

فلسفه سیاسی چیست؟

نظامی که در اتحاد شوروی و در اروپای شرقی فرو ریخت مرحله‌ای از يك حالت انتقالی بود که خود نظریه‌پردازان مارکسیست آن را مرحله پیش از استقرار کمونیسم می‌نامیدند و به همین جهت آن را مرحله «سوسیالیستی» می‌خواندند (خصوصیت مرحله سوسیالیستی از لحاظ اقتصادی این بود که همه وسایل تولید در مالکیت دولت قرار داشت و از لحاظ سیاسی هم دیکتاتوری کارگری یا حزبی که آن را نمایندگی کند تمشیت امور را در دست داشت).

از طرف دیگر نظامی که فرو ریخت در همه قاره‌ها یکسان فرو ریخت. نظام کمونیستی به صورت مخلوط با عناصر دیگر، در چین و ویتنام و کوبا باقی ماند و احزابی که خود را کمونیست می‌نامند در جریان سالهای بعد موفق شدند در کشورهای دیگری امور سیاسی را تصدی کنند و حتی در برخی از دولت‌هایی که از شکم امپراتوری ساقط شده شوروی زاده شدند توانستند موقتاً کنترل قدرت را به دست گیرند.

اما به هر صورت، اگر نظام «سوسیالیستی» بعنوان تنها راه قابل تصور برای تأسیس کمونیسم نهایی دوام نیاورد و به راه زوال رفت، به این علت بود که اساساً خود طرح کمونیسم يك طرح واهی بود. مگر این که می‌بایست برای تحقق خود راه کاملاً متفاوتی در پیش گیرد، منتهی این راه را تا به امروز هیچ کس نتوانسته در مخیله خود پیدا کند.

و اگر هم چند حزب حاکم هنوز خود را ملتزم به ایدئولوژی کمونیستی رنگ آمیزی شده با مارکسیسم می‌خوانند (مثل چین)، این هم صورت ظاهری بیش نیست و هدف پنهان کردن (برای چه مدتی؟) يك واقعیت حجیم و شناخته شده است و آن این که همین احزاب قصد دارند در کشور خود «بازار آزاد» از آن دست که در کشورهای سرمایه‌داری رواج دارد تأسیس کنند. بنابر آنچه دیدیم، رویداد نهم نوامبر ۱۹۸۹ يك تاریخ کلیدی است زیرا که گشاینده عصر جدیدی است، عصری که از يك طرف خصوصیت اصلی آن «جهانی شدن» نظام

به جای این که کار را با يك تعریف کلی شروع کنم که در ابتدای سخن جز يك تعریف صوری چیز دیگری نمی‌تواند باشد، فهرست واقعی و مادی و ملموسی از بحث‌های اصلی که حوزه معروف به «فلسفه سیاسی» را تشکیل می‌دهد به دست می‌دهم. پس از پایان جنگ سرد، این بحث‌ها ذاتاً به دور سه مسئله می‌چرخد: تصور کلی و باستانی از «آزادی»، مفهوم بسیار کهنه ولی پیوسته مورد نزاع عدالت، و سرانجام فکر جدید ولی هنوز محو و مبهم «نظم جدید بین‌الملل».

چرا این سه مسئله را برگزیدیم و چرا به سراغ مضمون‌های دیگری نرفتیم؟ برای فهم علت این انتخاب باید حتی به اختصار نگاهی به زمینه تاریخی ظهور این مسائل بیفکنیم.

پایان تاریخ

تاریخ جهان چهل سال در یخبندان بود. در نهم ماه نوامبر سال ۱۹۸۹ یخ‌ها شکست. در آن روز دیوار برلن فرو ریخت و این حادثه به دو اعتبار واجد اهمیت است. اول آن که پس از این حادثه جنگ سرد از میان برخاست؛ تقسیم اروپا (و مابقی کره ارض) به دو بلوک مخالف که برای فرو نشاندن عطش تسلط بر جهان متقابلاً یکدیگر را با سلاح هسته‌ای تهدید می‌کردند منتفی شد.

دوم آن که پس از سقوط دیوار برلن، رؤیای بزرگ تاریخی کمونیسم که متوقف بر بازسازی جهانی بود که در آن بهره‌کشی انسان از انسان تمام شود برای همیشه خرد و خمیر شد. البته نکته مذکور را باید حاکم و اصلاح کرد. زیرا نظامی که در آن روز فرو ریخت نظام کمونیستی به معنای دقیق آن نبود و نیز، این هم که بگوییم این نظام در همه جای عالم فرو ریخته درست نیست.

دورنمای
پس از
نبرد

برخی مسائل فلسفه
سیاست در روزگار ما

نوشته کریستیان دلا کامپانی
ترجمه دکتر بزرگ نادرزاد

اقتصادی سرمایه‌داری است و از طرف دیگر یک رژیم سیاسی به نام دموکراسی نظراً و عملاً به منزلت «بهترین رژیم ممکن» ارتقاء پیدا می‌کند.

در حوزه فلسفه سیاسی، مسئله «بهترین رژیم» قدیم‌ترین مسئله است و افلاطون که بنیان‌گذار فلسفه سیاسی است، از همان ابتدای کار، همین قضیه را در کتاب اساسی خود «جمهور» مطرح کرده و اندیشه‌های خود را در باب آن با شرح و بسط آورده و جانشینان او هم به گونه‌ای کم‌وبیش صریح پاسخ‌های متناقض فراهم کرده‌اند.

اما آیا سرانجام پس از بیست و پنج قرن، همین قضیه «بهترین رژیم سیاسی» راه‌حلی پیدا کرده است؟

سیاست‌شناس آمریکایی، فرانسیس فوکویاما ادعا می‌کند و با صدای بلند و نیرومند می‌گوید که راه‌حل را پیدا کرده و در کتابی به اسم «پایان تاریخ و آخرین انسان»^۲ که در ۱۹۹۲ یعنی سه سال پس از سقوط دیوار برلن چاپ کرده می‌گوید که واقعه دیوار برلن فقط نشان دهنده پایان جنگ سرد نیست، بلکه پیروزی نهایی الگوی دموکراتیک بر الگوی استبداد توتالیتر است.

گذشته از این، فوکویاما به استناد تفسیری که در سال‌های دهه ۱۹۳۰ الکساندر کوژو^۳ در مجالس درس خود در پاریس از کتاب «پدیدارشناسی روح» هگل (۱۸۰۷) داشته، می‌گوید پیروزی دموکراسی «دلیل» بر این است که بشریت در حال وارد شدن به آخرین مرحله تحول خویش است و از وقتی که ملت‌های ساکن کره ارض شروع به فهمیدن برتری دموکراسی کردند، می‌توان تاریخ انسان را به «هدف» اصلی خود نزدیک شده تلقی کرد و به عبارت دیگر تاریخ انسان بالقوه پایان یافته است.

نظریات فوکویاما بلافاصله مورد رد و تردید متخصصان علوم سیاسی، مثل ژان ماری گهنو، J.M.Guehenno (La Fin de la démocratie. Benjamin Barber (Dji- had Versus the World. 1995) و ساموئل

هانتینگتون (Le choc des Civilisation. 1996) قرار گرفت و فیلسوفی فرانسوی به اسم ژاک دریدا (J.Derrida - Spec- tres de Marx. 1993) نیز با آن مخالفت نمود. از دید گهنو، پیوند تشریحی که در دموکراسی به معنای متعارف کلمه، شهروند را به جامعه وصل می‌کرده در حال از بین رفتن است و تصمیمات واقعی را بیش از پیش از پیش گروه‌های ذی‌نفع (لابی) می‌گیرند، آن هم در تارکخانه‌ها. از لحاظ هانتینگتون، باربر و تحلیل‌گران دیگری مثل برژینسکی^۴، ستانلی هوفمن یا دانیل موی‌نیا،^۵ افزایش تعداد مناطق بی‌ثبات در یک جهان «چند قطبی»، ناشی از جنگ سرد است که فرداً خطر اصلی را برای دموکراسی تشکیل خواهد داد. این تئوری‌های گوناگون که متکی بر مشاهده دقیق حوادث روز است توانسته مبانی من‌در آورده و حتی ساده‌لوحانه‌ای را که اساس نظریات فوکویاما قرار گرفته توضیح کند به طوری که فوکویاما اگر بخواهد به سه ایراد و اشکال زیر پاسخ بدهد احتمالاً با مشکل روبرو خواهد شد:

اولاً هیچ دلیلی در تأیید این گفته نداریم که پیروزی جهانگیر «بهترین رژیم» ممکن (اگر فرض کنیم که چنین پیروزی‌ای واقعاً تحقق یابد) آخرین حادثه مهم برای بشریت خواهد بود، یعنی چنان حادثه‌ای که هیچ «ترقی» مهم‌تری در زمینه‌های دیگر (مثلاً در زمینه پزشکی یا در قلمرو صنایع کشاورزی و غذایی) نتواند بعد از آن ظاهر گردد؛ و خلاصه کلام این که به هیچ وجه نمی‌توان اثبات کرد که پیروزی دموکراسی نشانه «پایان تاریخ» است.

ثانیاً تحول وضع بین‌الملل از ده سال پیش به این طرف به هیچ وجه پیش‌بینی‌های فوکویاما را تأیید نمی‌کند. در همین احوالی که این سطور را می‌نویسم، در بیشتر کشورهای موجود (و نیز اغلب کشورها از نوع اتحاد شوروی) دموکراسی آشکارا طرد شده است. در بسیاری از کشورهای دیگر نیز با اکراه از آن یاد می‌شود و مسئولان امور آن را رعایت نمی‌کنند و حتی در

○ حال که دموکراسی رفته‌رفته رواج می‌یابد و دولت‌ها آنرا شیوه پسنندیده‌ای برای کشورداری تلقی می‌کنند، باید در بطن سه اصلی که دموکراسی بر آن استوار شده تأمل بیشتری کرد: مدارا و تساهل، تفکیک قوا، عدالت.

داشته، اما چه در زمان نیکولای دوم و چه در حکومت استالین و یلتسین، روسیه هیچ وقت دموکراتیک نبوده است.

پس باید تعریف دقیقی از دموکراسی و جامعه دموکراتیک به دست داد. به یک رژیم و کالتی زمانی می توان صفت دموکراتیک داد که سه اصل سیاسی عملاً در آن حاکم باشد. این سه اصل سیاسی را حکمای عصر «فردگرایی لیبرال» وضع کرده اند و دخلی به دموکراسی یونان باستان ندارد: اصل اول را جان لاک انگلیسی اختراع کرده، اصل دوم را لاک و منتسکیو، و اصل سوم را ژان ژاک روسو.

اصل اول، اصل تحمل و مدارا و تساهل است که به موجب آن دولت مجبور است، در قلمرو حاکمیت خود، آزادی ابراز اعتقادات سیاسی و فلسفی و دینی مردم را تأمین کند به این شرط که نظم عمومی مختل نشود. همین اصل اول می تواند صورت دیگری هم به خود بگیرد که البته دایره شمول آن محدودتر از اصل تحمل و تساهل است، به این جهت که صرفاً مربوط به عقاید مذهبی می شود.

صورت دیگر اصل مدارا، «دین رستگاری» یا بی طرفی دولت در قبال معتقدان به ادیان مختلف است. از چشم دولت قائل به مدارا، همه اعتقادات دینی با هم برابر است. دولت از هیچ مذهبی حمایت نمی کند و در ضمن اجازه نمی دهد که معتقدات مذهبی گردش امور جامعه را دچار اختلال کند.

اصل دوم دموکراسی، اصل تفکیک قواست. مطابق این اصل قوه مقننه قانون وضع می کند؛ قوه مجریه قوانین موضوعه را اجرا می کند و قوه قضائیه کسانی را که قانون شکنی کنند و در قبال قانون خلاف و جرم و جنحه ای مرتکب شوند کیفر می دهد. غرض از این اصل که هیچ وقت هم به درستی اجرا نمی شود، برقراری «دولت قانونی»^۸ است که مکلف به حفظ و حمایت شهروندان در برابر هرگونه سوءاستفاده و خصوصاً حراست شهروندان در برابر احتمال بروز خودکامگی از

کشورهایی که دموکراسی واقعاً تحقق یافته در مقابل نیروهای مخالف که مصمم به قلع و قمع آن هستند یا در برابر بی اعتنایی و کرختی مردم که کمتر از قوای خصم مرگبار نیست، نیاز به دفاع هر روزه دارد. و خلاصه کلام آن که اگر از «پایان» تاریخ سخن گفتن شاید پیش از موقع باشد، صحبت از پیروزی دموکراسی کردن دست کم از نزاکت خارج است.

و سرانجام اینکه می توانیم در این اعتقاد که به فرض مطلق رژیمی بهتر از همه رژیم ها وجود دارد، یعنی یک رژیم آرمانی که اتفاقاً همین دموکراسی «ما» غربی هاست، شک روا داریم. به نظر من، معقول تر این است که بگوییم دموکراسی به معنای فوکویامایی یعنی دموکراسی و کالتی، آن طور که ما آن را در اروپای غربی و ژاپن و ایالات متحده می شناسیم (و طرف مقابل آن دموکراسی مستقیم رایج در دولت - شهرهای یونان باستان است) چیزی نیست جز کم ضررترین نظام از میان نظامهایی که فعلاً قابل تحقق هستند (زیرا در این نوع رژیم لااقل این امکان وجود دارد که حقوق تعقل آدمیزاد طوری تدارک دیده شود که ذهن انسان بتواند در قرن های آینده رژیم بهتری اختراع کند).^۶ و تازه اصل قضیه این است که معنا و مفهوم این عقیده آخری چیست و درباب آن باید اتفاق نظر پیدا کرد.

دموکراسی و کالتی چیست؟^۷

دموکراسی و کالتی اساساً همان دموکراسی پارلمانی است و «پارلمان»ها که خود از مجلس سنای روم باستان نشأت گرفته اند مجامعی هستند متشکل از مردانی که به اعتبار «فرزانگی»شان برگزیده شده اند و فرض بر این است که مذاکرات آنها منجر به اخذ بهترین تصمیمات برای کل جامعه می شود.

البته تعدادی از رژیم های سیاسی هستند که پارلمان دارند ولی به معنای دقیق کلمه دموکراسی نیستند. چنان که در سراسر قرن بیستم چیزی به اسم پارلمان در مسکو وجود

○ نخستین اصل سیاسی در دموکراسی، مدارا و تساهل است که به موجب آن دولت ناگزیر است در قلمرو حاکمیت خود آزادی ابراز عقاید سیاسی و فلسفی و دینی مردم را تأمین کند به این شرط که نظم عمومی مختل نشود.

اصل سوم، اصل عدالت است که بدهت آن حتی کمتر از دو اصل قبلی به نظر می آید. مطابق این اصل، یک کشور دموکراتیک شایسته این صفت، نمی تواند به این که یک دموکراسی «صوری» یا «شکلی» باشد اکتفا کند و به نابرابری های «مادی» که شهروندان را از یکدیگر متمایز می کند بی اعتنا بماند. اصل عدالت باید یک هدف مشخص و ملموس داشته باشد که همان «عدالت اجتماعی» است. اما تحت چه شرایطی می توان ادعا کرد که در یک کشور «عدالت اجتماعی» حاکم است؟ قضیه بسیار دشوار و مبهم است اما در مقابل، و لاقبل، می توان دلخوش بود به این که با استقرار مکانیسم های مخصوص می توان از این که در یک جامعه خاص نابرابری های فاحش بروز کند، جلوگیری کرد.

اما حالا که می بینیم دموکراسی رفته رفته رواج می یابد و دولت ها این شیوه کشورداری را شیوه پسندیده ای تلقی می کنند، باید در بطون سه اصل مذکور که دموکراسی روی آن قرار یافته تأمل بیشتری کرد.

از پایان جنگ سرد به بعد درباب این سه اصل دموکراسی بحث های فراوانی صورت گرفته که خلاصه آنها را در زیر تشریح می کنیم.

آزادی به چه معناست؟

بحث اول

- آیا اصل مدارا و تحمل را باید درخصوص دشمنان مدارا هم رعایت کرد؟ آیا یک جامعه انتظام یافته و قاعده مند می تواند تحمل کند که مخالفان دموکراسی یعنی طرفداران ناسیونالیسم نژادی و... که گونه هایی از تعصب هستند و مخرج مشترک آنها تحریک به تنفر از غیر خودی است آزادانه و در مجامع عمومی حرف خود را بزنند؟

این دو مورد را جدا از هم مطالعه خواهیم

میان قدرت سیاسی (یعنی دولت) از یک طرف و نهادهای دینی از طرف دیگر همیشه روابط متعارضی وجود داشته است. دولت های دموکراتیک برای دفاع از موجودیت خودشان هم که شده مجبور به مبارزه هستند. بعضی از این دولت ها آمادگی لازم را برای مبارزه ندارند. مثلاً در ایالات متحده، اعتقاد مسئولان به آزادی بیان در حدی است که گاهی باعث می شود اجازه دهند در مدارس، عقاید بی معنی فرقه «خلقت گرایان»^۹ تدریس شود. بعضی مسئولان دیگر برخلاف مورد مذکور تندی و وحشی گری بی معنی از خود نشان می دهند. مثلاً در فرانسه، طرفداران جدایی دین و دولت، استعمال روسری اسلامی را با شدت بیشتری تعقیب می کنند تا به گردن آویختن صلیب کاتولیک را، و نمی پذیرند که مسلمانان مقیم فرانسه عید فطر را به اندازه اعیاد ولادت مسیح مهم تلقی کنند.

اما در خصوص تشدید التهاب ناسیونالیسم که پس از پایان جنگ سرد ظاهر شده می توان گفت که این نهضت از این فکر قابل اعتراض سرچشمه می گیرد که هر قومی و نژادی (اگر فرض را بر این بگذاریم که اقوامی از نژادهای دست نخورده ناب وجود دارد) می تواند تبدیل به یک ملت بشود، یعنی برای خود «دولتی» تأسیس کند. این اندیشه نژادی و قومیت گرایی معمولاً با بیگانه گریزی و نژادپرستی و ضدیت با یهود و خلاصه با انواع تهدیدها و ناسزاهای از همه رنگ همراه می شود. در همین روزگار ما در حدود چهارصد پایگاه اینترنت به نفع افکار فاشیستی تبلیغات می کنند. در قبال این گونه تبلیغات که در ۱۹۹۹ منجر به آدم کشی در مدرسه لیتلتون^{۱۰} (در ایالت کلرادو)ی آمریکا شد و می تواند انسان های ظریف طبع را به جنون بکشاند چه باید کرد؟

اغلب روشنفکران لیبرال آمریکایی مانند رونالد دورکین^{۱۱} و یک متفکر قائل به آزادی و اختیار شخصی مثل نوام چامسکی^{۱۲} سعی دارند میان «تحریک به جنایت» (که مستوجب کیفر

○ یکی از مهم ترین پرسشها در بحث پیرامون اصل مدارا و بردباری این است که آیا اصل مذکور را باید درخصوص دشمنان آزادی و مدارا هم رعایت کرد؟ به بیان دیگر، آیا یک جامعه انتظام یافته و قاعده مند می تواند تحمل کند که مخالفان دموکراسی که مخرج مشترک آنها تعصب و تحریک به تنفر از غیر خودی است آزادانه و در مجامع عمومی حرف خود را بزنند؟

است ولی به ندرت به صورت آشکار پدیدار می‌شود) و تحریک به کینه‌توزی (که مبتذل است ولی ذاتاً سزاوار تنبیه نیست) قائل به تفاوت شوند.

اما صداهای مخالفی که خصوصاً از اروپا شنیده می‌شود، برخلاف آمریکایی‌های مذکور، بر آن است که ناسزای دینی یا نژادی را باید مانند هرگونه جرمِ تهمت و افترا کیفر داد. حتی بعضی می‌گویند کسانی که واقعیت قتل عام یهودیان را در جریان جنگ دوم انکار می‌کنند باید از طریق قانونی تنبیه شوند چرا که این‌گونه تکذیب و انکار هم حکم نوعی ناسزای دینی یا نژادی پیدا می‌کند.

بحث دوم

- اصل تفکیک قوا به روشنی نقش قوای مجریه و مقننه و قضائیه را تعریف کرده است اما آیا اگر تعارضی میان این قوای متفاوت بروز کرد به سهولت قابل حل و فصل است؟ البته پاسخ این پرسش منفی است زیرا خصوصاً در روزگار ما، دو نوع تعارض عملکرد دموکراسی را مغشوش می‌کند:

در درجه اول، تعارض می‌تواند میان قوای مجریه و مقننه بروز کند چون عاملان قوه قضائیه یا قضات را اغلب کارگزاران قوه مجریه منصوب می‌کنند. قضات اغلب دچار اشکال می‌شوند تا به اعضای قوه مجریه تفهیم کنند که در یک دموکراسی منتظم احدی بالاتر از قانون قرار ندارد و خلاصه، مسئولیت سیاسی، آدم را الزاماً از مسئولیت کیفری مبری نمی‌کند.

در سال‌های اخیر مراعات حقوقی متعددی پیش آمده که تعارض قوای مجریه و قضائیه را به یاد مردم آورده است.

در فرانسه در سال‌های ۱۹۹۸-۱۹۹۷ موریس پاپون^{۱۳} یکی از کارگزاران عالی‌رتبه رژیم ویشی^{۱۴} را به جرم همکاری با فاشیست‌های آلمانی و جنایت علیه بشریت به دادگاه کشاندند. در ۱۹۹۸-۹۹ کلینتون رئیس‌جمهور آمریکا را به

جرم «جلوگیری از اجرای پیگرد قانونی» تا مرز استعفای اجباری بردند و در ۱۹۹۹ یک نخست‌وزیر و دو وزیر سابق فرانسه که در قضیه واردات خون‌آلوده در مظان اتهام بودند به دادگاه فراخوانده شدند. البته پر واضح است که این سه پرونده با یکدیگر تفاوت بسیار دارند، اما در عین حال یک وجه مشترک هم دارند؛ یعنی در هر سه مورد، دستگاه قضائیه که فقط وظیفه‌اش را انجام می‌داده (یعنی اجبار همه به احترام کردن دولت قانونی) - کاملاً ناحق - به اظهار علاقه و غیرت مفرط و بی‌جا متهم شده است.

بحث سوم

- موضوع اطاعت از قوانین به مسئله

کلی‌تری راهبر می‌شود که محور بحث سوم قرار می‌گیرد. مسئله این است که آیا کل دموکراسی عبارت است از احترام به قانون؟ و رعایت قانون «تضمین‌کننده» آزادی است؟ آیا کافی به نظر می‌رسد که انواع آزادی از جهت حقوقی تضمین شود تا دموکراسی حاکم گردد؟ آیا «اکثریت» به صرف «اکثریت بودن» این آزادی را دارد که در هر وضعی نظر خود را بر «اقلیت» تحمیل کند؟ و در چنین صورتی این خطر بروز نمی‌کند که در درازمدت دموکراسی تبدیل به استبداد شود؟ این گونه سئوالات تازگی ندارد.

الکسی دوتوکویل در کتاب «دموکراسی در آمریکا» (۱۸۳۵-۱۸۴۰) نگران آزادی بود زیرا می‌ترسید که با افزایش میزان برابری مردم در رژیم دموکراسی، آزادی‌های آنان مورد تهدید واقع شود. البته در تاریخ فلسفه سیاسی هم جریانهای فکری «انتقادی» وجود دارد که هم آزادی و هم دموکراسی را زیر سؤال می‌برد. دو رشته از این جریانهای فکری اخیراً دوباره بیدار شده است.

جریان اول از این دو گرایش فکری، ریشه در افکار سقراط و افلاطون و ارسطو دارد و محافظه‌کارترین شاگردان لئو استراوس^{۱۵} (مثل آلن بلوم، هاروی مانسفیلد و استانی رزن) هوادار آن هستند. به نظر این متفکران، آزادی از

○ بسیاری از روشنفکران و اندیشمندان آمریکایی می‌کوشند میان «تحریک به جنایت» (که مستوجب کیفر است ولی کمتر آشکارا صورت می‌گیرد) و «تحریک به کینه‌توزی» (که مبتذل است ولی ذاتاً سزاوار تنبیه نیست) قائل به تفاوت شوند؛ اما صداهای مخالفی بویژه از اروپا شنیده می‌شود حاکی از این که ناسزاگویی دینی یا نژادی را نیز باید کیفر داد.

«فضیلت» کمتر اهمیت دارد و آزادی يك غایت فی حد ذاته نیست و نتیجه می‌گیرند که دموکراسی «توده‌ای» آن‌گونه که در غرب رواج دارد الزاماً بهترین رژیم سیاسی نیست.

اما از لحاظ طرفداران گرایش دوم که آشکارا خود را «انقلابی» می‌خوانند و گذشته از روشنفکران دیگر، میشل فوکو هم جزو آن‌هاست، دموکراسی موصوف به صفات بورژوا و قضائی و صوری چیزی نیست جز تقلید مضحك دموکراسی. غرض این نوع دموکراسی چیزی نیست جز این که ما را وادار کند واقعیت «جنگ» اجتماعی را فراموش کنیم و سیاست را که ادامه همان جنگ است، منتهی با وسایلی دیگر، از یاد ببریم و این حقیقت اساسی را متفکرانی مثل ماکیاول و منتسکیو و مارکس کاملاً متوجه شده بودند (تازه ما از توسیدید مورخ چیزی نمی‌گوییم).

به بیان دیگر، در هر جامعه‌ای میان مردم آتش «جنگ» زبانه می‌کشد. دموکراسی می‌خواهد سرپوش روی این جنگ بگذارد و سیاست کارش این است که این جنگ را ادامه بدهد منتهی از راه‌های دیگر.

هرچند پاسخ دادن به این انتقادات غیرممکن نیست (یعنی دفاع کردن از ارزش آزادی و دستاوردهای دموکراسی) اما انکار این هم که در بطن سیاست، آتش «جنگ» شعله‌ور باشد ظاهراً بسیار دشوار است.

از این ملاحظات به این نتیجه می‌رسیم که هرچند آزادی بدون تردید يك «ارزش» است (ارزشی است اخیر و ظهور آن در آستانهٔ رنسانس اروپا فرع بر ظهور فردگرایی دوران جدید است) اما در عین حال، در رژیم‌های دموکراتیک، آزادی تنها ارزش قابل تصور، یعنی ارزشی که دیگر ارزش‌ها را باید به پای آن قربانی کرد، نیست. به عبارت دیگر، آزادی يك ارزش است و با دیگر ارزش‌ها که به اندازهٔ ارزش آزادی مشروعیت دارند رقابت می‌کند و در صف مقدم این‌گونه ارزش‌ها عدالت قرار دارد.

مفهوم عدالت در فلسفهٔ یونان باستان اهمیتی

اساسی داشت، اما معنایش در آن زمان متفاوت با معنای امروزی آن بود و به هر حال امروز هم مفهوم عدالت، مفهوم مرده‌ای نیست و مادام که استثمارکننده و استثمارشونده و ستمگر و ستمکش وجود داشته باشد امکان ندارد که «جنگ» تمام شود و مطالبات مردم دنباله خواهد داشت.

عدالت چیست؟

قدیم‌ترین پرسشی که در فلسفهٔ سیاست مطرح شده این است که بهترین رژیم سیاسی چیست و احتمالاً قدیم‌ترین مفهومی که در حوزهٔ فلسفهٔ سیاست وارد شده، مفهوم عدالت است و به هر تقدیر مفهوم عدالت و پرسش بهترین رژیم سیاسی با یکدیگر مربوط هستند. مثلاً از نظر افلاطون بهترین رژیم سیاسی، حکومتی است که بهتر بتواند عدالت را در جامعه رواج بدهد، همان‌طور که غرض از تحرّی فرزانیگی فردی این است که عدالت بر روح انسان فرمانروا شود. از سوی دیگر، مفهوم عدالت نه يك مفهوم منحصرأ سیاسی است و نه يك مفهوم قضائی (هیچ وقت هم نبوده است). اما می‌توان مفهوم عدالت را در معانی مختلف به کار برد: اخلاقی (به معنای عدالت در رفتار شخصی)، ماورای طبیعی و تاریخی (یعنی عدالت حُلولی)، دینی (یعنی عدالت متعالی)، زیباشناسانه یا جمالی (در این صورت معنای عدالت گاهی با مفهوم درستی لحن، یا درستی يك کلمه یا درستی يك حرکت [ژست] مترادف می‌شود).

اما میان این همه معانی که مرز مشخصی آنها را از یکدیگر جدا نمی‌کند، به مرور ایام، همه جور پیوندهای کم‌وبیش زیرزمینی نامرئی پدید آمده است. به همین جهت است که جنبهٔ سیاسی و جنبهٔ اخلاقی این مفهوم در کتاب «تئوری عدالت» جان راولز^{۱۶} به صورتی سخت درهم تنیده مطرح شده است. در این کتاب که در حدود سی سال پیش (۱۹۷۱) منتشر شده، مفهوم عدالت دوباره عنوان شده و صدرنشین محافل متفکر

○ آزادی يك ارزش است و با دیگر ارزش‌ها که به اندازهٔ آزادی مشروعیت دارند رقابت می‌کند؛ در صف مقدم این‌گونه ارزش‌ها «عدالت» قرار گرفته است.

گشته است، در حالی که فیلسوفان بعد از روسو و کانت علاقه چندانی به مضمون عدالت نشان نمی‌دادند و فقط جریان فکری سوسیالیستی بود که به آن می‌پرداخت.

از هنگامی که کتاب «تئوری عدالت» درآمد، تحقیقات بسیاری در همین زمینه به چاپ رسیده و به توسط آن مفهوم عدالت دوباره در مرکز مباحثات مهم فلسفی قرار گرفته است.

از هنگامی که کتاب «تئوری عدالت» درآمد، تحقیقات بسیاری در همین زمینه به چاپ رسیده و به توسط آن مفهوم عدالت دوباره در مرکز مباحثات مهم فلسفی قرار گرفته است.

از هنگامی که کتاب «تئوری عدالت» درآمد، تحقیقات بسیاری در همین زمینه به چاپ رسیده و به توسط آن مفهوم عدالت دوباره در مرکز مباحثات مهم فلسفی قرار گرفته است.

بحث چهارم - تأمل درباره مفهوم «قرارداد اجتماعی»

به استثنای فیلسوفان سوفسطایی و چند متفکر حاشیه‌ای که می‌گفتند مفهوم جماعت سیاسی شهرنشین^{۱۷} ثمره کوشش‌های انسانی است و چیزی نیست که طبیعتاً به وجود آمده باشد، اغلب اندیشه‌کاران یونانی و در رأس همه آنها افلاطون و ارسطو معتقد بودند که جماعت سیاسی به منزله جماعتی طبیعی است منتهی تحت یک حکومت، و از تجمع صورت‌های گوناگون جماعت «طبیعی» مثل جماعت روستایی و جمع افراد یک خانواده تشکیل یافته است.

از قرن هفدهم به بعد است که در آثار حقوق‌دانان (گروسیوس و پوفندورف) و کتابهای فلاسفه متعقل (هابز و لاک) نظریه مصنوعیون (در مقابل طبیعیون) به کرسی می‌نشیند و جامعه یا جماعت سیاسی حاصل کوشش‌های ارادی انسان و امری ضدطبیعی (یعنی مصنوعی) تلقی می‌گردد و به حاصل آن عمل «قرارداد اجتماعی» نام می‌دهند.

از این تاریخ به بعد مفهوم «قرارداد اجتماعی» بویژه در زمان وقوع انقلابهای آمریکا و فرانسه، بسیار به کار رفت و مبنای «عدالت» خواهی مردم شد و این همه در خلال اوضاعی صورت گرفت که متن این جوامع به گونه مؤکد رنگ فردگرایی به خود گرفته بود.

و لذا تعجب‌انگیز نیست که راولز برای تقویت نظریه‌اش درباره عدالت به مفهوم «قرارداد

○ جان راولز:
دموکراسیهای مدرن نباید فقط به پاسداری از انواع آزادی بپردازند؛ باید نابرابریهای اجتماعی بسیار زنده و چشم‌خراش را نیز در هم بشکنند.

بحث پنجم

- موفقیت نظریه راولز ناشی از این واقعیت است که قصد دارد برخی صور عدالت اجتماعی را تقویت کند و چنین اقدامی بسیار ضروری است زیرا ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که سرمایه‌داری امری جهان‌گیر می‌شود و نابرابری‌های بیش از پیش عمیق بافت جوامع موجود را از جمیع جهات پاره می‌کند و جوامع دموکراتیک هم از این گونه ضایعات مصون نیست.

اما چنین دغدغه‌خاطری کاملاً مشروع و معقول است زیرا جماعتی که نخواهد نابرابری‌های مذکور را کاهش دهد نمی‌تواند حقیقتاً دموکراتیک باشد. ولی وقتی که از «عدالت» سخن می‌گوییم در واقع از چه چیزی حرف می‌زنیم و به عبارت دیگر مقصود ما چیست؟

در بیان ماهیت عدالت، متفکران انقلابی، یک جور اظهار نظر می‌کنند و اصلاح‌طلبان عقیده دیگری دارند و پاسخ‌های دوگانه را در

صفحات آینده تشریح می‌کنیم.

آن بوده و این‌ها عبارتند از متفکرانی نظیر رونالد دورکین و مایکل والتزر.^{۲۵}

این اندیشه‌کاران متفکر، از بیست سال پیش به این طرف، فهم ما را از ماهیت دموکراسی (یعنی آنچه هست) و نیز آنچه باید باشد، عمیقاً تجدید کرده‌اند.

با وجود این، همه این متفکران اساس کارشان را بر دو اصل موضوعه گذاشته‌اند که خود مصون از انتقاد نیست. این فیلسوفان یا دموکراسی‌های موجود را معاینه کرده و مبنای کار قرار داده‌اند، یا صرفاً نظام دموکراسی آمریکایی را تحلیل کرده‌اند و لذا تصویری که از دموکراسی دارند ظاهراً فرض را بر این می‌گذارد که لازمه دموکراسی وجود مفهوم سرمایه‌داری است، درحالی که پیوند میان این دو «ساخت» اقتصادی و سیاسی یک پیوند تجربی است و هم می‌تواند موجود باشد و هم می‌تواند نباشد (میان وجوب و امتناع است یعنی ممکن است).

از سوی دیگر، تصویری که این فیلسوفان از دموکراسی دارند طوری است که فقط در چارچوب اختیاری و دل‌بخواه دولت سراسری ملّی قابل تحقق است. این چارچوب بعنوان یک مفهوم، رضایت‌بخش نیست و درعمل هم می‌بینیم که به علت جریان «جهانی شدن» مفهوم دولت ملّی مورد ایراد و انتقاد قرار می‌گیرد. تحلیل عمقی اصل موضوعه اول ما را به بی‌راهه خواهد برد و اساساً از محدوده مشخص فلسفه سیاسی خارج خواهیم شد و لذا از پرداختن به آن می‌گذریم.

برعکس اصل اول، اصل دوم ما را به درون حوزه مورد نظر راهبری می‌کند خصوصاً که از ده سال پیش به این طرف تبدیل به مسئله باب روز شده است و به هر حال به صورت مشغله فکری اساسی سازمان‌هایی درآمده است که هدفشان تأسیس «نظم تازه بین‌المللی» است، هرچند بخشی از افکار عمومی جهان هنوز این مفهوم را کاملاً قبول نکرده است.

پاسخ متفکران «انقلابی» مسبوق به سوابقی است که از تامس مور^{۱۸} و پیر ژوزف پرودن^{۱۹} تا کارل مارکس ادامه می‌یابد. مطابق این نظریه «عدالت» و «برابری» یک چیز است و لازم است که مالکیت خصوصی به صورت جزئی یا کلی لغو شود. این شعار که در روزگار رونق کمونیسم هواداران زیادی داشت امروزه فقط در محافل چپ افراطی مدافعی دارد.

اما پاسخ «اصلاح طلبانه» ای که راولز می‌دهد متکی بر تعریف ملایم‌تری از «عدالت بعنوان انصاف»^{۲۰} است. این پاسخ، هرچند از لحاظ فلسفی پیچیده و مغلق‌تر است، اما از جهت سیاسی اصالت چندانی ندارد، زیرا در واقع امر همان برنامه تاریخی اندیشه «سوسیال دموکراسی» اروپایی را در خطوط کلی‌اش تأیید می‌کند.

با این که راولز در ارائه نظریه خود بدون تردید احتیاط زیاد به کار برده و شاید هم در این زمینه راه افراط رفته باشد، تئوری او در جهان انگلیسی‌زبان باعث گفتگوهای بسیار شده است.

بحث ششم

- این بحث صرفاً اختصاص دارد به تشریح مباحثاتی که نظریه راولز مبنای آن بوده و تعدادی از فیلسوفان معاصر، از ریچارد رورتی گرفته تا یورگن هابرماس^{۲۱} در آن شرکت داشته‌اند. من بویژه درباره انتقادات مخالفان نظریه لیبرترین^{۲۲} راولز که مثل رابرت نوزیک^{۲۳} قائل به محدود کردن مداخله دولت در امور عمومی به حداقل هستند و نیز درباب «جماعت‌گرایان» که مثل آلاسدر مک‌این‌تایر و چارلز تیلور و مایکل ساندل^{۲۴} معتقدند رسالت سیاست در این است که «خیر» عام در حوزه‌ای وسیع‌تر از باریکه دفاع از حقوق فرد و عدالت توزیعی تأمین گردد، سخن می‌گویم. البته به کسانی هم خواهیم پرداخت که رده‌بندی آنها دشوارتر است ولی به هر حال در نهضتی جای می‌گیرند که راولز مرشد

○ قدیم‌ترین پرسشی که در فلسفه سیاست مطرح شده این است که بهترین رژیم سیاسی چیست و احتمالاً قدیم‌ترین مفهومی نیز که در حوزه فلسفه سیاست وارد شده مفهوم «عدالت» است. به هر روی، مفهوم عدالت و پرسش بهترین رژیم سیاسی با یکدیگر مربوطند.

یک «نظام بین‌المللی جدید» به چه

کار می‌آید؟

فکر تأسیس يك «نظم جدید بین‌الملل» ریشه در تمایلات برخی از رجال و روشنفکران و نویسندگان دارد که از مدتها پیش اظهار شده و هدف آن این است که هر وقت تعارضی بروز کند به جای راه‌حل نظامی، طریقه صلح‌جویانه حقوقی و قضایی به کار گرفته شود و به عبارت دیگر مقصود این است که روابط بین‌المللی «اخلاقی» شود.

اما اگر روزی چنین تمایلی کاملاً تحقق یابد نتیجه قهری آن این می‌شود که نظریه «هیچ حاکمیتی بالاتر از حاکمیت دولت سراسری ملی وجود ندارد» دچار نسبیت می‌شود (این نظریه از قرن شانزدهم میلادی به کرسی نشسته است) و گفتگو درباب همین مطلب است که بحث هفتم ما را مطرح می‌کند.

بحث هفتم

- واقعیت این است که مفهوم دولت سراسری ملی مدافعان خودش را دارد. در جریان چهار قرن اخیر در اروپا، فرمانروایی بلامعارض «دولت سراسری ملی» مصادف شده است با تسریع خارق‌العاده «ترقیات»، بویژه در زمینه‌های به‌هم‌پیوسته علوم و فنون و تولیدات اقتصادی. اما «دولت سراسری ملی» عیب‌جویان خودش را هم دارد. این خرده‌گیران می‌گویند که ملت مفهومی است رمانتیک (یعنی بیشتر عاطفی است تا تعقلی)؛ ثانیاً این اصل که ملت‌ها حق دارند اختیار خود را خود به‌دست گیرند در بنیاد ابهام دارد و مفهومی ذوجهین است؛ و سرانجام آن که دولت سراسری ملی تبعات نحسی دارد که از آن جمله است ناسیونالیسم به‌طور کلی و محصولات فرعی آن که در عین حال وحشت‌انگیز و اجتناب‌ناپذیر است و این محصولات عبارتند از بیگانه‌گری، نژادپرستی و یهودستیزی.

و اگر بخواهیم به‌صورت جدی از شر عواقب نامیمون مذکور خلاص شویم آیا نباید از بیخ و بن هر نوع ناسیونالیسمی را به باد انتقاد بگیریم؟ و در این صورت آیا می‌توان به جایی در آن سوی مفهوم «دولت سراسری ملی» نقل مکان نکرد؟ فرض کنیم که به این دو پرسش اخیر جواب منفی بدهیم؛ در این صورت «بحث هشتمی» مطرح می‌شود.

بحث هشتم

- از دولت سراسری ملی بگذریم و برویم به ماورای آن. بسیار خوب. ولی به چه ترتیب؟ دقیقاً در همین جاست که فواید استراتژیک (راهبردی) و خصلت انقلابی يك «نظم بین‌المللی جدید» که در عین حال سیاسی و حقوقی است ظاهر می‌گردد. این فکر نخستین بار در اواخر عمر به سراغ کانت آمد که در چند صحیفه کوشید در زمینه‌های نظام حقوقی «جهان وطنی»^{۲۶} کندوکاو کند.

این چند ورقی که از کانت باقی مانده شناخته شده نیست اما متضمن اندیشه‌های جسورانه و برنده‌ای است و انتقادی نیست که فیلسوفان صاحب‌عنوانی مثل ژاک دریدا و یورگن هابرماس اخیراً درباب آن مطالب مهمی نوشته‌اند. اما و با تمام این اوصاف «نظم جدید بین‌الملل» را همه، متفق‌القول، نپذیرفته‌اند. برخی در تأثیر و کارسازی آن تردید دارند؛ گروهی حتی اساس آن را رد می‌کنند. ولی چه این گروه و چه آن گروه، همه می‌گویند که «حق مداخله» در امور دیگر کشورها مبنای دقیق و مشخص ندارد و جهان را نمی‌توان به جهان «خوب‌ها» و «بدها» تقسیم کرد و این که آدم خود را متعلق به اردوی خوب‌ها بداند و به بهانه متمدن کردن جماعت «بدها» آن‌ها را بمباران کند رفتاری سخت تعجب‌انگیز است. دلایلی که ذکر شد سبک نیستند؛ وزن خاص خود را دارند. مثلاً مداخله نظامی ناتو (پیمان اتلانتیک شمالی) در صربستان (بهار ۱۹۹۹) - هر قدر هم قابل توجیه باشد - به تنهایی کافی نبود تا معادله

○ بی‌گمان در حال گام نهادن به جهانی نیستیم که «قدرت» در آن وجود نخواهد داشت، اما شاید داریم وارد دنیایی می‌شویم که در آن ابزارهای گوناگون و بی‌سابقه‌ای برای جلوگیری و مخالفت با کاربرد قدرت اختراع می‌شود.

شود، قضیه‌ای را دوباره عکس خواهد کرد که پس از شکست شورش‌های دانشجویی ۱۹۶۸-۱۹۶۹ در اروپا و آمریکا تا حدی فراموش شده و آن جدل دربارهٔ «زوال تدریجی دولت» است.

البته این قضیه فقط در روزگار ما نیست که مطرح شده است. موضوع انحلال دولت (یعنی فسخ و الغای قدرتی که در عین حال، هم تمرکز یافته است و هم مجبور کننده) یا جانشینی آن با تشکیلاتی که ساخت سبک‌تر و نرم‌تری داشته باشد، از قرن‌ها پیش در صدر برنامه‌های برخی از متفکران خیال‌پرداز (معماران انواع مدینه فاضله) قرار داشته است.

هواداران آزادی مطلق یا آنارشویست‌ها (هرج و مرج طلبان) و نهضت‌های مختلف ضد قدرت، پیشینه‌ای دراز دارند و نَسَب آنها به حکمای کلبی^{۲۷} یونان باستان می‌رسد. متفکران هوادار این فرقه بعضی آثار قابل اعتنا هم از خود برجای گذاشته‌اند که از آن جمله است کتاب انتقادی اتین دلا بوئسی^{۲۸} به نام «بندگی عمدی» (۱۵۵۰). مردم‌شناس فرانسوی موسوم به پیر کلاستر^{۲۹} در حدود سال ۱۹۶۸ اهمیت این کتاب را کشف مجدد کرد و آن را معرفی نمود.

با تمام این اوصاف، روش ضدیت با قدرت صیغهٔ لفاظی داشت و بیشتر ادیبانه بود تا امری واقع‌بینانه و مادام که دولت سراسری ملّی سرپا بود یا به نظر می‌رسید که روئین تن و جراحات‌ناپذیر است، همین روش ادامه داشت. اما از وقتی که نهادهای فراملیتی، چه منطقه‌ای (مثل اتحادیهٔ اروپا) و چه جهانی (مثل سازمان ملل متحد) سربر آورده‌اند و بی‌اعتنا به خواسته‌های ملل دیگر برای آنها تصمیم می‌گیرند و نیز «جهانی شدن» روندهای اقتصادی و «بازارهای مالی» و جریان اطلاعات که توسط شاهراه‌های الکترونیک تأمین می‌شود (تازه از سوداگران مواد مخدر و تجارت اسلحه و تروریسم بین‌الملل که مرزی نمی‌شناسد صحبت نمی‌کنم)، دولت‌های سراسری ملّی هر روز بیش از پیش متوجه می‌شوند که «حاکمیت» آنها که در سابق همان

بغرنج بالکان را حل کند و جنگ خلیج فارس (۱۹۹۱) هر چند استقلال مجدد کویت را تأمین نمود ولی نتوانست خود مسئله را از بیخ حل کند (برای جامعهٔ ملل هم نتوانست کاری بکند چرا که صدام حسین هنوز بر سر کار است و برای ملت عراق هم کاری از پیش نبرد زیرا از آن تاریخ دچار تحریم‌های غیرقابل تحمل اقتصادی است).

و نیز برحق و به جاست که در مورد ارادهٔ واقعی سازمان ملل دایر بر تأسیس یک دادگاه کیفری بین‌المللی که عاملان «جنایت علیه بشریت» را در صربستان و رواندا و جایهای دیگر به صورت جدی تعقیب کند، تردید روا داریم. انسان مُحیر است به این که از خود بپرسد آیا بالتازار گارزون قاضی اسپانیایی که در ۱۹۹۸ تقاضای استرداد اگوستو پینوشه دیکتاتور سابق شیلی را کرده در کار خود مُحق بوده است؟ هر قدر هم گستردگی یا کراهت جنایات یک آدم‌کش زیاد باشد، آیا می‌توان مجرم را نه در کشور خود بلکه در کشور دیگری محاکمه کرد؟ آیا برای این که دیکتاتورهای آینده قدرت را به آسانی رها کنند باید محاکمهٔ مجرم در خارج از کشور زادگاهشان را مشروع و مجاز کرد؟

و سرانجام چه کسی نمی‌داند شخصیت‌هایی که تحت تأثیر افکار انسان‌دوستانهٔ کانت از مسئولان سیاسی کشورهای مرفه تقاضا می‌کنند نهایت مهمان‌نوازی را در حق پناه‌جویان نشان دهند و واقعاً مهاجرت مردم کشورهای «جنوب» را به سوی کشورهای «شمال» تسهیل می‌کنند نه تنها با سکوت اختیاری آنها مواجه می‌شوند که فرع بر عکس‌العمل نفسانی آنهاست بلکه تحقق این تقاضا با مسائلی واقعی برخورد می‌کند که اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی است.

با این وصف در برابر هر یک از این گونه ایرادها پاسخهایی هم وجود دارد که سعی می‌کنم یادآور شوم. و نکتهٔ آخری را هم در زیر اضافه می‌کنم:

اگر مسئله «حاکمیت» مطلقهٔ دولت سراسری ملّی دچار رد و تردید و محکومیت

○ درست مانند ارزش‌های مالی، و درست مثل اطلاعات در عصر اینترنت، قدرت سیاسی هم در سراسر جهان دارد از مرکزیت می‌افتد، پراکنده می‌شود، بیش از پیش با سرعت می‌چرخد؛ همه جا هست و هیچ جا نیست؛ فشرده سخن این که قدرت «بالقوه و مجازی» می‌شود و بخشی از واقعیت تهدیدگر خود را از دست می‌دهد.

- اما من با زدن چنین حرفهایی دارم خواب می‌بینم؟
- بدون شك خواب می‌بینم.

- ولی مگر تاریخ نشان نداده است که رؤیاهای يك نسل گاهی می‌تواند تبدیل به واقعیات پیش‌یافتاده نسل بعدی شود؟

یادداشت‌ها

- این مقاله ترجمه فصل اول کتابی است با مشخصات زیر:
Christian Delacampagne - **La philosophie politique aujourd'hui**. Edit. du Seuil. Paris. 2000.
- Francis Fukuyama - **La Fin de l'histoire et le Dernier Homme**. Paris. Flammarion. 1992.
- Alexandre Kojève: **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris. Gallimard. 1947.
- Z. Brzezinski: **Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty - First Century**. New York. 1993.
- D.P. Moynihan - **Pandaemonium: Ethnicity in International Politics**. Oxford. 1993.
- حقوق‌دان محافظه‌کار افراطی آلمانی کارل اشمیت Carl Schmitt معتقد بود که قول به این که دموکراسی کم‌ضررترین رژیم‌هاست در حکم دلیل سست آوردن است، زیرا مسئله فلسفی حقیقی این است که بینیم در مطلق (علی‌الاطلاق) بهترین رژیم کدام است. اما من اجازه می‌خواهم با این عقیده مخالفت کنم. زیرا برای این که مسئله «در مطلق» معنای عقل‌پذیری داشته باشد باید عالم وجود کامل باشد و انسان‌ها فرشته باشند.
- یکی از شاگردان آمریکایی جان‌لاک انگلیسی موسوم به الکساندر هامیلتون Alexander Hamilton (که با همکاری جیمس مادیسون James Madison و جان‌جی John Jay، مقالاتی به اسم Federalist Papers (1877-1878) می‌نوشتند. نشر این جزوات در تصویب قانون اساسی آمریکا قاطعاً مؤثر واقع شد) تعبیر «حکومت و کالتی» را اختراع کرد. البته این تعبیر ابداً معنی تحقیرآمیز نداشت. زیرا هامیلتون عملاً متوجه شده بود که دموکراسی «مستقیم» فقط در يك مملکت کوچک قابل تحقق است و فقط با يك رژیم «وکالتی»

اقتدارشان بود از دستشان می‌لغزد و به درمی‌رود. آنچه هست در معرض تغییر است یا دارد دگرگونه می‌شود.

درست مثل ارزش‌های مالی (بورس و سهام ...) و درست مثل اطلاعات در عصر اینترنت، در همه جای دنیا قدرت سیاسی هم دارد از مرکزیت می‌افتد، پراکنده می‌شود، بیش از پیش با سرعت می‌چرخد؛ همه جا هست و هیچ جا نیست و خلاصه کلام آن که قدرت «بالقوه و مجازی» می‌شود و بخشی از واقعیت تهدیدگر خود را از دست می‌دهد.

البته محرز است که در حال وارد شدن به جهانی نیستیم که در آن قدرت وجود نخواهد داشت. اما شاید داریم وارد دنیایی می‌شویم که در آن ابزارهای متعدد و بی‌سابقه‌ای برای جلوگیری و مخالفت با اعمال قدرت اختراع می‌شود؛ یعنی جهان در آینده نزدیک، جهانی است فاقد مرکزیت؛ جهانی که به شکل شبکه یا تور ماهی‌گیری است، یعنی از خلال روزن‌های این تور، بسیار آسان‌تر از سابق می‌توان لیز خورد و خارج شد. و تازه قضیه به این جا ختم نمی‌شود.

در جهانی که سخن از آن می‌رود، در برابر هر قدرتی، بلافاصله يك ضد قدرت علم می‌شود و این ضد قدرت با پشتوانه تکنولوژی جدید ارتباطات، ابزارهایی برای گفتگو در اختیار خواهد داشت که مانع خواهد شد جهان در تفرقه و هرج‌ومرج و آشفتگی فرو رود و اینها همه در جهت تأمین آزادی‌های فردی عمل می‌کند.

باید شکل‌های تازه بحث و گفتگو اختراع شود تا هر انسانی امکان بیابد حس شهروندی را به درستی لمس کند و به هر حال نباید به صرف مشارکت در انتخابات خیال کرد گفتگوی سیاسی دیگر تمام شده است. شرکت در انتخابات امری کاملاً ضروری است اما معنای حقیقی آن زمانی احراز می‌شود که در چهارچوب وسیع‌تری ظاهر گردد؛ یعنی گفتگوی دائمی همه مردم با همه مردم برقرار گردد. معنای حقیقی دموکراسی در این گفتگوی بی‌پایان همه با همه نهفته است.

○ در دموکراسی واقعی، همواره باید شکل‌های تازه‌ای از بحث و گفتگو اختراع شود تا هر کس بتواند حس شهروندی را به درستی لمس کند. شرکت در انتخابات کاملاً ضروری است، اما معنای حقیقی آن زمانی احراز می‌شود که در چهارچوب گسترده‌تری ظاهر گردد؛ یعنی گفتگوی دائمی همه مردم با هم برقرار شود. معنای واقعی دموکراسی در این گفتگوی پیوسته همگان با هم نهفته است.

Utopie نوشت و چون حاضر نشد برای شخص پادشاه قدرت معنوی قائل شود سر او را بریدند.
 ۱۹. Jean - Pierre Proudhon (۱۸۰۹-۱۸۶۵).
 نظریه پرداز سوسیالیست فرانسوی. عبارت «مالکیت حکم دزدی را دارد»، گفته اوست.

20. Justice as Fairness.

21. Richard Rorty - Jürgen Habermas.

22. Libertariens.

23. Robert Nozick.

24. Communautariens - Alasdair Mac Intyre- Charles Taylor - Michael Sandel.

25. Ronald Dworkin - Michael Walzer.

26. Cosmo politique.

۲۷. کلیبان (Cyniques) عنوان دسته ای از فلاسفه است در دنیای قدیم (ابتدا در یونان و بعد در روم باستان) که رفتاری خاص داشتند و مخالف رفتارهای مقبول اجتماع بودند. کلیبان از آن جهت به این نام خوانده می شدند که دشمنان شان طرز رفتار و زندگی ایشان را از جهت عدم رعایت آداب و تشریفات ظاهری عمومی به زندگی سگ تشبیه می کردند. کلیبان، خود این نام گذاری را پذیرفتند و آن را به این نحو تعبیر کردند که مانند سگ پاسبان اخلاق هستند و مخالفان اخلاق واقعی را می ترسانند. دیوجانوس کلبی پیشوای این فرقه و آنتیستن و کراتس و... از پیروان این نحله بودند. خودبسندگی و رک گویی و بی پرده حرف زدن و بر شمردن عیوب بدون ملاحظه و تمسخر ارباب قدرت و تحقیر لذات دنیوی از زمره معتقدات این جماعت بوده است. در معارف اسلامی طریقه ملامتیه ظاهراً به کلیون شباهت دارد. نقل به اختصار از دایرةالمعارف فارسی، جلد دوم، بخش اول (ش-ل)

28. Etienne de La Boétie: Servitude Volontaire.

29. Pierre Clastres.

می توان جماعتی را که در سرزمینی وسیع پراکنده هستند اداره کرد و در عین حال به بهترین شیوه ای آزادی شهروندها و مشارکت آنها در اخذ تصمیمات کلی عام المنفعه را تأمین نمود. اعتقاد هامیلتون متکی بر يك تجربه ملموس بود. به این معنا که رژیم از این قبیل، از وسط قرن هفدهم در ایالات موسوم به «انگلستان جدید» که محل سکونت پاک دینان مسیحی (Puritains) آمریکا بود مستقر شده بود و خوب هم از عهده گرداندن امور برمی آمد.

8. Etat de droit - the rule of law.

۹. Créationnistes. این فرقه که در بعضی از ایالات آمریکا طرفدارانی دارد قائل به خلقت انسان به روایت انجیل هستند که مطابق آن خداوند آدمی زاد را شبیه به خود آفرید، و لذا تئوری تطوّر داروین را حرف مفت می دانند.

10. Colorado - Littleton.

11. Ronald Dworkin.

12. Noam Chomsky.

در زبان های غربی به جامسکی می گویند Libertarien یعنی قائل به آزادی اراده.

13. Maurice Papon.

۱۴. بعد از اشغال فرانسه توسط آلمان هیتلری مارشال پتن Petain حکومت فرانسه را به شهر ویشی منتقل کرد. (۱۹۴۰-۱۹۴۴).

15. Leo Strauss - Allan Bloom - Harvey Mansfield - Stanley Rosen.

16. John Rawls - Théorie de la Justice.

۱۷. کلمه Polis یونانی و Civitas لاتین و La cité در فرانسه معادل سنتی در عرف ما ندارد. اما مقصود از آن يك جماعت شهرنشین خودمختار است و توسعاً به معنای هر نوع جامعه سیاسی است. در جامعه سیاسی شهروندان زندگی می کنند و حقوق و تکالیفی دارند.

۱۸. Thomas More (۱۴۷۸-۱۵۳۵) قسیدیس انگلیسی. متفکری انسان مدار بود و کتابی به نام ناکجا آباد

○ دموکراسی، حتی در کشورهای واقعی که واقعاً تحقق یافته و جا افتاده، در برابر نیروهای مخالف که مصمم به قلع و قمع آن هستند یا در برابر بی اعتنایی و کرختی مردم که کمتر از نیروی دشمنان دموکراسی مرگبار نیست، نیاز به دفاع هر روزه دارد.