



## پسا تجدد گرایی، بنیانگرایی و زمینه گرایی\*

■ نویسنده: سیمون تامپسون

■ مترجم: دکتر سید علی رضا حسینی بهشتی

□ استادبار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

### چکیده

مقاله مزبور برگردان فارسی بحثی از تامپسون است که در ضمن آن به بررسی دیدگاههای سه مکتب عمده فلسفه سیاسی معاصر در غرب یعنی بنیانگرایی، پساتجددگرایی و زمینه گرایی می پردازد. نگارنده مقاله اعتقاد دارد که زمینه گرایی در مقایسه با دو مکتب دیگر به لحاظ نظری تفوق دارد و در مقابل انتقادات مطروحه از سوی آنها قابل دفاع می باشد. هر چند مشکلاتی نیز دامنگیر آن هست که باید برای رفع آن کوشید.

\* Simon Thompson 'Post-modernism, Foundationalism and Contextualism', in Contemporary Political Studies, Vol.2, 1994.

### مقدمه

هدف این مقاله ارائه مقایسه انتقادی سه تفسیر درباره ماهیت استدلالهایی است که می توان در حمایت ارزشهای سیاسی اقامه کرد. مکتب پساتجددگرایی (۱) به عنوان یکی از شکل‌های ضد بنیانگرایی، هر گونه استدلال عقلی را برای ارزشها نفی می کند. از دیدگاه این مکتب، هر تلاشی در این راه، چه بسا مخرب نیز باشد.

1. Postmodernism

مکتب بنیانگرا (۲) بر این عقیده است که چنین ارزش‌هایی را می‌توان از طریق تمسک به دلایلی که عام، عینی و چه بسا غیر قابل تردید باشد، توجیه کرد. مکتب زمینه‌گرا (۳) بر این باور است که همه دلایلی که برای حمایت از ارزش‌های سیاسی می‌توان اقامه کرد، بر زمینه‌هایی خاص، از جمله کاربرد زبان، اجتماعات و سنتها، استوار هستند.

به بیان ساده، فرضیه‌ای که در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد این است که زمینه‌گرایی بهترین راه میانه بین پسا تجددگرایی و بنیانگرایی است. بنابر گفته استفن وایت (۴)، از دیدگاه مکتب پساتجددگرا، به نظر می‌رسد که «جهان به دو قطب تقسیم شده است: در یک قطب، مخالفان ساختارگرایی و دیگر پساتجددگراهایی که برای عدالت مبارزه می‌کنند، قرار دارند و در قطب دیگر، نظریه پردازان سنتی اخلاق و سیاست - نظریه پردازان نظام‌های ظالم - هستند» (۵). به طور مشابهی، می‌توان گفت که از دیدگاه بنیانگراها، همین جهان میان مدافعان شجاع ارزش‌های نهضت روشنگری (۶) از یک طرف، و از طرف دیگر، پرستشگران بی‌مسئولیت زیبایی‌شناسی که از هر گونه وظیفه سیاسی شانه خالی می‌کنند، تقسیم شده است. تلاش این مقاله این است که دریابد آیا می‌توان با استفاده از قواعد برگرفته از یک تفسیر زمینه‌گرا در توجیه ارزش‌های سیاسی، راهی برای گریز از این تنگنا پیدا کرد یا خیر. این تلاش با استمداد از ارزیابی برداشتی از نظریه سیاسی مایکل والرز (۷)، به عنوان نمونه‌ای از مکتب زمینه‌گرا، انجام خواهد شد.

در اینجا از نتایج زیر دفاع خواهد شد: اول، در عین حال که به دست آوردن راه حلی مبتنی بر زمینه‌گرایی که توانایی ارائه راه میانه‌ای میان پساتجددگرایی و بنیانگرایی را داشته باشد ممکن است، همه دلایلی را که بر ناپایداری چنین موضع میانه‌ای وجود دارد، نمی‌توان به طور کلی مردود شمرد. بدین معنی که ممکن نیست (دست کم در محدوده این مقاله) همه دلایل مبتنی بر سقوط زمینه‌گرایی در دامان یکی از دو مکتب دیگر را رد کرد. دوم، دست کم به طور ضمنی، این مسأله روشن خواهد شد که انتخاب میان

2. Foundationalism
3. Contextualism
4. Stephen White
5. S. White, *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p.116.
6. *The Enlightenment*
7. Michael Walzer



پساتجددگرایی و بنیانگرایی، تقسیمی است نادرست و اینکه در نتیجه، بخش مهمی از مباحثه میان این دو دیدگاه رقیب، بیحاصل است. به عنوان مثال، پساتجددگرایی بیش از اندازه نسبت به دلایل عقلی‌ای که می‌توان در حمایت از ارزشهای سیاسی اقامه کرد، بدبین است، در حالی که بنیانگرایی در مورد توانایی چنین دلایلی، بیش از اندازه متوقع و خوش‌بین است.

بحث حاضر به ترتیب زیر ارائه می‌شود. در سه بخش اول، تصویر خلاصه‌ای از مکتبهای پساتجددگرایی، بنیانگرایی و زمینه‌گرایی ارائه می‌شود که در ضمن آن، توجه خاصی به ارتباط بین این نظریه‌ها و بخصوص به نقد هر کدام از دیگری مبذول شده است. در بخشی که در پی آن می‌آید، نقدهای اساسی‌ای که مطرح شده است، ارائه می‌شود. در ابتدا، نقد مکتب زمینه‌گرا و سپس پاسخهایی که این مکتب عنوان می‌کند، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در آخرین بخش مقاله حاضر، واکنش پساتجددگرایی و بنیانگرایی در برابر دفاعیه زمینه‌گرایی در رابطه با نقدهای آنان بررسی می‌شود و سرانجام، رخصتی به مکتب زمینه‌گرا داده می‌شود تا به طور خلاصه، دست کم پاسخهای مناسبی را که می‌تواند به این واکنشها بدهد، پیشنهاد کند.

8. Jean-Francois Lyotard
9. Derrida
10. Foucault
11. entropy

### مکتب پساتجددگرا

در این مقاله، عمدتاً بر آثار ژان فرانسیس لیوتارد (۸)، به عنوان سخنگوی تجددگرایی، تأکید می‌شود. بنا به نظر بیشتر مفسران، او به طور قطع، در میان اقطاب تجددگرایی، از برجستگی خاصی برخوردار است؛ چرا که او بر خلاف - مثلاً- دریدا (۹) و فوکو (۱۰) که از این اصطلاح اجتناب می‌کنند، از معدود اعضای این مسلک است که به طور صریح و آشکار این اصطلاح را در کتاب شرایط پساتجددگرایی به کار می‌برد. با این همه، حتی لیوتارد نیز گاه در مفید بودن کاربرد مفهوم پساتجددگرایی ابراز تردید می‌کند. به عنوان نمونه، وی از اینکه گاه این واژه برای بیان گرایش به سوی پیچیده شدن امور، هرزش سلبی (۱۱) و یا به بیان ساده، توسعه مورد استفاده قرار می‌گیرد انتقاد کرده، اظهار می‌کند که «بنا دآوری درباره دستاوردها می‌توان گفت که واژه پساتجددگرایی»



12. J-F. Lyotard, *The Inhuman* (Oxford: Polity Press, 1991), p.5: see also p.25.

13. White, *Political Theory and postmodernism*, Chapter 1.

14. J-F. Lyotard, *The Postmodernism Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. xxiv.

15. Lyotard, *The Post-modern Condition*, p. xxiii.

16. meta-narratives

17. For a more recent version of Lyotard's list of meta-narratives, see *The Inhuman*, p.68: and compare this to Rorty's list of such narratives: 'Nature or Reason or History or the Moral Law' in his *Feminism and Pragmatism*, *Radical Philosophy*, Number 59, Autumn 1991, p.7.

18. For another example of this definition, see L. Nicholson, 'Introduction', in L. Nicholson (ed), *Feminism/Postmodernism* (London: Routledge, 1990), pp.2-4.

19. See Seyla Benhabib's commentary on Lyotard's notion of 'terror' in her *Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-Francois Lyotard*, in Nicholson (ed), *Feminism/Postmodernism*, pp.120-21.

بنادرست برای نشان دادن تغییر شکلی از این قبیل به کار رفته است» (۱۲)

با این همه، برای مقصودی که در این مقاله منظور است، چنین تردیدهایی قابل چشم پوشی است؛ چرا که لیوتارد پیوسته بر جنبه ای که وایت آن را معمای پساتجددگرا (۱۳) می نامد، تاکید می کند - که موضوع مورد علاقه ما در اینجا است. لیوتارد چنین مطرح می کند که جهان پساتجددگرا را می توان با «بی اعتقادی در قبال فراروایتها» (۱۴) توصیف کرد. در چنین جهانی، دیگر عموماً اعتقاد بر این نیست که روایتهایی مانند دیالکتیک روح، هرمنوتیک معنا، رهایی انسان اندیشه گرا، کار یا آفرینش ثروت (۱۵) می تواند روایت های خاصتری را که ما از آنها برای تنظیم زندگی مان بهره می بریم، تقویت کند. از دیدگاه بنیانگرایی، چنین به نظر می رسد که بدون وجود چنین استدلالهایی درباره مشروعیت، غیر ممکن است بتوان نشان داد که اعتقادات ما با واقعیات در ارتباط هستند و ارزشهای ما تنها ارزشهایی هستند که مورد قبول همه انسانهای معقول است. عدم اعتقاد به فراروایتها (۱۶) ما را وادار می سازد که ادعان کنیم همه اعتقادات و ارزشها، به طور اساسی، عارضی هستند. (۱۷)

این بی اعتقادی به فراروایتها، به طور آشکاری، نقد پساتجددگرایی را درباره پروژه بنیانگرا در پی دارد. در حقیقت، تا آنجا که مد نظر این مقاله است، پساتجددگرایی را می توان به مکتب ضد بنیانگرایی تعریف کرد. (۱۸) پساتجددگرایی انکار می کند که ممکن است چنین ساختار یا بنیانی که خارج از همه تعاملات زبانی وجود داشته باشد که بتواند مبنای ارزشهای سیاسی باشد. علاوه بر این، پساتجددگرایی بر این است که چنین اقدامی (به عنوان مثال، تلاش برای توجیه ارزشها با استناد به فراوایت عقل مخرب است یا می تواند باشد؛ به این معنا که با پدید آوردن اتحاد در جایی که در حقیقت، گوناگونی غیر قابل رفعی وجود دارد، آن گوناگونی لزوماً تحت الشعاع قرار می گیرد. (۱۹) این چیزی است که وایت آن را «اثر کل گرایانه فرا روایت عدالت، یعنی تعدد و گونه گونی را در تحت حاکمیت بعضی اصول که ادعا می شود اصول جهانشمول عدالت هستند، مادون اتحاد و یگانگی قرار دادن» توصیف



می‌کند. (۲۰) به عنوان مثال تأنیث گرایان تفاوت‌گرا (۲۱) چنین بحث می‌کنند که تا اواسط دهه ۱۹۸۰، اکثر نظریات تأنیث‌گرا، به اشتباه، دیدگاه زنان سفید پوست غربی را تعمیم می‌دادند و در نتیجه، خواسته یا نخواستہ زنانی را که واجد چنین خصوصیات نبوده، نادیده گرفته، در ستمی که به آنان می‌رفت مشارکت می‌کردند.

پسا تجددگراها اعتقاد دارند که چاره‌ای جز پذیرش غیرممکن بودن بنیانگرایی وجود ندارد. از دیدگاه لیوتارد، به رسمیت شناختن «گرایش به گونه‌گونی ماهیت تعاملات زبان» ضروری است؛ چرا که در پی آن، «انکار تخریب که فرض می‌کند این تعاملات یکسان هستند و تلاش می‌کند تا چنین شود» خواهد آمد. (۲۲) ولی از دست دادن ایمان به فراروایتها نتایج مثبتی نیز به دنبال دارد، خصوصاً آنچه نیک رنجر (۲۳) «اپیکورگری تجددگرا» (۲۴) می‌نامد، از این انکار سود فراوان می‌برد. اگر ما امیدمان را از یافتن فراروایتها قطع کنیم و به جای گریز از عوارض، آنها را بپذیریم، قادر خواهیم بود که از نوعی سیاست که اولویت برتر را به آزادی می‌دهد دفاع کنیم؛ به عنوان مثال، ارنستو لاکلاو (۲۵) و چنتال موفی (۲۶) معتقدند که «دیگر هیچ بنیان مطمئنی که از یک نظام متعالی استخراج شود، وجود ندارد، چون دیگر محوری که قدرت قانون و دانش را به یکدیگر پیوند دهد وجود ندارد». (۲۷) آنان اعتقاد دارند که حال که چنین است، ضروری است که تلاش شود یک «آگاهی مضاعف از عوارض» به دست آید. (۲۸) ولی لاکلاو در ادامه پیشنهاد می‌دهد که «امکان بنای عملی از حال در نتیجه زوال آرزوهای دور و دراز معرفت شناختی است که تقویت می‌شود». (۲۹) تشخیص اینکه بهترین شکل سازمان اجتماعی لازم نیست مطابق یک برنامه از پیش آماده باشد و توجیه یک شکل خاص از سازمان اجتماعی لازم نیست با معیارهای چنین برنامه‌ای تعیین شود، فرصتی برای ما فراهم می‌سازد تا مسیرهای مخصوص به خودمان را شکل دهیم. ریچارد رورتی (۳۰) به طریق مشابهی، تأنیث‌گرایان را برحذر می‌دارد که «برای گریز از یک تجربه ناپسند به چیزی که مافوق تجربه اجتماعی باشد تمسک ورزند و از حقیقت به افسانه روی آورند». او چنین پیشنهاد می‌کند که به جای این کار، آنان باید

20. White, Political Theory and Postmodernism, p.118.
21. difference feminists
22. Lyotard, The Post-modern Condition. p.66.
23. Nick Rengger
24. N.J.Rengger, 'No Time like the Present? Postmodernism and Political Theory', Political Studies, 40,3,1992,p.565.
25. Ernesto Laclau
26. Chantal Mouffe
27. E.Laclau & C. Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (London: Verso, 1985), p.187.
28. Laclau & Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy, p.168.
29. E.Laclau, New Reflections on the Revolution of Our Time (London: Verso, 1990), p.189.
30. Richard Rorty

«تلاش کنند که از طریق میان دادن به تجربه‌های جدید، مانند زبان‌شناسی، ممکنهایی را که تا پیش از این محال می‌نمودند روشن کنند و به ایجاد ساختارهای جدید اجتماعی بپردازند» (۳۱) در جامعه آرمانی وی، ممکن خواهد شد که «آرمانشهرها و تجسم آرمانشهرهای دوردست‌تر به عنوان یک روند پایان‌ناپذیر تحقق پذیرند - تحقق پایان‌ناپذیر و در حال از دیاد آزادی، نه تقریب به سوی حقیقتی که همین حالا موجود باشد» (۳۲)

### بنیانگرایی

شاید یورگن هابرماس (۳۳) در میان فیلسوفان معاصر، نزدیکترین نمونه بنیانگرایان باشد. به غم تلاش وی برای متمایز ساختن خود از نوع ناپخته بنیانگرایی، او همچنان ایمان عمیق خود را به توانایی عقل حفظ کرده است. به عنوان مثال، وی در یک مقاله «نوعی از بنیانگرایی را که با آگاهی ما از خطاپذیری دانش بشری در تضاد است» رد می‌کند (۳۴) ولی در صفحات بعد همان مقاله، او از ضرورت قائل بودن تفاوت میان نظرهای معتبر و نظرهای مقبول جامعه، میان استدلالهای صحیح و آنهایی که صرفاً برای زمان خاص و شنوندگان خاصی کارآیی دارند، سخن می‌راند. به محض آنکه سؤال شود که این تفاوت را بر چه اساس باید قائل شد، آشکار می‌شود که هابرماس تمایل دارد نوعی فراروایت عقل را مجدداً وارد بحث کند؛ به عنوان مثال، او از دنبال کردن مسیر تقدیر تاریخی عقل سخن می‌راند؛ عقلی که بارها و بارها زندانی شده، در ایدئولوژیها مورد سوء استفاده و تحریف قرار گرفته، اما همچنان با سماجت، صدای خود را در نمایش ناپیدای هر گفتگوی موفق بلند کرده است (۳۵)

سؤالی که پیش می‌آید این است که در پرتو آنچه به نظر موجه می‌آید بنیانگرایی هابرماس نامید شود، او چه چیز دارد که در باره پساتجددگرایی بگوید. مهم‌ترین اتهام او علیه چیزی که در اینجا آن را بحث «نقد بنیادین عقل» می‌نامد، این است که «آنها نمی‌خواهند و نمی‌توانند تفسیر روشنی از موضع خودشان ارائه دهند» (۳۷) بر طبق گفته رورتی، «نکته اساسی در ادعای هابرماس مبتنی بر اینکه اندیشمندانی چون فوکو، دلوز (۳۸) و لیوتارد

31. Rorty, 'Feminism and Pragmatism', p.5.

32. R.Rorty, Contingency, Irony and Solidarity (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p.xvi.

33. Jurgen Habermas

34. J.Habermas, 'Questions and Counterquestions', in R. Bernstein (ed), Habermas and Modernity (Oxford: POLity Press, 1985), p.193.

35. Habermas, 'Questions and Counterquestions', p.194.

36. Habermas, 'Questions and Counterquestions', p.197. At the same time, it should be said that there are a number of ways in which Habermas attempts to distinguish his position from the crude foundationalism he rejects. For one thing, he attempts to make his theory of rationality fallibilistic by grounding it in a 'reconstructive' Science of 'Communicative action'.

37. J. Habermas, The philosophical Discourse of Modernity (Oxford: Polity Press, 1987), p.366.

38. Deleuze





نومحافظه کار هستند، این است که آنها هیچ دلیل نظری به دست ما نمی‌دهند که بر مبنای آن بتوانیم حرکت در یک جهت اجتماعی مشخص را انتخاب کنیم» (۳۹) به طور خلاصه، سخن هابرماس این است که پساتجددگرایی غیر عقلانی است.

چنین غیر عقلانی‌گری در عمل چه نتایجی به دنبال دارد؟ بهترین نتیجه‌ای که نداشتن دلیل برای انتخاب یک موضع به دنبال دارد، این است که تنها می‌توان بر امید تکیه زد. از همین روست که رنجر چنین ابراز می‌کند: «ضعف اصلی» اپیکور گرایی تجددگرا «این است که پیروان آن با تأکیدی که بر اهمیت جامعه می‌کنند، در نهایت، می‌توانند میان یک موضع متعالی (که آنان باید انکار کنند) یا نفس‌گرایی (۴۰) تناقض آلود که چیزی نیست جز امیدی که بر رومانتیسم می‌بندند، یکی را انتخاب کنند» (۴۱) بسیاری از منتقدان به طریق متشابهی پساتجددگرایی را به «زیبایی‌شناسی غیر مسئولانه و غیر سیاسی متهم» می‌سازند. (۴۲) چنین زیبایی‌شناسی‌ای هیچ کاربرد عملی ندارد و فراتر از آن، ممکن است توجه ما را از وظایف حیاتی سیاسی بازدارد. صورت وخیم چنین گرایشی بر ضد عقلانیت این نتیجه را به دنبال دارد که از آنجایی که ما باید بپذیریم که قدرت و اعتبار قابل تفکیک نیستند، سیاست چیزی جز کارزاری میان قدرتهای رقیب نیست. کارزاری که در آن ممکن است گاهی خشونت در لباس استدلالهای بظاهر قانع‌کننده ظاهر شود. به گفته جین فلکس (۴۳)، «در صورتی که هیچ ملاک عینی برای تشخیص میان عقاید درست و نادرست وجود نداشته باشد، به نظر می‌رسد که تنها قدرت است که نتیجه رقابت میان مباحث مدعی حقیقت را تعیین می‌کند» (۴۴)

اتهامی که به طور خاص بر موضع لیوتارد وارد شده (و چنانکه در ذیل خواهد آمد، در مورد زمینه‌گرایی نیز تکرار شده است) این است که چنین موضعی امکان نقد اجتماعی را از میان می‌برد؛ به عنوان مثال، ننسی فریزر (۴۵) و لیندا نیکلسون (۴۶) چنین مطرح کرده‌اند که «در عالم لیوتارد، هیچ جایی برای نقد روابط گسترده و اساسی سلطه و انقیاد در مباحثی مانند جنسیت، نژاد، و طبقه وجود ندارد» (۴۷) بنا بر نظر این دو، لیوتارد در عوض می‌گوید که نقد باید «محلی، خاص... چاره‌جویانه... و غیرنظری»

39. R. Rorty, 'Habermas and Lyotard on Postmodernity', in Bernstein (ed) *Habermas and Modernity*, p.171.
40. Solipicism
41. Rengger, 'No Time like the Present?', quoting Rorty.
42. White, *Political Theory and Postmodernism*, p.28.
43. Jane Flax
44. J. Flax, 'Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory', in Nicholson (ed), *Feminism/Postmodernism*, p.42; see also Benhabib, 'Epistemologies of Postmodernism', pp.113-16.
45. Nancy Fraser
46. Linda Nicholson
47. N. Fraser & L. Nicholson, 'Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism', in Nicholson (ed), *Feminism/Postmodernism*, p.23.

باشد(۴۸)، در حالی که چنین نقدی آشکارا در مورد بیعدالتیهای کلان و نظام مند نامتناسب است. به طور خلاصه، می‌توان چنین گفت که تحریم فراروایت‌های بنیانگرا اثری فاجعه‌آمیز بر توان ما در توجیه ارزشهای سیاسی دارد. به بیان رنجر، «به رغم تمام اختلافات میان مدافعان تجددگرایی، آنان بر یک چیز توافق نظر دارند و آن اینکه دست شستن از تجددگرایی (نه تنها از ارزشهای آن، بلکه از اساس آن) به منزله دعوت از هرج و مرج معرفت‌شناختی و اخلاقی است».(۴۹)

اگر به این دلایل، بنیانگراها نمی‌توانند ناگزیر بودن جبر را بپذیرند و همچنان به نوعی اثبات مابعدالطبیعی برای ارزشهای سیاسی‌شان اصرار می‌ورزند، چه راه‌حلی را پیشنهاد می‌کنند؟ به طور خلاصه، آنان تلاش می‌کنند تا نقد پساتجددگرایی بر بنیانگرایی را مغلوب کنند تا بتوانند ارزشهای سیاسی را بر نوعی بنیان عینی استوار سازند. از همین روست که سیلابن حبیب(۵۰)، طرح هابرماس را طرحی توصیف می‌کند که سروکار دارد با «دفاع از مفهوم عقل بر اساس بحث و گفتگوی اجتماعی، با پذیرش اینکه دانش باید در خدمت خود مختاری اخلاقی باشد، و با به رسمیت شناختن اینکه تمایل به داشتن زندگی خوب نمی‌تواند از روش برهانی برای فهم در میان افراد برابر مشارکت‌کننده در یک روند بحث و گفتگوی رها از سلطه جدا شود».(۵۱)

بر اساس ایمان به چنین مفهومی از تعقل اجتماعی است که هابرماس پیشنهاد می‌کند «فیلسوف موظف است دیدگاه اخلاق را تبیین کرده، تا آنجا که ممکن است جهان‌شمول بودن این تبیین را به اثبات برساند و نشان دهد که این صرفاً منعکس‌کننده وجدان اخلاقی مردان عادی طبقه متوسط در جامعه جدید غربی نیست».(۵۲)

به طور خلاصه، هابرماس تلاش می‌کند تا ارزشهای سیاسی خود را از طریق اینکه چگونه می‌تواند از مقدمات عقلی و عام استنتاج شود توجیه کند. بطور کلی، قویترین شکل بنیانگرایی اعتقاد دارد که ارزشهای قابل اثبات باید قابل پذیرش همه انسانهای معقول در همه زمانها و همه مکانها باشد و بر این اعتقاد است که تنها ارزشهای مطرح شده توسط این مکتب است که دارای این خصوصیات است.

48. Fraser & Nicholson, 'Social Criticism without Philosophy', p.25.

49. Rengeer, 'No Time like the present?', p.566.

50. Seyla Benhabib

51. Benhabib, "Epistemologies of Postmodernism", p.122.

52. J. Habermas, *Autonomy and Solidarity* (London: Verso, 1986), p.169.





## زمینه‌گرایی

تا اینجا تصویر کلی ارائه شد: پساتجددگرایی بنیانگرایی را به استفاده از تخریب به هنگام به کارگیری صرف عقل برای مشروعیت بخشیدن به ارزشها متهم می‌کند. در مقابل، بنیانگرایی چنین مطرح می‌کند که پساتجددگرایی با دست شستن از هر گونه امیدی به اثبات عقلی، زمینه را برای ناخت و تاز آزادانه قدرت باز گذاشته است.

یکی از راههایی که در اینجا باز می‌ماند، این است که به نقد و بررسی تجددگرایی و بنیانگرایی (یا دست کم به شاخصه‌هایی از این دو نظریه که در اینجا مطرح شد) بپردازیم؛ به عنوان مثال، می‌توان چنین گفت که پساتجددگرایی در بیان اینکه هر نوع نظریه کلی مخرب است، در اشتباه است؛ یا می‌توان گفت که بنیانگرایی در این استنتاج خود دچار اشتباه شده که دست شستن از مفهوم توجیه، چنانکه در این مکتب تصویر شده است، لزوماً به ضد تعقل‌گرایی می‌انجامد.

حال راه دیگری را برگزیده، به بررسی نظریه سومی که می‌تواند به عنوان جانشینی برای پساتجددگرایی و بنیانگرایی مطرح باشد، می‌پردازیم. نظریه سیاسی مایکل والزر، به عنوان نمونه بارز آنچه در این مقاله زمینه‌گرایی نامیده شده، مطرح می‌شود. با این همه، در مورد ماهیت نظریه والزر اختلاف نظر وجود دارد. در حالی که نام او غالباً در گروه جامعه‌گراها (۵۲) برده شده، بعضی از مفسران او را در گروه لیبرالها قرار داده‌اند. با این حال، آنچه برای مقصود این مقاله مد نظر است، جنبه مهمی از نظریه والزر است که بیشتر مفسران در آن اتفاق نظر دارند و آن اعتقاد وی به مفهوم زمینه‌گرایی نظریه سیاسی است.

زمینه‌گرایی والزر در بطن این عقیده او قرار دارد که «هر جامعه مشخص چنان است که زندگی در آن به طریق خاصی است، یعنی طریقی که وامدار فهم مشترک (۵۴) اعضای آن جامعه است». (۵۵) به طور کلی، نظریه زمینه‌گرا بر این باور است که همه استدلالهای عقلی مبتنی بر تجربه‌های خاص زبانی یا اجتماعی یا به طور کلی، فرهنگها و اجتماعات است. بیان مختصر و مفیدی از

- 53. Communitarians
- 54. Shared understanding
- 55. M. walzer, Spheres of Justice (Oxford: Martin Robertson, 1983), p.313.

این مفهوم زمینه‌گرایی در تفسیر ریموند پلاننت (۵۶) از نظریه متأخر ویتگنشتاین (۵۷) در مورد معنا ارائه شده است:

معنای زبان و شیوه‌های زندگی که زبانها در آن نهفته‌اند، به نوعی بنیان مابعدالطبیعی پیشینی بستگی ندارد. درست بر عکس، معیار صحیح یا ناصحیح، واقعی یا غیرواقعی، درست یا نادرست، همه در درون زبان و تجربه است و به طور مستقل از آن قابل تعیین نیست. مفهوم عقل جایگاه خود را در یک عمل داراست، ولی هیچ دیدگاه فرافرهنگی (۵۸) که بتواند دیدگاه عقل را به طور مستقل از تجارب و اعمال اجتماعی تعریف کند، وجود ندارد. (۵۹)

بنابراین، نظریه سیاسی زمینه‌گرا بر این عقیده است که همه استدلال‌های عقلی برای عمل، چه نظری و چه عملی، چه بر اساس حزم و چه بر اساس ارزش، باید در درون یک تجربه زبانی خاص تعریف شود. پلاننت بر این باور است که «مکتب جامعه‌گرا بر نوعی زمینه‌گرایی تأکید دارد که مطابق آن، آنچه استدلال‌های منسوب به عمل محسوب می‌شود، نه بر نظریه‌های جوهری یا فرافرهنگی یا فراتاریخی (۶۰)، بلکه بر شرایط و نوع پیوست فرهنگی خاص استوار است.» (۶۱)، به نظر او، والزر را «شاید بتوان خودآگاهترین فیلسوف جامعه‌گرا» (۶۲)، و کتاب قلمروهای عدالت (۶۳)، او را «کاملترین نمونه از رهیافت جامعه‌گرا به فلسفه سیاسی به تعبیر جدید آن» خواند. (۶۴)

چرا زمینه‌گرایی ممکن است راهی میان پساتجددگرایی سیلا و بنیانگرایی کاربایدیس (۶۵) ارائه دهد؟ به بیان مختصر، می‌توان چنین پاسخ داد که چنین نظریه‌ای جامع و جوه قوت و مانع جوه ضعف هر یک از دو نظریه دیگر است. از یک طرف، زمینه‌گرایی تلاش می‌کند با ارائه نوعی اساس برای ارزشها (هرچند این اساس، تنها در عمل اجتماعی جوامع بخصوص نهفته است، نه در عقلانیت جهانشمول) از اتهام گرایش ضد عقل حذر کند. لازم نیست این مسأله یک ضعف تلقی شود؛ چرا که می‌توان گفت زمینه‌گرایی با نهادن بنیاد ارزشها در اعمال محسوس و ملموس، برای آنها اساس مطمئنتری قرار داده است تا بنیانگرایی و تمسک آن به چیزی که می‌توان به آن به عنوان مفهوم شبهه‌آمیز خرد جهانشمول نگاه کرد. از طرف دیگر، زمینه‌گرایی بر این امید است که از اتهام به نوعی گرایش به تخریب همراه با اجبار که

56. Raymond Plant  
57. Wittgenstein  
58. transcultural  
59. R.Plant. Modern Political Thought (Oxford: Basil Blackwell,1991), p.334.  
60. transhistorical  
61. Plant. Modern Political Thought. p.345.  
62. Plant, Modern Political Thought. p.328.  
63. spheres of justice  
64. Plant. Modern Political Thought. p.343.  
65. Charbydis



پساتجددگراها معتقدند بنیانگرایی بدان متهم است، پرهیز کند. با بذل توجه به جزئیات خاص اعمال اجتماعی خاص، زمینه‌گرایی تلاش می‌کند نسبت به تفاوتها حساس باشد و از تحمیل دسته‌ای از قوانین و معیارها بر همه جامعه‌ها و در همه زمانها خودداری ورزد. در واقع، زمینه‌گرایی بر این ادعاست که به این واقعیت که اشخاص در انواع متفاوت جامعه‌ها زندگی و رشد می‌کنند توجه دارد و در حقیقت، بر همین اصل استوار است.

### نقد زمینه‌گرایی

البته زمینه‌گرایی نیز با انتقاداتی از سوی پساتجددگرایی و بنیانگرایی مواجه بوده‌است. هرچند ممکن است به نظر عجیب بیاید، انتقادات این دو مشابهتهای بسیاری با هم دارند؛ خصوصاً اینکه هر دو روشی را که زمینه‌گرایی از طریق آن تلاش می‌کند ارزشها را با استناد به اعمال اجتماعی جوامع خاص توجیه کند، محکم شمرده‌اند. اگر بخواهیم این نکته را کمی روشنتر کنیم، می‌توانیم بگوییم که هر دو این مکتبها چنین اعتقاد دارند که با استفاده از این روش، زمینه‌گرایی امکان مبادرت به هر نوع انتقاد از اعمال و اصول رایج در هر جامعه بخصوص را از میان می‌برد. (۶۶)

البته توصیه‌های آنان در دو جهت مختلف مطرح می‌شود. بنیانگرایی، نظریه سیاسی را به سوی تعمیم بیشتر سوق می‌دهد، در حالی که پساتجددگرایی آن را به سوی تخصیص بیشتر فرا می‌خواند. انتقاد بنیانگرایی این است که زمینه‌گرایی بیش از اندازه نسبت به تفاوتهای موجود میان جوامع حساس است. بر طبق این دیدگاه، نظریه‌ای که در جهت جهانشمول بودن تلاش نکند، در دامان نسبی‌گرایی غیر قابل قبولی سقوط می‌کند. در مقابل، انتقاد پساتجددگرایی بر این ادعا استوار است که زمینه‌گرایی، چنانکه باید، در قبال تفاوتهای موجود میان جوامع خاص حساس نیست. این بدان معناست که درحالی که بنیانگرایی تلاش می‌کند تا به مفهوم جهانشمولی از ماهیت انسان یا عقل یا غایت، واقعیت خارجی ببخشد، زمینه‌گرایی برای جامعه واقعیت خارجی قائل است؛ یعنی زمینه‌گرایی فرض می‌کند که در هر جامعه بخصوص،

66. Both Theories would also point out that such criticism is necessary given that social practices are likely to be tainted or even wholly determined by relations or power.

یک دسته مفاهیم اجتماعی یکدست وجود دارد که همه اعضای آن جامعه به آن معتقدند، در حالی که هیچ جامعه‌ای یکدست نیست و در هیچ جامعه‌ای، همه اعضا به میزان یکسانی به قواعد و اصول رایج معتقد نیستند. در یک کلام، پسا تجددگرایی همانگونه انتقادی را بر زمینه‌گرایی روا می‌داند که بر بنیانگرایی وارد می‌سازد، با این تفاوت که این بار از نظر این مکتب، اتحاد بر چندگونگی در سطح هر جامعه بخصوص تحمیل شده است، نه بر کل جامعه انسانی.

کمی دقیق‌تر نظری می‌افکنیم به تحلیل ماهیت اعمال اجتماعی (تحلیلی که ممکن است هم پسا تجددگرایی و هم بنیانگرایی، به طور مشترک داشته باشند) که هر دو این مکتبها را به سوی محکومیت نظریه سیاسی که توجیه ارزشهای خود را بر چنین اعمالی بنا می‌کند، سوق می‌دهد. به عنوان مثال، سایمون کنی (۶۷) بر این باور است که فهمهای مشترک مبنای نامناسبی برای نظریه سیاسی هستند. وی قابل اعتماد بودن چنین فهمهایی را با طرح اینکه آنها می‌توانند «محصول اجتماعی سازی تعالیم بی‌چون و چرا و نفوذ سیاسی و اجتماعی باشند»، زیر سؤال می‌برد. او سپس چنین بحث می‌کند که «الزیر» بسادگی احتمال ایجاد قهرآمیز ارزشها را تشخیص نمی‌دهد» و در حقیقت، «مؤکداً مفاهیم مشترک موجود در جامعه را آنطور که هست، می‌پذیرد (و در نتیجه، ارزشهای ایجاد شده به طریق قهرآمیز را اخلاقی می‌شمارد)» (۶۸). همانطور که خواهیم دید، از آنجایی که مفاهیم اجتماعی می‌توانند بسادگی منعکس کننده طرق قدرت و امتیاز باشند، نمی‌توانند نسبت به این طرق انتقاد کنند.

دیگر مفسران نیز تحلیلهای مشابهی ارائه کرده‌اند. به عنوان مثال، وایت در بیانی که خود قبول دارد بیشتر شبیه یک طرح تمسخرآمیز است، موضع اساسی مکتب جامعه‌گرایی را چنین خلاصه می‌کند: «همه زمینه‌ها افسانه هستند، ولی زمینه‌ای که ما خود را جزء تجزیه‌ناپذیر آن می‌دانیم، از مشروعیت خاصی برخوردار است». او سپس چنین پیشنهاد می‌کند که نقد پسا ساختارگرایی (۶۹) این موضع این خواهد بود که «به ما اجازه می‌دهد که با خیالی بیش از اندازه آسوده، در پناهگاههای امن

67. Simon Caney

68. S. Caney, 'Liberalism and communitarianism: A Misconceived Debate', Political Studies, 40.2, pp. 287-88.

69. Post-structuralist



سنتی جامعه خود آرام بگیریم... پناهاگاههایی که در دستهای فوکو تبدیل به آلت مرگبار (۷۰) می شود». (۷۱) فلکس بحثی را ارائه می دهد که شاید بتوان آن را حادثترین صورت این نقد دانست. او تحلیلی از ساختارهای جامعه ارائه می دهد که الزاماً چنین ساختارهایی را به پایگاههای قدرتی مبدل می سازد که در آن، یک گروه دیگران را تحت ستم قرار می دهد: «شاید از دیدگاه گروه حاکم که بنادرست جهانشمول وانمود شده، واقعیت تنها یک ساختار دارد. این بدان معناست که تا آن حدی که یک فرد یا گروه بتواند جامعه را تحت سیطره خود در آورد، واقعیت چیزی نخواهد بود جز اینکه چنین جامعه‌ای با یک دسته از قواعد اداره می شود یا اینکه مبتنی بر دسته ممتازی از روابط اجتماعی است». (۷۲)

نتیجه کلی که از این مباحث به دست می آید، این است که در حالی که انتقاد، بخصوص در حیطه جامعه، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زمینه‌گرایی امکان انتقاد را از میان می برد. در همین رابطه است که رنجر می گوید «اگر بگوییم که جامعه ارزش را می آفریند، آنگاه ممکن است به مشکل ابراز انتقاد از درون روبه‌رو شویم». بر این مبنا، او چنین نتیجه می گیرد که آنچه او «مباحث از نوع جامعه‌گرا» می نامد، نمی تواند، «راهی برای انتخاب در مباحث ارزشی، حتی در چهارچوب یک سنت یا جامعه، نشان بدهد». (۷۳) اگر چنین باشد، به نظر می رسد که مکتب زمینه‌گرا در مقایسه با پساتجددگرایی یا بنیانگرایی، جانشین ضعیفتری است. از یک سو، در مقایسه با بنیانگرایی، مکتب زمینه‌گرا در ارائه استدلال عقلی و جهانشمول برای ارزشهای سیاسی ناتوان است، و از سوی دیگر، در مقایسه با پساتجددگرایی، نسبت به اختلاف نظرها و ابزارهای دسیسه آمیز قدرت بی تفاوت تر است.

### پاسخ مکتب زمینه‌گرا

آیا والزر می تواند به این انتقادها پاسخ بدهد؟ اگر پاسخ منفی است، نتیجه این خواهد بود که زمینه‌گرایی (یا دست‌کم دیدگاه والزر) در تلاش برای ارائه یک راه میانه بین پساتجددگرایی و بنیانگرایی، نافرجام مانده است. در این بخش از مقاله، بحث خواهد شد که زمینه‌گرایی والزر راه را برای انتقاد اجتماعی (انتقاد از یک جامعه در حیطه آن) باز می گذارد و در واقع، آن را دست‌کم

70. garottes

71. White. Political Theory and Postmodernism. p.27.

72. Flax. 'Postmodernism and Gender Relation in Feminist Theory'. p.49

73. Rengger. 'No Time like the Present?'. p.568.

می‌کند. لازم است دو نکته مورد توجه قرار بگیرد: اول، این واقعیت که مرکب بودن اجتماع انتقاد اجتماعی را ممکن می‌سازد، و دوم، مفهوم خاصی از ایدئولوژی به والزر این توان را می‌دهد که اصالت اعتقادات اجتماعی موجود را مورد سؤال قرار دهد. در قسمت آخر، یک نتیجه کلی که در آن، درباره پافشاری والزر در باره حاشیه‌ای بودن انتقاد اجتماعی، بحث خواهد شد.

### مرکب بودن اجتماع

والزر چنین بحث می‌کند که با توجه به مرکب بودن هر نظام اخلاقی خاص، احتمال وقوع تناقضات بین اصول و اعمال و ناپیوستگی و ناهماهنگی در اعمال وجود دارد که هر دو می‌تواند مورد استفاده ناقد اجتماعی قرار گیرد تا به افشای «ایده‌باوری مزورانه» (۷۴)... واقعی در نظام اخلاقی بپردازد. (۷۵) در اینجا دو امکان وجود دارد: اول اینکه اصول و اعمال می‌توانند گاه با یکدیگر ناسازگار باشند، و دیگر اینکه بعضی از اصول با اصول دیگر در تناقض هستند.

در شکل اول، اگر اعمال یا اصول ناهمخوانی دارند، آنگاه امکان انتقاد اجتماعی، به طور مستقیم و بدون هیچ دشواری‌ای، از تعریف والزر از عدالت نشأت می‌گیرد. به یاد بیاوریم که به نظر او، «جامعه در صورتی عادل است که زندگی حقیقی آن در راه معینی شکل پذیرد، یعنی در راهی که به اعتقادات مشترک اعضای آن پایبند باشد». (۷۶) در این صورت، اگر این اعتقادات مشترک مورد تجاوز قرار گرفته، زیر پا گذاشته شود، بیعدالتی پیش آمده است که شایسته انتقاد است. (۷۷)

شکل دوم از امکان وجود تناقضات بین اصول سخن می‌راند. اگر بیش از یک دسته اصول به میزان قابل توجهی در فرهنگ یک جامعه خاص سیاسی موجود باشد، این امکان وجود دارد که بتوان دسته‌ای از اصول را توسط دسته دیگر مورد نقد قرار داد. به عنوان مثال، والزر تفاسیر رقیب مساوات‌طلبی و اختیارگرایی در فرهنگ سیاسی معاصر آمریکا را مورد ملاحظه قرار می‌دهد. به نظر او، آنچه آن را ایدئولوژی بازار می‌نامد، بازتاب تحریف شده این فرهنگ است (۷۸)، ولی طبق آن ایدئولوژی، مساوات‌طلبی

74. hypocritical idealism

75. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), p.61. see also p.29. *Spheres of Justice* p.9

76. Walzer, *Spheres of Justice*, p.313.

77. There may be circumstances in which principles are out of line with practices, where it is the practices rather than the principles which provide the best guide the justice.

78. M. Walzer, *Justice Here and Now*, in F. Lucash (ed), *Justice and Equality Here and Now* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), pp.136-37





والزر است که بازتاب تحریف شده است. در اینجا، دو راه برای والزر وجود دارد: یا معیاری ارائه دهد که بنابر آن، بتوان بهترین تفسیر را معین کرد، یا با قبول دشواری بیشتر، تفسیری ارائه دهد از ماهیت تحریفی که به ادعای او گریبانگر می‌کند ایدئولوژی بازار است. اینطور به نظر می‌رسد که در صورت انتخاب راه اول، بیش از یک تفسیر از بوته امتحان سربلند بیرون بیاید و در این صورت، دچار وضعیتی می‌شویم که تفاسیر قابل قبول متعددی وجود دارد که هر کدام می‌تواند دیگری را مورد نقد قرار دهد. (۷۹) راه دوم ما را متوجه نیاز به نوعی نظریه نقادی می‌سازد. اقرار والزر نیاز به چنین نظریه‌ای در بخش زیر آشکارتر می‌شود.

### ایدئولوژی مسلط

راه دوم اساسی که از طریق آن والزر تلاش می‌کند انتقاد اجتماعی را توجیه کند، به وسیله تفسیری از آنچه می‌توان آن را ایدئولوژی نامید، انجام می‌پذیرد. والزر در اینجا تصدیق می‌کند که دسته‌ای از اعتقادات اجتماعی ممکن است بر دیگر اعتقادات مسلط باشد. اینجا نیز دو امکان قابل ملاحظه است: اول اینکه اصول حاکم، خود راه انتقاد از خود را باز کرده باشند، یعنی می‌توان آنها را آنقدر تند روانه ساخت که خود را واژگون کنند؛ دیگر اینکه این امکان وجود دارد که بتوان اصول مظلوم واقع شده‌ای را باز شناخت که از طریق آنها بتوان اصول حاکم موجود را نقد کرد.

برای امکان اول والزر از ایدئولوژی که او در بحث خود پیرامون گرامشی (۸۰) می‌کند تا نشان دهد که انتقاد اجتماعی درباره ادعاهایی که حاکمان باید برای توجیه تشکیلات موجود ارائه دهند همیشه ممکن است مورد ملاحظه قرار گیرند: «آنچه انتقاد را یک امکان همیشگی می‌سازد... این واقعیت است که هر طبقه حاکمی ناگزیر است خود را به عنوان یک طبقه عام مطرح سازد» (۸۱) والزر سپس توضیح می‌دهد که چگونه ماهیت یک ایدئولوژی در فراهم ساختن راههای نقد آن ایدئولوژی، نقش ایفا می‌کند؛ به عنوان نمونه، او مفهوم بورژوازی مساوات را مورد بررسی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه می‌تواند به نحوی شکل یابد که در خدمت اهداف افراطی‌تر قرار بگیرد. (۸۲)

79. Compare D.Bell. *Communitarianism and its Critics* (Oxford, Clarendon Press, 1993), who argues that if no consensus exist, then the interpreter can take sides.

80. Gramsci

81. Walzer. *Interpretation and Social Criticism*, p.40.

82. Walzer. *Interpretation and Social Criticism*, pp. 43-44.

است که مثالهای متعدد دیگری نیز وجود دارد که می‌توان در این زمینه ارائه داد.

راه دوم این است که باید قادر باشیم شواهدی دال بر وجود اصول مظلوم واقع شده پیدا کنیم که وقتی این اصول دوباره مطرح شوند، بتوانند برای نقد اصول حاکم مورد استفاده قرار بگیرند؛ به عنوان نمونه، والزر مورد یک جامعه تبعیض طلب را مطرح می‌کند و تصدیق می‌کند که غیر مسکن نیست بتوان جامعه‌ای را متصور شد که در آن، سلطه و انحصار گرایی نه تجاوز به ارزشها، بلکه نمایانگر آنها باشد، جایی که توزیع کالاهای اجتماعی متناسب با سلسله مراتب قدرت صورت بگیرد. (۸۳) ولی بلافاصله اضافه می‌کند: «نباید فرض کنیم که مردان و زنان هیچ گاه، به طور کامل، با نابرابری مطلق موافق هستند». (۸۴) او سپس این تردید خود را به طریق روشنتری ابراز می‌دارد:

شاید باید در اجماع بر عقایدی که حاکم بر زندگی روستا بوده است شک کنیم. چه بسا اعضای کاست پست‌تر حتی نسبت به صاحبان زمینی که سهم مشروع خود را تصاحب می‌کردند، خشمگین و رنجیده‌خاطر بودند، هرچند این خشم را فرو می‌خورده‌اند. اگر چنین بوده، مهم این است که اصولی را که خشم و غضب آنها را شکل می‌داده است، دریافت. این اصول نیز باید در تعیین عدالت روستا سهم باشند. (۸۵)

اگر چه اصولی که با ایدئولوژی حاکم در رقابت باشد به طور آشکار بیان نشده است. ناقد اجتماعی می‌تواند شواهدی از اختلاف عقیده بیابد که بر مبنای آن، بتوان یک ضد ایدئولوژی ساخت. اینجاست که والزر از ظاهر فرهنگ سیاسی فروتر رفته، به عمق یک جامعه سیاسی خاص می‌رود تا بتواند قابل تکیه بودن یک تفسیر را که صرفاً بازتاب ظاهر آن فرهنگ است، زیر سؤال ببرد.

### در حاشیه بودن انتقاد اجتماعی

در پرتو این ملاحظات، والزر به بحثی می‌پردازد که آن را در حاشیه بودن انتقاد اجتماعی (۸۶) می‌نامد. واضح است که او آن ناقد اجتماعی را که درون جامعه مخاطب خود باقی می‌ماند بر

83. Walzer, Spheres of Justice, p.26.

84. Walzer, Spheres of Justice, p.27.

85. Walzer, Spheres of Justice, pp.313-14.

86. the marginality of social criticism



ناقدی که مباحث فلسفی انتزاعی را از بیرون یک جامعه خاص القا می‌کند، ترجیح می‌دهد. ناقد مورد نظر والزر باید از لحاظ فکری و عاطفی، به جامعه‌اش متصل باشد. چنین ناقدی جز از منابع فکری خود استفاده نمی‌کند و هنگامی که ببیند بیعدالتی‌ای در جامعه‌اش رخ می‌دهد، دچار خشمی می‌شود که او را برمی‌انگیزد. اما هر چند ناقد اجتماعی به جامعه مخاطب خود متصل است، می‌تواند نسبت به طریق شکل‌گیری اعتقادات اجتماعی به وسیله قدرت، هوشیار بماند. این تمایز تا زمانی ممکن است که ناقد اجتماعی موقعیتی حاشیه‌ای در جامعه داشته باشد. به طوری که والزر می‌گوید ناقد باید «در درون [جامعه]، ولی نه به طور تمام و کمال» باشد. (۸۷) با توجه به این معناست که او بوضوح امکان چیزی را که منتقدانش او را به خاطر نادیده گرفتنش سرزنش می‌کنند، مشخص می‌کند: امکان اینکه اعتقادات اجتماعی ممکن است با زور شکل گیرند. او در این باره چنین اظهار می‌کند:

لازمه انتقاد اجتماعی این نیست که ما خود را به طور کامل از جامعه جدا کنیم، بلکه آنچه ضروری است این است که ما خود را از روابط معین قدرت کنار بکشیم. آنچه ما باید از آن فاصله بگیریم ارتباط نیست، بلکه اقتدار و سلطه است. (۸۸)

پس والزر، بوضوح، این نظر را که انتقاد اجتماعی نیاز به یک نظریه فراگیر نقادی اجتماعی دارد مردود می‌شمرد (۸۹)، اما می‌پذیرد که اقتدار و سلطه می‌تواند دسته‌ای از اعتقادات اجتماعی را شکل دهد. (۸۹) پس ناقد اجتماعی تیزبین باید همیشه نسبت به این امکان هوشیار باشد و باید خود را آماده کند تا اعتقادات اجتماعی شکل یافته از طریق قدرت را مورد نقد قرار دهد.

به بیان مختصر، اگر انتقاد اجتماعی ناسازگار یا اعتقاداتی وجود داشته باشد که مظلومی بتواند بر مبنای آن، اعمال یک اجتماع را مورد انتقاد قرار دهد، ناقد اجتماعی مورد نظر والزر لازم نیست به تأیید غیرانتقادی آن اعمال بپردازد. در حقیقت، انتقاد اجتماعی با اتخاذ موضعی حاشیه‌ای در درون جامعه‌ای رشد می‌کند که به لحاظ فکری و عاطفی به آن متصل بوده، ولی از اقتدار و قدرت فاصله دارد. در این صورت، بر خلاف آنچه ممکن است به نظر برسد پایبندی والزر به زمینه‌گرایی ایجاب می‌کند، نظریه سیاسی او امکان انتقاد اجتماعی نتیجه را در نظر می‌گیرد.

87. Walzer. Interpretation and Social Criticism, p.37.

88. Walzer. Interpretation and Social Criticism, p.60.

89. M. Walzer, The Company of Critics (New York: Basic books, 1988), pp.18-19.

آیا بحث والزر در باره انتقاد اجتماعی، به اتهاماتی که از سوی پساتجددگرایی و بنیانگرایی بر او وارد شده، پاسخ لازم را می‌دهد؟ پاسخ فراخور این سؤال فراتر از محدوده این مقاله است. با این همه، این بخش پایانی می‌تواند اشاره‌ای به بعضی مسائلی باشد که باید چنین پاسخی بدان توجه کند.

یکی از انتقاداتی که ممکن است به طور مشترک، از سوی پساتجددگرایی و بنیانگرایی به نظریه والزر وارد شود، معطوف به نظریه او در باره تفسیر است. این انتقاد این سؤال را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان تعیین کرد که از میان تفاسیر متعدد در باره یک موضوع، کدام یک بهترین است؛ به عبارت دیگر، برای انتخاب از بین تفاسیر گوناگون، از چه معیاری می‌توان استفاده کرد. متأسفانه، والزر سخن زیادی برای گفتن در این باره ندارد و تنها در یک مورد به لزوم سازگاری و پیوستگی اشاره کرده است. (۹۰) ولی به نظر می‌رسد ممکن باشد بیش از یک تفسیر خاص با این معیار مطابقت کند و در نتیجه، تجسم آنچه باشد در بخش قبل، شرایط آغازین پذیرش معقولیت نامیده شد. به این دلیل و دلایل دیگر، از قبیل سؤالهایی که در مورد جامعه‌ای با یک ایدئولوژی نژادپرستانه سازگار و پیوسته پیش می‌آید، چنین به نظر می‌رسد که معیار پیوستگی، بتنهایی، برای این منظور کافی نباشد.

چنین به نظر می‌رسد که مدافع نظریه سیاسی والزر باید بپذیرد که دست کم یک معیار دیگر برای تفسیر لازم است تا پایه‌های معیار پیوستگی منطقی، در نظر گرفته شود. در اینجا ممکن است چیزی مانند بحث رونالد دورکین (۹۱) در مورد معیار تفسیری تناسب و ارزش، به عنوان یک راه حل قابل بررسی باشد. (۹۲) اما چنین بحثی نیز بسیاری از مشکلات خاص خود نیست؛ به عنوان مثال، این بحث با این شکل روبه‌روست که در هنگام تضاد میان این دو معیار، کدام یک از برتری نسبی برخوردار است. انتقاد دیگر معطوف به بحث والزر در باره ایدئولوژی است. او مدعی است که نیازی به یک نظریه فراگیر در باره نقادی نیست. این سؤال مطرح است که وی چگونه انتظار دارد بدون وجود یک نظریه، ناقدی قادر باشد قدرت را شناسایی کرده، خود را از آن

90. Walzer, Interpretation and Social Criticism, p.28.

91. Ronald Dworkin

92. See R. Dworkin, Law's Empire (London: Fontana/Collins, 1986), Chapter 2.



دور نگه دارد؟ اگر والزر در حقیقت، به سوی تبیین چنین نظریه‌ای پیش می‌رود، به چه میزان این حرکت وی را از زمینه‌گرایی دور می‌سازد؟ آیا ممکن است نظریه‌ای در باره ایدئولوژی ارائه کرد که با زمینه‌گرایی سازگار باشد؟ اگر زمینه‌گرایی بدین طریق از محافظه‌کاری تبرئه شود، آیا این به آن معنا نیست که از مطرح بودن به عنوان راه میانه بین پساتجددگرایی و بنیانگرایی دست بشوید؟ آیا با وارد کردن مفهوم نظریه نقادی به طور خاص، زمینه‌گرایی بیشتر به بنیانگرایی نزدیک نمی‌شود تا به پساتجددگرایی؟

در این مورد، می‌توان پذیرفت که نیاز به عنصری از این نوع نظریه وجود دارد تا به زمینه‌گرایی اضافه شود. اگر نقادی بگوید که نظریه جدید را دیگر نمی‌توان برآستی زمینه‌گرایی نامید، مدافع والزر می‌تواند پاسخ دهد که برای او نام اهمیت ندارد، بلکه نکته مهم این است که در عین حال که چنین نظریه‌ای کار خود را با اختلافات جزئی خاص درون فرهنگ سیاسی آغاز می‌کند، آمادگی دارد هر گاه مناسب باشد، به چالش با عناصر تشکیل دهنده آن فرهنگ برخیزد. اگر این نظریه چنین توانایی‌ای داشته باشد، دیگر مهم نیست که چه نامی بر آن نهاده شود.

سومین انتقاد بیشتر امکان دارد از جانب بنیانگرایی مطرح شود. هر چند امکان انتقاد اجتماعی پاسخگویی بعضی از نگرانیهای بنیانگرایی درباره زمینه‌گرایی است، محتمل است که بنیانگرایی مجدداً انتقاد خود را از خودداری زمینه‌گرایی در پذیرش جهانشمول بودن ارزشهای سیاسی، مطرح کند. بنابر نظر بنیانگرایی، چنین خودداری‌ای نشاندهنده پایبندی به نسبیت‌گرایی است. بدیهی است تأکید والزر بر اینکه «عدالت بستگی به مفاهیم اجتماعی دارد» (۹۳)، بر قوت این انتقاد می‌افزاید. بنیانگرایی چنین بحث می‌کند که نسبیت‌گرایی قابل قبول نیست؛ زیرا پیوستگی منطقی ندارد (چون حتی بیان آن بدون خرق اجماع ممکن نیست) و به لحاظ اخلاقی، سزاوار سرزنش است (چرا که چنین مفروض می‌دارد که اختلافات جغرافیایی باعث تفاوت‌های اخلاقی می‌شود). والزر در مباحث اخیر خود به این مسأله می‌پردازد و تلاش بسیاری می‌کند تا به تصحیح تفاسیر ساده‌انگارانه‌ای بپردازد که

93. Walzer, *Sphere of Justice*, p.312.

از مواضع او در کتاب قلمروهای عدالت ارائه شده است. او بویژه تلاش می‌کند تا آنچه را می‌توان انتقاد ارشادی نامید توجیه کند - انتقاد به طریقی که در ابتدا، برای جامعه مخاطب ناآشناست. وی به ارائه بحثی در باره اصالت اقل اصول اخلاقی (۹۴) دست می‌یابد که بر مفهوم یک قانون محدود ولی جهانشمول استوار است. بار دیگر این مسأله قابل طرح است که وارد کردن چنین مفهومی زمینه‌گرایی را به بنیانگرایی نزدیکتر می‌کند تا به پساتجددگرایی. سرانجام، دو گونه انتقاد نیز وجود دارد که می‌تواند نمایانگر اساسی‌ترین چالش در مورد زمینه‌گرایی محسوب شود؛ چون هر دو، سازگاری هر نوع نظریه زمینه‌گرا را زیر سؤال می‌برد. انتقاد اول شکل یک حمله مجدد به تجسم زمینه‌گرایی از جامعه را به خود می‌گیرد. اگرچه بحث والزر درباره انتقاد اجتماعی سعی بر این دارد که بعضی ابعاد مرکب بودن جامعه را به تصویر بکشد، می‌توان گفت که چنین تفسیری هنوز تصویر بیش از اندازه ساده شده‌ای از مفهوم جامعه را ارائه می‌دهد. با پنداشتن اینکه دنیای اجتماعی به تعدادی فضای مجزا، غیرمتداخل و همگون قابل تفکیک است، چنین تصویری از فهم عمق واقعی تفاوت‌های اجتماعی ناتوان است. برای ذکر دو نمونه در این باره، می‌توان یادآور شد که ممکن است جوامع متداخلی وجود داشته باشند که تقاضاهایی رقابت‌آمیز و تطبیق‌ناپذیر از اعضای خود داشته باشند، یا اینکه هیچ جامعه سازگاری که نماینده تفسیر مطلوب باشد، وجود نداشته باشد.

انتقاد دوم از این نوع متوجه مسأله جوامع زیر مجموعه‌ای است. تمرکز نظریه والزر بر مباحث رقیب در یک جامعه است. حال اگر جوامعی زیر مجموعه‌ای داشته باشیم که علاقه‌ای به ارائه تفسیری از جامعه به صورت یک کل نداشته، تنها بخواهند آنطور که خواست خودشان است عمل کنند، چه باید کرد؟ در این حالت، ما نه با تفاسیر رقیب در مورد یک جامعه، بلکه با تعدادی جوامع کوچکتر زیرمجموعه‌ای سروکار داریم که تنها می‌خواهند تفسیری برای گروه خود ارائه دهند. ممکن است گفته شود که آنچه اینجا مطرح است صورتی از مسأله نسبیت‌گرایی است؛ چراکه چنین وضعیتی می‌تواند در یک جامعه تعددگرا (۹۵) پیش آید.

94. moral minimalism

95. pluralistic





هر دوی این انتقادات اخیر حمله خود را با اعتقاد به اینکه توجیه ارزشهای سیاسی بر مبنای اعتقادات اجتماعی موجود ناممکن است، بر اساس و بنیان زمینه‌گرایی وارد می‌سازند. یا اعتقادات مورد نیاز این نظریه اصلاً وجود ندارند، یا دچار تناقض و ناسازگاری هستند. در هر دو صورت، روشن نیست که زمینه‌گرایی چگونه می‌تواند با حفظ هویت خود، مورد تجدید نظر قرار گیرد. ممکن است بهترین راه حل این باشد که در ضمن دست کشیدن از تفسیر خود زمینه‌گرایی از ماهیت خود، تلاش شود از آن به عنوان یک طرح نظری برای نظریه سیاسی استفاده شود. اما به هر حال، چنین تلاشی فراتر از محدوده این مقاله است.

