتی در تشکیل «آیین زندگی عام» نداشته‌اند، تأمین شود. جماعت‌گرایان معتقدند که اعمال اجتماعی خاصی را همه می‌توانند به



عنوان مبنای یک سیاست خیر عام تأیید نمایند. اما این اعمال کدامند؟ جماعت‌گرایان غالباً به نحوی سخن می‌گویند که گویی طرد تاریخی برخی گروهها از اعمال مختلف اجتماعی امری کاملاً اعتباری بوده و ما اکنون می‌توانیم آنها را به عضویت پذیرفته و پیش رویه. اما طرد زنان به عنوان مثال امری اعتباری نبوده است. این کار به دلیل خاصی انجام گرفت و آن این بود که اهداف مورد تعقیب اهدافی تبعیض‌آمیز از نظر جنسیت بودند که توسط مردان جهت تأمین منافع خود آنان تعیین و تعریف شده بود. درخواست از زنان برای قبول هویتی که مردان برای آنان تعریف کرده‌اند شیوه مناسبی برای افزایش احساس همبستگی آنان نیست. همصدائی با سندل در ذکر این مطلب که نقشهای فعلی زنان هویت آنان را تشکیل می‌دهد، راه اجتناب از مسئله نیست زیرا این مطلب کاملاً غلط است چون زنان می‌توانند آن نقشها را که از جهات بسیاری در راستای انکار هویت مستقل آنها عمل می‌کنند رد نمایند که این کار را نیز انجام داده‌اند. این مطلب در نیوانگلند قرن هجده نیز صادق بود اما مشروعیت در آنجا از طریق کنار گذاشتن زنان از عضویت در آن فراهم می‌شد. ما باید راه دیگری برای تأمین مشروعیت فراهم کنیم. راهی که تداوم تعریف گروههای کنار گذاشته شده برحسب هویتی که دیگران برای آنان ایجاد کرده‌اند، نباشد.

سندل و تیلور معتقدند که اهداف مشترکی وجود دارد که می‌توانند مبنای یک سیاست خیر عام مشروع در نظر همه گروههای اجتماع قرار گیرند، اما هیچ نمونه‌ای از آن اهداف ارایه نمی‌کنند. مطمئناً یکی از دلایل آن این است که چنین اهدافی اصلاً وجود ندارند. آنها می‌گویند که این اهداف مشترک را باید در اعمال تاریخی خویش بیابیم، اما اشاره‌ای نمی‌کنند که آن اعمال را بخش کوچکی از اجتماع - مردان سفیدپوست مالک - جهت تأمین منافع خود تعریف نموده بودند. این اعمال حتی زمانی که زنان، سیاهپوستان و کارگران به طور قانونی مجاز به مشارکت در آنان بودند، از نظر جنسیت، نژاد و طبقه تبعیض‌آمیز بودند. تلاش برای ترویج و ارتقاء چنین اهدافی موجب کاهش مشروعیت و نهایتاً طرد گروههای حاشیه‌ای می‌شود. در واقع هم‌اکنون که جناح

راست در آمریکا در تلاش برای اجرای دستور کار مبتنی بر خانواده پدر سالار مسیحی خود است، این کاهش مشروعیت در میان بسیاری از عناصر جامعه آمریکا - سیاهپوستان، همجنس‌بازان، مادران بی‌شوهر و غیرمسیحیان - مشهود است. بسیاری از جماعت‌گرایان بی‌تردید از دیدگاه اکثریت اخلاقی نسبت به خیر عام خرسند نیستند. اما مسئله طرد گروههای حاشیه‌ای تاریخی در طرد جماعت‌گرایی مسئله‌ای خاص و مزمن است. همانطور که هیرش - Hirsch - اشاره می‌کند «احیا یا تقویت عواطف جماعتی حاصلی برای این گروهها نخواهد داشت. برعکس، عواطف و سنن تاریخی ما به جای آنکه بخشی از راه‌حل باشد، بخشی از مسئله است» (هیرش ۱۹۸۶ ص ۴۲۴)

مثلاً یکی از نمونه‌های قلیل سیاست جماعت‌گرایانه را که سندل ارایه می‌کند - ممیزی مطالب و صور تحریک‌آمیز جنسی - را در نظر بگیرید. بحث سندل آن است که اینگونه ممیزی‌ها توسط یک جماعت بومی، براساس آنکه مطالب و صور تحریک‌آمیز آیین زندگی آنان را مورد تعرض قرار می‌دهد مجاز است (سندل ۱۹۸۴b ص ۱۷). جهت فهم طردکنندگی این استدلال آن را با بحثهای فمینیستی اخیر در مورد مسئله مذکور مقایسه نمایید. بسیاری از گروههای مؤنث خواستار ممیزی این مطالب بر این اساس هستند که زنان در فرآیند تعریف دیدگاه سنتی از معاشرت جنسی کنار گذاشته شده بودند. برخی فمینیستها استدلال می‌کنند که مطالب تحریک‌آمیز نقش مهمی را در ترویج خشونت علیه زنان و تداوم تسلیم آنان به آراء تعریف شده مردان در مورد معاشرت جنسی و نقشهای مبتنی بر جنسیت ایفا می‌کنند (مثلاً مکینن - Mackinnon - ۱۹۸۷ فصول ۱۴-۱۳). این استدلال قابل مناقشه است، اما اگر آن مطالب واقعاً این نقش را در تسلیم زنان ایفا می‌کند به این علت نیست که «آیین زندگی ما را مورد تعرض قرار می‌دهد» بلکه دقیقاً به این علت است که با نمونه‌های اصلی فرهنگی ما در مورد چنین معاشرتی و نقش زنان در آن مطابقت دارد. در واقع همانطور که مکینن اشاره می‌کند مسئله مطالب تحریک‌آمیز از دیدگاه فمینیستی این نیست که آن مطالب موازین

جامعه را نقض می‌کند بلکه آن است که آن موازین را تحکیم و اعمال می‌کند.

استدلال سندل در تضاد بنیادی با این استدلال فمینیستی قرار دارد. مشکل دیدگاه سندل را می‌توان در بسررسی ممیزی همجنس‌بازی ملاحظه نمود. همجنس‌بازی «تعرض به آیین زندگی» بسیاری از آمریکا بی‌بافت است. در واقع با هر معیار معقولی که بررسی شود، اضرار بیشتری از همجنس‌بازی در مقایسه با مطالب تحریک‌آمیز برمی‌آشوبند. بنابراین آیا سندل جرم‌شناختن با تأیید عمومی همجنس‌بازی توسط جماعات بومی و محلی را مجاز می‌شمرد؟ اگر چنین کاری را مجاز نمی‌داند وجه تمایز همجنس‌بازی با مطالب تحریک‌آمیز چیست؟ برای لیبرالها تفاوت در آن است که همجنس‌بازی صدمه‌ای به دیگران نمی‌رساند و این واقعیت که دیگران از آن برمی‌آشوبند، هیچگونه وزن اخلاقی در نظر آنان ندارد. اکثریت در یک جامعه محلی (یا ملی) حق اعمال رجحان‌های بیرونی خود را در خصوص اعمال مردم بیرون از آیین زندگی رایج را ندارد (دورکین ۱۹۸۵ صص ۷۲-۳۵۳، با فصل ۲ بخش ۵۹ در همین کتاب مقایسه نمایید). اما این دقیقاً چیزی است که سندل نمی‌تواند اظهار کند. مطابق استدلال او اعضای گروه‌های حاشیه‌ای باید شخصیت و اعمال خود را به نحوی تنظیم کنند که موجب تعرض به ارزشهای غالب و حاکم جامعه نباشد. هیچ چیز در استدلال سندل قدرت رد هویت تاریخی تعریف شده توسط دیگران را به اعضای گروه‌های حاشیه‌ای نمی‌دهد. (۱۱)

به همین ترتیب، در رابطه با مطالب تحریک‌آمیز نیز سندل اهمیت قدرت رد دیدگاه مردانه در مورد معاشرت جنسی توسط زنان را و تعریف این معاشرت از دیدگاه آنان را مورد تأیید قرار نمی‌دهد. برعکس، او می‌گوید که هرگاه یک دیدگاه مردانه از این معاشرت (دیدگاه همه نویسندگان آن مطالب) با یک دیدگاه مردانه دیگر (دیدگاه «آیین زندگی» جامعه) در تضاد قرار گیرد، در آن صورت مطالب تحریک‌آمیز را می‌توان ممیزی نمود. و هیچ ضمانتی نیز وجود ندارد که دیدگاه مردان برآشفته از این مطالب ضمن تفاوت با آن دو به اندازه آنها سرکوبگر

دیدگاه زنانه نباشد (مثلاً دیدگاه بنیادگرایان در مورد سرکوب معاشرت جنسی زنان). جامعه هر تصمیمی که اتخاذ کند زنان نیز باید همانند سایر گروه‌های حاشیه‌ای اهداف خود را به نحوی تنظیم کنند که آیین زندگی‌ای را که آنها نقش‌چندانی در تعریف آن نداشته‌اند، مورد تعرض قرار ندهد. این شیوه، راه مناسبی برای رشد احساس مشروعیت در میان اعضای گروه‌های حاشیه‌ای نیست.

جماعت‌گرایان می‌گویند که نظریه سیاسی باید توجه بیشتری به تاریخ هر فرهنگ داشته باشد. اما بسیار تعجب‌آور است که خود جماعت‌گرایان به ندرت چنین توجهی به فرهنگ ما دارند. اینان علاقه‌مندند که اهداف و اعمال فرهنگی سنتی ما را به عنوان مبنای سیاست خیرعام مورد استفاده قرار دهند، اما اشاره‌ای نمی‌کنند که این اعمال توسط بخش بسیار کوچکی از جمعیت تعریف و تعیین شده است. اگر به تاریخ اجتماع خود نظر کنیم مسلماً بی‌طرفی لیبرالی دارای مزیت بزرگی و سعت شمول بالقوه و انکار تسلیم گروه‌های سرکوب شده به «آیین زندگی» تعریف شده توسط گروه‌های غالب و مسلط است. جماعت‌گرایان این خطر و تاریخی که اجتناب از این خطر را بسیار دشوار و بعید می‌سازد، به سهولت مغفول گذاشته‌اند. (۱۲)

سندل کتاب خود را با این نتیجه به پایان می‌رساند که در صورت وجود سیاست مناسب «می‌توانیم نسبت به خیرعامی شناخت پیدا کنیم که شناخت آن به تنهایی ممکن نیست» (سندل ۱۹۸۲ صص ۱۸۳). اما با توجه به تنوع جوامع مدرن، باید در مقابل به او گفت سیاست مناسب دقیقاً وقتی وجود دارد که ایدئولوژی «خیرعام» که فقط موجب طرد بسیاری از گروه‌ها می‌شود، اتخاذ نشده باشد. افزایش میزان مشروعیت حکومت ممکن است نیازمند مشارکت مدنی بیشتر همه گروه‌های اجتماع باشد، اما همانطور که دورکین متذکر می‌شود دعوت از مردم برای مشارکت در سیاست (یا اجابت این دعوت از سوی مردم) زمانی معنا دارد که با آنان به عنوان افراد برابر رفتار شود. (دورکین ۱۹۸۳ صص ۳۳). و این امر با تعریف مردم برحسب نقشهایی که خود نساخته و تأیید نکرده‌اند، ناسازگار است. تحصیل

مشروعیت با تقویت اعمال اجتماعی‌ای که عده‌ای برای عده دیگر تعریف کرده‌اند انجام نمی‌شود. این کار مستلزم قدرت بخشیدن به گروه‌های تحت سلطه برای تعریف اهداف خودشان است. لیبرالیسم ممکن است کار چندانی در این راستا انجام ندهد اما بقول هرزوغ - Herzog - اگر لیبرالیسم در این خصوص مسئله باشد آنوقت جماعت‌گرایی چگونه می‌تواند راه‌حل باشد؟ (هرزوغ ۱۹۸۶ ص ۴۸۴).

گفتن این مطلب که سیاست لیبرالی می‌تواند در عمل از نوعی مشروعیت عمومی برخوردار شود فعلاً دشوار است چون اصولی لیبرالی هنوز به طور کامل و مناسب به اجرا درنیامده‌اند. اما اعتقاد من این است که بی‌طرفی لیبرالی در جوامعی مانند جامعه ما که متنوع و از لحاظ تاریخی پردکننده است، اصلی است که امکان جلب موافقت عمومی نسبت به آن بیش از سایرین است. دعوت از مردم برای مشارکت در سیاست بر هر مبنای دیگری غیر از این احتمالاً موفقیت‌آمیز نخواهد بود. همانطور که میل می‌گوید احساس تعهد و وابستگی به یک فلسفه عمومی مشترک، پیش شرط به «اصول آزادی فردی و برابری سیاسی و اجتماعی متحقق در نهادهایی که هنوز وجود خارجی ندارند و یا به اشکال ابتدایی موجود هستند باشد» (میل ۱۹۶۲ صص ۳-۱۲۲). بخش عمده‌ای از این اصول هنوز در عمل متحقق نشده‌اند، اما بیش از هر زمان دیگری تنها مبنای زنده و پویای مشروعیت عمومی هستند.^(۱۳)

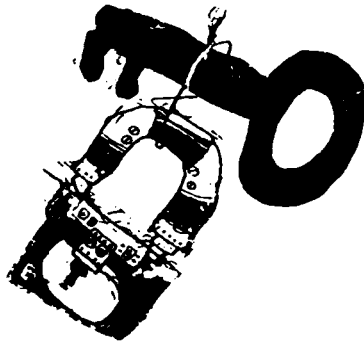
تأکید جماعت‌گرایان بر اهمیت فرضیه اجتماعی و در نتیجه اهمیت وجود یک چارچوب اجتماعی امن برای اعمال توان انتخاب ما کاملاً صحیح است و این مدعای آنها که این مسئله به نوبه خود مستلزم مشارکت مدنی و مشروعیت سیاسی است نیز درست است. همه اینها بی‌تردید دارای اهمیت هستند. اما همه اینها فقط صورت مسئله است. هیچکس اهمیت آنها را انکار نمی‌کند. اختلاف لیبرالها و جماعت‌گرایان بر سر فرضیه اجتماعی نیست بلکه اختلاف آنها در مورد نقش مناسب و صحیح حکومت است. آیا نقش حکومت حمایت از «زندگی آزاد درونی جوامع ذی‌نفع مختلفی که افراد و گروهها در آنها درصدد دستیابی به ... اهداف و تعالی

مورد نظر خود هستند است» (رولز ۱۹۷۱ ص ۵۴۳) یا آنکه حکومت باید با اعمال یک رده‌بندی عمومی از اهداف و خصلتهای عالی‌های که می‌باید مورد توجه افراد و گروهها قرارگیرد، بخشی از آن زندگی اجتماعی را فلج کند؟ صورت ساده مسئله این است که اختلاف لیبرالها و جماعت‌گرایان بر سر وابستگی فرد به اجتماع نیست، بلکه بر سر وابستگی اجتماع به حکومت است. این بحث، بحث مهمی است اما طرفین بحث معتقدین و مخالفین فرضیه اجتماعی نیستند. در واقع این بحث شامل مباحث مختلفی است که هر یک باید جداگانه مورد بررسی قرارگرفته و برای آن براهینی تجربی‌تر از آنچه که تاکنون طرفین خود را ملزم به ارائه آن شمرده‌اند، اقامه شود.

۵. سیاست جماعت‌گرایی

نظریه سیاست خیرعام جماعت‌گرایان از برخی ملاحظات عملی بسیار مهم پدید می‌آید. به رغم تصدیق وابستگی‌گزینش فردی به چارچوب فرهنگی توسط نظریه لیبرالی، لیبرالها در عمل توجه خود را به آزادی‌گزینش فردی به قیمت نادیده‌گرفتن دسترسی مردم به فرهنگ معطوف نموده‌اند. سازمانهای لیبرالی نظیر اتحادیه آزادیهای مدنی آمریکا همیشه دغدغه محدودیتهای آزادی بیان، همچون محدودیتهای اعمالی بر ادبیات تنفرآمیز یا مطالب خلاف اخلاق را داشته‌اند. اما واقعیت بیسوادی ده درصد از بزرگسالان کشور مسلماً تهدیدی جدی‌تر برای مشارکت آزادانه مردم در بازار فرهنگی نسبت به محدودیتهای اعمال شده بر مطالب خلاف اخلاق است. یا واقعیت تمرکز شدید مالکیت رسانه‌های جمعی به نحوی که برخی دیدگاهها بطور منظم مسکوت می‌مانند تهدید جدی‌تری نسبت به محدودیتهای اعمال شده بر ادبیات تنفرآمیز برای مبادله آزاد اطلاعات است. لیبرالها غالباً در صحنه فرهنگی مرتکب اشتباه در تعیین اولویتهای آنها شده‌اند.

با توجه به این شکستها در تضمین دسترسی با معنای همه افراد به دستاوردهای فرهنگی و تفکرات جمعی جامعه، علاقه جماعت‌گرایان به خلق زبان و اعمال خاص سیاست خیرعام قابل فهم است. متأسفانه چنین



زبانی و اعمالی در بهترین حالت ارتباطی به دموکراسیهای مدرن پیدا نمی‌کند و در بدترین وضعیت نیز برای آنها غیرقابل تحمل می‌شود. در عمل، لیبرالها و جماعت‌گرایان هر دو از مسائل واقعی دخیل در ایجاد شرایط فرهنگی لازم برای خودمختاری غفلت ورزیده‌اند.

مثلاً مسئله زبان را در نظر بگیرید. جماعت‌گرایان و لیبرالها هر دو بالصراحه و یا ضمنی با این فرض کار می‌کنند که تمام حکومتها «دولت - ملی» هستند یعنی همه افراد یک کشور دارای ملیت واحد هستند و در نتیجه با زبان واحدی سخن می‌گویند و می‌توانند در مباحث مربوط به فرهنگ شرکت نمایند. اما اکثر کشورها دارای نظام چند ملیتی مشتمل بر دو یا چند جامعه زبانی هستند. مثلاً در کانادا زبانهای انگلیسی و فرانسه علاوه بر زبانهای بومی خاص جوامع سرخپوستان و اینویت‌ها - Inuit - وجود دارد. آیا باید به ایجاد وحدت زبانی به نفع برابری لیبرالی یا خیرعام جماعت‌گرایی مبادرت نماییم؟ بعضی از لیبرالها و جماعت‌گرایان این هدف را مفروض می‌دانند و بنابراین از برنامه‌های همسان‌سازی اقلیتهای زبانی دفاع می‌کنند. اما برخی دیگر با غیرمنصفانه خواندن چنین کاری با آن مخالفت می‌نمایند (چرا باید فرانسویان یا سرخپوستان بومی با انگلیسیها همسان شوند؟ خصوصاً آنکه آنها قبل از انگلیسیها ساکن کانادا بوده‌اند) مردم فرانسوی و

سرخپوستان بومی کانادا دارای حقوق قانونی خاصی هستند - مثل حق استفاده از آموزش همگانی به زبان خود، و حق استفاده از زبان خود در مکاتبات و مذاکرات با دستگاههای دولتی و دادگاهها - که به منظور حمایت از فرهنگ متمایزشان تدوین شده‌اند. بعلاوه آنها از قدرت اعمال محدودیت بر حقوق زبانی غیرفرانسویان و غیربومیانی که در موطن آنها سکنی می‌گزینند، برخوردار هستند. برای گروه‌های زبانی اقلیت در ایالات متحده (مثل پورتوریکوئی‌ها، سرخپوستان آمریکایی)، جمعیت بومی در استرالیا و زلاندنو و گروه‌های اقلیت در بلژیک، سوئیس و اکثر کشورهای جهان دوم و سوم نیز حقوق ویژه و یا نهادهای مستقل و جداگانه وجود دارد.

در تمام این کشورها، اینکه حکومت از چه زبانی در مدارس، دادگاهها و دستگاههای دولتی استفاده می‌کند مسئله‌ای مهم و حیاتی است. در واقع این مسئله مهمترین منبع درگیری در بسیاری از این کشورها بوده است. اما تلاش برای یافتن حتی یک بحث و بررسی این مسئله در مباحث لیبرالها و جماعت‌گرایان تلاشی بی‌ثمر است. آنها در مورد نقش حکومت در ترویج «فرهنگ خود» و غنای «زبان خود» به بحث می‌پردازند (مثلاً دورکین ۱۹۸۵ صص ۳-۲۳۰ و سولیوان ۱۹۸۲ صص ۱۷۳) اما هرگز در مورد فرهنگ چه کسی و کدام زبان سؤال نمی‌کنند. آنها در مورد اینکه آیا مدارس باید

مفهوم خاصی از خیر را ترویج کنند یا نه بحث می‌کنند اما در مورد اینکه از چه زبانی باید در مدارس استفاده شود سؤال نمی‌کنند. اگر آنها این سؤالات بنیادی را طرح کنند، بسیاری از مطالبی که تاکنون به عنوان مبانی عقلی رابطه حکومت و فرهنگ جا زده شده‌اند ارزش و اعتبار خود را از دست داده و کهنه می‌شوند. در واقع من جای دیگری استدلال کرده‌ام که در نظامهای چندملیتی باید بسیاری از آنچه را که مبانی عقلی معنای حقوق برابر و بی‌تبعیض شمرده می‌شود کنار گذاشت.^(۱۵) واقعیت آن است که ما نمی‌دانیم در نظامهای چندملیتی چه چیزی لازمه بی‌طرفی لیبرالی یا خیرعام جماعت‌گرایی است. این شاید بارزترین نمونه میزان عدم ارتباط تأکید جماعت‌گرایان بر فرضیه اجتماعی و بررسی واقعی ارتباط بین فرد، فرهنگ و حکومت باشد.

پی‌نوشتها

* مشخصات کتاب‌شناسی این مقاله با نام Communitarianism که بخش ششم از یک کتاب است به این قرار است.

Contemporary Political Philosophy an Introduction: Will Kymlicka, Published by Oxford University, New York, 1990.

۱- در موارد مشخص و واضح ضعف اراده و تصمیم‌گیری انجام برخی اقدامات ولایتی در مورد افراد بزرگسال موجه است. مثلاً اکثر مردم می‌دانند که ایمنی در رانندگی ارزش زحمت‌بستن کمربند ایمنی را دارد. با این وصف عده‌ای از آنها گاهی بخاطر راحتی لحظه‌ای زحمت این کار را به خود نمی‌دهند. قانون بستن اجباری کمربند به غلبه بر این ضعف اراده و تصمیم‌گیری از طریق ایجاد انگیزه بیشتر برای انجام کاری که دلیل کافی برای انجام آن وجود دارد، کمک می‌کند.

۲- مثال انجام عبادت‌های دینی از سر اجبار مثال مورد علاقه لیبرالها از لاک تا رولز بوده است. اصلاً معلوم نیست که عبادت‌های دینی را بتوان به این شکل کلی‌سازی کرد زیرا عبادت و نیایش مستلزم نوعی معرفت است که همیشه در امر دیگر وجود ندارد. با این حال اعتقاد من این است که «قید تأیید» در مورد اکثر اشکال ارزشمند و مهم فعالیت‌های انسانی صادق است (دورکین ۱۹۸۹ صص ۴۸۴-۷؛ راز ۱۹۸۶ صص ۲۹۱-۳. اما با دانیلز - Daniels - ۱۹۷۵ ص ۲۶۶ مقایسه نمایید). استدلال برخی لیبرالها آن است که قید تأیید، کمال‌گرایی را ضرورتاً به نقض غرض تبدیل می‌نماید. چون حکومت حتی اگر بتواند مردم را به تعقیب ارزشمندترین آیین‌های زندگی تشویق و یا وادار نماید، نمی‌تواند آنها را وادار به انجام این کار بخاطر دلایل صحیح آن نماید. کسی

که سبک زندگی خود را بخاطر فرار از مجازات حکومت یا کسب سوسیدهای دولتی عوض می‌کند، این کار را به علت درک ارزش واقعی سبک جدید انجام نمی‌دهد (والدرن ۱۹۸۹ صص ۱۱۴۵-۶؛ لوماسکی - Lomasky - ۱۹۸۷ صص ۲۵۳-۴).

این نکته صحیح و درستی علیه اشکال اجباری با تطمعی کمال‌گرایی است. اما با این حال موجب رد مداخله کوتاه مدت حکومت برای معرفی آیین‌های زندگی ارزشمند به مردم نمی‌شود. یک راه هدایت مردم به انجام کاری بخاطر دلایل صحیح آن این است که ابتداء آنها را به انجام آن کار حتی به دلایل غلط هدایت کنیم و امیدوار باشیم که آنها بعداً به ارزش حقیقی آن پی می‌برند. این کار ذاتاً نامقبول نیست و غالباً به اندازه کافی در بازار فرهنگی رخ می‌دهد. بنابراین برهان قید تأیید فی نفسه موجب رد همه اشکال کمال‌گرایی حکومتی نمی‌شود.

۳- اهمیت تجدید نظر پذیری اهداف آدمی نقش متغیری در نظریه رولز ایفا نموده است. رولز در تازه‌ترین مقالات خود، دیدگاه اولیه خود را تعدیل نموده است. وی اکنون می‌گوید که باید آن دیدگاه را بخاطر تعیین حقوق و وظایف عمومی خود بپذیریم بدون آنکه ضرورتاً آن را به عنوان تصویر دقیقی از خودفهمی خصوصی و شخصی خویش قبول داشته باشیم (رولز ۱۹۸۰ ص ۵۴۵؛ ۱۹۸۵ صص ۲۴۰-۴ با بوکانان - Buchanan - ۱۹۸۲ صص ۱۳۸-۴۴ مقایسه نمایید) من بحث خود را بر صورت اولیه دیدگاه رولز متمرکز می‌سازم چون که اولاً این صورتی است که اکثر جماعت‌گرایان به آن پاسخ داده‌اند و ثانیاً معتقدم که دیدگاه تازه او چندان موفقیتی نداشته است (کیملیکا ۱۹۸۹ صص ۵۸۶-۱).

۴- برای ملاحظه سایر دیدگاه‌های عمده بی‌طرفی لیبرالی به اکس‌رمن - Acherman - (۱۹۸۰ صص ۱۱ و ۶۱)، لارمور - Larmore - (۱۹۸۷ صص ۷-۴۴)؛ دورکین (۱۹۷۸ صص ۶۲۷؛ ۱۹۸۵ صص ۲۲۲) رجوع نمایید. «بی‌طرفی» شاید بهترین واژه برای توصیف سیاست مورد نظر نباشد. خود رولز بخاطر معانی چندگانه و غالباً گمراه‌کننده این واژه از استفاده از آن اجتناب نموده است. بی‌طرفی در کاربرد رایج و روزمره غالباً به تبعات اعمال به جای توجیه آنها اشاره می‌کند (رولز ۱۹۸۸ صص ۲۶۰ و ۲۶۵؛ با راز ۱۹۸۶ فصل ۵ مقایسه نمایید).

سیاست «بی‌طرف» به این معنی رایج و روزمره، سیاستی است که حضور یکسان همه مفاهیم خیر را در جامعه بدون توجه به هزینه و جاذبه آنان تضمین نماید. برخی از منتقدین، دیدگاه رولز را دفاع از بی‌طرفی به این معنا تفسیر کرده‌اند (مثلاً راز ۱۹۸۶ صص ۱۱۷). اما این نوع بی‌طرفی کاملاً غیرلیبرالی است، چون که هم آزادی انتخاب را محدود می‌کند و هم این شرط را که مردم باید مسئولیت پرداخت بهای گزینش‌های خود را بپذیرند نقض می‌کند. هر جامعه‌ای که رقابت آیین‌های مختلف زندگی را برای انتخاب آزاد مردم مجاز شمارد و از مردم بخواهد مسئولیت عواقب انتخاب خود را بپذیرند، مسلماً آیین‌های پرهزینه و غیرجالب را بطور جدی در وضعیت نامناسبی قرار می‌دهد. لیبرالها این تبعات نابرابر آزادبهای مدنی و مسئولیت فردی را می‌پذیرند و در واقع ارجح می‌نهند. در نتیجه بی‌طرفی لیبرالی - یعنی شرط عدم رده‌بندی ارزش آیین‌های زندگی مختلف توسط

حکومت لیبرالی - با بی طرفی به معنای رایج و روزمره آن متفاوت و در واقع مخالف است (با کیملیکا b ۱۹۸۹ صص ۸۸۳-۶ مقایسه نمایند). رولز به منظور پرهیز از این سو بر تفسیر احتمالی، از عبارت «تقدم حق بر خیر» استفاده نموده است، اما این عبارت هم دارای معانی چندگانه و گمراه کننده است، زیرا رولز از آن برای توصیف برتری بی طرفی بر کمال گرایی و برتری وظیفه شناسی بر غایت شناسی استفاده نموده است. این موضوعات باید از یکدیگر متمایز باشند چون هیچیک از آنان را به تنهایی و مستقلاً نمی توان موضوع «تقدم حق» نامید. برای ملاحظه نقد استفاده رولز از «تقدم حق» به کیملیکا (b ۱۹۸۸ صص ۹۰-۱۷۳) رجوع نمایید. با توجه به آنکه بدیل مناسبی برای واژه «بی طرفی» وجود ندارد من کماکان از این واژه استفاده می کنم.

۵- مخالفت دیگری در ارتباط با ضرورت تأیید اجتماعی قضاوت های فردی ما وجود دارد که شایسته است اشاره ای به آن شود. به گفته برخی از جماعت گرایان گرچه تأیید ارزش فعالیت های افراد از درون برای آنها مهم است، اما اهمیت تأیید این قضاوتها توسط مردم از بیرون اگر بیشتر از آن نباشد کمتر نیست. بدون تأیید بیرونی، ما حسن احترام به خویشتن و اعتماد به ارزش قضاوت های خود را از دست می دهیم. بنابراین حکومت جماعت گرا قید «تأیید فردی» دورکین را که تهدید نامطلوبی برای قید «تأیید اجتماعی» جماعت گرایانه است محدود می کند. من این موضوع را در کیملیکا (a ۱۹۸۸ صص ۷-۱۹۵) مورد بحث قرار داده ام؛ با ویلیامز - Williams (۱۹۸۵ صص ۷۰-۱۶۹)؛ اسمیت - Smith (۱۹۸۵ صص ۹۲-۱۸۸)؛ دورکین (۱۹۸۷ صص ۱۶-۱۷) مقایسه نمایید.

۶- من مکتوبات سندل را محور کار قرار داده ام، اما همین ابهام نظریه جماعت گرایی درباره «خود» را می توان در مکینتایر (۱۹۸۱ صص ۶-۲۰) و تیلور (۱۹۷۹ صص ۶۰-۱۵۷) نیز یافت. نظرات این دو نویسنده در کیملیکا (۱۹۸۹ا صص ۷-۵۶) مورد بررسی قرار گرفته است. بخش اعظم استحکام ادعای سندل که دیدگاه رولز در مورد خود، خود فهمی ما را نقض می کند از رابطه آن با ادعای دیگر وی ناشی می شود که رولز اساساً مردم را متفرق می پندارد. به گفته سندل علت آنکه رولز انکار می کند که مردم مستحق دریافت پاداشهای حاصل از اعمال و استفاده استعداد های طبیعی خود هستند آن است که وی منکر آن است که استعداد های طبیعی ما بخشی از هویت شخصی ما هستند. آنها به جای آنکه مولفه های خود باشند فقط مایملک آن هستند (سندل ۱۹۸۲ صص ۹۴-۷۲؛ لارمور ۱۹۸۷ صص ۱۲۷). اما این تعبیر غلط است. علت آنکه رولز منکر استحقاق بهره برداری مردم از ثمره استعداد های طبیعی شان است آن است که هیچکس شایستگی جایگاه خود را در چرخ گردون ندارد و هیچکس شایسته برخورداری از استعداد های طبیعی بهتر و بیشتر نسبت به دیگری نیست (به بخش ۲ فصل ۳ همین کتاب رجوع نمایید). این موضع با آن ادعا که استعداد های طبیعی مولفه های خود هستند کاملاً سازگار است. این واقعیت که استعداد های طبیعی مولفه های خود هستند دلیلی بر این امر نیست که یک کودک با استعداد شایستگی آن را داشته است که با استعداد های بیشتری نسبت به یک کودک معمولی متولد شود. بسیاری از لیبرالها این ادعا را نمی پذیرند که

همه صفات طبیعی ما مولفه ها خود هستند (مثلاً دورکین ۱۹۸۳ صص ۳۹) و من خود نیز مطمئن نیستم که این وجه تمایز در کجا باید ترسیم شود (به بخش ۵ فصل ۴ همین کتاب رجوع شود). اما این خط هر جا که کشیده شود چگونگی شاکله جسمانی ما حمایت و تأییدی برای منظور سندل از چگونگی نهفتگی اجتماعی ما نیست.

۷- تیلور می گوید که او آموزه «تقدم حقوق» یعنی ادعای تقدم حقوق فردی بر سایر مفاهیم اخلاقی مانند وظایف فردی، خیر عامه، فضیلت و غیره را نقد می کند. به گفته تیلور این آموزه در مکتوبات هابز، لاک و نوزیک وجود دارد. من این طرح را چندان مفید نمی دانم زیرا هیچیک از این مفاهیم اخلاقی از جمله حقوق فردی، در زمره مفاهیمی که دارای تقدم اخلاقی باشند، نیست (مثلاً توجه نمایید که در طرح تیلور، هابز و نوزیک هر دو از نظریه پردازان «تقدم حقوق» هستند. اما با توجه به اینکه نوزیک چیزی را تأیید می کند که هابز منکر آن است - یعنی موضع اخلاقی ذاتی افراد - هرگونه توافق بین آنان بر سر حقوق فردی به ناچار به جای آنکه تقدم اخلاقی باشد استنتاجی است؛ با بخش ۳ فصل ۴ همین کتاب مقایسه نمایید). بحثی که تیلور علاقمند به بررسی آن است با طرح این سؤال که آیا حقوق بطور کلی بر وظایف بطور کلی مقدمند به خوبی طرح نمی شود بلکه بهتر است این سؤال مطرح شود که آیا حقوق، وظایف، فضیلت و امور خاص دیگری وجود دارد که در نظریه های لیبرالی (آنطور که تیلور آنها را توصیف می کند) و «لیبرالی - افراطی» به نحو نامناسبی طرح شده باشند. و اگر بدینگونه به بحث نظر کنیم، در آن صورت یکی از بحث های تیلور این خواهد بود که بی طرفی حکومت می تواند شرایط لازم برای خود مختاری فردی را متزلزل نماید. این ادعا اگر صحیح باشد دارای اهمیت فراوانی برای نظریه های لیبرالی و لیبرال منشانه بدون توجه به تأیید یا رد آموزه «تقدم حقوق» از سوی آنان است.

برخی جماعت گرایان معتقدند که فرضیه اجتماعی با متزلزل کردن فردگرایی اخلاقی لیبرالیسم بصورتی اساسی تر آن را متزلزل می سازد. فردگرایی اخلاقی دیدگاهی است که فرد را واحد اساسی ارزش اخلاقی می داند به نحوی که هرگونه وظیفه اخلاقی برای واحدهای بزرگتر (مثلاً جامعه) باید از تعهدات ما نسبت به افراد استنتاج شود. اما استدلال جماعت گرایان آن است که اگر این دیدگاه اتمیستی را که افراد، اشخاصی خود منشأ هستند رد کنیم در آن صورت باید ادعای رولز را که ما «منبع خود منشأ ادعاهای معتبر هستیم» (رولز ۱۹۸۰ صص ۵۴۳) نیز رد کنیم. اما این نتیجه صحیحی نیست. ادعای رولز که ما منبع خود منشأ ادعاهای معتبر هستیم یک ادعای جامعه شناسختی درباره نحوه رشد ما نیست، بلکه یک ادعای اخلاقی درباره جایگاه ارزش اخلاقی است. همانطور که گالستن - Galston - می گوید، ضمن آنکه قدرت شکل دهی اجتماع بی تردید قدرتی تعیین کننده و حیاتی است، با این وصف این افراد هستند که شکل می پذیرند. من ممکن است همه چیزم با دیگران مشترک باشد اما به هر حال این من هستم - یک آگاهی مستقل، یک کانون جداگانه لذت و درد، موجودی مستقل با منافع قابل تأمین یا سرکوب - که در آنها با دیگران مشترکم (گالستن ۱۹۸۶ صص ۹۱). خیر من ضمن آنکه به

طریق اجتماعی تعیین می‌شود، در همین حال خیر من است که تحت تأثیر زندگی اجتماعی قرار می‌گیرد و بنابراین هر نظریه معقول و منطقی سیاسی باید منافع هر شخص را به صورت یکسان و برابر با دیگران مدنظر قرار دهد.

۸- هابر ماس وقتی می‌گوید ضرورت یک «انجماد زدایی کاشگرانه تفسیر نیازهایمان» که عمدتاً از بیرون کنترل می‌شوند و با بطور سنتی تعیین می‌گردند «محور عدم توافق او با رولز است» (هابر ماس ۱۹۷۹ صص ۱۹۸-۹) به نظر می‌رسد که این موضع را تأیید می‌کند. اما وی اکنون اندیشه ارزیابی سیاسی مفاهیم خیر مورد نظر مردم را رد می‌کند (هابر ماس ۱۹۸۵ صص ۱۶-۲۱۴؛ با بن حبیب - Benhabib - ۱۹۸۶ صص ۴۳-۳۳۲؛ فانک - Funk - ۱۹۸۸ صص ۳۱-۲۹ مقایسه نماید).

۹- این مطلب که فعالیت‌های غیرسیاسی ذاتاً انفرادی هستند در بعضی از مکتوبات جماعت‌گرایان به صورت ضمنی آمده است. مثلاً سندل مدعی است که با سیاست جماعت‌گرایی «می‌توانیم خیر عامی را بشناسیم که شناخت آن به تنهایی ممکن نیست» (سندل ۱۹۸۲ ص ۱۸۳) و سولیوان مدعی است که کمال‌گرایی حکومتی جهت تضمین آنکه هیچکس از تأملات جمعی کنار گذاشته نمی‌شود ضروری است (سولیوان ۱۹۸۲ ص ۱۵۸). لیبرالها خلاف این مکتب را مفروض می‌گیرند و آن اینکه برای هدایت افراد به انجمنها و تأملات جمعی نیازی به حکومت نیست (ماسدو - Macedo - ۱۹۸۸ صص ۸-۱۲۷؛ فینبرگ - Feinberg - ۱۹۸۸ صص ۱۳-۱۰۵).

۱۰- تیلور برخی پیش شرطهای مشروعیت را که به اعتقاد وی در بی‌طرفی لیبرالی مورد توجه قرار نگرفته‌اند - خصوصاً ضرورت مشارکت شهروندان (مثلاً تیلور ۱۹۸۶ صص ۲۲۵؛ ۱۹۸۹ صص ۱۷۷-۸۱) - را بیان می‌کند. اما توضیح کافی در مورد اینکه چرا بی‌طرفی لیبرالی نمی‌تواند این ضرورت را تأمین نماید ارائه نمی‌کند. من فکر می‌کنم هدف واقعی وی نوع خاصی قیومت بوروکراتیک است که سیاست دموکراتیک را تحت سلطه متخصصان قرار می‌دهد (تیلور ۱۹۸۹ ص ۱۸۰). اما این مسئله خاص لیبرالها نیست.

۱۱- سندل در یکی از مقالات اخیر خود اظهار می‌دارد که قوانین مصوب علیه لواط در آمریکا باید لغو شوند زیرا هدف برخی از روابط همجنس‌بازی دقیقاً همان اهداف مذکور در ازدواج سنتی است که همیشه در مورد حمایت دیوان عالی قرار داشته است (سندل ۱۹۸۹ صص ۴۴-۵). اما چرا آزادی همجنس‌بازان باید منوط به تعقیب اهداف و خواسته‌های یکسان آنها با مزدوجین جنسهای مخالف باشد؟ بسیاری از گروههای طالب حقوق همجنس‌بازان منکر آن هستند که دیدگاه آنها همان دیدگاه (محدودگر) ازدواجهای سنتی نسبت به تزویج و معاشرت جنسی است. اگر همانطور که دیوان عالی در یک مورد اخیر در دفاع از قوانین ضد لواط استدلال نمود حقوق همجنس‌بازان تقدس متصور خانواده ناشی از ازدواج با جنس مخالف را در خطر قرارداد تکلیف چیست؟ در هر حال سندل توضیح نمی‌دهد که چگونه استدلال جدید وی در مورد عدم تطابق قوانین ضد لواط با قانون اساسی می‌تواند با ادعای اولیه وی در مورد آزادی جوامع محلی برای ممیزی فعالیت‌های مخالف آیین زندگی‌شان

سازگار باشد.

۱۲- در مورد تمایلات طردکنندگی جماعت‌گرایی به گوتمان - Gutmann - (۱۹۸۵ صص ۳۱۸-۲۲)؛ هرزوغ (۱۹۸۶ صص ۹۰-۴۸۱)؛ هیرش (۱۹۸۶ صص ۴۳۵-۸)؛ روزن بلوم - Rosenblum - (۱۹۸۷ صص ۱۷۸-۸۱) رجوع نمایید. من جای دیگر استدلال کرده‌ام که بسیاری از این ملاحظات می‌توانند به عنوان استدلال علیه اشکال مختلف مداخله کمال‌گرایانه غیرجماعت‌گرایانه در بازار فرهنگی نیز مورد استفاده قرار گیرند. کمال‌گرایی حکومتی حتی وقتی که هدف مورد نظر آن ترویج آیین زندگی جامعه هم نباشد، باز هم موجب اختلال در ارزیابی آزادانه آیین‌های زندگی، تشدید انعطاف‌ناپذیری آیین‌های زندگی غالب بدون توجه به ارزش درونی آنها و طرد غیرمنصفانه ارزشها و خواسته‌های گروههای حاشیه‌ای و محروم اجتماع می‌شود. (کیمیلا ۱۹۸۹ b صص ۹۰۲-۹۰۰)

۱۳- رولز به ضرورت مشروعیت عمومی به عنوان مبنای تأیید بی‌طرفی به جای مخالفت با آن اشاره می‌کند. وی مدعی است که کمال‌گرایی تهدیدی برای اتفاق نظر عمومی است زیرا مردم مشروعیت سیاست‌های حکومت را که بر مفهوم نامقبولی از خیر در نظر آنان استوار باشد، نمی‌پذیرند. به نظر می‌رسد که رولز فکر می‌کند این موضوع در مورد هر اجتماعی که شهروندان آن با مفاهیم متخالفی از خیر تقسیم شده باشند، صادق است. ادعای رولز در این سطح کلی مسلماً باطل است. همانطور که راز نشان می‌دهد، ممکن است مردمی با اهداف متخالف بزسر یک روش اجرایی برای دستیابی به یک رده‌بندی عمومی ارزش آیین‌های مختلف زندگی با یکدیگر به توافق برسند و یا حتی یک رده‌بندی عمومی خاص را به رغم عدم موافقت با آن به عنوان بهترین انتخاب ممکن بعد از بی‌طرفی قبول نمایند (راز ۱۹۸۶ صص ۳۲-۱۲۶). هیچ ارتباطی ذاتی بین بی‌طرفی و مشروعیت حکومت وجود ندارد. با این وصف انواع اهداف متخالف در دموکراسیهای مدرن و تاریخچه پشت سر آنان به گونه‌ای است که کمال‌گرایی نوع جماعت‌گرا مسلماً تهدیدی برای مشروعیت حکومت شمرده می‌شود.

۱۴- برای ملاحظه تلاشهای مفیدی که جهت تجزیه بحث به موضوعات تجربی مختلف به عمل آمده است به بوکانان (۱۹۸۹) و والزر - Walzer - (۱۹۹۰) رجوع نمایید. برای ملاحظه تلاشی فلسفی با اطلاعات وسیع جهت ارائه تأییدیه‌های تجربی برای موضع جماعت‌گرایانه به بلاه - Bellah - (۱۹۸۵) رجوع نمایید اما با ماسدو (۱۹۸۸) به اشتوت - Stout - (۱۹۸۶) مقایسه نمایید.

۱۵- این فرض که جامعه سیاسی از نظر فرهنگی یکدست و یکپارچه است در عباراتی از کارهای رولز و دورکین وجود دارد (رولز ۱۹۷۸ ص ۵۵؛ دورکین ۱۹۸۵ صص ۳۳-۲۳۰). با توجه به اینکه تجدیدنظر در این فرض بر نتایجی که رولز و دورکین در مورد حقوق مردم از آن می‌گیرند تأثیر می‌گذارد، اما آنها اصلاً در مورد تغییرات لازم در کشورهای متکثر به لحاظ فرهنگی بحثی نمی‌کنند. در واقع به نظر می‌رسد که آنها هیچگونه تغییری را لازم نمی‌دانند. من یک نظریه لیبرالی در مورد حقوق اقلینهای فرهنگی را در کیمیلا (۱۹۸۹a فصول ۷-۱۰) ارائه کرده‌ام که با ون دایک - Van Dyke - (۱۹۷۵) مقایسه نمایید.