

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

The limits of John Rawls's pluralism

Author: Chantal Mouffe

Source: *Politics Philosophy Economics* 2005 4: 221

URL: <http://ppe.sagepub.com/content/4/2/221>

محدودیت‌های پلورالیسم جان راولز

نویسنده: شانتال موفه

مترجم: علی تدین‌راد - سارا نجف‌پور

مجموعه ترجمان، تلاشی برای ترجمه متون برگزیده علوم انسانی است. ترجمه صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمه آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حق انتشار جزء یا تمام متن، برای مؤسسه ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x

چکیده

این مقاله کاستی‌ها و محدودیت‌های گونه‌ای از پلورالیسم را نشان می‌دهد که در دو کتاب لیبرالیسم سیاسی¹ و قانون ملل² جان راولز³ معرفی شده است. مطابق این بحث، راولز وضعیتی کاملاً سیاسی را با این ادعا که افتراق میان امر مشروع و نامشروع توسط عقلانیت⁴ و اخلاق تعیین می‌شود، انکار می‌کند. طرفداران⁵ با توجیهی عقلانی ارائه شده و بعد خصمانه (آنتی گونیستیک) سیاست به رسمیت شناخته نمی‌شود. این مقاله همچنین با «آرمان‌شهر واقع‌گرایانه»⁶ راولز مخالفت می‌کند؛ ادعایی که علی‌رغم ارجاع به جوامع سلسله‌مراتبی نجیب⁷، به جهان‌شمول تلقی کردن مدل لیبرالی غربی می‌رسد.

واژگان کلیدی: پلورالیسم ساده، پلورالیسم معقول⁸، نفی امر سیاسی، خصومت⁹، مجادله¹⁰، خرد جمعی.

با تشدید روند درگیری‌های قومی و ملی‌گرایانه در گوشه کنار جهان و همچنین افزایش فعالیت‌های تروریستی، داشتن درکی شایسته از ماهیت امر سیاسی¹¹ به ضرورتی مبرم برای فلسفه سیاسی بدل شده است. متأسفانه، بسیاری از نظریه‌های موجود که تحت سلطه دیدگاهی عقل‌گرایانه‌اند، حتی نمی‌توانند مسائل را به درستی صورت‌بندی کنند. در اینجا استدلال خواهیم کرد که مهم‌ترین نقطه ضعف پارادایم جدید لیبرالی که توسط جان راولز بنا نهاده شده - و نفوذ زیادی یافته - این است که علی‌رغم آن که خود را «لیبرالیسم سیاسی» می‌نامد، نوعی فلسفه لیبرال است که به دلیل عجز در فهم بعد خصمانهٔ برسانندهٔ امر سیاسی، نمی‌تواند چارچوب نظری مورد نیاز جوامع دموکراتیک برای رویارویی با چالش‌هایی که امروز با آن مواجه‌اند را فراهم آورد.

¹ Political Liberalism

² The Law of Peoples

³ John Rawls

⁴ Rationality

⁵ Exclusion

⁶ Realistic utopia

⁷ Decent hierarchical societies

⁸ Reasonable pluralism

⁹ Antagonism

¹⁰ Agonism

¹¹ The political



بحث من در اینجا دربارهٔ تحلیل مفهوم پلورالیسم راولز صورت‌بندی می‌شود. مفهومی که نقاط ضعفش توجهم را جلب کرد. من با طرح انتقاداتی به لیبرالیسم سیاسی راولز که آنها را در دو کتاب بازگشت به امر سیاسی^{۱۲} و تناقض دموکراتیک^{۱۳} نیز مطرح کرده‌ام، آغاز می‌کنم؛ نقدی که به تمرکز من بر مفهوم سیاست در جامعه بسامان^{۱۴} لیبرال استوار است. بعد از آن به سمت موضوع سیاست‌های بین‌المللی حرکت کرده و به توضیح تزی اصلی راولز که در قانون ملل طرح شده می‌پردازم. در هر دو موضوع قصد دارم نشان دهم چگونه راولز با این ادعا که افتراق میان مشروع و نامشروع از سوی اخلاق و عقلانیت تعیین می‌شود، وضعیتی حقیقتاً سیاسی را انکار و طرد می‌کند. این طرد بر مبنای توجیهی عقلانی صورت پذیرفته و بعد خصمانه سیاست به کناری نهاده می‌شود. لیبرالیسم به عنوان راه حل حقیقتاً اخلاقی و عقلانی برای مشکل چگونگی سازمان‌دهی همزیستی انسان‌ها نمایانده می‌شود و جهان‌شمولی آن هدف همه کسانی دانسته می‌شود که دارای ملاحظات اخلاقی و عقلانی هستند.

مشکل لیبرال

در قلب لیبرالیسم مشکل ایجاد همزیستی صلح آمیز میان مردمی با فهم‌های متفاوت از خیر وجود دارد. برای بسیاری از لیبرال‌ها راه حل بر ایجاد سازشی موقت^{۱۵} یا همان طور که شومپتر^{۱۶} می‌گوید بر «سازشی رویه‌ای»^{۱۷} استوار می‌شود؛ چیزی که درگیری‌های میان دیدگاه‌های متفاوت را سامان دهد. بر این اساس درک آنها از دموکراسی گونه‌ای دموکراسی رویه‌ای است، یعنی بی‌طرفی همراه با احترام به هر مجموعه خاصی از ارزش‌ها و صرفاً روشی برای اخذ تصمیمات عمومی.

اگرچه این امر مسلم فرض می‌شود که لیبرالیسم باید اجازه همزیستی مسالمت آمیز برداشت‌های متفاوت از خیر را بدهد، لیبرالیسم سیاسی با چنین تفسیری از اصل بی‌طرفی لیبرال موافق نیست. این لیبرالیسم بر این باور است که جامعه دموکراتیک لیبرال به نوعی اجماع که قوی‌تر از یک سازش موقت ساده به عنوان رویه‌ای صرف باشد، نیاز دارد. هدف چنین اجماعی باید ایجاد گونه‌ای اجماع اخلاقی و نه صرفاً رویه‌ای حول نهادهای اساسی^{۱۸} باشد.

راولز و پیروانش از رویکردی دفاعی می‌کنند که می‌کوشد اجماعی اخلاقی - و البته حداقلی - بر سر بنیادهای سیاسی^{۱۹} فراهم آورد. هدف لیبرالیسم سیاسی آنها ترسیم اخلاقی اساسی برای تعیین شرایطی است که تحت آن مردم در عین داشتن برداشت‌های مختلف از خیر

¹² Well-ordered Society

¹³ Modus vivendi

¹⁴ Schumpeter

¹⁵ Modus procedendi

¹⁶ Basic institutions

¹⁷ Political fundamentals



بتوانند در اجتماعی سیاسی در کنارهم زندگی کنند. این برداشتی از لیبرالیسم است که مدعی سازگاری با واقعیت کثرت‌گرایی و وجود اختلاف نظرهای اخلاقی و دینی است، لیبرالیسمی که می‌خواهد میان خود و دیدگاه‌های جامعی نظیر دیدگاه کانت¹⁸ و میل¹⁹ تمایز قائل شود. می‌دانیم که چنین لیبرالیسمی در رابطه با دیدگاه‌های بحث‌انگیز پیرامون زندگی خوب بی‌طرف²⁰ است. لیبرال‌های سیاسی براین باورند که لیبرالیسم آنها می‌تواند اصول سیاسی‌ای ارائه دهد که علی‌رغم وجود تفاوت میان افراد مختلف، از سوی همه پذیرفته شود.

باتوجه به نظرات راولز، مشکل لیبرالیسم سیاسی را می‌توان به صورت زیر فرمول‌بندی کرد: چگونه ممکن است جامعه‌ای که عمیقاً توسط آموزه‌های معقول دینی، فلسفی و اخلاقی تقسیم شده‌است، در طول زمان جامعه‌ای باثبات و عادل، متشکل از شهروندان آزاد و برابر باشد؟ مشکل در اینجا است که اگرچه برای او یکی از اصول عدالت سیاسی لزوم ایجاد شرایط منصفانه همکاری اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابر در نظر گرفته شده‌است، اما آن‌ها همچنان براساس درگیری‌ها و تعارضات عمیق نظری‌شان تقسیم می‌شوند.

کدامین کثرت‌گرایی؟

راه حلی که راولز در لیبرالیسم سیاسی ارائه می‌دهد بر مفهوم «پلورالیسم معقول» تأکید دارد. او ما را دعوت می‌کند به تمایزگذاری میان آنچه می‌تواند شناختی صرفاً تجربی از برداشت‌های مختلف درباره‌ی خیر باشد - یعنی پلورالیسم ساده - و مشکل واقعی‌ای که لیبرال‌ها با آن مواجه‌اند: چگونه با تکثر آموزه‌های ناسازگار و در عین حال منطقی مواجه شویم. وی چنین کثرتی را به عنوان نتیجه طبیعی استفاده از خرد انسان در چارچوب یک نظام دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی می‌داند. از این رو مفهوم عدالت باید بتواند حمایت همه شهروندان «معقول» را علی‌رغم اختلاف عقیده آنها درباره‌ی دیگر مسائل، به دست آورد.

من در «بازگشت به امر سیاسی» نشان داده‌ام چگونه چنین تمایزی میان پلورالیسم ساده و معقول به راولز اجازه می‌دهد تا چیزی که در حقیقت تصمیمی سیاسی است را به عنوان ضرورتی اخلاقی نشان دهد. این کار از اعتراف به ماهیت خصمانه (آنتاگونیستیک) امر سیاسی و این واقعیت که هیچ حکومتی - حتی نوع لیبرال آن - نمی‌تواند تظاهر به داشتن عقلانیتی ممتاز و ویژه نماید شانه خالی می‌کند. اجازه دهید این مسئله را از نزدیک‌تر بررسی کنیم. این تمایز به وضوح در پی یافتن خصیصه اخلاقی اجماع بر سر اصول عدالت است که از

¹⁸ Kant

²⁰ neutral

¹⁹ Mill



ایجاد توافق بین دیدگاه‌های غیرمعقول - یعنی دیدگاه‌های کسانی که با اصول اساسی اخلاق سیاسی مخالف‌اند - جلوگیری می‌کند. به باور راولز، افراد معقول کسانی‌اند که به اندازه‌ای که برای شهروندانی آزاد و برابر بودن در یک نظام مبتنی بر قانون اساسی کافی باشد، متوجه دو نیروی اخلاقی خود باشند. کسانی که گرایشی پایا به محترم شمردن شرایط منصفانه همکاری دارند و تماماً از اعضای همکاری‌کننده در جامعه هستند^۱. با این حال هنگامی که این تعریف را - که ممکن است در نگاه اول بدون مشکل به نظر برسد - به دقت بررسی کنیم، این نکته روشن می‌شود که این روشی غیرمستقیم برای اثبات این موضوع است که افراد معقول کسانی‌اند که مبانی لیبرالیسم را پذیرفته‌اند. به بیان دیگر، کارکرد تمایز میان معقول و غیرمعقول ترسیم مرزی میان آموزه‌هایی است که اصول لیبرال را می‌پذیرند و آنها که مخالف این اصول‌اند. این بدان معنی است که کارویژه آن کارویژه‌ای سیاسی است، چراکه هدفش تمایز میان پلورالیسم مجاز در مفاهیم دینی، اخلاقی و فلسفی (تا زمانی که می‌توان این دیدگاه‌ها را به حوزه خصوصی راند و اصول لیبرالیسم را پاس داشت) با پلورالیسمی است که به دلیل به خطر انداختن تسلط اصول لیبرال بر عرصه عمومی غیرقابل قبول است.

آنچه راولز با این تمایز واقعاً نشان می‌دهد این است که پلورالیسم تا آنجا که به اصول اجتماع سیاسی مربوط می‌شود نمی‌تواند وجود داشته باشد و هر مفهومی که اصول لیبرالیسم را رد کند، کنار گذاشته می‌شود. من در این مورد هیچ اختلافی با او ندارم. اما این بیان یک تصمیم برجسته سیاسی است و نه نتیجه یک ضرورت اخلاقی. غیرمعقول نامیدن ضد لیبرال‌ها راهی نسبتاً ریاکارانه برای بیان این است که چنین دیدگاه‌هایی نمی‌توانند در چارچوب یک نظام دموکراتیک لیبرال مشروع تلقی شوند. در حقیقت دلیل چنین طردی این است که اصول متخاصم مشروعیت نمی‌توانند باهم در یک اجتماع سیاسی بدون زیر سوال بردن ماهیت سیاسی دولت وجود داشته باشند. با این حال چنین تزی - که به درستی فرمول‌بندی شده - نیازمند چارچوبی نظری است که از تقدم اجتماع سیاسی حمایت کند و این دقیقاً چیزی است که لیبرالیسم آن را انکار می‌کند. از این رو راولز چاره‌ای جز تظاهر به اینکه این تمایز امری اخلاقی است، ندارد. وی در یک استدلال دوری گرفتار می‌شود: لیبرالیسم سیاسی می‌تواند میان افراد معقول اجماع ایجاد کند؛ افرادی که بنابر تعریف کسانی‌اند که اصول لیبرالیسم سیاسی را پذیرفته‌اند.

اجماع همپوشان²¹ یا اجماع مبتنی بر قانون اساسی؟

برای تشخیص پیامدهای این احتراز از اولویت امر سیاسی، اجازه دهید به جنبه دیگری از راه حل راولز برای مشکل لیبرال بازگردیم: ایجاد یک «اجماع همپوشان» از آموزه‌های جامع معقول²² که بر اساس آن هریک از آن‌ها از نقطه نظر خود مفهوم امر سیاسی را تایید کنند. او در لیبرالیسم سیاسی اظهار کرد که در جامعه‌ای که به خوبی سامان داده شده است (جامعه بسامان)، اجماع همپوشان بر اساس اصول نظریه «عدالت به مثابه انصاف» او ایجاد می‌شود و از آنجا که آنها با استفاده از شیوه وضعیت نخستین²³ و پرده جهل²⁴ انتخاب شده‌اند، اصول شرایط منصفانه همکاری، مشروعیت اصول لیبرال را که نیازمند تایید توسط همه شهروندان آزاد و برابر (و همچنین عاقل²⁵ و معقول²⁶) است را برآورده ساخته و به سمت توجیه عمومی²⁷ آنها حرکت می‌کند. با توجه به نقطه نظر لیبرالیسم سیاسی، این اصول صراحتاً برای کسب حمایت منطقی شهروندان معقول طراحی شده‌اند، هرچند این افراد دارای آموزه‌های جامع متضاد باشند. در حقیقت، هدف واقعی پرده جهل این است که مانع به رسمیت شناختن مفاهیم جامع شهروندان از خیر²⁸ شود و آنها را وادار به حرکت به سوی برداشت‌هایی مشترک راجع به جامعه و فرد نمایند؛ برداشت‌هایی که برای اجرای آرمان‌ها و اصول عقل عملی²⁹ مورد نیازند. وی در راستای ایجاد پروژه لیبرالیسم سیاسی خود به عنوان آموزه لیبرالی متمایز، تاکید می‌کند که چنین اجماع همپوشانی نباید با یک سازش موقت ساده اشتباه گرفته شود. او بر این نکته اصرار دارد که این اجماع صرفاً اجماع بر سر مجموعه‌ای از ترتیبات نهادی بر اساس منافع شخصی نیست، بلکه تایید زمینه‌های اخلاقی اصول عدالت است که خود خصلتی اخلاقی دارد. علاوه بر این او معتقد است که باید میان اجماع همپوشان و اجماع مبتنی بر قانون اساسی تمایز قائل شد، زیرا از نگاه او چنین اجماعی (مبتنی بر قانون اساسی) برای تضمین عدالت و ثبات به اندازه کافی عمیق و گسترده نیست. به نظر او در یک اجماع مبتنی بر قانون اساسی اگرچه بر سر برخی از حقوق سیاسی و آزادی‌های اساسی - مثل حق رای، حق آزادی بیان سیاسی و آزادی انجمن‌ها و هرچیز دیگری که برای رویه‌های انتخاباتی و قانون‌گذاری دموکراسی مورد نیاز است - توافق وجود دارد، اما میان کسانی که اصول لیبرال را به عنوان محتوای کاملاً دقیق

²¹ Overlapping consensus

²² Reasonable comprehensive doctrines

²³ Original position

²⁴ Veil of ignorance

²⁵ Rational

²⁶ Reasonable

²⁷ Public reason

²⁸ Good

²⁹ Practical reason



و مرزهای این حقوق و آزادی‌ها می‌دانند، اختلاف نظرهایی وجود دارد. به علاوه حقوق و آزادی‌های بیشتری هستند که حقوقی اساسی و شایسته قانونی بودن محسوب می‌شوند، اگرچه از حمایت قانون اساسی برخوردار نیستند.

راولز می‌پذیرد که یک اجماع مبتنی بر قانون اساسی بهتر از روش سازش موقت است، چراکه در آن وفاداری‌ای واقعی به اصول قانون اساسی لیبرال وجود دارد که حقوق و آزادی‌های معینی را تضمین می‌کند و برای تعدیل رقابت‌های سیاسی روش‌هایی دموکراتیک ایجاد می‌کند. با وجود این، از آنجا که این اصول در ایده‌های مشخصی راجع به مفاهیم سیاسی چون جامعه و فرد ریشه ندارند، اختلاف نظرهایی درباره وضعیت و محتوای آن حقوق و آزادی‌ها وجود دارد که منجر به ناامنی و دشمنی در زندگی عمومی می‌شود. از این رو تثبیت محتوای آن‌ها یک بار و برای همیشه دارای اهمیت است. این امر با اجماع همپوشان بر سر مفهوم عدالت به مثابه انصاف میسر می‌شود، که توافقی بسیار عمیق‌تر از آنچه به اصول قانون اساسی محدود می‌شود را به وجود می‌آورد.

جهت اطمینان، ایده‌ی توجیه عمومی را مرور می‌کنیم؛ راولز تاکید می‌کند که محتوای توجیه عمومی توسط مجموعه‌ای از مفاهیم سیاسی درباره عدالت به دست می‌آید و نه توسط یکی از آنها. اشکال زیادی از لیبرالیسم و دیدگاه‌های مرتبط با آن‌ها وجود دارد و در نتیجه بسیاری از شکل‌های توجیه عمومی توسط مجموعه‌ای از مفاهیم سیاسی معقول مشخص می‌شوند. البته از این تعداد، عدالت به مثابه انصاف - یا هر نامی که شایسته آن است - یکی از آنها است.^۳ بنابراین به نظر می‌رسد او می‌پذیرد که یک جامعه می‌تواند به خوبی سامان داده شود، حتی اگر عدالت به مثابه انصاف مفهوم عدالت مشترک میان همگان نباشد. بر این اساس پذیرش تکثر لیبرالیسم‌ها جای بیشتری جهت نوعی بحث مجادله‌ای - که در ادامه راجع به آن سخن می‌گوییم و لازمه یک جامعه دموکراتیک پرشور و سرزنده است - باقی نمی‌گذارد.

راولز اذعان می‌کند که استقرار اصول قانون اساسی (اصول اساسی‌ای که ساختار کلی دولت، روندهای سیاسی و همچنین حقوق اساسی و آزادی‌های شهروندی را مشخص می‌کند) بسیار ضروری است، اما به باور او باید میان آن‌ها و اصول حاکم بر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی تمایز قائل شد. هدف عدالت به مثابه انصاف ایجاد اجماع بر سر توجیهی عمومی است که محتوایش توسط برداشتی سیاسی از عدالت ارائه شود. این محتوا دارای دو بخش است: اصول بنیادین عدالت برای ساختار اساسی (ارزش‌های سیاسی عدالت) و دستورالعمل‌های پژوهش و مفاهیم فضیلت که توجیه عمومی را امکان‌پذیر می‌کنند (ارزش‌های سیاسی توجیه عمومی).^۴

نکته قابل تامل این که به نظر می‌رسد راولز بر این باور است که اگرچه دستیابی به توافق عقلانی میان آموزه‌های جامع اخلاقی، دینی و فلسفی غیرممکن است، اما این امر میان ارزش‌های سیاسی شدنی است. پس از آن که آموزه‌های بحث‌برانگیز به حوزه خصوصی رانده



شدند، باید ایجاد نوعی اجماع مبتنی بر عقل در حوزه عمومی امکان‌پذیر باشد (اجماعی دارای دو وجه: عقلانیت و معقولیت). اجماعی که یک‌بار تردید نسبت به آن می‌تواند نامشروع بوده و تنها امکان بی‌ثبات کردن آن حمله از خارج توسط نیروهای «نامعقول» است. هنگامی که جامعه‌ای بسامان به دست بیاید، کسانی که در اجماع همپوشان مشارکت داشته‌اند حق به چالش کشیدن ترتیبات و ساختار موجود را ندارند زیرا این ترتیبات متضمن اصول عدالت‌اند. اگر کسی با [این نظم] موافق نیست این امر ناشی از عاقل و معقول نبودن اوست. روشن است که جامعه بسامان راولزی جای زیادی برای دگراندیشی باقی نمی‌گذارد. در حقیقت راولز اجماعی کاملاً همپوشان را به رسمیت می‌شناسد که ممکن است هرگز حاصل نشود و در بهترین حالت بتوان به نمونه تقریبی آن دست یافت؛ از این رو مرکز توجه اجماع همپوشان بیشتر می‌تواند شبیه به گروهی از مفاهیم لیبرال باشد که به عنوان رقبا سیاسی عمل می‌کنند. با این حال او حتی در آثار متأخرش این دیدگاه که ما باید به خاطر جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم بجنگیم را با توجه به این امر که هیچ تضادی بین منافع اقتصادی و سیاسی وجود ندارد - این قبیل رقابت‌ها پایان یافته و کمال مطلوب رسیدن به اجماعی همپوشان براساس عدالت به مثابه انصاف است - زیر سوال می‌برد.

لیبرالیسم سیاسی و پایان سیاست

همان‌طور که در تناقض «دموکراتیک» شرح داده‌ام، نتیجه‌ای که می‌توان از بررسی دقیق ماهیت اجماع همپوشان راولز به آن دست یافت این است که جامعه آرمانی راولز جامعه‌ای است که سیاست از آن حذف شده است. مجموعه‌ای از مفاهیم لیبرال عدالت که توسط شهروندان عاقل و معقول و کسانی که براساس آن اصول و دستورات عمل می‌کنند به صورت متقابل به رسمیت شناخته شده است. احتمالاً آنها برداشت‌های متفاوت و حتی متضادی از خیر دارند، اما آن [تفاوت‌ها] صرفاً مسائل خصوصی‌اند و در زندگی عمومی دخالت نمی‌کنند. تضاد منافع در مورد موضوعات اقتصادی و اجتماعی (اگر همچنان رخ می‌دهد) به آرامی با گفت‌وگو درون چارچوب توجه عمومی و با استناد به اصول عدالت که مورد تایید همگان قرار گرفته است، رفع می‌شود. اگر فردی نامعقول و غیر عقلانی به مخالفت با وضعیت امور اجتماعی پردازد و قصد برهم زدن اجماع را داشته باشد؛ باید - به اجبار - وادار به اطاعت از اصول عدالت شود. راولز با روشی نسبتاً ریاکارانه ادعا می‌کند، با توجه به اینکه افراد فوق کسانی‌اند که غیرمعقولانه عمل می‌کنند؛ این نوع اجبار سرکوب و ظلم محسوب نمی‌شود. این امر به او اجازه می‌دهد تا به این نتیجه برسد که لیبرال‌ها می‌توانند مخالفان خود را چنان که او می‌گوید «بدون سرزنش» به زور مجبور [به اطاعت] کنند.



تصور می‌کنم این روش برای یک کثرت‌گرای لیبرال که انتظار رسیدن به جامعه‌ای بسامان را دارد بسیار مشکل‌آفرین خواهد بود. به نظر من مشکل در برداشت ناقص راولز از سیاست نهفته است که صرفاً به تخصیص منافع میان رقاباتی که آماده پذیرش راه‌حلی عقلانی‌اند، تقلیل می‌یابد. چراکه او معتقد است می‌توان منازعات و درگیری‌های سیاسی را به کمک برداشت خاصی از عدالت - که به ایده «مزیت عقلانی افراد»³⁰ در چارچوب الزامات ناشی از امر معقول برمی‌گردد - رفع کرد. براساس نظریه او شهروندان به مثابه افراد آزاد و برابر به خیرهای یکسانی نیاز دارند، زیرا برداشت آنها از خیر (که می‌تواند متفاوت و متمایز باشد) نیازمند ترقی و پیشرفت تقریبی آنان در خیرات اولیه³¹ یکسان است. خیراتی چون آزادی‌ها، فرصت‌ها، حقوق اساسی یکسان و اهداف همگانی نظیر درآمد و ثروت و زمینه‌های اجتماعی عزت نفس³² که از همه خیرات دیگر حمایت می‌کند. بنابراین هنگامی که پاسخی منصفانه برای توزیع این خیرات اولیه پیدا می‌شود، رقابتی که قبلاً در حوزه سیاسی وجود داشت از میان می‌رود. علاوه بر این، فرض امکان دسترسی به توافق بر سر عدالت، سناریویی با این پیش‌فرض است که بازیگران سیاسی تنها توسط آنچه به عنوان مزیت عقلانی خود می‌بینند، هدایت می‌شوند. احساسات از قلمرو سیاست حذف می‌شوند و این قلمرو به عرصه‌ای بی‌طرف برای منافع رقیب تقلیل می‌یابد. همان‌گونه که برخی از منتقدان راولز هم اشاره کرده‌اند، او آشکارا مجبور به حذف پدیده حسادت از مدل خود بوده‌است. چیزی که به راستی کل ساختار او را بی‌ثبات کرده‌است. مفهوم امر سیاسی در ابعاد خصمانه آن در چنین رویکردی کاملاً از دست رفته‌است. در واقع لیبرالیسم سیاسی دقیقاً درد کشیدن برای از میان بردن رقابت‌ها است. جامعه بسامانی که لیبرالیسم سیاسی ارائه می‌کند، جامعه‌ای است که در آن خصومت، خشونت، زور و سرکوب از میان رفته‌است. اما این تنها از آن رو است که آنها [خصومت و ...] را از طریق کاربست ترفندی هوشمندانه پنهان کرده‌اند: تمایز میان پلورالیسم ساده و معقول. طرف‌ها اینگونه توجیه می‌شوند که محصول کاربست آزادانه توجیه عمومی‌ای‌اند که محدوده یک اجماع ممکن را مشخص می‌کند. حذف یک دیدگاه از آن رو است که عقل آن را ایجاب می‌کند. در این روش، عقلانیت کلید حل «تناقض لیبرالیسم»³³ است: چگونه در حالی که مخافان را حذف می‌کنید همچنان بی‌طرف باقی می‌مانید؟

³⁰ idea of rational advantage

³¹ primary goods

³² self-respect

³³ paradox of liberalism

مفهوم مجادله‌ای دموکراسی

بدون شک راولز به درستی معتقد است که برداشت «سیاسی» از لیبرالیسم باید خود را از برداشت‌های فلسفی مختلفی که به طور معمول همراه لیبرالیسم‌اند، متمایز کند. این امر آشکارا برای تصور شرایط یک دموکراسی کثرت‌گرا لازم است. به علاوه این نیز درست است که یک جامعه دموکراتیک لیبرال نیازمند اجماع بر سر تعداد معینی از نهادهای اساسی است. مطمئناً یکی از مشکلاتی که جوامع دموکراتیک امروزی با آن مواجه‌اند به محدوده و مرزهای پلورالیسم مربوط می‌شود. پلورالیسم مطلق می‌تواند نهادهای لیبرالی که شرایط تحقق پلورالیسم را فراهم می‌کنند، به خطر اندازد. اما معرفی این حدود به مثابه حدودی ریشه‌دار در اخلاق و عقلانیت، کاملاً نادرست است. هیچ دولت یا نظام سیاسی‌ای حتی یک نظام لیبرال، نمی‌تواند بدون برخی تردها و حذف‌ها وجود داشته باشد. تلقی نهادهای دموکراسی لیبرال به عنوان برآمد عقلانیت مشورتی³⁴ به شیء‌انگاری آنها انجامیده و نقدشان را ناممکن می‌کند. [در این جا] این واقعیت که دموکراسی کثرت‌گرا -مانند هر نظام سیاسی دیگری- نظامی از روابط قدرت را برمی‌سازد انکار شده و رقابت دموکراتیک آن اشکال قدرت نامشروع دانسته شده است.

قطعاً قصد من دفاع از پلورالیسم مطلق نیست، اما به گمانم تردهای وابسته به حدود پلورالیسم باید به مثابه آنچه هستند (یعنی تردهایی که مستلزم ظلم و ستم‌اند) شناخته شوند و نه اینکه در زیر پرده‌ای از عقلانیت پنهان گردند. ویژگی خاص دموکراسی کثرت‌گرا زندگی در شرایط فقدان سلطه و خشونت نیست، بلکه ایجاد مجموعه‌ای از نهادها است که به واسطه آنها چنین پدیده‌هایی محدود شده و مورد اعتراض قرار می‌گیرند. این امر نیازمند چشم‌پوشی از ایده‌ای مانند امکان دسترسی به اجماع سیاسی عقلانی است؛ اجماعی که براساس هیچ شکلی از طرد شکل نگرفته است. قراردادن دستیابی به چنین اجماعی به عنوان هدف جامعه بسامان عمیقاً مخالف دموکراسی است. چراکه این دیدگاه به این معنا است که -از آنجا که چنین اجماعی یکبار به دست آمده است- به چالش کشیدن آن مشروع نیست و نمی‌توان آن را به چالش کشید. بحث من در اینجا این است که اجماع مورد نیاز در دموکراسی کثرت‌گرا «اجماعی تعارض‌آمیز»³⁵ است. به این معنی که اگرچه باید اجماعی بر سر آنچه من اصول «اخلاقی - سیاسی»³⁶ می‌نامم در نظام‌های دموکراتیک لیبرال وجود داشته باشد (اصولی مثل آزادی و برابری برای همه)، اما همواره باید بروز اختلاف‌نظرهای جدی درباره تفسیر آنها نیز امکان‌پذیر باشد؛

³⁴ deliberative rationality

³⁵ conflictual consensus

³⁶ ethico-political

آن هم اختلاف نظرهایی که هرگز به کمک شیوه‌های عقلانی پایان نمی‌پذیرند. این کشمکش میان اجماع بر سر اصول و اختلاف درباره تفسیر آنها باعث ایجاد دموکراسی کثرت‌گرای بسیار پویایی می‌شود. چنین کشمکش و تعارضی هرگز به آشتی نمی‌انجامد و پروژه دموکراسی مشورتی که در آن راولز و (هابرماس، البته به شیوه‌های مختلف) می‌کوشند میان مفاهیمی مانند آزادی و برابری، حقوق بشر و حاکمیت عمومی و لیبرالیسم و دموکراسی (که مفصل بندی آنها بر سازنده لیبرال دموکراسی است) آشتی ایجاد کنند نه تنها محکوم به شکست است، بلکه پیامدهای بسیار منفی‌ای برای شیوه مواجهه ما با سیاست‌های دموکراتیک نیز به دنبال دارد.

به باور من، ما باید به آنچه که در اینجا «تناقض دموکراسی» نامیده شد اذعان کرده و به جای تلاش برای از میان بردن اختلاف عقاید، گروه‌های رقیب را مرکزی برای سیاست‌های دموکراتیک به شمار آوریم. برخلاف دشمنان که دارای هیچ اصول مشترکی نیستند و مواجهه آنها ماهیتی خصمانه دارد، رقبا تفاسیر و برداشتهای متفاوتی از اصول مشترک دارند و برای تبدیل تفسیر خود به تفسیر هژمون مبارزه می‌کنند. مبارزه میان رقبا و مخالفان - که من به عنوان مجادله از آن یاد کرده‌ام - همان چیزی است که سیاست‌های دموکراتیک واقعاً درباره آن است و هرگز نباید کوشید تا به این مواجهه مجادله‌ای پایان داده شود. همان‌گونه که می‌بینیم، این دقیقاً چیزی است که راولز هنگامی که از لزوم فراتر رفتن از اجماع مبتنی بر قانون اساسی سخن می‌گفت، برای آن تلاش می‌کرد. زیرا به باور او در چنین اجماعی اختلاف نظرها درباره وضعیت و محتوای آزادی‌ها و حقوق سیاسی اساسی همچنان وجود دارد و این امر موجد ناامنی و دشمنی در زندگی عمومی است. در حقیقت، هدف رویکرد او محو فضای واقعی رقابت و مخالفت است. به همین دلیل - همان‌گونه که ممکن است متوجه شده باشید - جامعه دموکراتیک آرمانی او جایی است که درگیری‌های مجادله‌ای در آن پایان یافته است.

به عقیده من، این برداشتی عمیقاً نامناسب از دموکراسی کثرت‌گرا است که می‌تواند عواقب بسیار منفی‌ای برای سیاست‌های دموکراتیک در پی داشته باشد. در واقع، ما هم اکنون هم شاهد عواقب دفاع از شکلی از سیاست که مبتنی بر رضایت طرفین است، هستیم. به عنوان مثال من در آخرین کتابم بحث کرده‌ام که رشد احزاب پوپولیستی دست راستی در بسیاری از کشورهای اروپایی را باید نتیجه نوعی «سیاست میانه»³⁷ دانست که در سال‌های اخیر غالب شده است. با نامشخص شدن مرزهای میان چپ و راست کشمکش‌ها دیگر خود را از طریق مسیرهای سنتی دموکراتیک که پیشتر توسط احزاب سیاسی فراهم می‌شدند، ابراز کنند. برخلاف ادعای نظریه پردازان راه سوم که معتقدند مدل مبتنی بر مخالفت منسوخ شده است، فقدان مناظرات مجادله‌ای حقیقی میان مخالفان نه تنها نمی‌تواند منجر به پیشرفت دموکراسی شود (که اگر چنین بود تا به حال به حد اعلای آن رسیده بودیم)، بلکه واقعاً می‌تواند نهادهای دموکراتیک را به

³⁷ Politics at the centre



خطر اندازد. این واقعیت که شهروندان دموکراتیک امکان انتخاب میان جایگزین‌های واقعی درون نظام سیاسی را ندارند، منشأ ناخشنودی‌هایی است که عوام‌فریب‌های راست‌گرا از آن بهره‌برداری کرده و خود را به عنوان تنها جایگزین نشان می‌دهند.

قانون ملل

آنچه می‌خواهم نشان دهم این است که هنگامی که راولز به مقوله سیاست‌های بین‌المللی می‌پردازد و رویکردش را در این زمینه هم به کار می‌گیرد در مسیری مشکل‌آفرین مانند لیبرالیسم سیاسی - یعنی تفاوت قائل شدن میان پلورالیسم معقول و ساده - حرکت می‌کند. وی در قانون ملل بین ملل لیبرال و ملل نجیب³⁸ تمایز قائل می‌شود و هنگامی که این تمایز از نزدیک مورد بررسی قرار گیرد، در واقع مشخص می‌شود که شرایط شناخته شدن به عنوان ملل نجیب از سوی لیبرال‌ها همانا پذیرش اصول لیبرال - حتی نسخه‌ای ضعیف از آن - است. هنگامی که راولز می‌خواهد معیارهایی را برای جوامع سلسله‌مراتبی نجیب³⁹ تعیین کند، اظهار می‌دارد که:

یک جامعه نجیب پرخاشگر نیست و تنها برای دفاع از خود درگیر جنگ می‌شود. این تصویری مشترک از عدالت است که حقوق بشر را برای همه اعضا به رسمیت می‌شناسد. ساختار اساسی آن [جامعه] شامل سلسله‌مراتب مشورتی نجیبی است که از این [حقوق] و دیگر حقوق محافظت کرده و نمایندگی شدن نجیبانه همه گروه‌های جامعه توسط نهادهای انتخابی در سیستمی مشورتی را تضمین می‌کند. در نتیجه باید باوری معقول و واقعی در میان قضاوت و مسئولینی که نظام حقوقی را اداره می‌کنند وجود داشته باشد؛ [زیرا] در آن نظام قانون توسط تصور خیر مشترک عدالت هدایت می‌شود.^ش

در حقیقت دو معیار اصلی برای برآورده شدن وجود دارد: نخست پذیرش حقوق بشر و دوم وجود سلسله‌مراتب مشورتی نجیب. تفاوت چنین جامعه‌ای با جامعه لیبرال در این است که برداشت جامعه سلسله‌مراتبی نجیب از فرد بر دومین معیار بالا دلالت دارد و مستلزم پذیرش این ایده لیبرال که افراد در درجه نخست شهروندان و به عنوان شهروندان برابر از حقوق اساسی برابر برخوردارند، نیست. بلکه آنها افراد را به عنوان اعضای مسئول و مشارکت‌کننده در گروه‌های مربوط به خود می‌بینند. ص به گفته راولز مشخصه اصلی جوامع نجیب اداره آنها به شکل انجمنی⁴⁰ است که به اعضایش در زندگی عمومی به مثابه اعضای گروه‌های مختلف می‌نگرد و هر گروهی در نظام حقوقی توسط نماینده‌ای در سلسله‌مراتب مشورتی نجیب نمایندگی می‌شود. وی آشکارا به هگل⁴¹ اشاره کرده و می‌گوید

³⁸ Decent peoples

⁴⁰ associationist

³⁹ Decent hierarchical societies

⁴¹ Hegel

ممکن است جامعه سلسله مراتبی نجیب شبیه به اندیشه‌های هگل به نظر برسد که در آن افراد در درجه اول متعلق به کشورها، شرکت‌ها، انجمن‌ها و به بیان دیگر گروه‌های خود هستند. حال اگر تفاوت میان جوامع معقول و نجیب به اندازه تفاوت میان هگل و کانت باشد، این نکته مشخص می‌شود که آنچه واقعاً در معرض خطر است تفاوت میان اشکال مختلف لیبرالیسم است. آنچه راولز بر آن تأکید دارد این است که آموزه‌های (جامع) فلسفی یا دینی در جوامع سلسله مراتبی نجیب نباید کاملاً نامعقول بوده و این آموزه‌ها باید به اندازه کافی آزادی وجدان و آزادی اندیشه و مذهب را تأیید کند؛ حتی اگر این آزادی‌ها برای همه اعضای جامعه نجیب-آنگونه که در جوامع لیبرال هست- برابر نباشد. نتیجه‌ای که می‌توان از این ملاحظات گرفت، این است که تمایز میان ملل لیبرال و ملل غیرلیبرال نجیب در حقیقت بیانگر تمایز میان لیبرالیسم قوی و ضعیف یا حتی لیبرالیسم فردگرا⁴² در برابر لیبرالیسم اجتماع‌گرا⁴³ است. بنابراین جای تعجب نیست که راولز می‌تواند ادعا کند که جوامع نجیب قوانین ملل لیبرال را پذیرفته و از آن پیروی می‌کنند.

در مورد جوامع دیگر (غیر از جوامع لیبرال و نجیب) چطور باید رفتار کرد؟ راولز معتقد است با آنها می‌توان به عنوان قانون‌شکنان برخورد کرد (امری که استفاده از زور را برای وادار کردن آنها به اطاعت توجیه می‌کند) و یا آنها را در جهت تبدیل شدن به ملل لیبرال یا نجیب ترغیب نمود. اما چه کسی این مرز را ترسیم می‌کند؟ البته اصول لیبرال چنین می‌کنند و خودداری از تساهل با برخی جوامع به عنوان پیامد لیبرالیسم و نجیب بودن معرفی شده است. در اینجا دوباره با استفاده از روشی سیاسی مرزی ترسیم شده اما با این همه ماهیت سیاسی تبعیض‌انکار شده است. لیبرال‌ها تعیین می‌کنند که چه چیزی مشروع است و این کار را نیز با توجه به آنچه متناسب با مبانی اساسی آنها است، انجام می‌دهند، و آن مبانی را به وسیله اصطلاح «معقول» معرفی می‌کنند که نمی‌توان آنها را به چالش کشید و کسانی که قانون‌شکن‌اند حتی نمی‌توانند به محکومیت خود توسط جامعه جهانی اعتراض کنند. ض

این بار من حتی نمی‌توانم در بخشی از راه از راولز پیروی کنم و من آنچه که او جامعه آرمانی واقع‌گرایانه⁴⁴ می‌داند بسیار ترس‌آور می‌دانم. به نظر من چنین دیدگاهی در صحنه بین‌المللی بسیار خطرناک است زیرا- به جز مسئله حفظ صلح- به احتمال زیاد این دیدگاه به نام توسعه معقولیت به جنگ می‌انجامد. هرگونه کمال مطلوبی راجع به اتحاد جهان زیر لوای یک نظام واحد تنها می‌تواند منجر به ایجاد واکنش‌های خشونت‌آمیز گردد. بار دیگر در اینجا نیز، فقدان راه‌ها و کانال‌های مجادله‌ای برای بیان نارضایتی‌ها به ایجاد شرایط پیدایش خصومت منتهی می‌شود- که همان‌گونه که حوادث اخیر نشان داده است- می‌تواند اشکالی افراطی و پیامدهایی فاجعه‌بار داشته

⁴² individualist liberalism

⁴⁴Realistic utopia

⁴³ Communitarian liberalism

باشد. امروزه این وضعیت در سطح بین‌المللی از بسیاری جهات شبیه به آنچه که پیشتر در مورد سیاست داخلی به آن اشاره کردم، است: فقدان مباحثه‌های مجادله‌ای اجازه بروز مخالفت‌ها و تضادها را به صورت مشروع نمی‌دهد. بنابراین نباید از ظهور خصومت و جان گرفتن صورت‌های افراطی تفکر که بسیاری از مبانی و بنیادهای نظم موجود را به چالش می‌کشند، تعجب کرد. حتی جهان‌وطن⁴⁵‌های لیبرالی مانند ریچارد فالک⁴⁶ و اندرو استراوس⁴⁷ به این موضوع اشاره نموده و می‌گویند:

با از میان رفتن امکان مشارکت مستقیم و رسمی در نظام بین‌الملل، افراد و گروه‌های ناامید... به سوی گونه‌های مختلفی از مقاومت مدنی در هر دو شکل مسالمت‌آمیز و خشونت‌بار گرایش می‌یابند. تروریسم جهانی در انتهای این طیف از اعتراض‌های فراملی قرار می‌گیرد و برنامه مشخص آن عمدتاً توسط اهداف مذهبی، ایدئولوژیک و منطقه‌ای پیش می‌رود و نه توسط مقاومت مستقیم در برابر جهانی شدن. اما این از خودبیگانگی افراطی دست کم تا حدودی نتیجه‌ی غیرمستقیم تأثیرات جهانی شدن است که می‌تواند در ناخودآگاه سیاسی کسانی که از مشکلات مربوط به بی‌عدالتی‌های فرهنگی رنج می‌برند، تغییر شکل دهد.^ط

در اینجا مایه نگرانی از جهت انکار جایگاه و اهمیت امر سیاسی است و اینکه هدف سیاست - خواه در سطح ملی یا بین‌المللی - اجماع بر سر الگویی واحد می‌باشد؛ چیزی که امکان مخالفت مشروع را از بین می‌برد. حتی اگر کسی مثل راولز صورت‌های اجتماع‌گرای لیبرالیسم را قابل تحمل بداند؛ تروریسم باید نسبت به تهدید ضمنی توهم جهان‌شمول‌گرا و گفتمان جهانی لیبرال که برقراری وحدت جهانی مبتنی بر اجرای ارزش‌های غربی را لازمه پیشرفت انسان می‌داند، هشدار دهد.

اندیشه‌ای که می‌خواهم با شما در میان بگذارم این است که اگر خواستار جهانی صلح‌آمیزتر هستیم باید بدانیم که دستیابی به این هدف از راه جهان‌وطن‌گرایی امکان‌پذیر نیست، زیرا اشکال و نسخه‌های مختلف آن (که به نظر من راولز را می‌توان مدافع نسخه‌ای ضعیف از جهان‌وطن‌گرایی دانست) مانند یک چشم‌انداز قادر به ایجاد جا و فضا برای کثرت‌گرایی واقعی نیستند. به باور من ما به ایجاد یک نظم جهانی چندقطبی نیاز داریم که در آن نوعی تعادل میان چندگانگی قطب‌های هژمونیک منطقه‌ای وجود داشته باشد. امروزه ما زیاد راجع به لزوم بازگرداندن چندجانبه‌گرایی مؤثر می‌شنویم، اما چندجانبه‌گرایی واقعی نیازمند تعدد مراکز تصمیم‌گیری که توسط تعداد معینی از فضاها منطقه‌ای بزرگ و قطب‌های فرهنگی حقیقی تشکیل شده‌اند، می‌باشد. برای مثال این باوری اشتباه است که نوسازی اسلام باید از طریق غربی شدن رخ دهد. تلاش برای تحمیل الگوی خودمان در کل جهان تنها می‌تواند درگیری‌های محلی پایداری که خود

⁴⁵ Cosmopolitan

⁴⁷ Andrew Strauss

⁴⁶ Richard Falk



محدودیت‌های پلورالیسم جان راولز

نوشته شانتال موف

ترجمه علی تدین‌راد، سارا نجف‌پور

به تروریسم دامن می‌زنند را چندبرابر کند. ما مجبوریم خصیصه متکثر بودن جهان را به رسمیت بشناسیم، واقعیت این است که بر خلاف آنچه بسیاری از لیبرال‌ها می‌پندارند جهان ما جهانی چندپاره است و نه یک‌پارچه.



پی‌نوشت‌ها:

^۱ Chantal Mouffe, *The Return of the Political (Phronesis)* (London: Verso, 1993).

^۲ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).

^۳ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. xviii.

^۴ Ibid, p. 55.

^۵ Ibid, p. 141.

^۶ Ibid, p. 159.

^۷ Ibid, p. 227.

^۸ John Rawls, 'The Idea of Public Reason Revisited', in *The Law of Peoples* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 140–1.

^۹ Rawls, *Political Liberalism*, p. 253

^{۱۰} Ibid, p. 164.

^{۱۱} Ibid, p. 180.

^{۱۲} See, for example, the analysis presented in Jean-Pierre Dupuy, *Le sacrifice et l'envie* (Paris: Calmann-Lévy, 1992), Ch. 5.

^{۱۳} Rawls, *The Law of Peoples*, p. 88.

^{۱۴} Ibid, p. 66.

^{۱۵} Ibid, p. 38.

^{۱۶} Richard Falk and Andrew Strauss, 'The Deeper Challenges of Global Terrorism: A Democratizing Response', in *Debating Cosmopolitics*, edited by Daniele Archibugi (London: Verso, 2003), p. 206.