

دوران ما دوران جریانهایی است که به گونه‌ای شگفت‌انگیز با هم در تضادند. به نظر می‌رسد با رسیدن به پایان هزارهٔ دوم به نوعی سلطهٔ بین‌المللی رومی (Pax Romana) جدید با مقیاسی بی‌سابقه وارد می‌شویم؛ طرح اساساً غربی نظم جهانی یا تمدن جهانی که جهان را با شبکه‌ای از اعمال و اندیشه‌های جهانشمول / همگون دربر می‌گیرد. در میان این اندیشه‌ها، بارزتر و تأثیرگذارتر از همه، اندیشهٔ دموکراسی لیبرال است که رژیسی بر پایهٔ خودفرمانی مردم و حقوق برابر شهروندی است. لذا به نظر می‌رسد پیشرفت قریب‌الوقوع دموکراسی لیبرال که توکویل بیش از یک قرن پیش بطور مبهم آن را دریافت، در عصر ما به مقصد نهایی و تحقق جهانی خود رسیده باشد؛ رویدادی که برخی ناظران، آن را به‌عنوان تکمیل و «پایان تاریخ» فرخنده داشته‌اند.^۱

اما در غوغای این فرخنده‌داشت جهانی، نمی‌توانیم صداهای مخالفی را که عمدتاً ناشی از بالاگرفتن رقابت‌های قومی، ملی و مذهبی است نشنیده بگیریم. بالاگرفتن این رقابت‌ها دلایل متعددی دارد. سلطهٔ بین‌المللی رومی جدید (یا سلطهٔ بین‌المللی آمریکایی) حتی هنگامی که موهبت‌های خود را از طریق ابزار غیرقهرآمیز به جوامع غیر غربی (و گروه‌های همسان نشده در غرب) منتقل می‌سازد، از آنجا که این موهبت‌ها بمثابة پرتوهای هژمونی امپریالیسم تلقی می‌شود دقیقاً به نام خودفرمانی مردمی با مقاومت و پایداری این جوامع روبرو می‌گردد. در سطح فلسفی‌تر، قواعد هژمونیک جهانی (همانند همهٔ قواعد) احتمالاً نمی‌تواند طیف کامل غیریت و امکان تاریخی را دربرگیرد یا درخود جذب و هضم کند و این ضرورتاً سلطهٔ جهان و وطن‌انگاری لیبرال را برهم می‌زند یا متزلزل می‌کند.^۲

ممکن است سناریوی جهانی ما موجب یأس یا دستکم سرخوردگی شود. برخلاف قهرمانان اندیشهٔ پایان تاریخ، برخی ناظران، عصر ما را عصر پایان سیاست مبتنی بر قدرت (real politik) که در سیمای برخورد سهمگین میان مرکز و پیرامون و نیز هژمونی جهانی و مقاومت خاص محلی نمود می‌یابد می‌دانند؛ [به نظر آنها] نظم جهانی به‌جای پیروزی حکومت جهانی، صرفاً حاکی از سرکوب

و فشار جهانی یا به قول ماکس وبر «ظهور شب طولانی تاریک و یخ‌زده» است. این دیدگاه هر چند بنیان‌ها و اصول موقعیت ما را بازگو می‌کند ولی بسیار دور از واقعیت به نظر می‌رسد. سلطهٔ بین‌المللی آمریکایی نیز علیرغم گرایش سلطه‌جویانه‌اش، از اشاعهٔ اصول دموکراتیک جهانی بویژه حقوق و آزادی‌های برابر در سراسر جهان حمایت می‌کند. از این رو لیبرال دموکراسی که تا سطح نظم جهانی ارتقا یافته، به‌طور کامل از ملاحظات انصاف و عدالت عمومی جدا نمانده است. بنابراین لیبرال دموکراسی کاملاً هم‌ارز با سیاست مبتنی بر قدرت نیست. مسلماً نباید محدودیت‌های این ملاحظات اخلاقی یعنی همدستی حکومت لیبرال در فرایند «همگون‌سازی جهانی را که به زیان تعایزات فرهنگی و محلی تمام می‌شود» نادیده انگاشت. لذا عدالت عمومی امروزه به رفتاری کاملاً متفاوت و شاید چیززی شبیه به رفتار دوگانهٔ ایجابی و سلبی نیاز دارد. چنین برخوردی، دستکم بطور بالقوه، در مفاهیم سنتی وجود دارد. براساس فرمول‌های معروف کلاسیک، عدالت به معنای «حق هر کسی را دادن» یا «رفتار برابر با برابرها و رفتار نابرابر با نابرابرها» است. اما در این فرمول‌ها، پرسش‌های پیچیده‌ای وجود دارد که نیازمند داوری است از جمله این که: «حق» هر کسی دقیقاً چیست؟ و وجوه برابری یا نابرابری امور کدام است؟ مسلماً برابری و نابرابری، عمل مقایسه یا به بیان ارسطو «درک شهودی شباهت امور مختلف نابرابرها» (و تفاوت امور شبیه به هم) را به صورت پیشفرض در خود دارد.^۳

در فلسفهٔ جدید غرب، این مقایسه تقریباً بطور کامل به تأیید برابری یا اصل حقوق برابر منجر شده و در نتیجه نابرابری یا ناهم‌اندی مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. [در این فلسفه] برابری حقوق یا «آزادی برابر» واقعیتی طبیعی - که در «وضع طبیعی» پیش از تشکیل جامعه وجود داشته - انگاشته شده است در حالی که نابرابری یا تفاوت، به قرارداد اجتماعی منتسب گردیده است. در مورد عدالت عمومی این به معنای آن است که رفتار برابر با همهٔ افراد برابر پیشفرض گرفته شده است در حالی که رفتار نابرابر نیازمند توجیه با توجه به

عدالت و دموکراسی جهانی

نویسنده فرد دالمایر
مترجم نرگس تاجیک

مجموعه، 1998، Alternative Visions

بستر ایجاد مفاهیم مدرن غربی حکومت قانون بوده است بررسی می کنیم. این شرح، هابرماس را به حمایت از اولویت‌های رایج لیبرال یعنی تقدّم فرایندگرایی بر اخلاق ذاتی، ترجیح قاعدهٔ جهانشمول بر مفاهیم «خیر مشترک»، و به طور کلی اولویت «عدالت» بر «همبستگی» رهنمون می‌شود. بخش دوم، به دیگر پیشفرضهای رایجی که در نظر نخست به همان اندازه جذاب است. گرچه معمولاً بوسیلهٔ تئوریهای لیبرال و فردگرا کنار گذاشته می‌شود. می‌بردزد؛ این پیشفرض‌ها به نقش سنن خاص و چارچوب‌های فرهنگی عنایت دارند و لذا اولویت تفاوت بر یکسانی و بافت عینی بر حکومت قانون را تأیید یا دستکم پیشنهاد می‌کنند. این باورها که تا سطح تفکر نظری ارتقا یافته‌اند، فرمولهای غربی اخیر در مورد عدالت تفارقی یا «مبتنی بر تفاوت» یعنی توجه به حقوق گروه یا اجتماع به همان اندازه توجه به جنسیت و قومیت را مورد حمایت قرار می‌دهند. در بخش پایانی هم عدالت در صحنهٔ بین‌الملل و عرصهٔ دموکراسی جهانی را به بحث می‌گذاریم. در این بخش، مسألهٔ اساسی به رابطهٔ میان حقوق برابر به سبک غربی و پیوندهای اجتماعی و رابطهٔ میان عقلانیت سکولار و وابستگی‌های فرهنگی-مذهبی باز می‌گردد. با در نظر گرفتن چالش میان قدرت جهانی و ایستادگی محلی [در مقابل قدرت جهانی]، نهایتاً مسألهٔ این است که «عدالت چه کسی و کدام عقلانیت» حکمفرما خواهد شد.

گاه نظریه‌های عدالت با مقدمات انتزاعی نظری آغاز می‌شود و سپس نتایج منطقی از آنها گرفته می‌شود. به نظر می‌رسد ساختمان چنین نظریه‌هایی - با اینکه در میان فیلسوفان حرفه‌ای رواج دارند - از سقف آغاز می‌گردد، ولی نظریه‌های محقول تری که مورد تأیید سنت سقراطی نیز باشند، آهایی هستند که از پایه بنا شده‌اند یعنی نخست باورهای مردم عادی را بررسی و سپس «هستهٔ حقیقت» kernel of truth یا نتیجهٔ نظری چنین عقایدی را استنتاج می‌کنند. بعضی فیلسوفان برجسته در دوران اخیر، اساساً این رهیافت استقرایی - تجربی را در پیش گرفته‌اند. جان رالز در «نظریهٔ عدالت»، نقطهٔ عزیمت خود را باورهای مردم در دموکراسی‌های لیبرال غربی

شرایط و موقعیت است. چشم بسته بودن فرشتهٔ عدالت، در همین رابطه درک می‌شود: حکومت عدالت (یا «حکومت حقوق»)، رفتار چشم بسته یا برابر با همهٔ افراد بدون در نظر گرفتن رنگ، آیین، نژاد یا جنسیت ایشان را مبنای قرار داده است. بی شک این نوع برخورد چشم بسته، پیشرفت فوق‌العاده‌ای نسبت به رفتار خودکامانه یا عمدتاً بر مبنای وجود در نظامهای استبدادی به‌شمار می‌آید. بنابراین «فرایند در خور» (فرایند در خور هر کس)، مطمئناً بخش لاینفک زندگی دموکراتیک نو است. اما این تأیید نمی‌تواند در اینجا کلاً از بررسی اقتصادی یا بررسی دیالکتیکی که بر سننهایی مانند پرسشهای ذیل را می‌پروراند به دور باشد: آیا چشم بسته بودن ستودنی فرشتهٔ عدالت، خود یک بی‌عدالتی نیست؟ آیا حکومت حقوق که به بی‌تفاوتی افراطی یا بیطرفی تعبیر می‌شود همراه با تأکید که بر رفتار برابر با همه دارد خود به خاطر سرکوب کردن یا غفلت نمودن از تفاوت‌های پراهمیت یا تمایزاتی که در موقعیت‌های واقعی، برای مردم حائز اهمیت فراوان است، ظالمانه یا سرکوبگرانه نیست؟ در این شرایط به نظر می‌رسد حکومت قانون به سبب ندادن «حق» مردم به آنها یا به عبارتی بی‌توجهی به «تفاوت‌های شکیبیه به هم»، در مرز عدالت و بی‌عدالتی سرگردان و مردد است.

در این سرگردانی، نه تنها اندیشهٔ عدالت به مثابه حقوق بلکه از آن مهمتر، محتوا و منزلت دموکراسی بویژه لیبرال دموکراسی نیز در خطر است. نوشتهٔ حاضر نمی‌تواند در مورد همهٔ جنبه‌های این مسائل پیچیده بحث و بررسی کند، لذا هدف نه چندان بزرگ ما در اینجا، این است که تنش اساسی یا تردید ذاتی عدالت یعنی نوسان و متغیر بودن اجتناب‌ناپذیر عدالت میان بی‌تفاوتی بیطرفانه و عنایت مشتاقانه به تفاوت‌ها را نشان دهد. رهیافت ما تا حدودی پدیدارشناسانه و تا حدودی هم دیالکتیکی (به معنی «دیالکتیک منفی» آدورنو) خواهد بود. این بررسی را با پیش‌فرض‌های رایج در مورد عدالت آغاز می‌کنیم و نتایج تنش برانگیز آنها را برای نظریهٔ اخلاق می‌کاویم. در بخش نخست با استناد به شرح هابرماس از ساختار «آگاهی اخلاقی» (moral consciousness) باورهای رایجی را که

○ چنین می‌نماید که در آغاز هزارهٔ سوم، بانوعی سلطهٔ بین‌المللی رومی (Pax Romana) جدید در مقیاسی بی‌سابقه روبه‌رو می‌شویم: طرح اساساً غربی نظم جهانی یا تمدن جهانی که جهان را با شبکه‌ای از اعمال و اندیشه‌های جهانشمول / همگون در بر می‌گیرد.

○ در غوغای
فرخنده‌داشت جهانی
پیروزی اندیشهٔ دموکراسی
لیبرال، که رژیم بر پایهٔ
خودفرمانی مردم و حقوق
برابر شهروندان است،
نمی‌توانیم صداهای
مخالفی را که بیشتر ناشی از
بالا گرفتن رقابتهای قومی،
ملی و مذهبی است نشنیده
بگیریم.

قرار می‌دهد که بر ارزش آزادی فردی و خود-شکوفایی در متن فرصت‌های برابر تأکید دارند. با غربال کردن این باورها به کمک غربالی فرضی (به نام «بردهٔ جهل») که همهٔ تفاوت‌های نامربوط یا وجوه خاص را در کنار هم جای می‌دهد نشان داده می‌شود که بر آئیند باورهای یادشده مفهومی کلی از عدالت است که حول اصل اولیهٔ آزادی برابر (افراد) دور می‌زند.^۲ یورگن هابرماس هم در شرح مبسوط خود از «اخلاق گفتمان» (discourse ethics) یا اخلاق تعاملی - که به سبب اطلاعات آموزنده‌اش، رهنمون بخش حاضر است - رهیافت مشابهی را با صورتی نسبتاً تعدیل یافته اتخاذ می‌کند. همانگونه که هابرماس در متن مهمی که منظور از آن پی‌ریزی شالودهٔ چارچوب گفتمانی وی بوده، نشان داده است صرفاً می‌توان از طریق تجربهٔ روزمره و تعاملات عینی جهان واقعی به قلمرو اخلاق راه یافت. بر این اساس، نظریهٔ اخلاقی بطور اجتناب‌ناپذیری مستکی به «پدیدارشناسی اخلاقیات» است. به اعتقاد هابرماس، «از آنجا که وظیفهٔ فلسفهٔ اخلاق، توضیح شهودیات روزمره‌ای است که ما در بستر آنها اجتماعی شده‌ایم، باید (دستکم بطور بالقوه) از طرز تلقی افراد مشارکت کننده در عمل تعاملی زندگی روزمره مایه بگیرد».^۵

هابرماس در تشریح این رهیافت عوام‌گرایانه به اخلاق، به گواهی پیتر استراوسون (peter strawson) که در برخی آثارش، چیزی شبیه به «پدیدارشناسی زبان‌شناسانهٔ وجدان اخلاقی» را بیان کرده بود، استناد می‌کند. به نظر استراوسون، نظریه پرداز اخلاقی باید در محدودهٔ احساسات یا تجربیات اخلاقی عینی مانند خشم و رنجش یا ناخرسندی بر خاسته از اهانت‌های شخصی، و سپس توجه ثانوی به تشریح چنین احساساتی در زبان یا کلام روزمره مهار شود. بنابراین از آنجا که احساسات اخلاقی، در کالبد تعاملات عینی جهان واقعی تجسم می‌یابد، صرفاً می‌تواند توسط عوامل شرکت کننده در این تعاملات - و نه تماشاچیان صرف - تجربه شود؛ بر اساس نظریهٔ زبان‌شناختی (یا کنش کلامی)، اخلاق نه تنها وجه معنایی (denotative) بلکه وجه کنشی (performative) یا غیر-بیانی

(illocutionary) را نیز در بر می‌گیرد. طبق تفسیر هابرماس از این استدلال، احساسات اخلاقی، ناشی از اعمال روزمره‌ای است که «صرفاً با رویکرد کنشی، برای ما قابل دسترس هستند». این ارتباط و پیوند میان احساسات اخلاقی و اعمال روزمره، «ضرورت اجتناب‌ناپذیری» به احساسات اخلاقی می‌بخشد؛ به این معنا که ما نمی‌توانیم به عنوان مثال با قرار گرفتن در جایگاه ناظر، «به دلخواه، تعهد خود را به جهانی واقعی که به آن تعلق داریم، فسخ کنیم». چنین نگرشی، نظریه پرداز اخلاقی را ناگزیر به سوی بهره‌گیری از هستهٔ تجربیات اخلاقی هدایت می‌کند. بنابراین رهیافت طبیعت‌گرا یا تجربه‌گرا که صرفاً از بیرون و از منظر یک ناظر بیطرف و بی تفاوت به اصول اخلاق می‌نگرد، نمی‌تواند «تأثیری روشنگر» بر این حوزه داشته باشد. هابرماس نتیجه‌گیری بحث استراوسون را می‌پذیرد و معتقد است:

واکنش‌های شخصی یک فرد آزاده - مثلاً ناخرسندی‌ها و رنجش‌ها - صرفاً در رویکرد کنشی عامل مشارکت کننده در تعاملات امکان‌پذیر است. در مقابل، رویکرد عینی ناظر بیطرف، نقش‌های تعاملی من و تو (اول شخص و دوم شخص) را از بین می‌برد و قلمرو خود پدیدهٔ اخلاقی را نیز نابود می‌کند. رویکرد سوم شخص یا فاعل مشاهده‌گر [سبب محو و نابودی پدیدهٔ اخلاقی می‌شود].^۶

تا اینجا استدلال هابرماس به حوزهٔ پدیداری تجربه نزدیک است و لذا تا حد زیادی قابل قبول به نظر می‌رسد. اما در نوشته‌های او برای پیگیری اهداف نظریش، حرکت‌های ظریفی مشاهده می‌شود که با توجه به قرابت استدلال وی به حوزهٔ پدیداری تجربه، تا حدی تکان‌دهنده است. برای فردیت بخشیدن به تجربهٔ اخلاقی، مسائل اخلاقی را عمدتاً باید از منظر فرد (اول شخص) بررسی کرد؛ از این رو هابرماس با تاسی به آموزه‌های کانتی، مسألهٔ بنیادی اخلاق را سرگردانی وجدان می‌داند: «من موظف به انجام چه کاری هستم؟» یا «باید چه کاری انجام دهم؟» این پرسش با اینکه از بعضی جهات، منطقی و معقول است ولی بین فرد و بافت زندگی روزمره‌ای که کار را از آن آغاز نمودیم

دانستن اصول جهانشمول بر بافتها و بسترهای خاص، مقدم دانستن «آزادی برابر» بر «تفاوت» (در جایی که ممکن است تفاوت ناشی از امکان‌های محلی یا سنت‌های فرهنگی-مذهبی باشد). این تقدم در محتوای «اصل جهانشمول انگاری» هابرماس، یا «اصل ارتباطی» (bridging principle) که امکان اجماع اخلاقی را فراهم می‌سازد و نیز «اصل اخلاق گفتمان» به مثابه مسیری برای تعیین جدلی اعتبار ادعاهای اخلاقی تفسیر می‌شود، به روشنی مشهود است. اصل اول، شکل تعدیل‌یافته‌ای از قاعده جزئی کانت است که طبق آن، صرفاً هنجارهایی را که بیانگر «اراده عام» (general will) باشند یا بتوانند به طرز شایسته به جایگاه «حقوق جهانشمول» ارتقا یابند، می‌توان به عنوان هنجارهای معتبر پذیرفت. جهانشمول بودن نیازمند آن است که «همه اشخاص بتوانند پیامدهای یک هنجار و نیز اثرات جنبی که اجرای عام آن، احتمالاً می‌تواند برای تأمین منافع هر فرد تأثیر پذیرفته در برداشته باشد بپذیرند». اصل جهانشمول بودن از لحاظ اجرای شکلی، با اصل دوم (اخلاق گفتمان) که قید می‌کند «صرفاً هنجارهایی می‌توانند ادعای اعتبار کنند که تأیید همه افراد بالقوه تأثیر پذیرفته را به عنوان مشارکت کنندگان در یک گفتمان عملی به دست آورند»، توأم شده است.^۸

با توجه به تفاسیر فوق، عدالت در نظر هابرماس، اساساً هم‌ارز حکومت جهانشمول قواعد است که در آن قواعد از طریق جدل (آزاد و برابر) عام تأیید می‌شود. همانند اکثر نظریه‌های لیبرال، عدالت نیز نسبت به تمایزات موجود از نظر شأن، نژاد، عقیده یا جنسیت (و نیز تفاوت‌های عقلی و اخلاقی) کور و بی‌تفاوت انگاشته شده است. این کوری یا بی‌تفاوتی شکلی، در بخش پایانی متن هابرماس، مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است. از نظر هابرماس، اخلاق گفتمان، اساساً شکلی و صوری است و صرفاً حول روش جدل یا ابزاری برای اعتبار بخشی هنجارهای رقیب، دور می‌زند و هیچ‌گونه «دستور العمل اخلاقی ذاتی» و چارچوبی برای «هنجارهای موجه» به دست نمی‌دهد. رویه‌های گفتمانی، گرچه کاملاً عاری از محتوا نیست ولی به محتوای احتمالی که «در آنها گنجانده

یا بعبارتی «تعهد ما به جهانی واقعی که به آن تعلق داریم» فاصله ایجاد می‌کند. در اینجا، این بافت زندگی از نظر عملی، فاقد اعتبار یا ناسودمند و شاید در معنایی اخلاقی، ناقص به نظر می‌رسد. این فاصله یا بیگانگی، با حرکت مهمتری در کتاب هابرماس تشدید شده است که همانا رفتن به سطح «گفتمان» یا جدل گفتمانی است که افراد در آنجا به عنوان فاعلان خردورز (cogitos) با یکدیگر مواجه می‌شوند و در جهت انکار ادعاهای هنجاری یکدیگر می‌کوشند. با تعلق موقتی تعاملات روزمره، گفتمان به صورت طرحی شبه استعلایی، مشروط به شرایط آرمانی کلام (تضمین آزادی برابر مشارکت کنندگان) عمل می‌کند. با رفتن به سطح گفتمان به نظر می‌رسد مانع یاد شده در مقابل ناظر بیرونی، تقریباً از میان رفته باشد. از دیدگاه هابرماس، تجربیات اخلاقی، حاکی از «انتظارات هنجاری» و وسیع‌تری فراسوی سطح تعاملات خود با دیگری است و حکایت از وقوف به این حقیقت دارد که هنگام وقوع لغزشی اخلاقی، شخصی که مرتکب لغزش شده، از چیزی غیر شخصی یا حداقل فراشخصی - یعنی انتظار عامی که هم «خود» و هم «دیگری» در دل دارند - تخطی کرده است. بنابراین احساس گناه یا احساس تعهد، «فراتر از قلمرو خاص آنچه در موقعیت‌های مشخص به افراد مربوط می‌شود قرار می‌گیرد»:

واکنش‌های عاطفی به اشخاص منفرد در موقعیت‌های خاص، اگر به ناخشنودی غیر شخصی از نقض یک هنجار عام یا رفتاری مورد انتظار بازنگردد فاقد سرشت اخلاقی است. تنها داعیه اعتبار عام داشتن است که یک منفعت، خواست یا هنجار را واجد اعتبار اخلاقی می‌سازد.^۹

تأکید بر گفتمان یا اعتبار گفتمانی، به روشنی متفاوت‌ترین و بدیع‌ترین ویژگی رهیافت نظری هابرماس است. از لحاظ اهدافی که در این نوشته مدنظر داریم قابل ملاحظه‌ترین جنبه این رهیافت، تمرکز آن بر آزادی و برابری مشارکت کنندگان است که از طریق کلام آرمانی (به جای «برده جهل» رالز) تحقق می‌یابد. در نظریه عدالت، این تمرکز به معنی دفاع از وزن و اهمیت قائل شدن برای اخلاق است که قبلاً در مورد رالز بیان شد؛ مقدم

○ سلطه بین‌المللی

رومی جدید، یا سلطه بین‌المللی آمریکا، حتی هنگامی که جنبه‌ها و آثار مثبت خود را با ابزارهای غیرقهرآمیز به جوامع غیرغربی (و گروه‌های همسان نشده در غرب) منتقل می‌کند، از آن رو که این آثار همچون پرتوهای هژمونی امپریالیسم تلقی می‌شود، دقیقاً به نام خودفرمانی مردمی با مقاومت این جوامع روبه‌رو می‌شود.

○ بر خلاف منادیان اندیشه «پایان تاریخ»، برخی کارشناسان و ناظران دوران مسارا دوران «پایان سیاست مبتنی بر قدرت» که در سیمای پر خورد سهمگین مرکز و پیرامون و نیز هژمونی جهانی و مقاومت‌های خاص محلی نمود می‌یابد می‌دانند.

می‌شود» یا «از بیرون در آنها خورنده می‌شود» بستگی دارد. تفاوت میان صورت و محتوا به تفاوت میان حکمروایی شکلی قواعد و مفاهیم «خیر مشترک» یا «زندگی خوب» هم که ممکن است «تمامیت یک شکل خاص زندگی یا گذشته خاصی از زندگی» را دربرگیرد، تعمیم می‌یابد. فرایندگرایی یا صورت‌گرایی اخلاقی، به «معنایی واقعی، برنده» است زیرا اصل جهانشمول بودن، همانند جاقویی عمل می‌کند که میان لرزیایی‌های ارزشگذارانه، از شکل‌های زندگی و گزاره‌های به شدت هنجاری یا «میان خیر و عدالت»، «برش‌های دقیقی» ایجاد می‌کند. این جداسازی، عمیقاً بر منزلت سنن و باورهای فرهنگی و نیز بر الگوهای عینی زندگی فردی که در جهان‌های فرهنگی متفاوت وجود دارد، اثر می‌گذارد. به اعتقاد هابرماس، این الگوها و باورها، کاملاً در تاروپود شکل‌های خاص زندگی که «خود نمی‌توانند بطور مطلق، ادعای اعتبار هنجاری داشته باشند» تنیده شده است: شکل‌های خاص زندگی در بهترین حالت می‌توانند به عنوان «نامزدهایی برای منظور شدن در هنجارهایی عمل کنند که بیانگر منفعتی عام [یا اراده‌عام] هستند.»^{۱۰}

در این مرحله هابرماس، رابطه پیچیده و پرتنش میان خیر ذاتی (شکل‌های زندگی) و عدالت شکلی در نظر می‌گیرد و بطور کلی عدالت شکلی را بر خیر ذاتی، مقدم می‌داند. به نظری افرادی که در جوامع [مختلف] زندگی می‌کنند، نمی‌توانند خود را از جهان فرهنگی یا از گذشته زندگی شخصی خود که هویت آنها را شکل داده است رها سازند؛ اما می‌توانند خود را از هنجارهای رقیب‌رهایی بخشند و در نتیجه با قرار گرفتن در سطح شبه استعلایی گفتمان‌ها، «نگرشی فرضی نسبت به آنها» اتخاذ کنند. هابرماس همچنین، تردیدهای هرمنوتیکی مرتبط با عدالت شکلی را که از ضرورت بی‌چون‌وچرای تفسیر قواعد شکلی و کاریست آنها در شرایط مشخص نشأت می‌گیرد به بررسی می‌گذارد. وی تصدیق می‌کند که اخلاق گفتمان نمی‌تواند «مشکلات مربوط به کاریست خود را حل کند» بلکه اعمال قاعده نیازمند «مصلحت‌اندیشی عملی» یا قضاوتی است که به نظر می‌رسد در عقلانیت جدل‌گفتمانی

«از پیش فرض شده است». علیرغم این تصدیق، هابرماس همچنان بر تقدم غایی حکومت قواعد بر قضاوت تفسیری مصر است. دیدگاه‌های هرمنوتیکی نمی‌توانند «داعیه اخلاق گفتمان در خصوص فراتر رفتن از همه سنن یا آداب و رسوم محلی را تخفیف دهند». در واقع، هیچ‌یک از شرکت‌کنندگان در جدل، «مادام که مضمون اعتبار هنجاری را در نگرشی کنشی، جدی گیرد»، نمی‌تواند از این ادعا پرہیز کند. هابرماس برای ترسیم این نیروی برتر یا «فراتر رفته»، به تاریخ حقوق بشر در نظام‌های مبتنی بر قانون اساسی در دوران نو که گفته می‌شود از یک «صراط مستقیم» یا «غایت‌شناسی» تبعیت می‌نماید، استناد می‌کند. قواعد همواره بر کاریست خودشان - که ممکن است مضمون اصول هنجاری را «تحریف کند» - تقدم دارند. لذا درحالی که قواعد، جهانشمول (تک‌صدایی) هستند «ما می‌توانیم در حوزه اعمال مصلحت‌اندیشی، به روشی کم‌ویش سوگیرانه، عمل کنیم».^{۱۱}

هابرماس اضافه می‌کند که در ورای تنش میان خیر ذاتی و عدالت شکاف عمیق‌تری میان تاریخ یا احتمال تاریخی و خرد یا «داعیه‌ها و منافع استعلایی» عقلانیت وجود دارد. در مولودی که اخلاق، از صبغه کانتی مشخصی برخوردار باشد، ممکن است این تنش به اصطلاح هگل به رابطه متعارض میان «اخلاق» و «زندگی اخلاقی» منجر شود. هابرماس طبق تفسیر نسبتاً آزاد و شاید گمراه‌کننده‌ای از اندیشه هگل، زندگی اخلاقی را به سادگی مترادف با کارهای زندگی روزمره و باورهای روزمره‌ای می‌داند که از ما «فاصله گرفته‌اند» و در سطح گفتمان‌ها مورد تردید قرار گرفته‌اند. وی بر این عقیده است که جهان روزمره، عرصه‌ای است که «باورهای فرهنگی بدیهی، از نوع اخلاقی، شناختی یا بیانی در هم تنیده شده‌اند». به عبارتی دیگر، جهان روزمره مانند «حوزه زندگی اخلاقی» عمل می‌کند. در این حوزه مسائل عدالت تنها از حوزه مسائل مربوط به خوب زیستن نشأت می‌گیرد. مسائل خوب زیستن در بافت روزمره خود «اصول ثوریکتی نیستند که دربردارنده یک «باید» انتزاعی باشند بلکه «هویت گروه‌ها و افراد را به شیوه‌ای شکل می‌دهند که بخش ذاتی فرهنگ یا

○ در فلسفه جدید

غرب، برابری یا اصل حقوق برابر مورد تأیید کامل قرار گرفته و در نتیجه، به نابرابری یا ناهمبستگی بی توجهی شده است. در این فلسفه، برابری حقوق یا «آزادی برابر» واقعیتی طبیعی - که در «وضع طبیعی» پیش از تشکیل جامعه وجود داشته - انگاشته شده است، در حالی که نابرابری یا تفاوت به قرارداد اجتماعی منتسب گردیده است.

پذیرش کاربست مصلحت اندیشانه دیدگاه‌های اخلاقی جهانشمول، «عقلانی شده‌اند»، و لذا به اصول جهانشمول نزدیک می‌شوند. بار دیگر تقدم اولویت‌ها و پیشفرض‌ها نمایان می‌شود و این بار با پیامدهایی سیاسی که تفوق حکومت جهانی قواعد را تأیید می‌کند. این تقدم در مقاله دیگری هم که هابرماس، نقش‌های مربوطه «عدالت و همبستگی» را در کنار یکدیگر مطرح می‌سازد و رتبه‌بندی می‌کند نمایان است. از نظر هابرماس، همبستگی در معنای رایج (بایضا اخلاقی) خود، بر بافت عینی زندگی روزمره و «تعهد به جهانی واقعی که به آن تعلق داریم» دلالت دارد. از اینرو، انسجام، هم‌ارز رویه‌های قراردادی است که باید از صافی جدل گفتمانی و قواعد فرایندی جهانشمول بگذرد و غربال شود. به محض اینکه چنین شد و پس از عقلانی شدن باورهای جهان، دگرگونی و تغییری روی می‌دهد؛ به این معنا که همبستگی - که اکنون مقوله‌ای «پس‌اقراردادی» تلقی می‌شود - با حفظ همگرایی بافت گفتمان‌های اخلاقی، نتیجه و پیامد عدالت می‌شود. عدالت در دیدگاه هابرماس معطوف به «آزادی برابر افراد خودمختار و یگانه» است، در حالی که همبستگی «سعادت مجموعه کسانی را که از لحاظ ذهنی در ارتباط با یک شکل زندگی مشترک هستند و نیز حفظ انسجام آن شکل زندگی»^{۱۱} تضمین می‌کند.

* * *

همانگونه که در سطور بالا اشاره شد، فرایندگرایی اخلاقی به هیچ وجه، منحصر به نظریه گفتمان هابرماس نیست گرچه صورت‌بندی هابرماس به سبب انسجام درونی، برجستگی یافته است. همانگونه که دیدیم لیبرال دموکراسی مدرن، تا حد زیادی در بردارنده مفهوم شکلی یا فرایندی عدالت (با یا بدون محتوای کانتی) است که برای قاعده جهانشمول حقوق برابر برای همه شهروندان، اولویت قائل است. این مفهوم، برخلاف ادعای موافقانش و نیز به رغم نفوذ بسیار - و تأثیر مفیدی که به عنوان درمانی برای خودکامگی دارد - مسلم و غیر قابل مناقشه نیست. محدودیتهای آن در ارتباط با اخلاق گفتمان، نه تنها توسط مخالفین بلکه توسط نویسندگانی که به نوعی موافق سایر دیدگاه‌های هابرماس هستند بارها یادآوری شده

شخصیت مربوطه را بسازند». برعکس، اخلاق گفتمان، در سطح کاملاً متفاوتی عمل می‌کند. از موضع مشارکت کنندگان در گفتمان‌ها، موضوعیت و مناسبت بستر جهان واقع، کاملاً سست می‌شود و تجربیات زندگی روزمره، از «زویه‌ای تصنعی و مبتنی بر بازنگری»، مشاهده می‌گردد. در عدالت شکلی، همبستگی زیست جهان، مختل شده یا به عبارتی «این همبستگی، با نگرش اخلاقی انعطاف‌ناپذیر عامل مشارکت کننده در گفتمان‌ها، کیفیت بدیهی و مسلم خود را از دست داده است». لذا «توانمندی هنجاری و اقیمت، از بین می‌رود». به سبب این نگرش اخلاقی، «خرانه سنتی هنجارها» متلاشی شده و به هنجارهایی که می‌توانند «بر اساس اصول اخلاقی توجیه شوند» و هنجارهایی که نمی‌توانند بر اساس اصول اخلاقی توجیه شوند و «صرفاً به صورت غیر رسمی عمل می‌کنند» تفکیک شده است:

پیشرفت دیدگاه اخلاقی، همگام با تفکیک عملی میان مسائل اخلاقی و مسائل مبتنی بر ارزش‌گذاری پیش می‌رود. اصولاً درباره مسائل اخلاقی می‌توان بطور عقلانی یا به عبارتی بر اساس عدالت یا تصمیم‌پذیری منافع، تصمیم‌گیری نمود ولی برعکس، مسائل مبتنی بر ارزش‌گذاری، خود را در عام‌ترین سطح، به عنوان مسائل خوب زیستن (یا خود شکوفایی) عرضه می‌کنند و صرفاً در گستره شکل‌های زندگی تاریخی و عینی یا مسیر زندگی فردی - که گستره‌ای مشخص و غیر سؤال‌برانگیز است - وارد بحث عقلانی می‌شوند.^{۱۱}

هابرماس تاحدی به ضرورت ارتباط دادن خیر و عدالت یا تجربیات زندگی و عقلانیت شکلی واقف است. با این حال، وی راه حل ارائه در یک ارتباط دوجانبه‌راستین بلکه در جرح و تعدیل و تغییر اعمال روزمره و «عقلانی کردن» آنها در جهت سازگاری بیشتر با قواعد گفتمانی می‌داند. به نظر هابرماس، شیوه‌های اخلاقی جهانشمول در صورتی کارآمدی عملی خود را حفظ می‌کنند که فقدان ذات اخلاقی عینی را «جبران کنند». بر این اساس، اخلاقیات جهانشمول، وابسته به شکلهایی از زندگی است که «به اندازه کافی برای

○ تأکید بر گفتمان یا اعتبار گفتمانی، بدیع‌ترین ویژگی رهیافت نظری هابرماس است. چشمگیرترین جنبه این رهیافت، تمرکز آن بر آزادی و برابری مشارکت‌کنندگان است که از راه کلام آرمانی (به جای «پرده جهل» جان‌رالز) تحقق می‌یابد.

است. انتقادات آنها برخی ضعف‌های فرایندگرایی را بویژه در عرصه کاربست قاعده و تفسیر هرمنوتیکی که جندی‌تر از آن اندازه‌ای است که هابرماس حاضر به تصدیق آن است برجسته کرده است. هربرت اشنادلیباخ، با تأسی به قسمتی از آموزه‌های ویتگنشتاین، از تباط قاعده و کاربست قاعده و نیز نبودن امکان کاربست کامل قواعد را (که متضمن سیر نزولی نامحدود فرمول‌بندی قاعده است) مورد توجه قرار می‌دهد. آلبرخت ولمر، از زاویه متفاوتی، پیوند نزدیک صورت و محتوا، عدالت شکلی و «خیر» کیفی را نشان داده است؛ پیوندی که از این واقعیت پیداست که معنادار بودن تبدلات گفتمانی بر پیشفرض وجود درکی از استدلال خوب و چارچوب مشترک فهم (یا پیش‌فهم) استوار است.^{۱۳} بر این اساس حتی می‌توان در مورد «فاصله‌گذاری» هنجارمندی از رویه‌های جهان واقع (یا «باید» از «هست») توسط هابرماس تردید کرد. در صورتی که این فاصله‌گذاری به شکل حاد صورت گیرد. اگر تجربه زندگی فاقد «بتانسیمیل هنجاری» باشد. عدالت نیز کاملاً در خلأ اندیشه انتزاعی و «عاری از حیات» معوق می‌ماند.

گذشته از ضعف‌های نظری، ملاحظاتی سیاسی هم وجود دارد که با وضعیت جهانی کنونی مار تباط دارد و نقش فرایندگرایی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. با توجه به وضعیت نابرابر مرکز و پیرامون، قدرت هژمونیک و جوامع یا گروه‌های غیر هژمونیک، حکومت جهانی قواعد می‌تواند به معنای تبعیث خاص‌گرایی‌های فرهنگی از قواعد هژمونیک باشد. در این شرایط حتی اشاعه حقوق برابر بشر، می‌تواند به سبب متفرق ساختن شکل‌های مشترک زندگی، موجب نوعی ضعف شود. استیلا و غلبه اسپانیا بر دیگر کشورها، نمونه‌ای در این زمینه است. مبلغین اسپانیایی، با ترویج الگوهای غربی (مسیحی)، با بومیان مانند افرادی که تقدیرشان، نجات و رستگاری شخصی است، رفتار می‌کردند و از این‌رو محتوای الگوهای فرهنگ سنتی را مورد حمله و نابودی قرار دادند. در تشریح سیاست «تقسیم و غلبه» می‌توان به نمونه‌های بیشتری از این دست اشاره کرد. آنچه آشکار می‌شود، پیوند نزدیک تر عدالت و

همبستگی در مقایسه با پیوند و رابطه‌ای است که هابرماس در نظر داشت و تجربه اخلاقی یا «پدیدارشناسی» احساسات اخلاقی، پشتوانه آن بود. تصور ما از عدالت، نه تنها زمانی که با موارد برابر به صورت نابرابر یا با پیشداوری رفتار شده باشد بلکه هنگامی که تمایزات فرهنگی یا اشخاص نادیده انگاشته شده یا به نفع «یکسانی» جهانشمول، سرکوب شده باشد زیر پا گذاشته می‌شود. وضعیت نامناسب سرخ‌پوستان آمریکای شمالی و ساکنان بومی هر نقطه دیگر می‌تواند یادآور اثرات قهری و زبان آور حکومت قواعدی باشد که تفرد و یکسان‌سازی را به دنبال دارد.^{۱۴}

در دوران اخیر، حساسیت نسبت به چنین مسائلی حتی در محدوده لیبرال دموکراسی غرب به شدت افزایش یافته و در نتیجه، چشم بسته بودن آبیایی تفاوتی [فرایندی، دیگر یگانه ملاء عدالت یا زندگی اخلاقی انگاشته نمی‌شود. در نوآوری‌های فلسفی اخیر، هم در آمریکای شمالی و هم در اروپا، موضوعیت تمایز (یا یکسان نبودن) مورد توجه قرار گرفته است. در آمریکای شمالی فصیح‌ترین مطلب در باب تمایز، بدون اینکه طی آن هیچ‌گونه مذمتی از حقوق برابر شده باشد توسط چارلز تیلور عرضه شده است. تیلور با تشریح اندیشه «شناسایی» دو جانبه‌هنگامی، دو معنای استنباط متفاوت از این واژه به دست داده است. وی معتقد است شناسایی، از یک سو دلالت بر شناسایی «برابر» یا به عبارات دیگر، پذیرش رابطه برابر دارد و از «سیاست جهانشمول‌انگاری که بر منزلت برابر همه شهروندان تأکید دارد» و به «برابر ساختن حقوق و استحقاقات» پای‌بند است حمایت می‌کند. برابری در مقابل درجه‌بندی‌های سلسله مراتبی اجتماعی و هر نوع تبعیض مبتنی بر پیشداوری قرار می‌گیرد. در این معنای رفتار برابر با شهروندان، بنیان لیبرال دموکراسی‌های مدرن را در همه دنیا تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، معنای دوم شناسایی، بر «سیاست تفاوت» و تداوم تفاوت یا نبودن یکسانی فرهنگی‌ها یا گروه‌ها، تصریح دارد. به اعتقاد تیلور، در این معنای اخیر شناسایی، تناقض عجیبی وجود دارد، زیرا شناسایی تفاوت معمولاً قاعده‌ای جهانشمول یا عام، فرض می‌شود و لذا ما را با جهانشمول‌سازی امر خاص، مواجه

می‌کند. به نظر وی این دو معنای شناسایی، نه تنها در کنار هم قرار دارند بلکه در هم تنیده شده‌اند. بر حسب شهروندی برابر:

محتوای حقوق و مصونیت‌ها، به شکل جهانشمول، یکسان است اما در سیاست تفاوت، هویت هر فرد یا گروه، منحصر به فرد و از دیگران متمایز انگاشته می‌شود. این عقیده مطرح است که تفاوت، نادیده انگاشته شده و در هویت غالب یا اکثریت، جذب و هضم شده است... در حالی که سیاست منزلت جهانشمول، در جهت رسیدن به شکل‌هایی از یکسانی و نبودن تفاوت (شکل‌هایی که نسبت به تمایزات شهروندان، «کور» هستند) حرکت می‌کند، سیاست تفاوت، اغلب نبودن تبعیض را مستلزم آن می‌داند که این تمایزها را مبنای برخورد و رفتار متفاوت قرار دهیم.^{۱۵}

در بیان تیلور، هر دو معنای شناسایی، در ارتباط با سنن برجسته متافیزیکی یا فلسفی قرار دارد. در مورد شهروندی برابر، اندیشه بنیادی این است که همه افراد بشر، به سبب بهره‌مند بودن از «پتانسیل عام بشری»، «شایسته احترام برابر» هستند. منبع اصلی الهام این اندیشه، فلسفه روشنگری به ویژه نوشته‌های کانت و روسو است (اگر چه تأثیر روسو به سبب تمنا یگانگی عمومی توسط وی محدود بوده است). این کانت بود که بر اندیشه احترام یا منزلت برابر برای افراد یا «عاملان عقلانی» که قادرند زندگی خود را «بر اساس اصول» پیش برند تأکید گذاشت. از سوی دیگر، تأکید بر تمایز یا رفتار مبتنی بر تفاوت را می‌توان در آثار هر دو تا حدودی هگل مشاهده کرد. هر دو، کارکرد تمایز را در دو سطح «فرد بین دیگر افراد» و «مردم دارای فرهنگ در بین دیگر ملل» می‌دانند. در دموکراسی‌های نو، هر دو سنت (کانت و هر دو) در تماس با هم قرار گرفته و به اقسام عمل‌گرایانه‌ای از سازش منتهی شده‌اند. اما این دو سنت در سطح نظر و نیز اغلب در سطح عمل با یکدیگر تعارض دارند و تلفیق آنها دشوار است. اصل آزادی برابر «رفتار برابر با مردم» را ایجاد می‌کند در حالی که تمایز، «تشخیص و حتی تقویت تفاوت» را توصیه می‌کند. این تضاد، به اتهامات و اتهامات متقابل دامن

می‌زند. به اعتقاد تیلور، «انتقاد اصل آزادی برابر به اصل تمایز این است که تمایز، اصول نبود تبعیض را زیر پا می‌گذارد و انتقاد اندیشه تمایز به اصل نخست این است که آزادی برابر، مردم را به اجبار، در قالب همسانی می‌ریزد و از آنها سلب هویت می‌نماید». تفاوت یا نابرابری قدرت میان فرهنگ‌های سلطه‌جو و غیرسلطه‌جو که شکل‌های زندگی اقلیت را به زور در قالبی بیگانه، همسان می‌کند، انتقاد اخیر را تقویت کرده است. به همین ترتیب، این انتقاد به انتقاد دیگری منجر می‌شود دایر بر این که «لیبرالیسم‌های چشم بسته»، خود بازتاب فرهنگ‌های خاص هستند.^{۱۶}

تیلور در رساله خود امور را در این حالت تنازع یا انتقاد دو جانبه ره‌انمی‌کند. تیلور، با وفاداری به سنت استدلال دیالکتیکی-دیالوگی افلاطون و هگل و همچنین پژوهش‌های اخیر میخائیل باختین، امکان ایجاد تلفیقی را بررسی می‌کند که بدون صرف نظر کردن از حقوق برابر، تفاوت‌های بشری یا مقوله غیریت را نیز مدنظر داشته باشد. وی میان دو گونه لیبرالیسم یا سیاست لیبرال تفاوت قائل می‌شود. لیبرالیسم نوع اول، لیبرالیسم شکلی یا فرایندی است که عدالت را به عنوان قاعده‌ای جهانشمول بر خیر، مقدم می‌شمارد و همواره حقوق برابر افراد را مانند «برگ برنده» ای در برابر دیگر ملاحظات زندگی اخلاقی می‌داند. از دیدگاه تیلور، این نوع لیبرالیسم، امروزه با نام کسانی چون جان رولز، رونالد دورکین و بروس آکرمن همراه است. بطور خلاصه این رهیافت، جامعه لیبرال را جامعه‌ای عاری از هرگونه «نگرش ذاتی خاص در باب غایات زندگی» و در عین حال «قویاً متعهد به احترام برابر به افراد» می‌داند. اولویت‌های ملحوظ در این رهیافت، «پیش از پیش در دنیای انگلیسی-آمریکایی و از آن طریق (به عنوان طرحی هژمونیک) در دیگر نقاط جهان غرب، رواج یافته است. تیلور، خود به نوع منعطف تر لیبرال دموکراسی (نوع دوم) که حکومت قواعد را با فهم هر دو (وهگل) از تمایز، توأم می‌کند و امکان شناخت شکل‌های متفاوت زندگی را فراهم می‌آورد، نگاه همدلانه‌ای دارد. به گفته او جامعه‌ای با اهداف مشترک قوی، به شرطی می‌تواند لیبرال

○ عدالت، از دید

هاپر ماس، اساساً هم‌ارز حکومت جهانشمول قواعد است که در آن، قواعد از راه جدل (آزاد و برابر) عام تأیید می‌شود. در این جا، مانند بیشتر نظریه‌های لیبرال، عدالت نیز نسبت به تمایزات موجود از نظر شأن، نژاد، عقیده یا جنس (همچنین تفاوت‌های عقلی و اخلاقی) کور و بی‌اعتنا انگاشته می‌شود.

باشد که به تفاوتهای (اهداف متفاوت افراد) احترام گذارد و تضمین کافی برای حقوق اساسی داشته باشد». همانگونه که مسائل مطرح در میان فرانسوی زبان‌های کبک نشان داد، چنین رهیافتی ممکن است برای طرز برخورد یکسان اهمیت بیشتری قائل باشد تا برای بقای فرهنگی و بعضی اوقات، بقای فرهنگی را ترجیح دهد. از دید بسیاری جوامع که ماهیت چند فرهنگی دارند، «انعطاف‌ناپذیری» لیبرالیسم فرایندی، ممکن است آن را «برای جهان آینده، غیر عملی سازد».^{۱۷}

در فلسفه اخیر غرب، توجه به تمایز یا غیریت، نه تنها از دیدگاه هر دو یا هگل، بلکه از دیدگاه‌های پُست‌مدرن یا پسا ساختار گرایی سیراب می‌شود. این دیدگاه‌ها هر چند اغلب به بی تفاوتی اخلاقی و حتی پوچ انگاری متهم می‌شوند استدلال‌ات اخلاقی خاص خود را دارند؛ استدلال‌هایی که با تأکید بر «غیرت ذات‌گرایی» nonessentialism و تفاوت هر چیز با خودش، برجسته شده است و مغایرتی با آموزه‌های هگل ندارد. این تأکید، مستلزم ورود به بحث تفاوت هم‌عنوان fellowbeings و «غیریت» آنها، فراسوی حکومت قواعد (یا به اصطلاح هگلی، تفوق هستی) بر مفاهیم) است. در میان متفکرین معاصر پُست‌مدرن، ژاک دریدا، نوآوری‌های حائز اهمیتی در این حوزه داشته است. دریدا در مقاله مهمی با عنوان «قدرت قانون» نه تنها دیدگاهی شوریک از عدالت مطرح کرد بلکه در واقع عدالت را با شالوده‌شکنی، deconstruction یکسان فرض می‌کند. وی با دور شدن از اصطلاحات حالت شکلی (و شاید دوری از معنای رایج)، «قانون» را به عنوان قاعده‌ای جهانشمول، در مقابل «عدالت» قرار می‌دهد که همچون مغشوش‌سازی قواعد به واسطه قدرت «بی‌قاعده» امور خاص یا امور محتمل در نظر گرفته شده است. اصطلاح «قانون» اساساً بر هم‌ارز بودن یا حکومت قواعد، به عنوان اصلی محاسبه‌پذیر و به لحاظ مفهومی، صریح و معین، دلالت دارد. برعکس، اصطلاح «عدالت» در قوی‌ترین و اولیه‌ترین معنایش دلالت بر قلمرو بی‌قاعده، محاسبه‌ناپذیر یا «غیر قابل پیش‌بینی» دارد. مقاله دریدا، تا اندازه زیادی، حول محور همبستگی و چالش این اصطلاحات دور می‌زند.

تفاوت دشوار و بی‌ثابت عدالت و حق، میان عدالت (پایان‌ناپذیر، محاسبه‌ناپذیر، سرکش در مقابل قاعده و بیگانه با یکسانی، ناهمگون و ناهمگرا) و عدالت‌ورزی به‌مشابه حق، مشروعیت یا قانونمندی، باتیاتی و پایداری، محاسبه‌پذیر، سیستمی قاعده‌مند و احکام سامان‌مند.

دریدا با استناد به این برداشت، معتقد است، دقیقاً در همین شکاف‌های میان حق و عدالت و سرگردانی‌های قاعده‌مندی و بی‌قاعدگی است که «شالوده‌شکنی جایگاه ممتاز یا ثبات‌ناپذیری ممتاز خود را می‌یابد».^{۱۸}

تأکید بر عدالت به عنوان ناهمگنی مفرط یا ریشه‌ای، مستلزم چشم‌پوشی از اصل حقوق برابر یا حکومت قواعد یا اصل حقوق برابر نیست. همانگونه که دریدا مؤکداً بیان می‌کند، این واقعیت که «عدالت، فراتر از حق و محاسبه است، نمی‌تواند و نباید بهانه‌ای برای پایان بخشیدن به مبارزات حقوقی-سیاسی، در یک نهاد یا دولت، یا میان نهادها یا دولت‌ها و دیگران باشد». رابطه میان حق و عدالت، رابطه میان تز و آنتی‌تزی یا ایجاب و سلب (منطقی) نیست. به اعتقاد دریدا اگر این رابطه، «تمایزی واقعی و تضادی بود که از لحاظ منطقی، کارکردی سامان‌مند داشت و تفوق و برتری را تأیید می‌کرد»، همه چیز کاملاً ساده بود. اما در حالی که عدالت، نیاز دارد خود را تحت عنوان حق (حقی که باید «تقویت» گردد) مستقر نماید، حق مدعی است خود را تحت عنوان عدالت، اعمال می‌کند. این دوسویگی، کاملاً در بافت تفسیر قضایی درجایی که دادگاه باید در باب موضوع خاصی که در قواعد موجود پیش‌بینی نشده است، «تصمیم‌گیری» یا صدور رأی کند، آشکار است. دریدا می‌نویسد در این شرایط، برای اینکه تصمیمی «عادلانه و مسئولانه» باشد، باید هم قاعده‌مند و هم بی‌قاعده باشد؛ به عبارتی یک تصمیم باید «از سوی قانون را رعایت کند و از سوی دیگر آن را زیر پا گذارد یا تا زمان باز آفرینی قانون، در مواردی که مورد نیاز است آن را مسکوت گذارد». از آنجا که هر موضوع مورد تصمیم‌گیری، سرشتی متمایز دارد هر قضاوتی نیز خاص است و «به تفسیر کاملاً مستقلی که هیچ‌کدام از قواعد موجود، نمی‌تواند و نباید آن را به

○ به عقیده چارلز تیلور، دو معنای «شناسایی» (برابری و تمایز) نه تنها در کنار هم قرار دارند، بلکه درهم تنیده شده‌اند. در مورد شهروندی برابر، اندیشه بنیادی این است که همه انسانها، به علت بهره‌مند بودن از «ظرفیت عام بشری»، شایسته احترام برابر هستند. خاستگاه اصلی این اندیشه، فلسفه روشنگری بویژه نوشته‌های کانت و روسو است. از سوی دیگر، تأکید بر تمایز یا رفتار مبتنی بر تفاوت را می‌توان در آثار هر دو تا اندازه‌ای هگل مشاهده کرد.

شکل قطعی تضمین کند، نیاز دارد». از سوی دیگر، اگر تصمیمی با گذر از «هفت خوان» قضاوت، قهری و حتمی باشد، صرفاً یک «کار بست قابل برنامه‌ریزی و پیش‌بینی‌پذیر» یا قیاس است به این معنا که «ممکن است تصمیمی قانونی باشد ولی عادلانه نباشد». این ملاحظات، دربارا به سوی تفسیر و توضیح «اندیشه پایان‌ناپذیر عدالت»، رهنمون می‌گردد. این اندیشه، پایان‌ناپذیر است:

زیرا تقلیل‌ناپذیر است؛ تقلیل‌ناپذیر است زیرا اومدار غیر است، پیش از هر قراردادی امدار غیر است، زیرا غیر از قبل وجود داشته است. به نظر می‌رسد خصیصه ایجابی این «اندیشه عدالت»، تقلیل‌ناپذیر باشد. همچنین تقاضای این اندیشه برای دریافت عطایی بی‌عوض، بدون قسدر دانی یا حق‌شناسی، بدون محاسبه و بدون قواعد، بدون خرد و بدون عقلانیت... تقلیل‌ناپذیر است و شالوده‌شکنی، شیفته این نوع عدالت و شیفته این میل به عدالت است.^{۱۱}

استدلال‌هایی مانند استدلال تیلور یا دریدا، به گونه‌های مختلف در نظریه‌پردازی سیاسی و فمینیستی معاصر رخنه کرده است. در حوزه نظریه سیاسی می‌توان به اثر بدیع آریس ماریون یانگ با عنوان «عدالت و سیاست تمایز» اشاره کرد. یانگ از مفاهیم فرابندی رایج به عنوان مفاهیمی انتقادی می‌کند که به الگوهای انتزاعی جهانشمول‌سازی بسیار نزدیک هستند. الگوهایی که آزادی برابر را به هم‌ارزی و تبدیل‌پذیری فرو می‌کاهد. به اعتقاد وی، این نقیصه در مدل رالز، به ویژه در یک کاسه کردن تمایزات اساسی در سطح تفکر اخلاقی (پشت «پرده جهل»)، آشکار است. یانگ علیرغم موافقت با برخی جنبه‌های اخلاق گفتمان (به‌ویژه تأکید بر تبادل نظر عمومی) با دیدگاه هابرماس، مخالف است و او را متهم به جانبداری از اصول عقل‌گرایی در ترجیح حقوق یا منافع عمومی بر موقعیت‌های خاص و نیز تفوق عقل بر احساس می‌کند. به‌طور کلی کارشناسان عدالت‌شکلی، مدعی اتخاذ دیدگاهی بافت‌زدایی شده‌تر در جهت انصاف یا «بیطرفی» (impartiality) هستند، ادعایی که یانگ از آن به خاطر بی‌توجهی به «ناهمگونی» شکل‌های زندگی و گذشته‌های

زندگی شخصی و نیز تمایل آن به یکسان کردن افراد (و از بین بردن تمایزات شخصی و اجتماعی) خسرده می‌گیرد. وی با تأسی به تعدادی از نویسندگان پُست‌مدرن از جمله دریدا و آدورنو، برداشتی هنجاری از «سیاست تمایز» را مطرح می‌سازد که در مسیری میان مخاطرات انحصار‌گرایی (یا ذات‌گرایی) رادیکال و همگرایی موزون‌پیش می‌رود. این ره‌یافت شامل صورت‌بندی مجدد اندیشه «تکثر‌گرایی» است که مدتهاست خمیرمایه اصلی نظریه‌پردازی‌های سیاسی لیبرال می‌باشد. در دیدگاه یانگ، سیاست تمایز، بر تنوع شکل‌های زندگی در مقابل مجموعه منافع جمعی تأکید دارد:

تلقی آزادی به مشابه فرافتن از تمایزات گروهی، در عین حفظ و پیشبرد تفاوت فردی و گروهی (چه بطور خصوصی و چه در زمینه‌های اجتماعی و غیر سیاسی) در صدد از میان بردن اهمیت سیاسی و عمومی تمایز گروه است... برعکس، تکثر‌گرایی دموکراتیک رادیکال، اهمیت سیاسی و عمومی تمایزات گروه اجتماعی را به عنوان ابزار تضمین مشارکت هر شخص در نهادهای اجتماعی و سیاسی، تصدیق و تأیید می‌کند.^{۲۰}

در سالهای اخیر، «سیاست تمایز»، بحث‌هایی را در حوزه نظریه فمینیستی زنده کرد که معمولاً (مانند کارهای یانگ) در صدد دورزدن ذات‌گرایی و یکسانی جنسیتی بوده است. نظری اجمالی به برخی آثار لوسه ایریگاری، برای منظور کنونی ما کافی است. از نظر ایریگاری، مفاهیم رایج اخلاق و عدالت در غرب، در همان حالی که از قاعده جهانشمول به معنای بیطرفی فرابندی، ستایش می‌کنند در واقع تمایزات جنسیتی را یکدست می‌نمایند. این فرخنده‌داشت، بخشی از «مردسالاری» سنتی و سلطه جنس مذکر، تحت پوشش چشم‌پستن بر جنسیت است. ایریگاری با تأسی به آموزه‌های دریدا و تا حدی به اصطلاحات لاکان، قاعده جهانشمول را با «محاسبه‌پذیری» قانون و ساختار «نمادین» گفتمان منطقی یکسان می‌انگارد. انتزاعی بودن قواعد محاسبه‌پذیر، ناگزیر پیامدی مبتنی بر محروم‌سازی دارد؛ به این

○ تیلور به گونه‌ای

لیبرال دموکراسی نظر دارد که حکومت قواعد را با درک هر در (وهگل) از تمایز در هم می‌آمیزد و امکان شناخت شکل‌های متفاوت زندگی را فراهم می‌آورد. به گفته او جامعه‌ای با اهداف مشترک نیرومند، به شرطی می‌تواند لیبرال باشد که به تفاوتها (اهداف متفاوت افراد) احترام گذارد و تضمین کافی برای حقوق اساسی داشته باشد.

○ امروزه، جهان متأثر از نبود توازن یا به عبارتی وجود تنش میان مرکز هژمونیک و پیرامون غیر هژمونیک است؛ چیزی که می توان آن را به تقابل حکومت جهانشمول قواعد غربی با جوامع، فرهنگ‌ها یا سنت‌های غیر غربی که یکسره در این حلقه منحل نشده‌اند، تعبیر کرد.

معنا که امور خاص عینی از جمله امر خاص جنسیت را از يك صافی می گذراند و سرکوب می کند. ایریگاری با اشاره به نظام فراگیر حکومت قواعد به عنوان نظام مورد تأیید مردسالاری و پیامد آن برای زنان، بر این عقیده است که «محرورمیت زنان، ذات و سرشت نظام گفتمان مذکر است». پیامد نظام مردسالارانه با توجه به عینیت تمایزهای جنسی به تفوق «بودن» بر مفاهیم جزئی یا به تعبیر لاکان، تفوق «واقعی» بر «نمادین» اشاره دارد. این تفوق، روابط جنسیت را بر اساس «آزادی برابر» یا فرض برابری حقوق محاسبه پذیر قرار می دهد. از نظر ایریگاری، جنسیت‌ها تبدیل پذیر نیستند؛ «يك جنس نمی تواند جنس دیگر را کاملاً نابود کند بلکه همواره بازمانده‌ای وجود دارد». تأکید بر تمایز جنسی، به هیچ وجه به معنای حمایت از «ذات گرایی» یا ذات‌های فرهنگی یا بیولوژیکی یکسان - که هر دو جنسیت را مجدداً در دسته‌های نمادین - منطقی؛ متصل می کنند - نیست، بلکه قاطعانه بر توجه به اهمیت سیاسی و اخلاقی تمایز جنسی دلالت دارد. زیرا چنین تمایزی اگر به شکل انعطاف پذیری پرورده شود ممکن است همچون مسائمی در مقابل «سالپریزی» formalization که زندگی را تهدید می کند، عمل نماید.^{۲۱}

پس از شرح مختصری که از مفاهیم برجسته غربی عدالت و رابطه مبتنی بر تنش آلود یا تعارض آمیز میان آنها در بخش‌های پیشین آمد، در بخش آخر به دلالت‌ها و معانی ضمنی این مفاهیم برای سیاست جهانی و بویژه چشم انداز دموکراسی جهانی می پردازیم. امروزه عرصه جهانی، تحت الشعاع نبود توازن یا به عبارتی تنش میان مرکز هژمونیک و پیرامون غیر هژمونیک قرار گرفته است؛ نبود توازنی که می توان آن را به تقابل میان حکومت جهانشمول قواعد غربی و جوامع، فرهنگ‌ها یا سنن غیر غربی که کاملاً در این حلقه منحل نشده‌اند، تعبیر کرد. این تقابل، در مسائل بنیادی عدالت نیز دیده می شود. عدالت حکومت قواعد غربی، تا چه اندازه عادلانه است؟ روش‌های مناسب، منصفانه یا «عادلانه» پاسخ به این قاعده و مقاومت در مقابل آن چیست؟ پرسش‌هایی مانند

«عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟» نیز مجدداً و با تأکید بیشتر مطرح شده است. در این شرایط، به نظر می رسد دنیای ما همانگونه که تیلور توصیف کرده است نیازمند «سیاست شناسایی» در سطح گسترده است. چنین سیاستی لزوماً متضمن نزاع و خصومت در سراسر جهان است و امید است بتواند در جهت جریان فراگیری دوسویه میان فرهنگ‌ها به فراسوی چهره ناخوشایند «برخورد تمدن‌ها» (هانتینگتون) دست یابد. موانع موجود در مسیر این فراگیری، در هر دو سو عمده و اساسی است. در صورتی که شرح هگل از «نزاع برای شناسایی» را آنگونه که در روابط خدایگان و بنده، جلوه می کند ببینیم فرصت‌های فراگیری موجود در جوامع پیرامونی یا در حال توسعه نسبت به غرب (خدایگان سلطه گر) امیدبخش تر است. نخوت مهتری و این پندار خودستایانه فرهنگ غربی که گویا حقیقت اخلاقی و عدالت را در اختیار دارد مسیر فراگیری در سوئے غرب را مسدود می کند. در مقابل این وضعیت، اندیشه فلسفه‌ای «غیر آمرانه» - آنچنان که ریموندو یانیکار، آن را صورت بندی نمود - در حال گسترش است؛ اندیشه‌ای که عامه مردم، خوانستار آن بوده‌اند و امسری از پیش، فرض شده نیست. مدل «غیر آمرانه»، در تضاد با مدل «آمرانه» قرار می گیرد که غرب را در نقش «آمر» در سلطه بین المللی آمریکایی می بیند.^{۲۲}

البته صرفاً پیش فرض‌های فلسفی، فراگیری را دشوار نمی سازد بلکه طرح‌ها و برنامه‌های اقتصادی و سیاسی زندگی واقعی، بویژه نبودن توازن یاد شده میان مرکز و پیرامون نیز مؤثر است. با توجه به بُرد چشمگیر رسانه‌های غربی و اصول بازار، رویارویی میان غرب و غیر غرب دیگر به شکل بیطرفانه رخ نمی دهد بلکه زیر نظر تسلط غرب صورت می گیرد. این واقعیت، از سلطه بلا معارض زبان انگلیسی به عنوان زبان میانجی در سطح جهانی کاملاً مشخص است. غربی‌ها و بویژه آمریکایی‌ها، بر اساس این فرض یا عقیده که همه چیز را بدون کم و کاست می توان به زبان انگلیسی ترجمه کرد، بی میلی شدیدی نسبت به کسب فصاحت و تسلط بر دیگر زبان‌ها از خود نشان می دهند. آیریس یانگ در بحثی پیرامون تعلیم و

تربیت دوزبانه، مشکلاتی را که موانع زبانی بویژه تک‌زبانه بودن اکثر آمریکایی‌ها ایجاد می‌کند، مشخص کرده است. همانگونه که وی نشان می‌دهد قانون تعلیم و تربیت دوزبانه سال ۱۹۷۸، صرفاً در حد یک بیانیته باقی مانده است. تا پنج سال پیش، هنوز سه چهارم فرزندان آمریکاییان اسپانیایی-پرتغالی تبار، از آموزش دوزبانه محروم بودند و در تگزاس حتی شمار بیشتری از مناطق آموزشی، از این حکم حقوقی پیروی نمی‌کردند. در ۱۹۸۶ بر اساس همه‌پرسی که در کالیفرنیا انجام گرفت، زبان انگلیسی، زبان رسمی آن ایالت شد. مسأله در اینجا نیاز به مهارتی قابل قبول در زبان انگلیسی نیست بلکه این است که «آیا اقلیت‌های زبانی به عنوان شرکای کامل شناخته می‌شوند و از حمایت اجتماعی برای ابقای زبان و فرهنگ‌شان برخوردارند.»^{۲۳}

فرهنگ غربی، در تلاش برای پیشبرد الگوهای «جهانشمول» و از جمله اصل حقوق جهانشمول بطور تناقض آمیزی در صدد تقویت همانندسازی مبتنی بر تک‌زبانی است که خود در تضاد با حقوق است. در شرایط دموکراتیک، مردم جوامع غیر غربی باید بتوانند به زبان بومی خودشان که بخشی از سنت یا بافت فرهنگی آنهاست صحبت کنند یا «بنویسند». لذا محدود کردن حقوق به اندیشه حقوق فردی برابر از جانب طرفداران عدالت جهانشمول شکلی نمی‌تواند کاملاً صحیح باشد؛ در برخی زمینه‌ها و تحت شرایط مشخصی، مدعیان باید بتوانند از جانب علقه‌های مشترک مانند زبان خاص و مفاهیم مجزایی که در آن زبان بیان شده است صحبت کنند. تیلور در مقاله‌ای در باب چند فرهنگ‌گرایی، با اشاره به جامعه فرانسوی زبان کبک، توضیح می‌دهد که «بقای شکوفایی» زبان و فرهنگ فرانسوی در کبک نمی‌تواند موضوع انتخاب فردی (بازی زبانی «خصوصی» یا فردی) باشد. این شکوفایی، در منشور حقوق و آزادی‌های کانادا هم که یکی از اهداف خود را «حفظ و تقویت سنت چند فرهنگی کانادایی‌ها» معرفی می‌کند مورد تأکید قرار گرفته است. همچنین تیلور اجمالاً به وضعیت آمریکایی‌های بومی و بطور کلی بومیان - که آیریس یانگ بطور مفصل به آن پرداخته است - اشاره می‌کند. در شرح

دقیق یانگ، سرخپوستان آمریکا (خواه طبق قرار، خواه بدون شرط و قرار) متحمل «جدی‌ترین انزوا و محرومیت از گروه‌های اجتماعی» هستند و «فقیرترین آمریکایی‌ها» به‌شمار می‌روند. البته سرخپوستان، دستکم در سطح انتزاع حقوقی، به‌عنوان اجتماع [سرخپوستان] مورد تأیید قرار گرفته و کاملاً منفرد و مجزاً از همدیگر در نظر گرفته نشده‌اند؛ در واقع، آنها «تنها گروهی» هستند که حکومت آمریکا به ایشان «بطور رسمی حقوق و شأن ویژه‌ای اعطا کرده است».

بنابراین در قانون آمریکا، به‌روال اصول فرایندگرایان، عدالت به‌مشابه شناسایی نیازها و حقوق جمعی گروه از «تقدم آشکاری» برخوردار است. در عین حال این تقدم، به شکل منشورهای بین‌المللی حقوق جوامع تحت مخاطره (منشورهایی که مشابه اعلامیه‌های پیشین حقوق برابر افراد یا شهروندان است) به سطح جهانی گسترش یافته است.^{۲۴}

مطمئناً اندیشه حقوق فرهنگی یا جمعی - همانند اصل حقوق بطور کلی - را نباید به شکلی کوتاه‌نظرانه یا شدیداً انحصارگرایانه تفسیر کرد. در بستری که ما قرار داریم و پیوسته در حال جهانی شدن است «سیاست شناسایی»، باید مسیری دوطرفه باشد که در آن نوعی جریان‌فرآگیری دوسویه جریان دارد. در سویه جوامع یا فرهنگ‌های غیر غربی، پیشینه استعمار و اثراتش بر اندیشه‌های لیبرال دموکراتیک غربی، فرآگیری دوسویه را با مشکل مواجه می‌سازد. فرهنگ‌های غیر غربی که با واقعیت‌های هم‌زمانی جهانی روبرو شده‌اند، ناگزیرند موضعی دوگانه بگیرند: هم تأیید یا دفاع از سنن و هویت‌های فرهنگی و در عین حال بررسی و تجدیدنظر انتقادی (و شاید حتی تجدیدنظر رادیکال) در هویت‌های فرهنگی. این موضع‌گیری دوگانه، در بطن آن دسته از جنبش‌های رهایی‌بخش ملّی در این قرن که الهام‌بخش تر بوده‌اند و بدون عقب‌نشینی به ضد‌هویت انزواطلبانه یا نوستالژیک، متهورانه در مقابل استعمار مبارزه کردند، وجود داشته است. کل زندگی گاندی را اینگونه می‌توان فهمید. در مبارزات رهایی‌بخش در آفریقا نیز - با توجه به نظرات آمیلکار کابرال و فرانتس فانون - دیدگاه

○ فرهنگ غربی، در تلاش برای پیشبرد الگوهای «جهانشمول» و از جمله اصل حقوق جهانشمول، به گونه‌ای تناقض آمیز در صدد تقویت همانندسازی مبتنی بر «تک‌زبانی» است که خود در تضاد با حقوق است.

مشابهی وجود دارد. همانطور که در کتاب پوست سیاه، صورتکهای سفید، قانون آمده است افریقاییان ابتدا باید خود را از «ترس سیاهپوست بودن» یا «تفرت از خود» درونی شده‌ای که استعمارگران مسبب آن بوده‌اند، رها سازند. این تلاش بطور طبیعی به تأکید و تأکید بر سیاه بودن یا «سیاهپوست بودن» منجر شد.^{۲۵}

همانگونه که قبلاً بیان شد، امروزه در غرب، عدالت به مفهوم قاعده جهانشمول مورد چالش قرار گرفته یا دستکم مفاهیم بدیل یا تأکید بر تمایز فردی و فرهنگی به آن ضمیمه شده است. «هیچ قاعده» ساده‌ای وجود ندارد که جایگزین این ستیز یا تنش شود. به بیان ارسطویی این تنش نیاز به تقویت قضاوت مصلحت‌اندیشانه (حکمت عملی) phronesis را پیش می‌آورد که به نوبه خود توجه به بافت پیچیده جهان‌های فرهنگی و اجتماعی در عرصه جهانی را طلب می‌کند. تقویت و نیز اعمال چنین قضاوتی، دشوار و همراه با مخاطرات سیاسی است. در مناسبات سیاسی، مسأله چگونگی شناسایی تمایز بدون تأیید کردن تبعیض و امتیازات فردی یا گروهی، و نیز چگونگی پیشبرد جهانشمول‌گرایی بدون گرفتار شدن در بازی‌های قدرت هژمونیک است.

قضاوت مصلحت‌اندیشانه به معنای قضاوت میان عدالت به مثابه هنجار فرایندی و عدالت به مثابه خیر یا «زندگی خوب» و نیز میان اصل حقوق برابر جهانشمول و الزامات اخلاقی روابط خاص و بافت‌های زندگی واقعی situatad، یا به عبارتی مورد بحث قرار دادن تمایز میان جوه غربی و غیر غربی حساسیت اخلاقی است. خوشبختانه این تنش از حائل شرق-غرب، گذشته است. در آغاز این نوشته به نظرات ارسطو در باب عدالت اشاره کردیم اگر چه نمونه کنفوسیوس نیز الهام‌بخش و متضمن اشاراتی است. در اندیشه سنتی کنفوسیوس، تمایزی میان «فا» به معنای حق، قاعده یا قانونمندی و «لی» به معنی رفتار درست و پسندیده (یا رفتار مطابق با «شعائر» پسندیده) گذاشته شده است. «فا» هنگامی که در پیوند با

دیدگاه فلسفی راهنمای ما... باید هم از جهانشمول‌انگاری امپریالیستی و هم از نسبیتم‌پلوری بی‌هنجار احترام‌جوید. این دیدگاه فلسفی، باید هم بر اصل خودمختاری هر موجود (اعم از فرد و جامعه) برای رسیدن به خودشکوفایی، و هم بر اصل همگرایی همه این موجودات (فرد و جامعه) در چارچوب رابطه‌ای متقابل مبتنی بر ارزش‌های مورد توافق صحه گذارد.^{۲۷}

یادداشتها:

1. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

همچنین ر. ک. به:

○ فرهنگهای غیر غربی که با واقعیت‌های هژمونی جهانی روبه‌رو شده‌اند، ناگزیرند موضعی دوگانه بگیرند: دفاع از سنتها و هویت‌های خودی، و در همان حال، بررسی و تجدیدنظر انتقادی (و شاید تجدیدنظر رادیکال) در آن سنتها و هویت‌ها.

فرضیه انسانیت جهانشمول (jen) قرار گیرد می‌توان آن را به عنوان قاعده عام حق، که «حقوق» جهانشمول را در تقابل با «شعائر» (مسأله مورد

قاتل می‌شود.

9. "Discourse Ethics", pp. 103-104.
10. "Discourse Ethics", pp. 104-105.
11. "Discourse Ethics", pp. 106-108.

برای بحثی جامع‌تر پیرامون ارتباط میان اخلاق و زندگی اخلاقی (از منظر هابرماس)، ر. ک. به:

Wolfgang Kuhlmann, ed., *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986).

من این رابطه و نیز ضعف هابرماس برای دادن پاسخ‌های دندان‌شکن به هگل را در مقاله‌ای زیر به بحث گذاشتم:

"Kant and Critical Theory", in *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology* (Amherst, Mass: University of Massachusetts Press, 1991) pp. 105-131.

12. Habermas, "Discourse Ethics", p. 109.

و نیز مقاله‌ی دیگر هابرماس:

"Justice and Solidarity: On Kohlberg's Stage Six", in *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion Between Philosophy and the Social Science*, ed. Thomas E. Wren (Cambridge, Mass: MIT Press, 1989) p. 118.

هابرماس بعضی از این نکات را با جزئیات بیشتر در کتاب زیر به بحث گذاشته است:

Between Fact and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, trans. William Rehg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

برای مقایسه در این زمینه ر. ک. به:

Micha Brumlik and Hauke Brunkhorst, eds., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit* (Frankfurt: Fischer, 1993); William Rehg, *Insight and Solidarity: The Discourse Ethics of Jürgen Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1997).

13. Herbert Schnädelbach, "Remarks about Rationality and Language"; and Albrecht Wellmer, "Practical Philosophy and the Theory of Society: On the Problem of the Normative Foundations of a Critical Social Science", in *The Communicative Ethics Controversy*, ed. Seyla Benhabib and Fred Dallmayr (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), pp. 270-292- 293- 329.

همچنین ر. ک. به:

Wellmer, *Ethik und Dialog* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986); and *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991).

در مورد این موضوعات، مقایسه کنید با:

Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*

Jacques Derrida, *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), pp.56-68.

۲. در مورد خیزش خاص گرایان ر. ک. به:

Crawford Young, ed., *The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation-State at Bay?* (Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1993); Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993).

هدف من در اینجا انکار این مسأله نیست که برخی رقابتها [ای قومی، ملی و مذهبی] نتیجهٔ نفرت و «لجاجت دیرپا»ست چرا که می‌توان قسوت‌هایی را که در بوسنی و روآنداروی داد، شاهدی بر این مدعا گرفت.

3. Aristotle, *Poetics* 1459 a 3-8.

در مورد عبارات ویر رجوع کنید به نوشته‌ی: "Politics as a Vocation"

H.H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University press, 1958), p. 128.

4. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University press, 1970), pp. 3-22, 46-53, 60-65, 136-142.

پژوهش رالز لولیت پیشفرض‌هایی را هم که قبلاً مورد اشاره قرار گرفت بوضوح نشان می‌دهد. رالز صریحاً به «اصل آزادی برابر» در مقابل «اصل تمایز» لولیت می‌دهد. اخیراً رالز بدون تغییر و تعدیل این تقدم، رهیافت خود را با گرایشهای پراگماتیک‌تر، باز تعریف کرده است. در این مورد رجوع کنید به کتاب وی:

Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993).

5. Jürgen Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", in his *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholson (Cambridge, Mass: MIT Press, 1990), p. 48.

6. Habermas, "Discourse Ethics", pp. 45-48.

هابرماس عمدتاً به بحث استرلوسون در کتاب زیر استناد می‌کند:

Freedom and Resentment, and Other Essays (London: Methuen, 1974)

7. Habermas, "Discourse Ethics", pp. 45, 48-49.

8. "Discourse Ethics", pp. 63, 65-66.

هابرماس، میان «گفتمان‌های نظری» که ناظر بر اعتبار ادعاهای «حقیقت» منطقی و تجربی هستند و «گفتمان‌های عملی» که حول اعتبار ادعاهای هنجاری دور می‌زنند تمایز

○ امروزه در غرب، عدالت به مفهوم قاعدهٔ جهانشمول مورد چالش قرار گرفته یا دستکم مفاهیم بدیل با تأکید بر تمایز فردی و فرهنگی به آن ضمیمه شده است.

Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980).

همچنین هابرماس در مورد چند فرهنگی گرایبی مقاله‌ای نوشته که قسمتی از آن، پاسخی به تیلور محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد هابرماس در مقاله خود قصد دارد بدون بیان طرح اولیه اصلی‌اش که در ارتباط با حکومت جهانشمول قواعد است، گامهایی به سمت لیبرالیسم نوع دوم تیلور بردارد. هابرماس با رجوع به وضعیت کانادا بیان می‌کند که «ثوری حقوق، به هیچ وجه نسبت به تمایزات فرهنگی، کور نیست» و در واقع این ثوری «به نسبت به شرایط اجتماعی نابرابر و نه نسبت به تمایزات فرهنگی» کور نیست. اما این بیانات، به هیچ وجه، کارت برنده‌ای را که در دست حقوق برابر افراد است، بی اثر نمی‌کند زیرا برای لیبرال دموکراسی، «بخستین و بیشترین حق را برای آزادی انتخاب و عمل افراد برابر تقاضا می‌کند و در عوض، حمایت فراگیر قانونی افراد را پیش فرض می‌گیرد». لذا، شناخت تمایز فرهنگی، «به مدد بدیلی که طرح فردگرایانه نظام حقوق را از طریق دیگر دیدگاه‌های هنجاری، تصحیح کند، نیاز ندارد». ر.ک. به:

"Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in *Multiculturalism*, trans. Sherry Weber Nicholson, pp. 112-113, 122.

18. Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mythical Foundation of Authority'," in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David G. Carlson (New York: Routledge, 1992), pp. 21-22.

همانگونه که دریدا بیان می‌کند، بین رهیافت او و رهیافت لویناس، گذشته از تفاوت‌ها، شباهت‌هایی هم وجود دارد. تفاوت‌ها را می‌توان از نوع اصطلاح‌شناسانه دانست (مثلاً اصطلاح «عدالت» نزد لویناس، به حکومت قواعد نزدیک‌تر است). ر.ک. به:

Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, n.d.), pp. 82-101.

19. Derrida, "Force of Law", pp. 22-25, 28.

دریدا، با عنایت به وضعیت حقوق بشر می‌افزاید: «به نظر من آرمان کلاسیک‌رهایی هنوز کمتر از هر چیز دیگری منسوخ شده است. ما امروز نمی‌توانیم با خشونت یا با سفسطه، صلاحیت آن را سلب کنیم ولی حداقل می‌توانیم پیچیدگیهای آن را روشن سازیم». p. 28

در حالی که این اظهارات دریدا، عموماً جذاب بوده ولی کنار هم قرار گرفتن مقوله‌های او مانند حق و عدالت، قاعده و غیرقاعده، خرد و غیرخرد، و ویژه جمع عدالت با اجبار یا

(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993).

هابرماس، در پاسخ به این انتقادات و انتقادات مشابه، محدودیت‌های جهانشمول‌انگاری انتزاعی را تصدیق می‌کند. ر.ک. به:

Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics, trans. Ciaran P. Cronin (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995) p. 15.

اما اگر پس از جمله: «عمل اخلاقی انتزاع، حوزه زیست‌جهان فرهنگی خاص را تکذیب می‌کند». ص ۲۴ سرریز به این جمله برسیم که: «ارتباط با معرفت پیشاظره‌ای زندگی روزمره، دست نخورده باقی می‌ماند.» (ص ۲۵) باز تردید و ابهام، از بین نمی‌رود.

۱۲. برای نمونه، کمیسیون فدرال در امور سرخپوستان در ۱۸۶۸ پیشنهاد کرد که:

«گوش و حشایه آنها، باید جای خود را به زبان انگلیسی بدهد» زیرا «یکسانی زبان، یکسانی احساس و اندیشه بوجود می‌آورد» به نحوی که «در طول زمان، تمایزهایی که ایجاد مشکل می‌کنند، بتدریج محو و زوده خواهند شد». مقام حکومتی دیگری، یک دهه قبل از آن گفته بود: «رسالت اصلی تمدن..... در مسیر طبیعی امور باید سرخپوستان راریشه کن کند.»

به نقل از:

Washington Post, 14 March 1993; and bulletin of the American Indian Relief Council of August 1994.

در مورد فتح و غلبه اسپانیایی‌ها، مقایسه کنید با:

Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, trans. Richard Howard (New York: Harpe & Row, 1984).

15. Charles Taylor, "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed.

Amy Gutmann (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994) pp. 37-39.

16. Taylor, "The Politics of Recognition", pp. 31, 41-44, 51.

تیلور، با یادآوری مورد سلیمان رشدی و لرتباط کلی سیاست و مذهب در جوامع اسلامی، تصریح می‌کند که «لیبرالیسم را نمی‌توان در همه فرهنگ‌ها یافت، بلکه لیبرالیسم، در یک طیف از فرهنگ‌ها وجود دارد و با طیف‌های دیگر، کاملاً سازگار است.» ص ۶۲

17. "The Politics of Recognition", pp. 52-54, 56, 59-61.

گذشته از کتاب «ثوری عدالت» ر.ک. تیلور عمده‌تأ به کتابهای زیر استناد می‌کند:

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977); and

○ در عصر ما که عصر جهانی شدن است، بیشتر فرهنگ‌های غیر غربی برای اینکه شکل‌های زندگی خود را دموکراتیک سازند، بی آنکه به زائده حکومت قواعد غربی تبدیل شوند، باید ضمن پرهیز از فرو افتادن به دامن محلودنگری، توجه به تمایز را از دست ندهند.

72 (1993), pp. 22-29.

23. Young, *Justice and the Politics of Difference*, pp. 178-181.

۲۴. از بین اعلامیه‌های مهم می‌توان به اعلامیه منشور آفریقا در مورد حقوق بشر و مردم که در ژوئن ۱۹۸۱ در نایروبی تصویب شد و همچنین به اعلامیه اصول حقوق بومیان که در سپتامبر ۱۹۸۴ در کنفرانس جهانی ملل بومی، در پاناما به تصویب رسید اشاره کرد. در مورد این اعلامیه‌ها و دیگر اسناد، ر.ک. به:

James Crawford, ed., *The Rights of Peoples* (Oxford: Clarendon Press, 1992) pp. 179-212.

همچنین مقایسه کنید با:

Taylor, "The Politics of Recognition", pp. 52, 58; Young, *Justice and the Politics of Difference*, pp. 181-183; and William F. Felice, *Taking Suffering Seriously: The Importance of Collective Human Rights* (Albany, N.Y.: Suny Press, 1996).

25. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markman (New York: Grove Weidenfeld, 1967), pp. 14, 134-135, 160.

در مورد گاندی از جمله ر.ک. به:

Bhikhu Parekh, *Gandhi's Political Philosophy* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989).

همچنین به نوشته من رجوع کنید:

"Gandhi as Mediator Between East and West", in *Margins of Political Discourse*, Dallmayr (Albany, N.Y.: Suny Press, 1989), pp. 22-38.

۲۶. عنوان اصلی این نوشته حاصل تغییر عبارتی است که راجرتی. ایمز در مقاله، «شعائر به مثابه حقوق» استفاده کرده است.

"Rites as Rights: The Confucian Alternative", in *Human Rights and the World's Religions*, ed. Leroy S. Rouner (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 199-216.

27. Rajni Kothavi, *Rethinking Development: In Search of Humane Alternatives* (New York: New Horizons Press, 1989) p. ۹.

همچنین مقایسه کنید با:

K.J. Shah, "Of Artha and Arthasastra", in *Comparative Political Philosophy*, ed. Anthony J. Parel and Ronald C. Keith (New Delhi: Sage Publ., 1992) pp. 141-162; Daisetz T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism* (New York: Grove Press, 1964); and Christopher Ives, *Zen Awakening and Society* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992) pp. 114-144 (ch.6: "Zen Formulation of the Social Good").

خشونت (در بخش دوم که به تفسیری از والتر نیامین اختصاص یافته)، مرا با مشکل مواجه می‌سازد. در مورد این موارد، رجوع کنید به نوشته من تحت عنوان:

"Justice and Violence: A Response to Jacques Derrida", *Cardozo Law Review* (1991): 1237-1243;

همچنین نوشته دیگرم:

"Hermeneutics and the Rule of Law", in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, pp. 283-304.

در چارچوب دیگری، من اندیشه‌های هایدگر در مورد عدالت را مورد بحث قرار داده‌ام. ر.ک. به:

"Heidegger On Ethics and Justice", in *The Other Heidegger* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), pp. 106-131.

20. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990) pp. 7, 100-107, 118, 166-168.

به نظر می‌رسد با وجود تأکید بر اهمیت عمومی تفاوت، یانگ می‌خواهد تفوق عدالت بر خوب زیستن را بپذیرد. p. 36 در حوزه نظریه سیاسی باید به اثر زیر توجه داشت:

William E. Connolly, *Identity/ Difference* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), Specially the chapter on "Liberalism and Difference", pp. 64-94; Michael Walzer, *The Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983); and Hannah Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: University of California Press, 1972).

21. Luce Irigaray, *Sexes and Genealogies*, trans. Gillian C. Gill (New York: Columbia University Press, 1993) p. 171.

همچنین نگاه کنید به دیگر اثر وی:

This Sex Which Is not One, trans. Catherine Porter (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985) p. 88; and *An Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993) p. 14.

همچنین مقایسه کنید با:

Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law* (New York: Routledge, 1991), and Deborah L. Rhode, *Justice and Gender* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

22. Raimundo Panikkar, "What is Comparative Philosophy Comparing?" in *Interpreting Across Boundaries*, ed. Gerald J. Larson and Eliot Deutsch (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988), pp. 116-136, Specially pp. 127, 128. also Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" in *Foreign Affairs*

○ راجنی کسوتاری:
دیدگاه فلسفی راهنمای ما
باید هم از جهانشمول
انگاری امپریالیستی و هم
نسبیت باوری بی‌هنجار
پرهیز کند. این دیدگاه
فلسفی، باید هم بر اصل
خودمختاری هر موجود
(فرد و جامعه) برای رسیدن
به خودشکوفایی، و هم بر
اصل همگرایی همه‌این
موجودات (انسانها و
جوامع) در چارچوب
رابطه‌ای متقابل بر پایه
ارزشهای مورد توافق صحه
گذارد.