

## بررسی انتولوژی مفهوم «خود» در اندیشه جماعت‌گرایان

محمد عبدالله پور\*

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۹/۷/۲۷ - تاریخ تصویب: ۱۹/۱۱/۱۱)

چکیده:

یکی از مهم‌ترین انتقادات جماعت‌گرایان به فلسفه لیبرالی در سویه هستی‌شناسانه بر مفهوم «فرد» است. چون در فلسفه لیبرالی به صورت عام و نظریه عدالت جان رالز به صورت خاص بر تصویر فردگرایانه یا فردیت‌یافته از فرد تاکید می‌شود. اما، به نظر جماعت‌گرایان مفهوم «خود» جزئی از جماعت است. بدین معنا که خود بیش از پیش ماهیت اجتماعی دارد؛ ماهیتی که در بستار تاریخی و اجتماعی شکل گرفته است. به همین دلیل، آنان اهداف، ارزش‌ها، باورها را منتج از جماعت می‌دانند. از این‌رو، جستار پیش‌رو درصدد بررسی سویه هستی‌شناسانه «خود» در اندیشه جماعت‌گرایی است؛ با این فرض که تالی چنین مدعایی در ساحت هستی‌شناسی سیاسی صرفاً طرح بدیلی برای آن و ماهیت آن چیزی بیش از خود موقعیت‌مند و برساخته اجتماعی نیست.

واژگان کلیدی:

جماعت‌گرایان، اتمیسم، خود فردیت‌یافته، خود اجتماعی و موقعیت‌مند

\* Email: m\_o\_abdollahi@yahoo.com

## مقدمه

دهه ۱۹۸۰ میلادی را باید مناظره بین لیبرالیسم - جماعت‌گرایی و نیز واکنش انتقادی تنی چند از فیلسوفانی چون سندل، مک اینتایر، تیلور و والزر با برجسب جماعت‌گرایی به فلسفه سیاسی لیبرالیسم کلاسیک به معنای عام و نظریه عدالت جان رالز به معنای خاص دانست. جماعت‌گرایی فلسفه سیاسی-اجتماعی است که بر اهمیت اجتماع در پیدایش حیات سیاسی تاکید دارند. از سوی دیگر، موج دوم انتقاد در دهه ۱۹۹۰ بوسیله اندیشمندانی چون آمیتای اتیزونی، ویلیام گالستون و غیره به راه انداخته شد. فریز از این دو موج تحت عنوان دو نحله در جماعت‌گرایی یاد می‌کند: «یکی نظریه سیاسی و دیگری فلسفی است. در بعد نظریه سیاسی تاکید بر برنامه‌ها و ایده‌ها در عرصه سیاست‌گذاری و نیز مباحث اخلاقی و سیاسی است. ولی نحله فلسفی اساساً بر نقد آموزه‌های فردگرایی لیبرال تاکید دارد» (Frazer, 1999: 11). مهم‌ترین مدعای اصلی این نحله‌ی فلسفی در باره مدعای هستی‌شناسانه یا متافیزیک همان ماهیت اجتماعی خود است (Bell, 2005: 216). بنابراین، سه نقد بر اونتولوژی\* لیبرالی فرد عبارتند از: ۱- نقد تقدم فرد بر جامعه (ماهیت متافیزیک و اخلاقی فرد)؛ ۲- نقد تقدم حق بر خیر (اخلاق و وظیفه‌گرایانه)؛ ۳- نقد تقدم عدالت بر ارزش‌های دیگر (والاترین ارزش). از آنجا که مبانی اصلی هستی‌شناختی نظریه‌های لیبرالی بر ذره باوری نهاده شده است حال دو موضوع دیگر حق و عدالت تالی منطقی چنین امری تلقی می‌شوند.

در نهایت، باید خاطر نشان ساخت که این جستار در ۲ بخش تنظیم شده که در بخش اول به بررسی مدعاهای اصلی جماعت‌گرایان در باب «انتولوژی خود» و سپس در بخش بعدی به تالی منطقی چنین انگاره‌ای در مورد انتولوژی خود پرداخته خواهد شد.

## انتولوژی «خود»

در نظریه لیبرالی دو مفهوم در ارتباط با اتمیسم دارای اهمیت است؛ یکی، مفهوم قرارداد اجتماعی و دیگری ماهیت اخلاقی یا متافیزیک فرد است. در ارتباط با مفهوم قرارداد باید گفت مهم‌ترین عامل مشترک در آموزه قراردادگرایی این است که «بن مایه‌ی حقیقی و راستین قدرت سیاسی بر اساس قرارداد یا توافقی است که بوسیله همه‌ی افراد که آن را بوجود آورده‌اند، ساخته می‌شوند» (Forsyth, 2005: 37). در همین ارتباط، وجه نظریه رالز مبتنی بر قرارداد است، زیرا او درصدد است تا تلقی اش از «عدالت به مثابه انصاف» را با رجوع به سنت مزبور ارائه دهد: «هدفم این است که برداشتی از عدالت ارائه دهم که سطحی بالاتر از

\* اصطلاح اونتولوژی از واژه لاتینی *ontologia* یعنی «علم هستی» (science of being) بوده است (Bowker, 1997: 424)

انتزاع تئوری مشابه قرارداد اجتماعی همچون افرادی چون لاک، روسو و کانت را تعمیم و انجام دهم ... تاحدی که ایده راهنما این است اصول عدالت برای ساختار اساسی جامعه، هدف توافق اولیه است» (Rawls, 1971: 10).

به عبارت دیگر، «مُتد قرارداد اجتماعی برای رالز دارای اهمیت است چون که آن توجیه‌ای فراهم می‌کند که منطبق با برداشت از افراد به عنوان فرد آزاد و برابر است» (Kelly, 2005: 228). حال، چنین متدی دو هدف را ایفا دنبال می‌کند: «اولاً، آن مکانیسمی برای انتخاب دو اصل عدالت فراهم می‌کند؛ در ثانی، آن قصد دارد تا به ما نشان دهد که چرا ما باید شرایط تداعی خاص به وسیله این دو اصل را بپذیریم» (Ibid). پس می‌توان چنین گفت روش قراردادگرایی رالز ملهم از برداشت او در مورد «عدالت به مثابه انصاف» است.

اما فردگرایی متافیزیک به دو موضوع سوا از هم تاکید دارد. نخستین موضوع بر این اصرار دارد که فعالیت افراد به وسیلهٔ قواعد و نیروهای اجتماعی تشکیل نمی‌شود؛ یعنی، آنها عروسک‌های خیمه شب بازی روندهای تاریخی یا هر واقعت اجتماعی بی‌نشان نیستند و دومین موضوع بر استقلال فاعلان فردی از یکدیگر تاکید دارد (Kukath and Pettit, 1990: 11). به تعبیری دیگر، اهمیت متافیزیک افراد از دو واقعت ناشی است: یکی، همان استقلال آنان از یکدیگر و دیگر، آنان به عنوان موجودی اخلاقی نقشی مهم در ترتیبات نهادی دارند؛ یعنی نهادهای اجتماعی-سیاسی باید بر حسب ارتقاء خیر افراد بررسی و قضاوت شود. از همین‌رو، جماعت‌گرایان بر این نظر هستند که فردگرایی متافیزیک رالز بر این فرض استوار شده است که روابط افراد با یکدیگر کمابیش محتمل است و نیز دیدگاه اتمیستی نسبت به هویت‌های افراد اتخاذ می‌شود. در نتیجه، اجتماعات به لحاظ سیاسی باید بر اساس اصل عدالت تنظیم شوند چون‌که اصل عدالت دارای اولویت و تقدم است و تمام اشکال همکاری اجتماعی بر اساس اصول متقدم عدالت است که مورد قضاوت قرار می‌گیرند.

در مقابل، به باور سندل چنین تقدمی قائل شدن برای عدالت به منزله «ارزش ارزش‌هاست»؛ یعنی «عدالت نه تنها ارزشی مهم در میان انبوهی از ارزش‌های دیگر است که به عنوان استلزام، موقعیتی برای بررسی و مذاقه است بلکه آن تا حدی ابزاری است که به وسیله آن ارزش‌های دیگر مورد ارزیابی و بررسی قرار می‌گیرد» (Sandel, 1982: 15-6). حال، این مسئله مطرح است که این ارزش‌ها به چه معناست که بر اساس آن، حکم ارزش «باید» با توجه به آنها مقدم باشد؟ در جواب این مسئله سندل خاطر نشان می‌سازد که معنای این تقدم «باید» اخلاقی است که چنین معنای نتیجه نقد رالز از اخلاق غایت‌گرایانه فایده‌باوران است. اما معنای دیگری نیز وجود دارد که طبق آن عدالت «باید» بر این ارزش‌های که آن ارزیابی می‌کند مقدم است. از آنجا که معنای دوم بیشتر جنبه معرفت‌شناختی دارد تا استلزام

اخلاقی، چنین امری می‌تواند منتج از مسئله تمایز معیار ارزیابی از شیء ارزیابی شده است (Ibid: 16).

بنابراین، دومین تقدمی که رالز قائل است همانا تقدم حق بر خیر است که به تعبیر سندل «همانند تقدم عدالت، در بادی امر تقدم حق بر خیر به عنوان یک مدعای اخلاقی مرتبه والا تلقی می‌شود» (Ibid: 17). به نظر او، رالز نظریات وظیفه‌شناسی اخلاق رابطه بین حق و خیر را خلط می‌کند چون که آن بر برداشت نادرست از رابطه بین خود و اهدافش استوار است که به تقدم حق بر خیر منجر می‌شود؛ یعنی، «خود مقدم بر اهدافی است که تاییدشان می‌کند» (Ibid: 19). به نظر رالز، وحدت ماهوی خود پیش از این به وسیله برداشت حق فراهم می‌شود؛ وحدت پیشینی که خود را همواره مقدم بر ارزش‌ها و اهدافش تلقی می‌کند که نتیجه آن، این است: اولاً، این خود مقدم بر وضعیت است و در ثانی، او به عنوان موجودی انتخاب‌گر در نظر گرفته می‌شود. به همین خاطر برای سندل، توش و توان کامل مدعای رالزی بر الویت عدالت هم در وجه اخلاقی هم معرفت‌شناختی، اساساً در پرتو بحث او از «خود» قابل درک است.

افزون بر این، سومین تقدم در اندیشه رالز تقدم خود بر اهداف است. بدین معنا که خود مزبور ظرفی منفعل از اهداف، نگرش‌ها و مقاصد است و آن هیچ‌گاه نتیجه وضعیت و شرایط اجتماع نبوده است. مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که این تقدم دارای چه معنای و دلالت‌های است که بر اساس آن یک فاعل اخلاقی مقدم بر اهداف انتخاب شده‌اش است. سندل در جواب خاطر نشان می‌سازد «که یک معنای این تقدم یک «باید»/اخلاقی است که این امر ضروری را با توجه به خود بسندگی فردی، با تلقی شخص انسانی به عنوان حامل ارزشی فراتر از نقش‌ها بازتاب می‌دهد ... علاوه بر این، معنای دوم خود مزبور «باید» بر اهدافی که آن تایید می‌کند، مقدم باشد یعنی این تقدم به معنای ... یک استلزام معرفت‌شناختی است» (Ibid: 20). از این‌رو، هر نظریه‌ای در باب خود به شکل «من  $x$  و  $z$  هستم» تا این که به صورت «من  $x$  و  $z$  را دارم» (که  $x$  و  $z$ ، امیال، اهداف، مقاصد و غیره هستند) (Ibid: 19) که وجه تملکی این خود بدین معناست که آن اساساً بر مبنای خصایص یا اهدافش مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرد.

از طرفی دیگر، سندل معتقد است نظریه رالز منافع «مربوط به یک خود» را فرض می‌گیرد و نه ضرورتاً منافع «در خود» را، یعنی آدمیان منفعی که از قبل برای آنها معین بوده و مقدم بر اهدافی که بر می‌گزینند هویتی خاص دارد (سندل، ۱۳۷۴: ۲۷۰). مقید بودن به یک مفهوم «خود مستقل»، تصویری در جهان اخلاقی است که این «خود» باید در آن اقامت گزیند. حتی این خود مستقل در وضع نخستین مقدم بر اهدافش است. حال چنین برداشتی غیراجتماعی از وضع نخستین مورد انتقاد سندل است؛ چون طبق این دیدگاه «انسان منفرد می‌تواند کاملاً

توانایی و استعدادهایش را به مثابه اتم‌های مستقل و خارج از اجتماع بسط و گسترش دهند» (Charvet, 2005: 189). مایکل سندل بر این نظر است که ما نمی‌توانیم حالت «وضع نخستین» را برگزینیم و بنابراین ما هیچ دلیلی برای پذیرش دو اصل رالزی یا هر اصل لیبرالی دیگر نداریم که در چنین قرارداد فرضی انتخاب می‌شوند. از همین‌رو، او ناقد «هم‌متد قراردادگرایی و هم برداشت لیبرالی از فر است» (Kelly, 2005: 229). مدعای سندل این است که سوژه‌های منتخب رالزی در پس «پرده جهل» «خودهای کاملاً منفک و متراکم نشده» است بلکه آنان به عنوان خود موقعیت‌مند بر اساس روابط و اعمال اجتماعی خاص تعیین می‌شوند، یعنی خود بوسیله اهداف تقویم می‌شود، خودی که دیگر مقدم بر اهدافش با مرزهای ثابت نیست. بنابراین، نظریه‌های لیبرالی از فرد نمی‌توانند ماهیت «موقعیت‌مندی» خود مزبور را در زمان، مکان، و فرهنگ معین درک کنند. حال، «این موقعیت‌مندی نه تنها واقعیت است، بلکه واقعیتی است که اگر نظریه سیاسی می‌خواهد قانون وضع کند، نهادهای بوجود آورد، و اعمالی را رواج بخشند... باید آن را به حساب آورد» (همپن، ۱۳۸۵: ۳۲۰). پس از نقد سندل چنین مستفاد می‌شود که نظریه قرارداد اجتماعی رالز و برداشت او از شخص که بر آن استوار است، نامنسجم و نظریه عدالت‌اش غیر قابل توجیه است.

از سوی دیگر، مک‌ایتنیر معتقد است از ابتدا مدعای لیبرالیسم این بود که «چارچوب سیاسی، حقوقی، اقتصادی را فراهم کند تا در آن ... اصول مورد قبول و موجه آنها را قادر سازد تا به طور گسترده از برداشت‌های متفاوت و ناسازگار از زندگی مبتنی بر خیر برای انسان‌ها حمایت کند تا افراد بتوانند به طور صلح‌آمیز در درون جامعه واحد زندگی کنند» (MacIntyre, 1988: 336). از این‌رو، به نظر او مفهوم خود در سنت لیبرالی دچار عارضه شده است، یعنی سستی که دچار بیماری عاطفه‌گرایی دوران مدرن شده است (مالهال و سویت، ۱۳۸۵: ۸۹). علت این بیماری به خاطر برداشت نادرست آنها از انسان به عنوان موجودی ضرورتاً مقید و محدود به شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی خاصی است. ولی به نظر او، این «خود» نمی‌تواند صرفاً یا بی‌قید و شرط هر نگرش اخلاقی خاص یا دیدگاهی تعریف شود. درست به این دلیل که قضاوت‌هایش فاقد معیار غایی است. حال، چنین خودی عاطفه‌گرایی نامیده می‌شود» (MacIntyre, 2007: 31). بنابراین، چنین خود دموکراتیزه شده هیچ محتوای اجتماعی ضروری و هویت اجتماعی لازم ندارد. پس آن می‌تواند هر چیزی باشد، هر نقشی به خود بگیرد یا هر دیدگاهی را اخذ کند که آن در و برای خودش هست. اما ویژگی دیگر، این خود عاطفه‌گرایی این است که آن فاقد معیار است. بدین معنا که او خود زمینه‌ساز و مقدم بر تبعیت از معیار، اصول یا ارزش هستند. حال، چنین خودی کاملاً متمایز از تجسد اجتماعی‌اش و فاقد تاریخ عقلانی یا حتی هویت اجتماعی لازم است. از همین‌رو، وی درصدد است تا با وارد کردن

مفهوم غایت به اخلاق، تعریف کارکردی از ماهیت انسان به دست دهد. به تعبیری اگر بخواهیم به رفتار فردی پی ببریم باید ببینیم که وی دارای چه نقشی است، یعنی شناخت ما از یک فرد خاص در موقعیت خاص ناشی از شناخت نقش‌های او در یک ساختار اجتماعی کاملاً مشخص و معین ایفا می‌کند و هویت چنین فردی با نقش‌های ایفا شده در حیات‌اش گره خورده است. در این انگاره هویت فردی امری بر ساخته است، چون افراد حاوی هویت‌های اجتماعی خاصی هستند که در ظرف زمان و مکان خاص، نه بیرون از آن شکل گرفته است که به لحاظ تاریخی یا اجتماعی بر هم منطبق هستند. پس، چنین برداشتی از خود دلالت بر خود موقعیت‌مند و اجتماعی دارد.

چارلز تیلور، همچون سندل و مک‌ایتایر، ناقد وجه معرفت‌شناختی و فلسفه سیاسی اندیشه حاکم بر مفهوم خود است؛ در وجه معرفت‌شناختی مخالف دیدگاه امپرسیستی و در وجه سیاسی منتقد فلسفه لیبرالی به ویژه اتمیسم است. به تعبیر وی براساس دیدگاه لیبرالی فرد دارای حقوق و خودبسنده تلقی می‌شود که بیرون از جامعه قرار دارد؛ درحالی‌که وی با استناد به حکم ارسطویی معتقد است انسان یا خود موجودی اجتماعی-سیاسی است و خیر آن درون جامعه قرار دارد نه بیرون از آن. به نظر او «هویت فرد خودبسنده و خود تعیین بخش [لیبرالی] مستلزم زمینه اجتماعی است» (Kerr, 2004: 89). چنین تلقی اجتماعی از خود نافی این برداشت قراردادگرایان از مفهوم خود است؛ برداشتی که «درصدد دفاع از تقدم فرد و حقوقش بر جامعه و نیز ارائه دیدگاهی کاملاً مکانیکی از جامعه است» (Taylor, 1985, vol II: 187). اما برای او، انسان حیوان اجتماعی، یا در واقع حیوانی سیاسی است چون‌که او نه تنها خود مستقل نیست؛ بلکه بیرون از دولت شهر، فردی خودبسنده نیست» (Ibid: 189). با این وصف می‌توان دو پیش فرض مهم ذره باوری را چنین بیان کرد: یکی خودبستگی انسان و دیگری تقدم حق بر خیر. به نظر وی افراد بیرون از جامعه یا اجتماع نمی‌توانند خود بسنده باشند. حال افراد طبق نظریات ذره باوری نیازی به بستر اجتماعی برای توسعه و اعمال توانایی‌شان برای خودگردانی ندارند. در مقابل، تیلور استدلال می‌کند که این توانایی‌ها فقط می‌تواند در نوعی خاص از جامعه با نوعی خاص از محیط اجتماعی محقق شود.

یکی از انتقادات تیلور بر نظریات اتمیستی این است که «هیچ فضایی برای معانی مشترک باقی نمی‌گذارد که در آن اعمال و نهادهای مان گنجانده شوند». اتمیسم درصدد است تا درکی از «فرد عیناً به طرز متافیزیک مستقل از جامعه ارائه دهد. اما آنچه که از نظر این دیدگاه مخفی می‌ماند این شیوه‌ای است که بر اساس آن فردی بوسیله زبان و فرهنگ تقویم می‌شود که فقط می‌تواند در اجتماعاتی که او جزئی از آن است که در آن هم حفظ و باز احیاء می‌شود» (Ibid: 8). نتیجه این می‌شود که فلسفه اخلاق معاصر بیشترین تأکید بر حق دارد تا خیر،

چنین تأکیدی با محتوای الزام آور سر و کار دارد تا با ماهیت زندگی مبتنی بر خیر. به این دلیل که آنان به دیدگاهی تنگ‌نظرانه از اخلاق معتقد هستند. دیدگاهی که فضای اخلاقی جهت داده شده را به نسیان می‌سپارد و در آن مسائل حسن و قبح مطرح نمی‌شود. از این‌رو، تیلور برای واکاوی و نقد اخلاق دوره مدرن و هویت فرد سعی می‌کند میان دو واژه افتخار/Honor و کرامت/dignity تمایز قائل شود؛ چون مفهوم افتخار در یونان باستان به کسی عرضه می‌شد؛ درحالی‌که کرامت با معنای برابر خواهانه و امری ذاتی در فرد است که هر فردی در آن سهیم است و این بیشتر با جامعه معاصر دموکراتیک همخوان و سازگار است (Taylor, 1994: 28). در همین راستا، تمایز دیگری که مطرح می‌کند بین دو مفهوم تک‌گویی/monological و دو‌گویی/dialogical است. بدین معنا که، جریان اصلی فلسفه دوره مدرن بر تک‌گویی با خود استوار است در حالی‌که، ویژگی اصلی زندگی انسانی اساساً مبتنی بر ویژگی دو‌گویی است؛ زیرا چنین برداشتی ناشی از تلقی زبان است: «زبان نه تنها شامل واژگانی است که صحبت می‌کنیم، بلکه متضمن دیگر حالت‌های بیان می‌شود که به موجب آن خودمان را تعریف می‌کنیم مانند «زبان» های هنر، اشاره، ... اما این حالت‌های بیانی را ما از طریق مبادله با دیگری می‌آموزیم» (Ibid: 32). پس، همواره هویت‌های ما در گفتگو با دیگری تعریف می‌شود؛ یعنی به روابط با دیگری نیاز داریم تا خودمان را تحقق ببخشیم. بر این اساس هویت فرد اساساً وابسته به رابطه‌های دوگویی با دیگران است.

از این‌رو، تیلور از انسان به عنوان «خود» و از افراد به مثابه «خودها» یاد می‌کند. به همین دلیل وی در صدد است تا خود را از معنای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی‌اش تمیز دهد. از طرف دیگر، باید میان شناسایی و هویت رابطه برقرار کرد چون هویت به تعبیر وی چیزی شبیه فهم انسان از اینکه چه کسی هستند را تعیین می‌کند. او در جواب سوال من کی هستم می‌گوید: «این سوال معنی اصلی خود را در مبادله با گویندگان در می‌یابد. بدان معنا که من کی هستم را با این تعریف می‌کنیم که در شجره خانوادگی، در فضای اجتماعی، در ژئوگرافی وضعیت اجتماعی، نقش‌ها و روابط دوستانه با کسی که دوستش داریم. همچنین به طور اساسی‌تر در فضای اخلاقی و تمایل روانی که در آن مهم‌ترین روابط مشخص را طی می‌کنم، صحبت می‌کنیم» (Taylor, 1989: 35). چنین پیوند زدن هویت به زبان و اخلاق از این امر ناشی می‌شود که «ما در وهله اول، تمیز اخلاقی و روحی از طریق زبان با وارد شدن به گفتگوی جاری با آنهایی که ما را پرورش داده‌اند، می‌آموزیم. این امر بدین معناست نخستین لغات اصلی برای من این معنا را دارد یعنی، معانی که برای من و طرف‌های گفتگوام با یکدیگر دارد» (Ibid: 35).

بنابراین، من فقط در ارتباط با همسخنی‌های خاص یک خود هستم. به عبارتی، فرد در شبکه‌ای از همسخنی است که وارد گفتگو با دیگری می‌شود از طرفی دیگر، چنین ارتباطی

برای فهم مدام از زبان خودفهمی لازم هستند. همان طور که در بالا اشاره شد این گونه نقش دادن به زبان در تعریف خود و رابطه‌هاست. در واقع، این وضعیت آغازین است که برداشت ما از «هویت» را معنا می‌دهد. پاسخ به این سوال که من چه کسی هستم از طریق تعریف این ارائه می‌شود که من در کجا دارم از چه چیزی و با چه کسی حرف می‌زنم. بنابراین، تعریف کامل هویت فرد وابسته به ارجاع او به اجتماع تعریف کننده است. حال، چنین برداشتی از هویت فرد در مقابل برداشت فردگرایی دوره مدرن از انسان قرار می‌گیرد که انسان را مستقل از وضعیت اجتماعی و شبکه‌های همسخنی تلقی می‌کند. ولی برای تیلور این خود نمی‌تواند بدون این شبکه‌ها و چارچوب‌ها موجود باشد چون درون چنین چارچوبی است که تمایلات فردی به سوی خیر و نه حق شکل می‌گیرد. از این چنین بر می‌آید که «چارچوب پس‌زمینه مزبور می‌تواند صریح یا ضمنی باشد، اما هرگز نمی‌توانیم از آن فرار کنیم، یا هرگز نمی‌توان از آن بیرون بایستیم یا بیرون از آن پرتاب شویم. بی‌شک بدون چنین چارچوبی به درون مغاک فرو می‌رویم» (Elshtain, 2004: 128).

بنابراین، اصل آموزه اتمیستی بر این قرار دارد «که مفهوم حق وجه اصلی در توجیه ساختارهای سیاسی و عمل ایفا می‌کند که می‌توانیم آن را تقدم حقوق یا حق بنامیم» (Taylor, 1985, vol I: 187-88). نتیجه چنین برداشتی از تقدم حق بر خیر این است که آنها این اصل به عنوان اصول نظریه سیاسی شان اطلاق حقوق خاصی به افراد است و انکار جایگاهی خاص برای اصل تعلق یا الزام است. در نظریه‌های قرارداد اجتماعی تقدم حق، از این برداشت وجود دارد «که ما طبیعتاً تحت هیچ الزام به تعلق نیستیم. چون که خود ما بیش از همه ناگزیریم به چنین الزامی متعهد شویم در حالی که، در نظر الزام به تعلق در انسان به ماهو انسان ملزم به تعلق به حفظ جامعه دارد» (Ibid: 191). در مقابل، تاکید نظریه‌های جماعت‌گرایان بر ماهیت اجتماعی انسان و استعداد یا توانایی‌های اوست؛ زیرا استعدادهای بالقوه انسانی در بیرون از جامعه یا در حالت خود بسندگی نمی‌تواند شکوفا شود؛ بلکه در عوض آن فقط در اجتماع است که می‌تواند از قوه به فعل درآید. در نتیجه آزادی افراد تا حدی وابسته به فرهنگ و جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنند.

### «خود» موقعیت‌مند، تفسیرگر و اجتماعی

بر اساس تفاسیری که از مفهوم «خود» در بالا ارائه شد؛ دیگر درک و برداشت رالز از ذات و جوهر انسان، دیگر آن مفهوم خنثای خویش کامی فردی نیست که در فرض اصلی او طراحی شده باشد (لسنف، ۱۳۸۵: ۳۴۵). چون به نظر او تحقق بخشیدن به خویشتن یکی از مهم ترین خیرهای است که فرد می‌تواند از آن برخوردار شود. به همین دلیل، شهروندان در



جامعه ای دموکراتیک مدرن، خودشان را افراد آزاد و برابر در عرصه سیاسی درک می‌کنند (Freeman, 2007: 331). این آزادی و برابری از توانایی های روانی خاص اخذ شده است؛ اما توانایی برای برداشتی از خیر، توانایی است که «بوجود می‌آیند؛ دچار بازیابی می‌شوند و به صورت عقلانی برداشتی از خیر و مزایای عقلانی آن را دنبال می‌کنند (Rawls, 1993: 30). به خاطر وجود این توانایی، شهروندان جوامع دموکراتیک سعی دارند تا یکدیگر را بر حسب اینکه هر شخصی می‌تواند عدالت را به مثابه انصاف تایید کند و یا آن را مورد حمایت قرار دهد. حال، سندل چنین توانایی برای انتخاب به عنوان کارگزار در معنای اراده‌گرایانه آن می‌داند، به این دلیل که جامعه به عنوان چارچوبی برای تحقق حقوق و آزادی‌های فردی تلقی می‌شود که هر کس آن را به طور جداگانه تعقیب می‌کند.

همان‌گون که در بالا شرحش رفت، عصاره اندیشهٔ رالز در مورد خود، جامعه و عدالت انتقادهایی مهم را از سوی جماعت‌گرایان برانگیخت. مثلاً، این برداشت از خود که «مقدم بر اهدافی است که بوسیله آن تایید می‌شود، حتی حیطة این اهداف باید از میان امکان‌های متعدد انتخاب شود» (Rawls, 1971: 491). برداشتی که خود ناشی از این تلقی کانتی است که «خود مقدم بر نقش‌ها و روابط اجتماعی است و فقط در صورتی آزاد است که آن مستعد حفظ این ویژگی‌های وضع اجتماعی‌اش با فاصله باشد که آنها را بر اساس قوه حکم مورد بررسی قرار می‌دهد» (Kymlicka, 2002: 221). اما در مقابل، جماعت‌گرایان معتقدند که این دیدگاه در مورد خود نادرست و کاذب است؛ زیرا که آن این واقعیت را نادیده می‌گیرد که خود در اعمال اجتماعی «مدرج» و «موقعیت‌مند» است؛ به همین خاطر نمی‌توانیم از آنها کنار بایستیم و از بیرون دست به انتخاب آنها بزنیم. به عبارتی دیگر، آنان معتقدند این خود تعیین‌گر در درون نقش‌ها اجتماعی اعمال می‌شود نه بیرون از آن.

از همین‌رو، تیلور در ارتباط با موقعیت‌مند بودگی خود می‌گوید: «آزادی کامل می‌تواند تهی باشد چون که در آن هیچ کاری با ارزش نیست، هیچ چیزی نمی‌تواند برای چیزی شایسته محسوب شود. این خودی که به آزادی با نقض همه‌ی موانع و سدهای بیرونی محقق می‌شود فاقد ویژگی و بدین سان بی‌هدف تعریف شده است. حال، آزادی واقعی باید موقعیت‌مند باشد» (Ibid: 221-222). همچنین، سندل مدعی است که خود نه تنها مقدم نیست بلکه خود به وسیله این موقعیت تقویم می‌شود: «یعنی ما نمی‌توانیم خود را از اهداف‌اش تمیز دهیم به این دلیل که آن «خود-ادراکی» و «اندراج-خود» است، یعنی دیدگاه رالز از «خود نامقید» متناظر با «عمیق‌ترین خود-فهمی» از حیث خود-ادراکی عمیق‌ترمان نیست. پس، اگر این خود مقدم بر اهدافش است پس ما باید هنگام عطف به ماسبق قادر باشیم تا از طریق اهداف خاص‌مان به فهم خود نامقید نائل شویم» (Ibid: 225). تفاوتی که در اینجا وجود دارد بر سر اینکه

جماعت‌گرایان در پی کشف خود در تاریخ گذشته‌اند، درحالی‌که برای رالز زندگی مبتنی بر خیر حاصل قضاوت افراد است از اینکه می‌خواهند چگونه باشند. نتیجه چنین تلقی از خود به عنوان موجود اجتماعی همانا ملغی کردن این فرض لیبرالی است که دیگر ایده «وضع طبیعی» نمی‌تواند توجیه‌کننده اعمال افراد در مسئله انتخاب و ماهیت آنان باشد. بنابراین، پذیرش فرض جماعت‌گرایان از مفهوم خود این است که توانایی‌های افراد برای انتخاب فقط می‌تواند در نوع خاصی از جامعه محقق و اعمال شود.

اما از طرف دیگر، از دید جماعت‌گرایان سویه دیگر این خود و اجتماع در ارتباط با تفسیرگرایی است که آن از دو جنبه حائز اهمیت است: «اول، این که ارزش‌ها و اعمال، ویژگی اجتماعات و شیوه‌های زندگی‌شان هستند از این رو تفسیر و استدلال در مورد ارزش‌ها و اعمال باید در یک اجتماع و منوط به شیوه زیست آنان باشد. دوم، همان‌گونه که به دیگر اعضای اجتماع ما به عنوان «حیوانات تفسیرگر» اشاره می‌کنیم که اعمال و معنای‌شان را قبل از این که تصمیم گرفته شود که چگونه عمل کنیم، تفسیر می‌کنیم» (88: Frazer, 1999). بر این اساس، می‌توان گفت که معنا برای جماعت‌گرایان حالت بین‌الذهانی دارد تا جنبه سوژگی و این معنا و برداشت مشترک مبنا و اساس جماعت تلقی می‌شود. «معنای مشترک مبنا برای جماعت است. معنای بین‌الذهانی به افراد زبان مشترک می‌دهد تا در مورد واقعیت اجتماعی و فهم مشترک از هنجارهای خاص صحبت کند» (39: Taylor, 1985, vol II). بنابراین، معنای بین‌الذهانی شیوه‌ای از اعمال عمل در جامعه تلقی می‌شود که در زبان و توصیفات سازنده نهادها و اعمال مندرج هستند. نتیجه این است که فرض لیبرالی در مورد خود و جامعه دچار شالوده شکنی می‌شود که دیگر جهان به مثابه میز بیلاردی نیست که افراد در مقام توپ‌های منفرد با یکدیگر تصادم داشته باشند و چنین ارتباطی می‌تواند بر اساس مفاهیم مکانیکی تبیین شود. بلکه در عوض، جماعت‌ها مبتنی بر معنای مشترک است که برای آنها وجود دارد؛ مبانی که اعمال و برداشت‌های افراد را از خیر و حق می‌سازد و خود این معنای مشترک مبانی تفسیر افراد در جماعت‌های آنها است. وقتی که این مبنا و معنای مشترک پذیرفته شد؛ آنگاه فرد لیبرالی به موجودی تفسیرگر درون جماعت‌های خویش تبدیل می‌شود؛ موجوداتی که برداشتشان از مفهوم خیر و حتی آزادی مبتنی بر برداشتی است که از بستر اجتماعی آنان بر می‌خیزد. در همین عرصه، والزر بر این نظر است که «خیرها در این جهان، معنای مشترک دارند چون تلقی و ایجاد روندی اجتماعی است. به همین دلیل است که خیرها در جوامع گوناگون دارای معنای متفاوت هستند. مثلاً، فردی در انزوا به سختی معنی خیر را می‌فهمد یا دلایلی برای تلقی آن به عنوان امر دوست داشتنی یا دوست نداشتنی درک می‌کند» (Walzer, 1983: 6-8). در نهایت باید گفت که «معنای اجتماعی در ماهیت، تاریخی هستند» (Ibid: 9).

چنین برداشتی از مفهوم خود در نزد جماعت‌گرایان به معنای تلقی برساخته‌گرایی از مفهوم مزبور است. به این دلیل «که ما وابسته به بستر اجتماعی، سنت، فرهنگ یا روابط مان با دیگران هستیم که این مدعای برساخته‌گرایی اجتماعی را شکل می‌دهد... به نظر آنان ارزش‌ها و قضاوت‌های اخلاقی به یک معنا از لحاظ اجتماعی تعبیر و برساخته می‌شوند» (Frazer, 1999: 111). از این‌رو، برساخته‌گرایی هم دلالت بر روندی دارد که از طریق آن خود در بستر اجتماعی ساخته می‌شود و هم بر خود این مفهوم برساخته اشاره دارد. در کل، آنان سه برداشت از برساخته شدن دارند که عبارت است: «در وهله اول بر بساخت اجتماعی نظریه اخلاقی و سیاسی تأکید دارند؛ و دوم، بر بساخت اجتماعی ارزش‌ها، نقش‌های اجتماعی و نهادهای اجتماعی را مورد تأکید قرار می‌دهد؛ سوم جماعت‌گرایان برساخت اجتماعی را از سوژه گسترش می‌دهد یا در اغلب موارد به عنوان خود مطرح می‌شود» (Ibid: 127). در این ارتباط سندل بر برساخته اجتماعی یا جماعت از «خود» تأکید دارد. «خود» سوژه‌ای که به طور تامل آمیز قادر است تا در مورد ویژگی‌های خودش یعنی ترجیحات، ارزش‌ها، هویت، روابط اجتماعی به یکدیگر، شناخت از جهان فکر کند و کدام سوژه است که ترجیحات، ارزش‌ها و غیره‌ها را حمل می‌کند که وجودی مستقل از ترجیحات، ارزش‌های‌شان و غیره ندارد (Ibid). به تعبیر مک‌ایتایر افراد تا حدی یک تاریخ، میراثی خاص از گذشته، و اعضای جامعه خاص هستند و این جماعت است که به آنها نقش‌های را می‌بخشد که آنها می‌توانند ایفا کنند و ارزش‌های که می‌توانند انتقال دهند. در نهایت، چنین تلقی از مفهوم خود همانا خط بطلان-کشیدن بر مفهوم خود تعیین‌بخشی است. چون برای لیبرال‌های چنین تعیین‌بخشی مقدم بر بسترهای اجتماعی است به این دلیل که زمانی می‌توان آنان را موجودات کاملاً اخلاقی تلقی کرد که خود بتوانند تعیین‌کننده ارزش‌های خود باشند. از این‌رو، خود تعیین‌بخشی مستلزم تصمیم‌گیری این است که چه چیزی با زندگی مان در ارتباط است. حال، برای جماعت‌گرایان چنین تعیین‌بخشی به صورت پیشنی نیست بلکه بیشتر پسینی است و در جماعت‌های تفسیری محقق می‌شود.

## نتیجه

این مناظره بین لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان اساساً مبتنی بر اختلاف دیدگاه‌ها در مورد پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی فلسفی است. بدین معنا، از یک سو، پیش‌فرض‌های اصلی انگاره لیبرالی بر این اصول استوار است که اولاً، فرد خارج از جماعت و بستر اجتماع می‌تواند هستی داشته باشد؛ در ثانی، این خود به صورت خودبسنده و خودمختار به صورت پیشینی مقدم بر هر امر اجتماعی است و اجتماع چیزی جزء تجمیع افراد در کنار یکدیگر و امر مکانیکی

نیست؛ در نهایت حیات نهادها، ارزش‌ها و هنجارها حاکم بر آنها را منوط به انتخاب و اراده فرد است، چون‌که این فرد بیشتر حالت طبیعی دارد تا حالت برساخته. در مقابل، پیش فرض‌های جماعت‌گرایان در ارتباط با مفهوم «خود» بر این اساس است که اولاً، این خود در بستری تاریخی و اجتماعی هستی، معنا و هویت می‌یابد. به یک معنا این خود تاریخی و اجتماعی در برابر خود غیر تاریخی لیبرالی قرار می‌گیرد؛ در ثانی، جماعت و اجتماع مقدم بر خود است، زیرا این خود برساخته، امری پسینی است. در نهایت می‌توان گفت که این خود فضیلت‌مند دارای دو وجه می‌باشد: یکی اینکه خود دارای فضیلتی خاص است، بدین معنا در انگاره لیبرالی که خود مقدم بر ارزش‌ها و هنجارها است، حال اینکه خود ارزش‌ها لیبرالی دارای وجه جهان‌شمولی هستند و در برابر، جماعت‌گرایان بر جنبه خاص بودگی ارزش‌ها و فضیلت‌های جماعت تأکید دارند. دیگر اینکه این خود دارای غایت یا تلوس است که با خیرهای موجود در جماعت منطبق است.

## منابع و مأخذ:

### الف: فارسی:

- ۱- سندل، مایکل، (۱۳۷۴)، لیبرالیسم و منتقدان، ترجمه احمد تدین. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲- سویفت، آدم، (۱۳۸۵)، فلسفه سیاسی، ترجمه موحد پویا. تهران: ققنوس.
- ۳- مال‌هال، استیون و سویفت، آدم، (۱۳۸۵)، جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم، جمعی از مترجمان. قم: پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی.
- ۴- همپتن، جین، (۱۳۸۵)، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.

### ب: خارجی:

- 1- Bell, A. Daniel, (2005), "A Communitarian Critique of Liberalism", *Analyse & Kritik*. Oxford: Clarendon Press.
- 2- Bowker, John, (1997), *The Oxford dictionary of world religions*, London: Oxford University Press.
- 3- Forsyth, Murray, (2005), "Hobbes's Contractarianism: a Comparative Analysis". Charvet, John, "Contractualism and International Political Theory". Kelly, Paul, "Justifying "Justice"/Contractualism, Communitarianism and The Foundations of Contemporary" in David Boucher and Paul Kelly, *The Social Contract From Hobbes To Rawls*, London: Routledge press.
- 4- Frazer, Elizabeth, (1999), *The Problems of Communitarian Politics*, London: Oxford University Press.
- 5- Freeman, Samuel, (2007) *Rawls*, London & New York: Routledge press.
- 6- Kukath, Chandran and Pettit, Philip, (1990), *Rawls: A Theory of justice and Critics*, Stanford University Press.
- 7- Kymlicka, Will, (2002) *Contemporary Political Philosophy, An Introduction*, Second Ed, London: Oxford University Press.

- 8- MacIntyre, Alasdair (1988), **Whose Justice? Which Rationality?** U.S.A: University of Notre Dame Press.
- 9- -----, (2007) **After Virtue, A study In Moral Theory**, Third Ed. U.S.A: Notre Dame Press.
- 10- Rawls, John, (1971) **A Theory Of Justice**, Revised Edition,US: Harvard University Press.
- 11- -----, (1993) **political liberalism**, New York: Columbia University press.
- 12- Taylor, Charles, (1985), **philosophical papers, vol I, Humanity agency and Language**,London: Cambridge University Press.
- 13- -----, (1985), **philosophical papers, vol II, (Philosophy and the Human Science)**,London: Cambridge University Press.
- 14- -----, (1989), **sources of self, (making of the modern identity)**, New York: Harvard University Press.
- 15- -----, (1994), “The Politics of Recognition” in A. Gutmann (ed.) **Multiculturalism and Politics of Recognition**, New York: Princeton University Press.
- 16- Walzer, Michael (1983), **Spheres of Justice**, A Defence of pluralism and Equality, published in U.S.A.

Archive of SID