

مسئلہ ی



وظیفہ ی

سیاسی



حقیقی

نقدی بر نظریہ ی لیبرالی وظیفہ ی سیاسی

کرول پیٹمن

مترجم: محمود راسخ افشار



مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی

مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی

نقدی بر نظریه‌ی لیبرالی وظیفه‌ی سیاسی

گرویل پیتمن

ترجمه‌ی محمود راسخ افشار



نشر پژواک

سرشناسه	: پیتمن، کرول
عنوان و نام پدیدآور	: مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی: نقدی بر نظریه‌ی لیبرالی وظیفه‌ی سیاسی / کرول پیتمن؛ ترجمه‌ی محمود راسخ افشار
مشخصات نشر	: تهران: پژواک، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری	: ۴۰۰ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۹۹-۰۷-۵
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا	
یادداشت	: عنوان اصلی: The problem of political obligation: a critic of liberal theory
عنوان دیگر	: نقدی بر نظریه‌ی لیبرالی وظیفه‌ی سیاسی
موضوع	: الزام سیاسی
شناسه افزوده	: راسخ افشار، محمود، ۱۳۳۰- مترجم
رده‌بندی کنگره	: J۰۳۲۹/۵:۹۵۳ ۱۳۹۰
رده‌بندی دیویی	: ۳۲۰/۰۱۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۶۱۶۶۰۴

The Problem of Political Obligation
A Critic of Liberal Theory
 by Crole Pateman, Blackwell Publishers Ltd, 1995



نشر پژواک

مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی

نقدی بر نظریه‌ی لیبرالی وظیفه‌ی سیاسی

کرول پیتمن

مترجم: محمود راسخ افشار

طرح جلد: ابراهیم حقیقی

چاپ نخست: ۱۳۹۱

شماره نشر: ۲۱

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۹۹-۰۷-۵

شمارگان: ۱۱۰۰ نسخه

لیتوگرافی: ندا - چاپ فرشویه - صحافی بهمن

انتهای بزرگراه آفریقا - شماره‌ی ۲۴۴ - واحد ۶۰۶ تلفن ۲۶۲۱۳۱۳۷

فروش: ۶۶۴۶۲۲۸۲ - pejvakpub@hotmail.com

کلیه‌ی حقوق محفوظ است

بها: ۱۴۰۰۰ تومان

فهرست مطالب

۷	پیشگفتار
۲۵	فصل اول: مشکلات و پرسش‌ها
۲۶	وظیفه و فردگرایی لیبرالی
۳۲	قول دادن و وظیفه‌ی سیاسی
۴۳	رضایت دادن و وظیفه‌ی خودخواسته
۴۹	فصل دوم: وظیفه‌ی خودپذیرفته و فرد تجریدی
۵۲	«مسئله‌ی» قول دادن
۶۱	مسئله‌ی خودسرانگی
۷۵	فصل سوم: وظیفه‌ی سیاسی و شمشیر لویاتان
۷۷	وضع طبیعت بدوی
۸۳	وظیفه در وضع طبیعی بدوی
۹۱	قوانین طبیعت
۹۸	قرارداد اجتماعی و حقوق قانونی فرمانروا
۱۰۸	اطاعت سیاسی و حق امتناع ورزیدن
۱۱۹	فصل چهارم: «هیچ بیانی از چیزی نیست»
۱۲۲	وضع طبیعی بنا بر نظر لاک
۱۳۴	قرارداد اجتماعی لاک
۱۴۰	رضایت دادن در جامعه‌ی مدنی
۱۴۸	مرز وظیفه‌ی سیاسی و حق مقاومت
۱۵۵	فصل پنجم: نظریه‌ی رضایت دادن معاصر
۱۶۰	رضایت دادن و رأی دادن لیبرال دموکراتیک
۱۷۶	رضایت دادن و کثرت باوری
۱۸۹	پی‌نوشتی بر «رضایت دادن» در دوران پیش مدرن

۱۹۷	فصل ششم: اختیار باوری فرضی و استدلال مفهومی
۲۰۱	اطاعت سیاسی در فلسفه‌ی حق
۲۱۷	نظرات رالز درباره‌ی وظیفه و تکلیف طبیعی
۲۳۱	استدلال‌های بهره‌وری و مشارکت
۲۴۶	داوطلبی باوری و حوزه‌ی خصوصی
۲۵۵	فصل هفتم: قرارداد اجتماعی دموکراتیک
۲۵۷	آنارشسیسم فلسفی و اتوریته‌ی سیاسی
۲۷۰	وضع طبیعی واقعی نزد روسو
۲۷۶	قرارداد اجتماعی لیبرالی فریب‌آمیز
۲۸۴	قرارداد اجتماعی مشارکتی روسو
۳۰۰	اکثریت و اقلیت
۳۰۹	فصل هشتم: اطاعت سیاسی یا وظیفه‌ی سیاسی
۳۱۱	نظریه‌ی لیبرالی و اطاعت سیاسی
۳۲۶	نظریه‌ی دموکراتیکی و وظیفه‌ی سیاسی
۳۳۹	پس‌گفتار (۱۹۸۵)
۳۸۹	مراجع و مأخذ
۳۹۹	نمایه

پیشگفتار

وظیفه‌ی سیاسی، حتا در آکسفورد، موضوعی است از مد افتاده.

J. Plamenaty, Consent, Freedom and Political Obligation

تازه‌ترین مباحث درباره‌ی مرجعیت^۱ سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک و وظیفه‌ی شهروندان، بر یکی از این دو فرض قرار دارد: یکی این فرض که مسائل کلی در مورد وظیفه‌ی سیاسی حل شده یا به سادگی قابل حل است؛ و دیگری این فرض که چنین مسئله‌ای اساساً وجود ندارد. یکی از اهداف این کتاب این است که نشان دهد فرض دوم بی‌پایه است و دیگر اینکه وظیفه‌ی سیاسی ذاتاً مسئله‌برانگیز است. هدف بزرگ‌تر من، که هم اساسی‌تر است و هم بحث‌انگیزتر، نشان دادن این موضوع است که وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک مسئله‌ای است لاینحل؛ لاینحل به این دلیل که وظیفه‌ی سیاسی در بافت^۲ نهادهای لیبرال دموکراتیک تحقق‌پذیر نیست. مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی فقط از طریق پروراندن نظریه و عمل دموکراسی مشارکتی^۳ یا دموکراسی خودگردانی^۴ حل می‌شود.

شاید تعداد کمی از نظریه‌پردازان معاصر این موضوع را مورد سؤال قرار می‌دهند که شهروندان کشورهایی که جباران مدرن، رژیم‌های سرکوبگر و بی‌رحم نظامی، یا احزاب ستمگر دیکتاتورمآب بر آنها حکم می‌رانند، در این امر که دولت‌شان از آنها توقع اطاعت دارد بحق تردید داشته باشند. ولی دولت لیبرال

1. authority

2. context

3. participatory

4. self-managing

دموکراتیک از آنها متفاوت است؛ سرشت و شالوده‌ی اتوریته‌ی آن چنان است که هرچند برخی از قوانین یا سیاست‌های دولت ممکن است سوآل‌برانگیز باشد، ولی وظیفه‌ی سیاسی فراگیر شهروندانش فرای هر شک و تردیدی قرار دارد. برخی از صاحب‌نظران مدعی‌اند که این موضوع تاب‌دان اندازه در ورای هر تردیدی قرار دارد که طرح این مطلب که در این باره مشکلی عمومی وجود دارد تنها نشان‌دهنده‌ی این است که شخص دچار پریشانی فلسفی است.^(۱) اکثر نظریه‌پردازان در صدد رفع مشکل بدین‌گونه نیستند. آنان به وظیفه‌ی سیاسی چون مسئله‌ای واقعی می‌نگرند. چون می‌پذیرند که این موضوع نیاز به توجیه دارد، و روشن است که هرآینه مشکلی در این مورد وجود نمی‌داشت نیازی نیز به یافتن دلیل برای اثبات آن نمی‌بود. ولی، اغلب نظریه‌پردازان علوم سیاسی بر این نظرند که می‌توان به آسانی توجیهی برای آن ارائه داد؛ مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی مسئله‌ای رام‌نشده‌ی نیست و نسبتاً به سادگی قابل حل است. این گفته بدین معناست که به طوری گسترده فرض بر این است که شهروندان کشوری با نظام لیبرال دموکراتیک وظیفه‌ی سیاسی را با توجیهی مدلل بر عهده دارند.

نظریه‌پردازان علوم سیاسی همچنین تا اندازه‌ی زیادی درباره‌ی شکل توجیه مورد نیاز با هم توافق دارند. نظریه‌ی سیاسی در سیصد سال گذشته «بیش هر چیز... با خودخواستگی^۱ مشخص شده است، با تأکید بر همراهی افراد در حکم معیار مشروعیت سیاسی».^(۲) نویسندگان معاصر که راجع به وظیفه‌ی سیاسی می‌نگارند نمونه‌وار^۲ به استدلال اراده‌باوری توسل می‌جویند. آنان، مانند پیشینیان خود، نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، استدلال‌هایی را در توجیه وظیفه‌ی سیاسی ارائه می‌دهند که بر اساس رضایت^۳، همراهی^۴، انتخاب^۵، موافقت^۱، و قول و وعده‌ی^۶ افراد استوار است. نظریه‌پردازان در این باره اختلاف نظر دارند که دقیقاً کدام عمل شخص به بهترین وجهی آشکار می‌سازد که آن چنان رضایت یا موافقتی داده شده است؛ که آیا آن امر، برای مثال، از طریق رأی دادن، یا از طریق بهره‌مند شدن از مزیتی، یا شرکت در نهادهای لیبرال

1. voluntarism

2. typic

3. consent

4. assent

5. choice

6. agreement

7. promises

دموکراتیک داده شده است، و من در فصل‌های بعدی به تفصیل درباره‌ی فرمول‌بندی‌های متفاوت از خودخواستگی و مناسبات میان آنها بحث خواهم کرد. نکته‌ای که در اینجا باید بر آن تأکید شود این است که در مباحث^۱ خودخواستگی مفهوم مشخصی از «وظیفه»^۲ تلویحاً نهفته است. «وظیفه» به معنای وظیفه‌ی خودخواسته است؛ یا بدین معنا که تعهدی^۳ است اخلاقی که اشخاص آزادانه می‌پذیرند، و اینکه تعهدی است که آنان از طریق اعمال خود متقبل شده‌اند. این نحوه‌ی نگاه به وظیفه به مفهومی گسترده‌تر از حیات اجتماعی مربوط است، یا ایده‌آلی از یک جامعه‌ی خوب، که رالز^۴ به طوری فشرده آن را جامعه‌ای می‌انگارد:

که در حد امکان نزدیک است به جامعه‌ای با ساخت‌بندی خودخواسته، ... که اعضای آن خودمدیریتی^۵ و وظایفی که می‌پذیرند وظایفی است که خود وضع کرده‌اند.^(۳)

نظریه‌های مبتنی بر قرارداد اجتماعی و موافقت خودخواسته^۶ به عنوان نظریه‌هایی درباره‌ی حیات اجتماعی و سیاسی از حدود قرن هفدهم ظاهر شدند. تا دوران مدرن «وظیفه» مقوله‌ای مرکزی در تفکر سیاسی نبود. در زمان‌های پیشین، حیات سیاسی تحت اصطلاح‌هایی چون فضیلت^۷ تصور می‌شد تا وظیفه؛ از باب مثال، یونانیان عهد باستان فاقد مفهوم مسئولیت اخلاقی فردی بودند، که برای ایده‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته شده ضروری است.^(۴) دلایلی چند برای ظهور نظریه‌هایی درباره‌ی خودخواستگی و رابطه‌ی آن با پرورش فردگرایی لیبرالی در فصل اول بررسی شده‌اند، ولی لازم است در اینجا این تذکرات کوتاه داده شود تا محرز گردد که «وظیفه‌ی سیاسی» تاریخچه‌ای دارد. امروزه گرایش این است که این موضوع به گونه‌ای غیر تاریخی مورد بحث قرار گیرد، که این فرض را تقویت می‌کند که فقط چند مشکل کلی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک وجود دارد.

1. arguments

2. obligation

3. commitment

4. Rawls

5. autonomous

6. voluntarists

7. virtue

برخوردی غیرتاریخی را گرایش‌هایی درون نظریه‌های سیاسی پس از جنگ ترویج داده‌اند. نظریه‌پردازان علوم سیاسی تحت تأثیر آمیزه‌ای^۱ از علوم سیاسی رفتاری و فلسفه‌ی تحلیلی یازبان‌شناسانه، رفته رفته اعتماد به اعتبار کار خود و اهمیت مسائل «ستی» و «هنجاری» را از دست دادند. اخیراً نظریه‌ی سیاسی این رکود را به‌طور شایسته‌ای جبران کرده است؛ در حال حاضر برخی کارهای جالب انجام گرفته است. در دهه‌ی اخیر توجه به وظیفه‌ی سیاسی نیز رونقی تازه یافته و چندین کتاب و مقاله هم خود را صرف این موضوع کرده‌اند، ولی اغلب مباحث نتوانسته‌اند برخورد‌ها و پیشرفت‌های نوین را که در زمینه‌های دیگر این چنین چشمگیرند، بازتاب دهند. به ویژه، تأثیر فلسفه‌ی زبان‌شناسانه^۲ هنوز به گونه‌ای نیرومند ملموس است و باوری گسترده وجود دارد که پرسش‌های پراهمیت درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی عبارت‌اند از: چگونه اصطلاح «وظیفه‌ی سیاسی» را به کار می‌بریم؟ این برخورد به سادگی این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا اساساً جایز است اصطلاح «وظیفه» را در حوزه‌ی سیاسی به کار ببریم. رفتارگرایان و نظریه‌پردازان تجربی علاقه‌ی ناچیزی به مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی نشان داده‌اند، ولی یک نمونه‌ی اخیر به خوبی آشکار می‌سازد که چنین برخوردی به این موضوع احتمالاً به نتایجی غیرانتقادی می‌انجامد که در بخش عمده‌ی علوم سیاسی تجربی نمونه‌وار است. تلقی از وظیفه‌ی سیاسی عبارت است از «کشف الگوهایی از طرز تلقی... در مورد وظیفه در اطاعت کردن» - و بدین ترتیب مسلم دانستن این امر که در واقع این چنین وظیفه‌ای در دموکراسی‌های لیبرالی وجود دارد. این تشخیص که «شهروند آمریکایی شخصی است معقول و مراعات‌کننده‌ی قانون»، و این امر که مراجع سیاسی قادرند احساس وظیفه‌ای در او ایجاد کنند، برای پیروان مطالعات تجربی در رفتار رأی‌دهندگان غیرمنتظره نخواهد بود.^(۵)

بدون داشتن درکی از سنت تاریخی که در حال حاضر اغلب نظریه‌پردازان علوم سیاسی در درون آن به کار مشغول‌اند، اینکه آیا وظیفه‌ی سیاسی مشکلی

حقیقی را مطرح می‌سازد می‌تواند آسان‌تر مورد تردید قرار گیرد. سبب این امر این است که در فقدان چشم‌اندازی تاریخی، تقریباً غیر ممکن است نشان داد که چرا وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک مسئله‌ای است، ماهیت مسئله چیست، یا چرا برهان‌های خودخواستگی هنوز جایگاهی برجسته دارند. بنابراین، پیش از آنکه برهان‌های مبتنی بر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی معاصر یا کلاسیک بتوانند بررسی شوند، ضروری است شالوده‌ای مقدماتی ریخته شود تا ثابت شود که واقعاً مسئله‌ای به نام وظیفه‌ی سیاسی وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد، و اینکه چرا چنین امری وجود دارد. به این شالوده در فصل‌های اول و دوم پرداخته خواهد شد. پیش از آنکه بتوان به تحلیلی سیستماتیک از برهان‌های مربوط به وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک پرداخت، درباره‌ی خود مفهوم «وظیفه» گفتنی زیاد است و پرسش‌های بسیاری قابل طرح.

نظریه پردازان وظیفه‌ی سیاسی به ندرت توجه خود را به این امر مبذول می‌دارند که، از باب مثال، چرا انجام وظیفه امری با ارزش است، یا اینکه این موضوع بر کدام یک از ظرفیت‌ها و استعداد‌های افراد دلالت دارد؛ آنان به ندرت در این باره تأمل می‌کنند که چرا آنها توجه خود را به جای اطاعت سیاسی^۱ به وظیفه‌ی سیاسی مبذول می‌دارند. همچنین، قول دادن اغلب به معنای «وظیفه» تلقی می‌شود و فلاسفه‌ی اخلاق در سال‌های اخیر توجه زیادی را به قول دادن اختصاص داده‌اند، ولی رابطه‌ی میان وظیفه در زندگی روزمره و وظیفه‌ی سیاسی به ندرت مورد تحقیق تفصیلی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد این اصطلاح در هر دو مورد به یک معنا به کار می‌رود. اغلب گفته می‌شود وظیفه‌ی سیاسی بر اساس قولی، موافقتی، قراردادی یا رضایتی است؛ بدین سان به نظر می‌رسد که شکل ویژه‌ای است از قول دادن، به گونه‌ای که آن را در زندگی روزمره می‌شناسیم. ولی، به طوری که خواهیم دید، نظریه پردازان علوم سیاسی نظرهای بسیار مبهمی درباره‌ی خودخواستگی در زندگی سیاسی دارند. اغلب استدلال می‌شود که حتا

اگر نتوان گفت که شهروندان، با هر توجیهی، قولی داده‌اند یا رضایت خود را ابراز داشته‌اند، با وجود این، آنان در دولت لیبرال دموکراتیک از نظر سیاسی وظیفه‌مندند. (روشن است که در غیر این صورت باید به وجود مشکلی در مورد وظیفه‌ی سیاسی تصدیق شود.) ولی این امر سرانجام آشکار می‌سازد که وظیفه‌ی سیاسی و وظیفه‌ی ناشی شده از دادن قولی در زندگی روزمره یکسان نیستند.

افزون بر این، مفهوم وظیفه‌ی خودپذیرفته^۱ شده به ندرت مورد بررسی قرار گرفته است تا معلوم شود این مفهوم بر چه سرشتی از مناسبات اجتماعی دلالت دارد. یا اینکه به چه چیزی نیاز است تا وظیفه‌ی خودپذیرفته شده سراسر زندگی اجتماعی را در برگیرد. این مرکزی بودن وظیفه در زندگی روزمره و سیاسی در دموکراسی‌های لیبرال به صورت امری بدیهی تلقی می‌شود؛ ولی آیا این چنین است؟ نظریه پردازان لیبرال به ارائه‌ی دلایل نظری و تجربی در نشان دادن اینکه در واقع قضیه از این قرار است، تمایلی نشان نمی‌دهند. آنان به ندرت به ایده‌آل‌ها و ارزش‌های خود را، آن‌طور که سزاوار آنهاست، جدی می‌گیرند و به ندرت به الزامات عملی، به ویژه به الزامات سیاسی، برای آنکه الگوی خودخواستگی در زندگی اجتماعی کاربرد داشته باشد، توجهی عمیق مبذول می‌دارند. منظور این است که آنان از ملاحظه‌ی این امکان که نهادهای لیبرال دموکراتیک بیان ایده‌آل‌های لیبرالی نیستند و نمی‌توانند باشند، قصور می‌کنند. این امر همچنین به این معناست که معمولاً از پرداختن به یک جنبه‌ی اساسی از مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی غفلت می‌شود. به این جنبه معمولاً به سان مسئله‌ای نظری یا فلسفی برخورد می‌شود، ولی این امر همچنین دارای بُعدی است تجربی. مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی، تا حد زیادی، عبارت است از مسئله‌ی انجام تغییرات سیاسی و اجتماعی دموکراتیک.

در اینجا شالوده‌ی ضروری دیگری پدید می‌آید زیرا منشأ مفهوم وظیفه‌ی خودپذیرفته با ظهور چشم‌انداز نظری^۲ از فرد مجرد در هم پیچیده است و هنوز راه درازی در پیش است تا این در هم پیچیدگی پاره شود. اگر در حال حاضر

برخی از نظریه پردازان مدعی اند که مسائل کلی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی صرفاً خیالات اذهان پریشان فلسفی است، برعکس، فردگرایی مجرد دلالت بر این دارد که ایده‌آل وظیفه‌ی خودپذیرفته را مشکلات ذاتی لاینحلی احاطه کرده است (که مشهورترین آنها به سرشت الزام آور قول دادن‌ها مربوط می‌شود). اگر، فی الواقع، آن‌چنان مشکلات لاینحلی وجود داشته باشند، آن وقت، ایده‌ی «وظیفه» ایده‌ای نامربوط خواهد بود، و دیگر ادامه دادن به بحث وظیفه‌ی سیاسی فایده‌ای در بر نخواهد داشت. بنابراین، لازم است تا نشان داده شود که این مشکلات ظاهری از چشم انداز نظری مشخصی در واقع بشر ساخته‌اند، و اینکه مفهوم وظیفه‌ی خودپذیرفته علی‌رغم منشأش، به گونه‌ای جداناپذیر با فردگرایی مجرد پیوند نخورده است. خاطر نشان کردن این امر در اینجا بی‌فایده نخواهد بود که گروهی از نظریه پردازان وجود دارد که از ویژگی‌نمایی عمومی نظریه پردازان وظیفه‌ی سیاسی به دست من مستثنا هستند. اینان آنارشیست‌های فلسفی هستند (در دفاع از آنارشیسم^۱ اثر وُلف^۲ شاید مشهورترین بیان اخیر این موضع نظری باشد). آنان دقیقاً استدلال می‌کنند که وظیفه‌ی سیاسی مسئله‌ای است حل‌ناپذیر، ولی، به طوری که در فصل هفتم نشان خواهم داد، این برهان به همان اندازه نارضایت بخش است که کوشش برای انکار آن.

در دید نخست شاید به نظر آید که بحث‌های اخیر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی نکات اشتراک کمی با یکدیگر دارند. از این رو شاید به نظر آید که مجموعه‌ای از ارزیابی‌ها و انتقادهای محتاطانه از برهان‌های انفرادی حداکثر چیزی است که می‌تواند به دست آید، ولی، همین که شالوده‌ی اولیه ریخته شد، این امکان به وجود خواهد آمد که طرح روشنی از برهان، و برهانی با تاریخچه‌ای طولانی را در سراسر نوشته‌های اخیر مشاهده کرد. هرچند نظریه پردازان ممکن است، اغلب به شیوه‌ای التقاطی، توجیه‌های خوش‌ظاهری را برای وظیفه‌ی سیاسی جستجو کنند، یا به تحلیل مفهوم «وظیفه» بپردازند، یا برهان نویسنده‌ی مشخصی را بررسی نمایند، بررسی‌های اخیر بر اساس مجموعه‌ای از فرض‌ها و

برهان‌های مشترک قرار دارند. بنابراین، این امکان به وجود می‌آید که آنها را به شیوه‌ای سیستماتیک به نقد کشید. هدف من دقیقاً این است که برهانی نقادانه از وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک ارائه دهم. هرچند بررسی من برخی زمینه‌های آشنا را در برخواهد داشت، از باب مثال استفاده از تحلیل مفهومی^۱، و همچنین کاویدن برهان‌های نظریه‌های کلاسیکی قرارداد اجتماعی، این تحقیقات بخشی است از انتقادی همه‌جانبه از نظریه‌ی لیبرالی وظیفه‌ی سیاسی. آن‌چنان برهان انتقادی تنها در پرتو درک وجود مسئله‌ای دربارهی وظیفه‌ی سیاسی ممکن می‌گردد. نقطه‌ی آغازی نقادانه تفسیری مشخص و سیستماتیک را از نویسندگان کلاسیک ممکن می‌سازد و این امر بحث‌های معاصر را در چشم‌اندازی گسترده مقدور می‌سازد. فقط از چشم‌اندازی انتقادی است که برخی پرسش‌های قطعاً با اهمیت و پیچیده دربارهی رابطه‌ی میان نظریه‌ی لیبرال دموکراسی و پراتیک لیبرال دموکراسی، یا میان واقعیت‌های دولت لیبرال دموکراتیک و شیوه‌ای که این امر در بحث‌های نظری دربارهی وظیفه‌ی سیاسی ارائه می‌شود، می‌توانند پدید آیند.

من به نظریه‌ی «لیبرالی» و نظریه‌ی «لیبرال دموکراتیک» اشاره داشته‌ام، و اکنون می‌خواهم به اختصار دربارهی این اصطلاحات مطالبی بیان دارم. بیشتر نظریه‌های سیاسی انگلوس-آمریکایی نظریه‌ی لیبرال دموکراتیک یا نظریه‌ی نهادهای دولت لیبرال دموکراتیک است. بحث من مربوط است به وظیفه در بافت دولت لیبرال دموکراتیک و بدین ترتیب الزاماً بحثی است دربارهی نظریه‌ی لیبرال دموکراسی. اصطلاح «لیبرال دموکراسی» گه‌گاهی بدین‌گونه به کار می‌رود که گویی ترکیب یا هم‌نهادی^۲ است از لیبرالیسم و دموکراسی؛ و از این مهم‌تر در زبان عامیانه و در میان آکادمسین‌ها با خود «دموکراسی» این‌همان شده است. به‌طور گسترده پذیرفته شده است که «دموکراسی» چیز دیگری نمی‌تواند باشد جز دموکراسی‌های لیبرال موجود. بخشی از بحث من این است که این این‌همانی اشتباه است، و اینکه، از زمان نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی

کلاسیک، هم شرحی دموکراتیک و هم شرحی لیبرالی از وظیفه‌ی سیاسی نزد ما وجود داشته است. در واقع، شرح دموکراتیک همچنین انتقادی است از سنت لیبرالی از بحث و ادعاهای لیبرالی درباره‌ی شکل نهادهایی که واقعاً به پراتیک وظیفه‌ی خود پذیرفته معنای بخشند.

بنابراین، «لیبرال دموکراسی» هم نهادی نیست از ایده‌ها و پراتیک‌های «لیبرال» و «دموکراتیک». جوامع لیبرال دموکراتیک از لحاظ منشأ، در شکل نهادی و ایدئولوژی ذاتاً جوامعی لیبرالی‌اند و امروزه نیز همین گونه باقی مانده‌اند. عنصر دموکراتیک تنها در آنها هنگامی وارد شد که حق رأی همگانی داده شد. ما اغلب فراموش می‌کنیم که این نوآوری اخیراً رُخ داده است - از باب مثال، در انگلستان یک فرد یک رأی سرانجام در سال ۱۹۴۸ تأمین شد، و در سوئیس حق رأی به زنان، تازه در ۱۹۷۱ اعطا شد - و اینکه به‌طور نسبی این امر بر چه شالوده‌ی ضعیفی قرار دارد. در یکی از بانفوذترین بررسی‌ها از نظریه‌ی لیبرال دموکراسی، شوپتر^۱ استدلال می‌کند که میان «دموکراسی» و حق رأی همگانی پیوندی ضروری وجود ندارد، و اینکه زنان یا گروه‌های معین مذهبی یا نژادی، در نظام‌های «دموکراتیک» می‌توانند از این حق محروم گردند.^(۱) در این پژوهش من «دموکراتیک» را از «لیبرالی» یا «لیبرال دموکراتیک» جدا خواهم کرد و دو اصطلاح آخری را در آنجا که چارچوب تاریخی ایجاب نماید به جای یکدیگر به کار خواهم برد.

بحث من درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی را همچنین می‌توان «پژوهش مورد معینی» از کاستی‌های عمومی‌تر نظریه‌ی لیبرال دموکراسی معاصر در نظر گرفت. اکنون انتقاد از نظریه‌ی لیبرال دموکراسی به خاطر سرشت ایدئولوژیکی خوش‌خیالش^۲ تقریباً به صورت امری عادی درآمده است. مباحث درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی به‌خوبی آشکار می‌سازد که چرا این انتقاد همواره تکرار می‌شود. در واقع، به‌طوری که در فصل پنجم نشان خواهم داد، مباحث مربوط به توافق و رأی دادن چیزی نیست بیش از تکرار نتایج آشنا و تسلی‌بخشی که

نظریه‌پردازان دموکراسی تجربی از پژوهش‌های الگوی رأی دادن در انتخابات‌ها می‌گیرند. ولی، بحث‌های مربوط به وظیفه‌ی سیاسی همچنین آشکار می‌سازد که این انتقاد که اغلب نظریه‌های لیبرال دموکراتیک صرفاً دفاعی است ایدئولوژیکی از وضع موجود، بیش از آنچه اغلب گمان می‌رود اساسی و زیان‌آور است. ایراد بدیهی این است که به هیچ‌وجه دقیقاً معلوم نیست، این انتقاد دلالت بر چه چیزی دارد. من وارد مشاجرات گوناگون درباره‌ی اصطلاح «ایدئولوژی» نخواهم شد؛ آنچه در این پژوهش مورد نظر من است، در میان امکان‌های متفاوت، ادعایی است که به ندرت بیان می‌شود ولی معهذ انفوذی بسزادارد، اینکه نهادهای لیبرال دموکراتیک در واقع بدان‌گونه عمل می‌کنند که نظریه‌ی لیبرال دموکراسی به ما می‌گوید؛ اینکه آنها فی‌الواقع دربرگیرنده و تحقق‌ارزش‌ها و ایده‌های مرکزی لیبرالی‌اند. ادعای می‌شود که در دولت لیبرال دموکراتیک، نظریه و واقعیت اجتماعی ناهمگام نیستند، یا دست‌کم به گونه‌ای غیر معقول ناهمگام نیستند. با تأویلی از جان رالز، می‌توان گفت که نهادها «تقریباً» بیان‌آرزوهای لیبرالی‌اند. بخش مرکزی این ادعا این است که راه مناسب برای توصیف مناسبات میان شهروندان و دولت «وظیفه‌ی سیاسی» است. معمولاً پذیرفته می‌شود که پراتیک وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک نهادی شده است. این ادعای مشخص است که من مورد سؤال قرار خواهم داد.

اینکه این ادعا به ندرت مورد چالش قرار می‌گیرد، عمل می‌کند موضوعی نیست که به آسانی بتوان آن را اصلاح کرد. اگر این امر میسر می‌بود، آنگاه در این انتقاد که اغلب بررسی‌های وظیفه‌ی سیاسی ماهیتی ایدئولوژیکی دارند گزندگی ناچیزی داشت. منشأ عدم توجه به این موضوع در طرز تلقی نظریه‌پردازان علوم سیاسی از دولت لیبرال دموکراتیک نهفته است، طرز تلقی‌ای که به بهترین وجهی از این ادعای افراطی آشکار می‌شود که اساساً مشکلی در مورد وظیفه‌ی سیاسی وجود ندارد. اگر مناسبات میان شهروندان و دولت کاملاً بدون اشکال است، در این صورت آن مناسبات و دولت باید به گونه‌ای که هستند پذیرفته شوند. ولی،

اگر نظریه پردازان و شهروندان فقط منفعلانه آنچه را موجود است می پذیرند، دلیل آن این است که دولت لیبرال دموکراتیک «اهلی» شده است. پنداشته می شود که گویا طبیعی ترین خصوصیت جهان این است که افراد چاره ای ندارند جز آنکه هر چه را از پیش می یابند، بپذیرند. دیدگاه نقادانه و تردیدآمیز کاملاً بی مورد است و هیچ چشم اندازی برای رشد تکامل بیشتر تغییر دموکراتیک وجود ندارد. چیزانگاشتن^۱ دولت محدود نمی شود به نویسندگانی که موضعی افراطی نسبت به دولت دارند. گرایشی که به دولت این گونه برخورد می کند که گویی واقعی است طبیعی در جهان، خصوصیت عمومی نظریه ی لیبرال دموکراسی است. دولت لیبرال دموکراتیک به صورت امری بدیهی برداشت می شود و در اغلب نظریه های سیاسی فرضی است کاویده نشده.

این چنین طرز تلقی ای کاملاً غیرانتقادی به دولت لیبرال دموکراتیک، دو پیامد دارد که با بحث من ربطی ویژه دارد. نخستین، تصادفی نیست که پرسش های مطرح نشده در بررسی های وظیفه ی سیاسی فراوانند. وقتی دریافت از دولت این است که خصوصیتی است طبیعی از جهان، آنگاه پرسش های معینی نمی توانند مطرح شوند. اگر واقعیت اجتماعی نه تنها به صورتی جلوه گر شود که نظریه ی لیبرال دموکراسی به ما می گوید باید بدان گونه جلوه گر شود، بلکه گویی امکان اینکه به گونه ای دیگر باشد نیز وجود ندارد، آنگاه طرح پرسش های انتقادی بی معنی و مضحک می شود. حتا آنجا که وظیفه ی سیاسی به عنوان مشکلی پذیرفته می شود، برای اغلب نظریه پردازان بسیار دشوار است پرسش هایی را مطرح کنند که ابعاد مسئله را آشکار می سازد، زیرا این امر همچنین بسیاری از فرض های اساسی آنان را درباره ی دولت لیبرال دموکراتیک به مخاطره می اندازد.

دومین پیامد چیزانگاری دولت این است که نظریه پردازان علوم سیاسی که وارثان سنتی دراز از بحث لیبرالی درباره ی مناسبات درست میان شهروندان و دولت اند (و خود را از طریق استفاده از استدلال های اختیارباورانه^۲ در دایره ی

۱. reification قائل شدن جنبه ی مادی برای چیزهای غیرمادی.

آن بحث‌ها قرار می‌دهند) اکنون یک اصل مسلم^۱ مرکزی از سنت را یا انکار می‌کنند یا گرایش به انکار آن دارند. نظریه‌ی لیبرالی، و دریافت آن از وظیفه‌ی خودپذیرفته، در تضاد با حق الهی و نظریه‌های پدرسالارانه زائیده شد، که بر این امر تأکید می‌ورزیدند که تبعیت^۲ و اقتدار^۳ مناسباتی خداداده یا طبیعی‌اند. مفهوم «وظیفه»ی سیاسی به عنوان مناسباتی که افراد خودخواسته می‌پذیرند – و بنابراین مناسباتی است که آنان می‌توانند از ورود به آن خودداری کنند، رد کنند یا آن را دگرگون سازند – بیرون از دیدگاهی مبتنی بر قرارداد، دست‌کم در تعداد زیادی از مناسبات آدمی، و به ویژه در مناسبات سیاسی، بی‌معنی است. (چگونه فردی می‌تواند در مناسباتی که بنا بر اراده‌ی الهی وجود دارد، یا به این دلیل که جزئی است از نظام طبیعی چیزها وارد شود یا از ورود به از آن امتناع ورزد؟) چیز انگاشتن دولت، و پیش نهادن این موضوع که دولت باید صرفاً به مثابه خصوصیتی طبیعی از جهان پذیرفته شود، به معنای کشیدن فرش از زیر پای هر ایده‌ای از «وظیفه‌ی» سیاسی است. پیامدی منطقی از این امر، هرچند به معنای تجدیدنظری رادیکال در لیبرالیسم است، این خواست است که این اصطلاح از واژگان نظریه‌پردازان علوم سیاسی پاک شود.^(۷)

مباحث مربوط به وظیفه‌ی سیاسی از این خصوصیت برخوردارند که فاقد خود آگاهی بارزی اند.^(۸) این موضوع به فقدان استثنایی حس کنجکاوی درباره‌ی سرشت مباحث نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی کلاسیکی و اهمیت و مطرح بودن کنونی آنها، به ویژه اهمیت ایدئولوژیکی، می‌انجامد.^(۹) توجه به مباحث نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی گاهی از اشاراتی آیین‌واره به نظریه‌ی رضایت لاک و نقل برخی از عبارات مشهور از «رساله‌ی دوم»^۴ فراتر نمی‌رود. البته، درست است که نظریه‌ی قرارداد اجتماعی از زمان انتشار نظریه‌ی درباره‌ی عدالت اثر رالز مورد توجه تازه‌ای قرار گرفته، ولی آنچه اغلب درک نمی‌شود این است که، هرچند بحث رالز به گونه‌ای اساسی از بحث اسلافش درباره‌ی نظریه‌ی

2. voluntarist

1. postulate

2. subordination

3. authority

4. *Second Treatise*

قرارداد اجتماعی متفاوت است، با این همه بحث او در سنت نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی قرار می‌گیرد تا در «خود» نظریه‌ی قرارداد اجتماعی. یکی از پیامدهای جذب نظریه‌ی «دموکراتیک» در نظریه‌ی «لیبرال دموکراتیک» این است که معمولاً وجود دو نظریه‌ی قرارداد اجتماعی نادیده گرفته می‌شود. به نظریه‌پردازان کلاسیک این طور برخورد می‌شود که گویی همگی درباره‌ی قرارداد اجتماعی همسانی، یعنی قرارداد اجتماعی لیبرالی، سخن می‌گویند، ولی روسو قرارداد اجتماعی لیبرالی را رد می‌کند. نظریه‌ی او آلترناتیوی دیگری ارائه می‌دهد، که ساختاری متفاوت و مفهومی بسیار متفاوت از قرارداد اجتماعی لیبرالی ارائه می‌دهد. نظریه‌پردازان وظیفه‌ی سیاسی معاصر توجه اندکی به روسو معطوف می‌دارند، و بدین سان می‌توانند به سادگی این امر را نادیده بگیرند که نظریه‌ی او انتقادی درخشان را از مباحث لیبرالی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی به دست می‌دهد. روسو ادعای لیبرالی را رد می‌کند، که اکنون چنان «بدیهی» و در انطباق با عقل سلیم به نظر می‌رسد، مبنی بر اینکه پراتیک وظیفه‌ی سیاسی فی الواقع در دولت لیبرالی نهادی شده است. آدمی انتظار دارد که نظریه‌پردازان علوم سیاسی با اشتیاق به استقبال آن چنان چالش دیرپایی از نظریه‌ی لیبرالی وظیفه‌ی سیاسی بروند.

بررسی نظریه‌های قرارداد اجتماعی همچنین به گونه‌ای جالب بر روی دیگر وظیفه‌ی سیاسی پرتو می‌افکند: یعنی، بر مباحث راجع به نافرمانی^۱ سیاسی. زندگی سیاسی شهروندان به طور کامل تحت پراتیک وظیفه‌ی سیاسی یا در کنش‌های فرمانبری قرار ندارد، هرچند برخی از نظریه‌پردازان علوم سیاسی و بسیاری از فرمانروایان آرزومند بوده و هستند که این چنین باشد. به نظر می‌رسد که بحث‌ها درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی و فرمانبری سیاسی، یا، کلی‌تر، مسئله‌ی کنش سیاسی شهروندان در قفسه‌هایی جدا از یکدیگر قرار داده می‌شود، ولی استمرار تاریخی قابل توجهی در استدلال‌هایی که در هر دو حوزه به کار گرفته می‌شود به چشم می‌خورد. تقریباً تمامی نوشتارهای اخیر درباره‌ی نافرمانی

سیاسی مربوط بوده است به نافرمانی مدنی.^۱ این امر البته تا حدی عکس‌العملی بوده است در برابر حوادث سال‌های ۱۹۶۰، ولی پرداختن به نافرمانی مدنی همچنین به سبب علاقه‌مند بودن نویسندگان بسیاری است در محیط کردن هر چه تنگ‌تر فعالیت‌های سیاسی که در دموکراسی‌های لیبرالی مشروعیت آن برای شهروندان پذیرفته شده است. میان خواست نظریه‌پردازان لیبرال برای زدودن هر تردیدی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک و خواست همزمان آنان، به عنوان لیبرال‌های خوب، در تصدیق حقوق شهروندان، رابطه‌ای دشوار وجود دارد. به نظر می‌رسد که ایده‌ی «نافرمانی مدنی»، که کاملاً به طور مستقیم از بحث نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی درباره‌ی حق افراد در ایستادگی در برابر دولت‌ها ناشی می‌شود، به آنان اجازه می‌دهد که آن هر دو را انجام دهند، ولی مانند بحث‌های پیشین درباره‌ی حقوق سیاسی شهروندان، ایده‌ی نافرمانی مدنی پرسش‌هایی بسیار دشوار و اغلب نادیده‌گرفته شده‌ی چندی را مطرح می‌سازد درباره‌ی حد و مرز حقوق واقعی‌کنش سیاسی که می‌تواند به شهروندان اعطا گردد هرآینه وظیفه‌ی سیاسی عموماً به عنوان امری ناپرسش‌برانگیز تلقی شود.

یکی از طنزهای زیبای بحث‌های معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی این است که علی‌رغم کوشش‌هایی که انجام می‌گیرد تا وجود مشکلی دشوار انکار شود، بحث‌های خود نظریه‌پردازان، مرتباً وجود مشکلی را آشکار می‌سازد. این موضوع به ویژه توسط یکی از استدلال‌هایی فاش می‌شود که مقبولیت روزافزونی یافته است. نویسندگانی که درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی می‌نویسند اخیراً به ارائه‌ی این برهان پرداخته‌اند که وظیفه‌ی سیاسی اساساً دینی است نه به دولت، بلکه به هم‌شهروندان دیگر.^(۱۰) حال، در سراسر این «پیشگفتار» من به وظیفه‌ی سیاسی شهروندان به دولت اشاره داشته‌ام و در این فرمول‌بندی از

1. civil disobedience

۲. منظور جنبش اعتراضی دانشجویی است در برخی از کشورهای اروپای غربی - به ویژه در آلمان، فرانسه و ایتالیا - و در ایالات متحده در دهه‌ی ۱۹۶۰. م.

نظریه پردازان لیبرال پیروی کرده‌ام. به مدت سیصد سال، آنان وظیفه‌ی سیاسی را مناسباتی «عمودی» میان هر یک از شهروندان و دولت ارائه کرده‌اند. باید تأکید کرد که نویسندگانی که ادعا می‌کنند وظیفه‌ی سیاسی دینی است اساساً به هم شهروندان، هیچ اشاره‌ای به این موضوع ندارند که آنان در سازگار ساختن استدلال خود با این التزام که شهروندان وظیفه‌ی سیاسی موجهی در نظریه‌پردازان علوم سیاسی دارند، مشکلی می‌بینند. معه‌ذا، آنان از وظیفه‌ی سیاسی تصویری ارائه می‌دهند که کاملاً متفاوت از تصویر لیبرال سنتی است. اکنون وظیفه‌ی سیاسی مناسباتی «افقی» میان شهروندان می‌نماید.^(۱۱)

اگر نمایش درستی از مناسبات میان شهروندان در دموکراسی‌های لیبرالی این چنین باشد، در این صورت این امر این پاسخ را می‌طلبد که پس پای ادعاهای دولت در هوا است. اگر وظیفه‌ی سیاسی دینی است به هم شهروندان، پس بر چه پایه‌ای همچنین دینی است به دولت؟ مناسبات عمودی و افقی چگونه با یکدیگر پیوند خورده‌اند؟ بنابراین، این بحث فوراً مشکلی بدیهی را در ارتباط با وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک پدید می‌آورد. این ادعا که وظیفه‌ی سیاسی اساساً دینی است به هم شهروندان نمونه‌ای است به ویژه برجسته از نحوه‌ای که استدلال‌های خود نظریه‌پردازان لیبرال دموکراسی مسائلی را نمودار می‌سازند که ظاهراً به گونه‌ای رضایت‌بخش حل شده بودند. کلی‌تر، یکی از نکات اساسی که در نظر دارم در جریان بحث خود ثابت کنم این است که تکیه بر توجیه اختیاری‌آورانه از وظیفه‌ی سیاسی، پذیرش ضمنی وجود مشکلاتی است. در واقع، در بافت سیاسی، به کار گرفتن مفهوم «وظیفه» به معنای پدیدآورنده‌ی مسئله‌ای است.

موضوع عمده‌ی دیگری از بحث من مربوط می‌شود به تفاوت در وظیفه‌ی سیاسی. حتا اگر این طور باشد که وظیفه‌ی سیاسی در کل امری است عاری از اشکال، این پرسش که آیا وظیفه‌ی سیاسی به گونه‌ای متفاوت تقسیم شده است، هنوز باقی می‌ماند؛ این امر برای نظریه‌ی لیبرال دموکراسی و ایده‌آل لیبرالی از زندگی اجتماعی بر مبنای الگوی اختیاری‌آورانه، پیامدهای مهمی در بردارد.

تقریباً برای تمام نویسندگان درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی فرضی است مسلم که تمام شهروندان، صرف‌نظر از موقعیت اجتماعی آنان، از وظیفه‌ی سیاسی برابری بهره‌مندند (یا بر آنان تحمیل) می‌شوند، ولی، از همان ابتدا، نظریه‌پردازان لیبرال در جمع کردن تمامی اهالی دولت لیبرالی در زیر چتر دلایل خود در توجیه وظیفه‌ی سیاسی با مشکل عظیمی روبه‌رو بوده‌اند. این مشکل معمولاً نادیده گرفته می‌شود، ولی اخیراً و بسیار روشن در نظریه‌ای درباره‌ی عدالت، اثر رالز، برجسته شده است. رالز استدلال می‌کند، و بحث او به تفصیل در فصل ۶ بررسی خواهد شد، که فقط اعضای از نظر اجتماعی بسیار با امتیاز در دموکراسی لیبرال دارای وظیفه‌ی سیاسی هستند. اکثر مردم صرفاً وظیفه‌ای طبیعی و ناخودخواسته در فرمانبری دارند - نظری که در ارتباط با ویژگی‌نمایی دموکراسی لیبرال به عنوان الگویی خودخواسته بسیار غریب به نظر می‌رسد.

به محض آنکه حق رأی عمومی در دموکراسی لیبرال پذیرفته شود، این نظر که تمام شهروندان به طور برابر وظیفه‌مندند، معقول به نظر می‌رسد. در این حالت همه‌ی افراد به عنوان شهروند موقعیتی برابر را اشغال می‌کنند. به نظر می‌رسد که برابری شهروندی مافوق تفاوت‌های اجتماعی ذاتی و نابرابری‌ای که افراد را از یکدیگر متمایز می‌سازد، قرار دارد و بدین سان به نظر می‌رسد که اساسی منطقی برای وظیفه‌ی سیاسی برابر فراهم می‌آورد. ولی، این پرسش همواره باقی می‌ماند که آیا نابرابری‌های اجتماعی واقعاً ربطی با وظیفه‌ی سیاسی ندارد. این رابطه طبیعتاً در شکلی حاد خود را مطرح می‌سازد هرآینه اقلیتی وجود داشته باشد، که در پراتیک، از تمام حقوق شهروندی که اصولاً به آنان تعلق دارد، محروم شود. در چنین موردی می‌توان استدلال کرد که آن اقلیت هیچ‌گونه وظیفه‌ای ندارد. امکان وظیفه‌ی سیاسی متفاوت می‌تواند همچنین در شکلی دیگر برآید. این اعتقاد به طوری گسترده وجود دارد که تفاوت‌هایی «طبیعی» میان دو جنس وجود دارد که نقش‌های سیاسی و اجتماعی کاملاً متفاوتی را برای مردان و زنان تجویز می‌کند (تفاوت‌هایی که از لحاظ اجتماعی و حقوقی از راه‌های زیادی قابل تشخیص‌اند). این باور وجود دارد که زنان «طبیعتاً» برای زندگی سیاسی مناسب

نیستند؛ جایگاه «طبیعی» آنان بیرون از حوزه‌ی سیاسی قرار دارد. ولی نظریه‌پردازان وظیفه‌ی سیاسی معاصر بر روی این موضوع مکث نمی‌کنند که آیا، با فرض باورها و پراتیک اجتماعی حاضر، بحث آنان هیچ ربطی با زنان دارد یا نه، هرچند برخی از نظریه‌پردازان تردید دارند که آیا ادعاهای راجع به «وظیفه‌ی» سیاسی می‌تواند طبقه‌ی کارگر را در برگیرد. عقاید مربوط به جایگاه درست اجتماعی دو جنس، مباحث مربوط به وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک را با مشکلات دشواری روبه‌رو می‌سازد. اگر استدلال‌ها به چالش کشانده نشوند، شرحی از نظر جنسی متفاوت از مناسبات فرد با دولت لیبرال دموکراتیک مناسب می‌نماید. با وجود این، هرآینه چنان شرحی ارائه شود، تناقض میان برابری صوری شهروندی لیبرال دموکراتیک با جایگاه اجتماعی «ظاهراً» طبیعی زن هویدا خواهد شد.

مناسب است در اینجا خاطر نشان سازم که من در نگارش این کتاب آگاهانه کوشیده‌ام تا آن را به شیوه‌ای مبتنی بر تمایز جنسی استوار نسازم. ولی، به طوری که نشان خواهم داد، این امر دشوار است، زیرا اغلب نویسندگانی که من با آنان سروکار دارم، معاصر یا کلاسیک، تقریباً بدون استثنا فرض می‌کنند که «فرد» و «شهروند» مرد هستند. بنابراین، نوشتن «اوی مذکر» 'he در بسیاری موارد کاملاً دقیق است. نگارش بری از تمایز جنسی به این دلیل کاری است دشوار که زبان شکلی است از زندگی، دربرگیرنده‌ی تمایزات، نابرابری‌ها و پیش‌داوری‌های زندگی خود ما، و دشوار است که از طنین مردانه دوری جست بی‌آنکه دچار ساختارهای ناخوشایند شد.

۱. دانسته است که در بسیاری از زبان‌های خارجی ضمیر سوم شخص مفرد برای مذکر، مؤنث و بی‌جان متفاوت است. نویسنده به این دلیل به کاربرد این تمایز اشاره می‌کند. البته در زبان فارسی چنین تمایزی وجود ندارد.

قدردانی

پژوهش روی این بررسی را ابتدا به عنوان همکار مهمان^۱ در بخش علوم سیاسی، کالج پژوهش علوم سیاسی در دانشگاه ملی استرالیا^۲ آغاز کردم. جا دارد از برخوردار شدن از آن چنان محیط تجانس روحی که به من امکان تمرکز فکری را می داد، سپاس خود را ابراز دارم. همچنین از شرکت کنندگان در سمینارها در آمریکای شمالی، استرالیا و انگلیس که به من امکان ارائه ی کارهایم را روی این موضوع می داد، و از بسیاری از کسانی که با آنان درباره ی اندیشه هایم به گفت و گو پرداخته ام، سپاسگزارم.

سپاس ویژه ای را به براین باری^۳ برای ابراز نظر درباره ی دست نوشته در مراحل گوناگون آن، و همچنین به هم نامم، تِرُور پیتْمَن، و به مایکل مَسْتِرْسَن مدیونم. همچنین مایلم سپاس خود را به هری بران، مایکل جکسون، زیبیگنیف پلینسکی، هانا پیتکین، ریموند پلانت، پیتر سینگر و مایکل آلزِر برای تذکراتشان در مورد استدلال ها یا فصل های مشخصی، تقدیم دارم. البته برهان نهایی از آن من است. بزرگترین دینم به فداکاری شوهرم است: که نشان داده است درباره ی تقسیم کار غالب میان زنان و مردان هیچ چیز تغییرناپذیر و «طبیعی» وجود ندارد، که طرح های پی در پی را ماشین کرده، تذکرات پُرارزش داده، و در درازای سالیان مرا از پشتیبانی های خود برخوردار کرده است و فعالیت دانشگاهی مرا ممکن ساخته است.

1. Visting Fellow

2. Political Science, Research of Social Sciences, Australian University

3. Brian Barry

فصل اول

مشکلات و پرسش‌ها

در پی یک توجیه کلی برای وظیفه‌ی سیاسی گشتن...
پی‌گرفتن پرسشی است بی‌معنی.

T. McPherson, *Political Obligation*

بررسی کتاب‌ها و مقاله‌های راجع به وظیفه‌ی سیاسی، و فصل‌هایی که به این موضوع در کتاب‌های درسی نظریه‌ی سیاسی اختصاص داده شده، بیشتر آشکار می‌سازد که چه چیزهایی نادیده گرفته شده تا آنکه چه چیزهایی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. نویسندگان تا اندازه‌ی نسبتاً زیادی به توجیه وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک توجه مبذول داشته‌اند، ولی به این پرسش که چرا چنین توجیهی ضروری است یا اینکه آیا وظیفه‌ی سیاسی فی‌الواقع مشکلی ایجاد می‌کند، کمتر توجه شده است. حذف این موضوع پرسش‌برانگیز است و در حالی که اکنون دلیل آورده می‌شود که توجیهی کلی برای وظیفه‌ی سیاسی نامفهوم است، سکوت درباره‌ی این پرسش اساسی بیشتر قابل ملاحظه است. نظریه‌پردازان همیشه این چنین ساکت نبوده‌اند. نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی کلاسیک کاملاً از وجود مشکلی بزرگ در مورد قدرت سیاسی در دولت لیبرالی و وظیفه‌ی سیاسی شهروندان آن آگاه بوده‌اند و منشأ این مشکل برایشان کاملاً

روشن بوده است. ولی نظریه‌پردازان علوم سیاسی اکنون آن‌چنان تحت تأثیر انکشاف و تثبیت دولت لیبرال دموکراتیک قرار دارند که ظاهراً این واقعیت را فراموش کرده‌اند و به نظر می‌رسد از درک اهمیت و پیامدهای پاسخ نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی به پرسش عاجزند.

برای فهم این مطلب که چرا نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی با مشکل وظیفه‌ی سیاسی مواجه بوده‌اند و چرا این مشکل برای نظریه‌پردازان دولت لیبرال دموکراتیک معاصر به صورت مشکلی حاد باقی مانده است، لازم است روشن شود که چرا مفهوم «وظیفه» مفهومی مرکزی در ایده‌آل لیبرالی زندگی اجتماعی است، و چرا زندگی اجتماعی چون الگویی خودخواسته دریافت می‌شود. مفیدترین راه برای روبه‌رو شدن با این مشکل، افکندن نگاهی دقیق‌تر به خودِ مفهوم «وظیفه» است. نویسندگان معاصر از وظیفه، دریافتِ وظیفه‌ی خودپذیرفته را دارند؛ در این مورد آنان از هابز پیروی می‌کنند، که نوشت، «هیچ انسانی هیچ وظیفه‌ای نسبت به عملی ندارد که از روی اختیار انجام نداده باشد.»^(۱) بدین سان پرسش نخستین، و اساسی، که باید بررسی شود این است که چرا از مفهوم «وظیفه» چنین برداشتی وجود دارد؛ چرا افراد فقط هنگامی وظیفه‌ای دارند که این وظیفه را از طریق عمل خود برای خویش قائل شده باشند؟ پاسخ به این پرسش برای مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک نقشی مرکزی دارد.

وظیفه و فردگرایی لیبرالی

در «پیشگفتار» خاطر نشان ساختم که مقوله‌ی «وظیفه» برای نخستین بار از حدود قرن هفدهم به صورت مقوله‌ای مرکزی در تفکر سیاسی ظاهر شد. در آن زمان ایده‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته به صورت بخشی از انکشاف گسترده‌تر جامعه‌ی لیبرالی یا بازاری و مفهوم مشخصی از فرد که در آن جامعه می‌زیست پدید آمد و انکشاف یافت. «وظیفه» در مرکز نظریه و در محدوده‌ای — که در جریان بحث کلی من بررسی خواهد شد — در پراتیک دموکراسی لیبرالی قرار دارد. ولی،

نظریه پردازان علوم سیاسی و فیلسوفان اخلاق، اغلب تحلیل خود را از «وظیفه»، و مفاهیم دیگر اجتماعی و سیاسی، بدان‌گونه ارائه می‌دهند که گویی به بحثی کلی درباره‌ی ایده‌ای تجربیدی مشغول‌اند که در هر دوره‌ی تاریخی یا در هر بافت اجتماعی دارای معنایی یکسان است. به مفاهیم بدان‌گونه برخورد می‌شود که گویی در جهانی مستقل و ابدی از آن خویش وجود دارند؛ به جای آنکه به آنها این‌گونه برخورد شود که بخشی از مناسبات اجتماعی معین و اشکال معین زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند و در به وجود آمدن آنها نقش دارند.^(۲) علی‌رغم تفاوت‌های عظیم میان مفاهیم امروزی و نحوه‌ای که مردم باستان به خود و مناسبات اجتماعی سیاسی خویش می‌نگریستند، برای مثال، سقرات اغلب این‌گونه معرفی می‌شود که گویی محاکمه‌ی او نمونه‌ای است از مسئله‌ی امروزی «وظیفه‌ی سیاسی»، و گویی که او از معترضان سال‌های ۱۹۶۰ فقط کمی متفاوت بود. تحلیل مفاهیم به‌گونه‌ای که گویی آنها از مناسبات مشخص اجتماعی مستقل‌اند، جزئی است از نحوه‌ی برخورد غیرتاریخی نظریه‌پردازان به وظیفه‌ی سیاسی که در «پیشگفتار» نظرها را به آن جلب کردم. این نحوه‌ی برخورد، به نظریه‌پردازان اجازه می‌دهد نهاد‌های لیبرال دموکراتیک معاصر را چون چیزی بدیهی تلقی کنند. بدین ترتیب این نهادها زمینه‌ای ضروری و نقد نشده را، که نزد آنان امری بی‌اهمیت است، برای تحلیل‌هایشان تشکیل می‌دهد. این امر به نظریه‌پردازان امکان می‌دهد این‌طور جلوه دهند که گویا درباره‌ی ایده‌ای تجربیدی، یعنی «وظیفه»، بحث می‌کنند، به جای آنکه به مفهوم پیردازند که بخشی از زندگی خود آنان را تشکیل می‌دهد.

از چشم‌اندازی غیرتاریخی این‌طور به نظر می‌رسد که چیز تازه‌ای، یا به ویژه چیز چشمگیری، در مورد ایده‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته وجود ندارد؛ به نظر می‌رسد در این باره که ما چرا باید «وظیفه» را بدین‌گونه بنگریم پرسش‌های برجسته‌ای وجود ندارد. تمام آنچه در برخوردی تجربیدی درباره‌ی «وظیفه» می‌توان گفت این است که ما این اصطلاح را به صورت مشخصی به کار می‌بریم. ولی به محض اینکه به آن به صورت جزئی از تکامل شکل مشخصی از زندگی

اجتماعی بنگریم - که همچنین مفهوم مشخصی از افراد و مناسبات میان آنان را ایجاب می‌کند - آنگاه آشکار می‌شود که دلیل خوبی وجود دارد که چرا «وظیفه» باید همان وظیفه‌ی خودپذیرفته باشد.

مباحث درباره‌ی توافق و قرارداد اجتماعی را می‌توان در نوشته‌های سیاسی از دوران باستان تاکنون یافت. ولی این امر بدان معنا نیست که نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی کلاسیک چیزی بیش از درک چند ایده‌ی قدیمی و پروراندن بیشتر آنها انجام نداده‌اند. در زمان‌های پیشین چنان ایده‌هایی متناوباً ظاهر می‌شدند و فقط جزئی، و جزئی کوچک، از نظریه‌ی سیاسی گسترده‌تری را تشکیل می‌دادند. تازه در دوران مدرن است که رضایت و قرارداد اجتماعی به صورت مفاهیم مرکزی درآمده‌اند و به زندگی سیاسی و اجتماعی در کلیت آن برحسب اختیارباوری و سنت نگریسته می‌شود. ایده‌ی اختیارباوری به انکشاف فردگرایی لیبرالی بستگی داشته و در شکل‌گیری آن سهیم بوده است.^(۳) این تصور که افراد آزاد و برابر با یکدیگر متولد می‌شوند، که آنان «ذاتاً» آزاد و برابرند، جزئی است لازم از تکامل پیچیده‌ی جامعه‌ی لیبرالی و اقتصاد بازاری آن. هرآینه افراد به‌طور افراد ذاتاً آزاد و برابر درک نمی‌شدند، چگونه می‌توانستند آزادانه با یکدیگر قرارداد ببندند و به‌طور برابر با یکدیگر وارد مبادله شوند؟ این مفهوم فرد، نقطه‌ی آغاز بحث قرارداد اجتماعی است و آزادی و برابری فردی امروزه برای ایده‌آل سیاسی لیبرالی نقشی مرکزی دارد. ایده‌ی آزادی و برابری «ذاتی» تحولی بود هیجان‌آور از دیدگاهی که قرن‌ها حکم فرما بود. پیش از حدود قرن هفدهم آدمیان جزئی انگاشته می‌شدند از عالم هستی در سلسله‌مراتبی با نظم الهی و «ذاتی»، از نابرابری و دست‌نشانده‌گی. در بافت این مفهوم برای طرح پرسش‌هایی بدین گونه کلی درباره‌ی وظیفه و مرجعیت یا اتوریته‌ی سیاسی جای کمی وجود داشت. شاید دامنه‌ی حقوق فرمانروایی حکمران معینی مورد چالش قرار می‌گرفت، ولی به‌طور کلی، به حکمرانان به صورت جزئی از حکمت الهی در گردش عالم نگریسته می‌شد. فروپاشیدن این نگرش به عالم هستی، پیامدهایی عظیم و انقلابی داشت.

همین که این عقیده رواج یافت که افراد با یکدیگر «ذاتاً» نابرابر نیستند و در رابطه‌ی دست‌نشانده‌گی با یکدیگر قرار ندارند، بلکه برعکس، «ذاتاً» آزاد و با یکدیگر برابرند، پرسش‌های مهمی درباره‌ی روابط متقابل آنان پدید آمد. به ویژه پرسش‌هایی درباره‌ی اساس مناسبات سیاسی آنان با یکدیگر و مرجعیت سیاسی و وظیفه‌ی سیاسی مطرح شد. نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی مجبور شدند پرسش‌هایی از این دست در برابر خود قرار دهند؛ از همه مهم‌تر می‌بایستی برای این مشکل اساسی سیاسی پاسخی می‌یافتند که چگونه و چرا فردی آزاد و برابر به گونه‌ای توجیه‌پذیر می‌تواند اساساً تحت فرمان فردی دیگر درآید.

حتا امروزه پیامدهای این پرسش مخرب هنوز به‌طور کامل خود را آشکار نساخته است؛ از باب مثال، به این استدلال فمینیست‌ها توجه کنید که چه دلیل پسندیده‌ای برای این باور گسترده وجود دارد که زنی آزاد و برابر باید تحت اتوریته‌ی مردی باشد که با او ازدواج می‌کند. ایده‌آل آزادی و برابری فرد، فیلسوفان آنارشیست را به این نتیجه رسانده است که هیچ ادعایی در مشروع بودن اقتدار (اتوریته) و وجود وظیفه‌ی سیاسی هرگز توجیه‌پذیر نیست. این نظر پاسخی لیبرالی به پرسش نیست. نظریه‌پردازان لیبرال استدلال می‌کنند که پاسخی قابل قبول برای مشکل بسیار مهم حکومت کردن می‌توان یافت. بحث من با بحث نظریه‌پردازان لیبرال در توافق است. پاسخ آنان تنها جواب عقلایی و قابل قبول را به دست می‌دهد - ولی جواب آنان پاسخی است که برای مباحث راجع به وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک پیامدهایی دارد که نظریه‌پردازان لیبرال قادر نیستند آنها را دنبال کنند.

هرآینه افراد «ذاتاً» آزادند و با یکدیگر برابر، در این صورت مشکلی بالقوه درباره‌ی مناسبات اجتماعی آنان وجود دارد. زیرا ممکن است چنین برداشت شود که هر یک از آنان، آن آزادی و برابری را تسلیم کند. از باب مثال، رابطه‌ای وظیفه‌مند، آزادی فرد را محدود می‌کند، زیرا او را متعهد می‌سازد در آینده عملی را انجام دهد یا از انجام آن خودداری کند. چگونه می‌توان چنین محدودیتی را

توجیه کرد؟ این امر آشکارا با اصل مسلم و نخستین آزادی و برابری فقط در صورتی سازگار است که هرآینه فرد خودخواسته خود را در چنان مناسباتی قرار داده باشد. مناسبات وظیفه‌آور توجیه‌پذیر است زیرا فرد آن را خود با اطلاع کامل از آنچه آن مناسبات برای او در بردارد به وجود آورده است. «وظیفه»، به درستی، امری است خودخواسته. این موضوع این امر را توضیح می‌دهد که چرا فیلسوفان اغلب قول دادن را همچون مثال‌واره‌ای از وظیفه نشان می‌دهند. فرد با دادن قولی عمداً اقدامی می‌کند «به خواست خود» که خودخواسته مناسباتی وظیفه‌مند را به وجود می‌آورد، و او را برای زمانی در آینده متعهد می‌سازد. هر قول دادنی، روشن‌ترین و آشکارترین نمونه‌ای است از وظیفه‌ی خودپذیرفته. افراد آزاد و برابر می‌توانند به گونه‌ای توجیه‌پذیر وظایفی داشته باشند فقط و فقط هرآینه آن وظایف را خود بر عهده گرفته باشند. مفهوم وظیفه‌ی خودپذیرفته پیامدی است ضروری از ایده‌آل لیبرالی فرد آزاد و برابر.

«وظیفه»، وظیفه‌ی خودپذیرفته است. زیرا این برداشت تنها مفهومی است که با دیدگاه لیبرالی از افراد و زندگی اجتماعی آنان سازگار است (و در شکل گرفتن آن مؤثر بوده است). همچنین، اکنون آشکار می‌شود که چرا مناسبات میان شهروندان و دولت لیبرالی بر حسب «وظیفه» مشخص می‌شود. در زندگی سیاسی، همچون زندگی روزمره، می‌توان به پرسش تخریب‌کننده‌ای که همراه با اندیشه‌ی لیبرالیسم پیدا شد، پاسخی همسان ارائه داد: افراد آزاد و برابر باید برای وارد شدن در مناسباتی مبتنی بر وظیفه‌ی سیاسی به طور خودخواسته رضایت دهند، توافق کنند، قرارداد ببندند یا قول بدهند. اختیارباوری^۱ آزادی و برابری «ذاتی» را تضعیف نمی‌کند. ولی، به عنوان اساس زندگی سیاسی، در برابر زور^۲، اجبار^۳ و اعتقاد به مشیت الهی یا سلسله‌مراتب «طبیعی» دست‌نشانده‌ی، نمونه‌ای برجسته و رادیکال ارائه می‌دهد. با استقرار فردگرایی لیبرالی مناسبات میان رعیت و دولت می‌بایستی به مناسباتی مبتنی بر وظیفه دگرگشت یابد. مناسباتی که افراد آزادانه در آن وارد می‌شوند و به اعتبار عمل و تعهد آزادانه‌ی خود از نظر

1. voluntarism

2. force

3. coercion

اخلاقی به آن ملزم‌اند. دولت دیگر نمی‌تواند بر فرمانبری سیاسی صرف استوار باشد. اگرچه این وضع وجود دارد، چون فرمانبری صرف نظر از عمل یا قضاوت فرد، امری است ضروری.

اکنون می‌توان به این پرسش پاسخ داد که چرا وظیفه‌ی سیاسی مشکلی اساسی را مطرح می‌سازد. دلیل آن این است که وظیفه‌ی سیاسی همواره و به گونه‌ای مستمر نوع خاصی از توجیه را می‌طلبد، توجیهی اختیارگرانه. فرد آزاد و برابر همواره می‌تواند شرایط کلی اتورینته‌ی سیاسی و وظیفه‌ی سیاسی را مورد سؤال قرار دهد؛ وظیفه‌ی سیاسی را هرگز نمی‌توان مسلم فرض کرد. ولی، این امر فقط از طریق اقامه‌ی دلیل علیه آن دسته از نظریه‌پردازان علوم سیاسی اثبات پذیر است که با انکار وجود مشکلی واقعی، نیاز به توجیه وظیفه‌ی سیاسی را متفی می‌دانند.^(۴) این ادعا که وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک مشکل‌آفرین نیست، بدین معنا که همواره می‌توان برای آن توجیه مورد نیاز را ارائه داد، دارای اهمیت و سودمندی بیشتری است. ادعایی شود که دموکراسی‌های لیبرال ویژگی‌هایی دارند که همواره این امر را ممکن می‌سازد که به گونه‌ای منطقی استدلال کرد که شهروندان خودخواسته وظیفه‌ی سیاسی‌شان را می‌پذیرند. بیشتر نظریه‌پردازان علوم سیاسی به نحوی ناخودآگاه و غیرانتقادی خود را به گونه‌ای توجیه از وظیفه‌ی سیاسی پایبند می‌دانند. این امر ضرورت می‌یابد هرآینه آنان نخواهند پایبندی‌شان به ایده‌آل لیبرالی آزادی و برابری فرد خدشه‌دار شود. ولی توجیه‌های اختیارگرایانه در مرکز مشکل وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک قرار دارد؛ چنین توجیه‌هایی بیش از آنکه راه‌حلی ارائه دهد، مشکل را مطرح می‌سازد. برای نشان دادن این امر، لازم است بررسی شود که وظیفه‌ی سیاسی دقیقاً چگونه و تا چه حدی می‌تواند در دولت لیبرال دموکراتیک وجود داشته باشد. پرداختن به این امر در کلیت آن تکلیفی است که من در این پژوهش در برابر خود قرار داده‌ام. ولی، این امر می‌تواند در ابتدا با نگاهی دقیق‌تر به رابطه‌ی میان قول دادن^۱ و وظیفه‌ی سیاسی روشن شود.

قول دادن و وظیفه‌ی سیاسی

در زندگی روزمره قول دادن نموداری است از پذیرفتن وظایفی. در فصل بعدی من برخی از مسائل واقعی و ظاهری، که پراتیک اجتماعی قول دادن دربردارد، و اهمیت آنها را برای مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی به تفصیل مورد بحث قرار خواهم داد؛ در اینجا توجه من فقط معطوف خواهد بود به مقایسه یا شباهتی که اغلب میان قول دادن و وظیفه‌ی سیاسی برقرار می‌شود. وظیفه‌ی سیاسی، به طوری که بحث درباره‌ی قرارداد اجتماعی نشان می‌دهد، اغلب این‌گونه مطرح می‌شود که گویی نوعی مشخص از قول دادن یا همانند آن است یا براساس آن استوار است. اگر وظیفه‌ی سیاسی شکلی است از قول دادن، یا اگر به‌گونه‌ای معتبر با قول دادن مقایسه شود، در این صورت تردیدی نمی‌تواند وجود داشته باشد که قول دادن در واقع «وظیفه» است، مانند وظایفی که افراد در زندگی روزمره‌شان می‌پذیرند. از سوی دیگر، نظریه‌پردازان علوم سیاسی همچنین بر این نظرند که وظیفه‌ی سیاسی به‌گونه‌ای برجسته از قول دادن متفاوت است. از باب مثال، پیتکین^۱ بر این نظر است که وظیفه‌ی سیاسی از قول دادن متفاوت است چون لازم نیست که فردی آن را «به‌گونه‌ای روشن و آشکار بر عهده بگیرد» و برخلاف قول دادن، «به نظر می‌رسد که محتوای آن دنباله‌روی از داوری دیگران باشد».^(۵) افزون بر این، درباره‌ی خود مفهوم «وظیفه» تردید وجود دارد. زیرا صرف نظر از اینکه افراد بنا برخواست خود عملی را انجام داده‌اند یا نه، به هر صورت، آنان در دولت لیبرال دموکراتیک به‌گونه‌ای توجیه‌پذیر و وظیفه‌مندند.

برای مثال، در کتابی که می‌خواهد نشان دهد وظایف به‌درستی از تعهد فرد برمی‌خیزند، در زیرنویسی ادعا شده است که «پذیرفتن تعهدی، عموماً شرط لازمی برای وظیفه [سیاسی] به‌طور قانونی» نیست.^(۶) واضح‌تر، تاسمن^۲ در وظیفه و بدنه‌ی سیاسی این نظر را مطرح می‌سازد که دموکراسی‌های لیبرال همانند مجامع خودخواسته‌اند که عضویت در آنها از روی رضایت است. ولی، همچنین می‌گوید که برخی از شهروندان رضایت‌نداده‌اند. تاسمن این شهروندان را

1. Pitkin

2. Tussman

شهروندانی می‌نامد که «در کودکی قول عروس شدن آنان به کسی داده شده است»^۱، و ادعا می‌کند که مانند کودک صغیر، آنان مشروعاً بدون رضایتشان وظیفه‌مندند.^(۷) تاسمن ما را درباره‌ی بنیاد وظیفه‌ی سیاسی مبتنی بر «کودک عروس شده» روشن نمی‌کند. بحث او به روشنی دو وجهی^۲ بودن برهانی را آشکار می‌سازد که آن دسته از نظریه‌پردازانی با آن مواجهند که سعی دارند هم توجیه اختیارگرانه‌ی وظیفه‌ی سیاسی را حفظ کنند و هم این فرض را که در دولت لیبرال دموکراتیک وظیفه‌ای توجیه‌پذیر وجود دارد. نظریه‌ی رضایت دادن^۳ دیرزمانی است گرفتار این واقعیت است که هر زمان که از آن خواسته می‌شود نشان دهد در دولت لیبرال دموکراتیک چه کسی و در چه زمانی و چگونه واقعاً و آشکاراً رضایت داده است، با مشکل روبه‌رو می‌شود. کوشش در برآوردن این خواست اغلب به پذیرفتن این امر می‌انجامد که برخی از شهروندان (شاید بسیاری) رضایت نداده‌اند و این پیامد فوراً این فرض را که وظیفه‌ی سیاسی مسئله‌ساز نیست به مخاطره می‌اندازد. در این حالت نظریه‌پردازان وظیفه‌ی سیاسی یکی از دو بدیل را انتخاب می‌کنند. آنان می‌توانند به این ادعای متوسل شوند که وظیفه‌ی خودپذیرفته شده یا رضایت، در بهترین حالت، فقط تاحدی درست است. ولی، این بدیل برای بخشی از مردم به‌طور کامل از اختیارباوری فاصله می‌گیرد.

دومین بدیل به آن چیزی متوسل می‌شود که من آن را اختیارباوری فرضی^(۸) می‌نامم. این تعبیر از اختیارباوری تاریخ درازی دارد و در دولت لیبرال دموکراتیک نقش بسیار با اهمیتی را ایفا می‌کند. تقابل میان اختیارباوری و اختیارباوری فرضی را بسیار آسان می‌توان نشان داد. بر حسب ظاهر ایده‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته به گونه‌ای نسبتاً سراسر است به نتایجی درباره‌ی افراد، توانایی‌ها و مناسبات اجتماعی‌شان می‌انجامد. این نظر بر این امر دلالت دارد که وظیفه‌ای فقط در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که افراد برای وارد شدن در چنان مناسباتی، دانسته و آگاهانه یعنی پس از تأملی سنجیده درباره‌ی پیامدهای گامی که در نظر دارند بردارند، تصمیم می‌گیرند. این امر همچنین دلالت دارد بر

اینکه افراد توانایی آن را دارند که به گونه‌ای عقلایی عمل کنند، عمل خود را بسنجند و درباره‌ی آنچه باید انجام دهند، به گزینشی عقلایی برسند. یا به سخنی دیگر، وظیفه‌ی مناسباتی است که افراد خود بر آن اراده می‌کنند. بنابراین، وظیفه‌ی که از عمل خودخواسته نشأت می‌گیرد اقدام و تعهدی است آشکار. آشکارا، قول دادن همه‌ی این خصوصیات را دارد؛ شخصی که قولی می‌دهد باید تصمیم بگیرد که کی می‌خواهد آن را برآورده کند و بداند که آن عمل چه پیامدی دارد و محتوای آن وظیفه چیست. بنابراین، نکته‌ای اساسی در بحث درباره‌ی وظیفه می‌تواند اطلاع فرد و تعبیر او از چیزی باشد که در حال انجام دادن است.

اما در اکثر مباحث درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی، «وظیفه» بر حسب اختیارباوری فرضی تعبیر می‌شود. آن اعمال خودخواسته که معمولاً مورد توجه نظریه‌پردازان علوم سیاسی است، اقدامات صریح نیستند، بلکه پیامدهای ضمنی و پنهانی اعمال‌اند. این پیامدها تعبیری نیستند که فرد خود از اعمال خویش دارد، بلکه تعبیری هستند که نظریه‌پرداز از آنها دارد؛ فرضیه‌ای یا برداشتی است که درباره‌ی معنای اعمال ارائه می‌شود. یا این فرضیه را پیش می‌نهند که انجام اعمال معینی وظیفه‌ی سیاسی را به وجود می‌آورد. رضایت و وظیفه از این واقعیت استنتاج می‌شود که افراد خودخواسته به اعمال مشخصی اقدام می‌ورزند - صرف نظر از اینکه افراد خود از آنچه می‌کنند چه درکی دارند. یکی از امتیازهای اختیارباوری فرضی برای نظریه‌پردازان علوم سیاسی این است که دیدگاهی بسیار گسترده از شرط لازم برای «عمل خودخواسته» می‌توان داشت؛ از باب مثال، پذیرش سودمندی‌ها و شرکت در نهادهای دولت لیبرال دموکراتیک، در ارتباط با وظیفه می‌تواند پایه‌ی آن فرض را تشکیل دهد. این دیدگاه گسترده در دو تعریف زیر نشان داده شده است:

من این نظر را پیش می‌نهم که واژه‌ی «وظیفه»، کاربرد نمونه‌واری^۱ دارد هم در متن گفتار درباره‌ی قول دادن یا توافق کردن، و هم در متن گفتار درباره‌ی پذیرش و نیکوکاری.^(۹)

همچنین استدلال می‌شود که وظیفه

در نتیجه‌ی اعمال خودخواسته‌ی ما به وجود می‌آید؛ این اعمال ممکن است بیانی آشکار یا ضمنی داشته باشد، مانند قول دادن و توافق کردن، ولی لزومی ندارد چنین باشد، مانند مورد دریافت مزیت یا فایده‌ای.^(۱۰)

لازم به تذکر است که هر دو مثال در ابتدا به قول دادن اشاره دارد. درک ما از قول دادن این است که قول دهنده خود را موظف می‌سازد عمل معینی را انجام دهد یا از انجام آن خودداری ورزد. درست به این دلیل که می‌دانیم قول دادن چه «معنایی دارد» همچنین این فرض نیز به نظرمان درست می‌آید که اعمالی را که معمولاً قول دادن تلقی نمی‌کنیم، بدان‌گونه تعبیر نماییم.

من در فصل‌های بعدی برخی از نمونه‌های اختیاریاوری فرض را بررسی خواهم کرد. در حال حاضر بحث معروف لاک درباره‌ی رضایت ضمنی، نمونه‌ی خوبی را از این برخورد نشان می‌دهد. در «رساله‌ی دوم درباره‌ی حکومت» لاک استدلال می‌کند که آدمیان هنگامی که در طول جاده‌ای راه می‌روند به وظیفه‌ی سیاسی‌شان به‌طور ضمنی رضایت می‌دهند یا به‌طور ضمنی آن را می‌پذیرند. به عبارت دیگر، لاک استدلال می‌کند که این امر فرض یا استنتاجی است معقول که هر عملی که خودخواسته است (راه رفتن در طول جاده‌ای) یکی از «اعمال خودخواسته‌ای» است که از طریق آن وظیفه‌ی سیاسی‌ای پذیرفته می‌شود. یکی از ایرادهایی که اغلب به استدلال لاک گرفته می‌شود این است که مردمان چنین برداشتی از عمل خود ندارند، و راه رفتن در طول جاده‌ای را به معنای رضایت دادن تلقی نمی‌کنند. ولی، به‌طوری که بعداً خواهیم دید، فرضیه‌ی لاک بیش از نمونه‌های فراوان دیگری از اختیاریاوری فرضی که در بحث‌های معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی مشاهده می‌شود، دور از مطلب نیست. ادعای لاک در مورد رضایت ضمنی همچنین آشکار می‌سازد که چرا اختیاریاوری فرضی بدیلی را در برابر نظریه‌هایی به دست می‌دهد که مسائل مربوط به ادعای رضایت دادن در دولت لیبرال دموکراتیک را مطرح می‌سازند. یکی از دلایل آشکار

جذابیتِ اختیارِ باوریِ فرضی این است که به سادگی می‌توان آن را فراگیر ساخت تا هیچ کس از دایره‌ی آن بیرون نماند (ما همه در طول جاده راه می‌رویم - بنابراین ما همه رضایت می‌دهیم). این کار نظریه‌پرداز علوم سیاسی را از قرار گرفتن در دو وجه‌گونگی‌ای^۱ بر حذر می‌دارد که توضیح وضعیت شهروند «کودک - عروس» وی را با آن روبه‌رو می‌سازد. همچنین به نظر می‌رسد این امر مشکلی حفظِ توجیهِ اختیارِ باورانه را حل می‌کند، در حالی که این فرض را که وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک مسئله‌ساز نیست دست‌نخورده باقی می‌گذارد. ولی، این امر به قیمت هم‌سنجشیِ وظیفه‌ی سیاسی با قول دادن به دست می‌آید. وظیفه‌ای که از قول دادنی ناشی می‌شود واقعی است و نه فرضی. قول دادن در نقطه‌ی مقابلِ اختیارِ باوریِ فرضی قرار دارد، و بدین ترتیب این پرسش باقی می‌ماند که آیا «وظیفه» وظیفه‌ی خودپذیرفته است یا نه.

علی‌رغم تمام اشاره‌ها به قول دادن در بحثِ وظیفه‌ی سیاسی، رابطه‌ی میان این پراتیک اجتماعی و وظیفه‌ی سیاسی به‌ندرت به تفصیل کاویده شده است. همچنین پیامدهای سیاسیِ مقایسه میان قول دادن و وظیفه‌ی سیاسی پی گرفته نشده است. برخورد مبهم بسیاری از نظریه‌پردازها به این مقایسه، گزیرناپذیر است، زیرا مفروضات آنها فقط دو راه را در برابر آنان قرار می‌دهد: یا رها کردن بخشی از اختیارِ باوری یا توسل جستن به اختیارِ باوری فرضی. آنان قادر نیستند بدیل‌های دیگری را بررسی کنند چون این امر برخوردی انتقادی را به وظیفه‌ی سیاسی و دولت لیبرال دموکراتیک ایجاب می‌کند. خلاصه، آنان نمی‌توانند به پرسشی ساده ولی اساسی و بسیار مهم توجهی جدی مبذول دارند. یعنی این پرسش: همتای^۲ سیاسی پراتیک اجتماعیِ قول دادن چیست؟

پاسخ به این پرسش نیز ساده است، یا دقیق‌تر، تا نقطه‌ی معینی ساده است. همچنین بسیار آسان است فرض کردن این موضوع که این پاسخ هم‌رأیی^۳ موجود را درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک تقویت می‌کند. همتای سیاسیِ قول دادن رأی دادن است. نکاتی که پیش از این درباره‌ی وظیفه‌ی

1. dilemma

2. counterpart

3. consensus

خودپذیرفته و قول دادن ذکر شد درباره‌ی رأی دادن و وظیفه‌ی سیاسی نیز صادق است. پیامد رأی دادن مانند قول دادن، پذیرفتن وظیفه‌ای است؛ وظیفه‌ی انجام کاری که به اعتبار تعهدی که در پراتیک اجتماعی، یعنی قول دادن، یا در پراتیک سیاسی، یعنی رأی دادن، به عهده گرفته شده به انجام آن اقدام شده است. رأی دادن، شهروندان را قادر می‌سازد که بر اساس سنجش و قضاوت خود برای ایجاد رابطه‌ای وظیفه‌مند در زندگی سیاسی‌شان تصمیم بگیرند. لازم به تأکید است که پیوند کلی و تجربیدی میان رأی دادن و وظیفه، به خودی خود، درباره‌ی شکل معینی که رأی دادن، شهروندان را قادر می‌سازد وظیفه‌ی سیاسی‌شان را بپذیرند چیزی نمی‌گوید. می‌توان اتفاق نظر داشت که «پیوندی مفهومی میان رأی دادن و رضایت دادن وجود دارد»^(۱۱)، ولی از این موضوع، چنان‌که اغلب فرض می‌شود، این امر به‌طور مستقیم استنتاج نمی‌شود که بنابراین، رأی دادن لیبرال دموکراتیکی به این رابطه‌ی مفهومی بیانی واقعی می‌دهد.

قبلاً، گفته‌ی پیتکین را ذکر کردم مبنی بر اینکه وظیفه‌ی سیاسی به این دلیل که داوری فرد را به دیگران وابسته می‌سازد، از قول دادن متفاوت است. حال، به نظر می‌رسد که این امر همواره صادق است هرآینه «عمل خود شخص» که وظیفه‌ی سیاسی را پدید می‌آورد به عنوان رأی لیبرال دموکراتیکی تلقی شود. مقصود از رأی لیبرال دموکراتیکی این است که شهروندان به نمایندگانی رأی می‌دهند که بعداً کارشان این است که به جای آنان تصمیم بگیرند. به عبارت دیگر شهروندان حقوق تصمیم‌گیری سیاسی خود را واگذار می‌کنند و بدین ترتیب تعداد کمی نماینده درباره‌ی محتوای وظیفه‌ی سیاسی شهروندان تصمیم می‌گیرند. اگر از رابطه‌ی کلی میان قول دادن، رأی دادن و وظیفه گام بزرگ به این استنتاج برداشته شود که «رأی دادن» مورد سؤال، رأی دادن لیبرال دموکراتیکی است، وظیفه‌ی سیاسی و قول دادن، علی‌رغم شباهت ابتدایی میان آنها، ضرورتاً از یکدیگر متفاوت به نظر می‌رسند. و دقیقاً به این دلیل از یکدیگر متفاوت اند که «محتوای» وظیفه‌ی سیاسی، برخلاف قول دادن، «دربرگیرنده‌ی پیروی از قضاوت دیگران» است، قضاوت و تصمیم‌نمایندگان.

اما، شکل دیگری از رأی دادن وجود دارد که همتای سیاسیِ قول دادن است، یعنی، رأی دادن مستقیم یا دموکراسی مشارکتی. اگر پراتیک سیاسی رأی دادن باید به پراتیک اجتماعیِ قول دادن افزوده شود و آن را تکمیل نماید و شهروندان را قادر سازد تا زندگی سیاسی و اجتماعی خویش را خود تنظیم نمایند، پس شهروندان باید در موقعیتی باشند که بتوانند تعیین کنند چه زمانی وظیفه‌ای را بپذیرند و محتوای آن را داوری خود آنان باید معین سازد. رأی دادن در دموکراسی مشارکتی آنان را به انجام این کارها قادر می‌سازد. لازم است یک تفاوت مهم میان رأی دادن در دموکراسی مشارکتی و قول دادن را در اینجا ذکر نماییم؛ اتخاذ تصمیم درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی افراد بر مبنای صلاحیت جمعی و سیاسی آنان در مقام شهروندان انجام می‌گیرد و نه در مقام افراد خصوصی در زندگی روزمره. ولی، این امر مقایسه‌ی آن را با قول دادن باطل نمی‌سازد. در یک دموکراسی مشارکتی یا خودمدیریتی شهروندان، به طور جمعی، قدرت سیاسی را بر خود اعمال می‌کنند. یا، به عبارت دیگر، با رأی دادن، آنان خود را تابع قضاوت جمعی خویش می‌سازند و نه تابع قضاوت دیگران [تمایندگان خود]. افزون بر این، همان‌گونه که قول دادن میان شخصی که قول می‌دهد و شخصی که به او قول داده می‌شود رابطه‌ای را به وجود می‌آورد، رأی دادن در دموکراسی مشارکتی نیز مناسباتی را به وجود می‌آورد که در آن هر شهروندی در قبال هم شهروندان خود وظیفه‌ی سیاسی‌ای را متعهد می‌شود؛ کس دیگری وجود ندارد که وی به او متعهد شده باشد.

اثبات اینکه همتایی سیاسی برای پراتیک اجتماعیِ قول دادن وجود دارد برای بحث در وظیفه‌ی سیاسی پیامدهای گسترده‌ای دارد. این امر این موضوع را مطرح می‌سازد که مقایسه‌ی وظیفه‌ی سیاسی با قول دادن امری صرفاً تفننی یا مجازی نیست، یا اینکه با موضوع فقط ربطی محدود دارد؛ معنای آن این است که می‌توان ادعا کرد مناسباتی سیاسی را می‌توان به وجود آورد که دربرگیرنده‌ی «وظیفه» است به همان معنای مناسباتِ وظیفه‌مند در زندگی روزمره. ولی این نظر که پراتیک سیاسی‌ای وجود دارد که از طریق آن شهروندان می‌توانند خود

وظیفه‌ی سیاسی خویش را برعهده گیرند این ادعا را تقویت نمی‌کند که چنین پراتیکی هم اکنون در دولت لیبرال دموکراتیک وجود دارد. برعکس، این نظر به استنتاج‌هایی کاملاً متفاوت می‌رسد: این استنتاج که وظیفه‌ی سیاسی، برخاسته از عمل آشکار شهروندان، فقط در شکل دموکراسی مشارکتی وجود خواهد داشت.

البته، بررسی بسیار بیشتری برای تأیید این استنتاج لازم است. ولی، تفسیر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی و نقد دلایل اختیاریاوری معاصر حاصل از آن، فقط زمانی ممکن می‌گردد که رتوس عمده‌ی وجود و سرشت مشکل وظیفه‌ی سیاسی مطرح شده باشد. مشکل ناروشن می‌ماند مگر آنکه پرسش‌های مشخصی مطرح شوند؛ پرسش‌هایی که در اغلب بحث‌های درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی نمی‌تواند جایی داشته باشد. به ویژه، به معنای مقایسه‌ی میان قول دادن و وظیفه‌ی سیاسی باید توجه کرد؛ «وظیفه‌ی سیاسی در واقع یا همان معنای «وظیفه» را دارد یا ندارد - و اگر ندارد، مناسبات میان شهروند و دولت لیبرال دموکراتیک با عبارات دیگری باید مشخص شود. اشارات بی‌شمار در بحث‌های اخیر به قول دادن، رضایت دادن، توافق خودخواسته و پذیرفتن مزایا، به خودی خود، هیچ چیزی را درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی ثابت نمی‌کند. باید نشان داده شود که شهروندان واقعاً رضایت می‌دهند یا موافقت می‌کنند، یا، دست‌کم، مناسبات میان شهروندان و دولت لیبرال دموکراتیک می‌تواند بر این پایه استوار گردد، هرآینه اصطلاح «وظیفه‌ی سیاسی» باید چیزی باشد بیشتر از یک وسیله‌ی مناسب ایدئولوژیکی.

سه قرن است که نظریه پردازان لیبرال، بنا بر دلایل بسیار قابل فهم، استدلال می‌کنند که شهروندان وظیفه‌ی سیاسی را، مانند هر وظیفه‌ی دیگری، بایستی آزادانه بپذیرند. به نظر می‌رسد با تمرکز روی رأی دادن به عنوان «عمل خودخواسته» که وظیفه‌ی سیاسی از آن ناشی می‌شود، می‌توان از مشکلات و ابهامات اختیاریاوری برحذر ماند. دموکراسی‌های لیبرال معاصر بر پایه‌ی حق رأی عمومی قرار دارند و به نظر می‌آید که حق رأی عمومی، آن مکانیزم بدیهی

است که از طریق آن تمامی شهروندان می‌توانند وظیفه‌ی سیاسی خویش را برعهده بگیرند. ولی، سرشت رأی دادن لیبرال دموکراتیک طوری است که هر مقایسه‌ای را با وظیفه که از قول دادن برمی‌خیزد بسیار در نظر غریب می‌سازد، اما گفتنی است که البته این امکان وجود دارد که به اطاعت از کسی قول داد؛ رأی دادن به شیوه‌ی لیبرال دموکراتیک مانند قول دادن به اطاعت کردن است.

اگر این طور باشد، پس مقایسه‌ی مناسب برای نظریه‌ی لیبرالی، مقایسه میان وظیفه‌ی سیاسی با قول دادن به عنوان پراتیک اجتماعی عمومی نیست، بلکه مقایسه‌ای است میان وظیفه‌ی سیاسی با شکل مشخصی از قول دادن: یعنی قول دادن در اطاعت کردن. گوهر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی این است که افراد بایستی قول بدهند یا قراردادی ببندند مبنی بر اینکه از نمایندگانی اطاعت کنند که حق خویش را در اتخاذ تصمیمات سیاسی به آنها واگذار کرده‌اند. گوهر انتقاد روسو از این قرارداد این است که چنین قراردادی ضرورتاً نامشروع است. حال، قول دادن به اطاعت کردن صرفاً یک شکل ویژه‌ای نیست که قول دادن می‌تواند به خود بگیرد؛ بلکه نوعی خاص و یگانه از قول دادن است. قول دادن، همان‌گونه که نشان دادم، برای نظریه‌ی لیبرالی اهمیت دارد. چون رابطه‌ای را پدید می‌آورد که هم زمان هم بیانی است از آزادی و برابری فرد و هم در عین حال فرد را برای آینده متعهد می‌سازد. قول دادن همچنین دلالت دارد بر اینکه افراد از توانایی قضاوت مستقل و سنجش معقول و ارزیابی و تغییر اعمال و روابط خود برخوردارند؛ گاهی می‌توان قولی را به گونه‌ای موجه شکست. لیکن، قول دادن به اطاعت کردن، کم و بیش، به معنای محدود ساختن آزادی و برابری فرد و توانایی او در اعمال این ظرفیت‌هاست. قول دادن به اطاعت کردن به این معناست که در عرصه‌های معینی، شخصی که قول می‌دهد دیگر اختیار آن را ندارد که این ظرفیت‌ها را به کار گیرد و خود درباره‌ی اعمال خویش تصمیم بگیرد. وی دیگر برابر نیست بلکه زیر دست است.

این پیامدهای قول دادن به اطاعت کردن، به گونه‌ای بسیار زمخت در مورد افراطی قول دادن یا بستن قرارداد برای برده شدن آشکار می‌شود. برده‌داری

حاوی نفی آزادی و بیگانه شدن کامل فرد از خود است. صاحب برده سرور مطلق برده می‌شود. امروزه اغلب مردم در دموکراسی‌های لیبرال، اعم از نظریه‌پردازان یا دیگران، چنان قول دادنی را قولی تلقی می‌کنند که نباید داده شود. با این همه، اگر ما برهان می‌آوریم که این قول دادنِ مشخص به اطاعت کردن نامشروع است، پس لازم می‌آید که نظریه‌پردازان علوم سیاسی و شهروندان توجه دقیق‌تری به معنای قول دادن‌های دیگر به اطاعت کردن برای تحقق‌آید آل‌های لیبرالی مبذول دارند. البته، رأی‌دهی لیبرال دموکراتیکی را قول دادن به اطاعت کردن انگاشتن، فقط به این معناست که اطاعت کردن در حوزه‌ی معینی از زندگی و در مورد مسائل معینی، یک دین است. افزون بر این، خاطر نشان می‌گردد که شهروندان می‌توانند با رأی خود نمایندگانشان را از کرسی وکالت برکنار کنند و راه‌های دیگری برای شان وجود دارد که بر اوضاع تأثیرگذارند. این دیدگاه از رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک توجه را به شباهت‌هایی جلب می‌کند که با نمونه‌ی دیگری از قول دادن به اطاعت کردن دارد. در قرارداد کاری، کارمند در ازای دریافت مزد می‌پذیرد از دستورات کارفرما اطاعت کند. ولی (در اصل اگر نه همیشه در عمل) کارمندان تا حدی درباره‌ی اینکه با چه کسی قرارداد ببندند آزادند و می‌توانند درباره‌ی شرایط قرارداد معامله کنند (و می‌توانند آن را لغو نمایند). اما، رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک همچنین شبیه نمونه‌ی آشنای دیگری از قول دادن به اطاعت کردن است. زن، در مراسم ازدواج مسیحی سستی، قول می‌دهد در تمام عمر در همه‌ی مسائل زناشویی از شوهرش اطاعت کند. رأی‌دهندگان ممکن است بتوانند نمایندگانشان را برکنار کنند. لیکن در این عمل همچنین تصمیم‌گیرندگان جدیدی را برمی‌گزینند. رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک تسلسلی است از تجدید قول دادن به اطاعت کردن.

این تفسیرها مفروض داشته‌اند که رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک را می‌توان به‌طور قانونی نوعی از قول دادن انگاشت یا با آن مقایسه کرد. ولی، مشکلاتی کلی با این مقایسه وجود دارد. اخیراً پژوهشی تجربی درباره‌ی مشارکت سیاسی انجام شده است که با بسیاری از بررسی‌های تجربی که درباره‌ی خردمندی

رای دهندگان ایجاد تردید می‌کند، برخوردار کرده است. خاطر نشان شده است که مکانیسم انتخاباتی لیبرال دموکراتیک به گونه‌ای است که رای دهندگان نه می‌توانند درباره‌ی کسی که می‌خواهند انتخاب کنند خود تصمیم بگیرند، نه می‌توانند آنچه را به آن رای می‌دهند تعیین کنند و نه زمانی را که باید رای دهند.^(۱۲) و، باید اضافه کرد، تنها وسیله‌ای که در اختیار دارند تا آنچه را به آن رای داده‌اند تعدیل کنند این است که هر وقت فراخوانده می‌شوند تا این کار را بکنند باز همان کاری را انجام دهند که بار پیش کرده بودند. مقایسه با قول دادن را می‌توان به گونه‌ی دیگری هم تعبیر کرد؛ اگر قول دادن مانند رای دادن لیبرال دموکراتیکی می‌بود، قول دادن عبارت می‌شد از انجام دادن عملی که فقط می‌شد به‌طور دوره‌ای آن را انجام داد، در زمانی و راجع به موضوعی که دیگران تعیین کرده‌اند؛ قول دادن (تا زمانی که فرصتی داده شود که همان چیز را مجدداً انجام داد) عبارت می‌شود از دادن حق به دیگران که درباره‌ی محتوای قولی که شخصی قرار است بدهد، تصمیم بگیرند. هرآینه قول دادن این‌طور می‌بود، مفهوم وظیفه‌ی خودخواسته بدون معنی می‌شد.

از مشکلات مربوط به مقایسه‌ی قول دادن با رای دادن لیبرال دموکراتیکی می‌شد پرهیز کرد هرآینه اختیارباوری کنار گذاشته می‌شد. اگر این گام برداشته شود، این کار به این معنا خواهد بود که این ادعا که دولت لیبرال دموکراتیک در واقع آرمان لیبرالی است نیز کنار گذاشته شود. نه تنها از شهروندان خواسته می‌شود اطاعت کنند، بلکه آنها با تعهد دادن خودخواسته‌ی «وظیفه‌مند شدن»، از نظر اخلاقی نیز ملزم می‌گردند. درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک مشکلی وجود دارد. دقیقاً به این خاطر اختیارباوری را نمی‌توان کنار گذاشت. همواره برای شهروندان این امکان وجود دارد که ادعای لیبرالی را درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی مورد سؤال قرار دهند. بپرسند، اگر وظیفه بدین اندازه مهم است، چرا تعهد خودخواسته‌ی آنان فقط استنتاج می‌شود یا فقط به بخشی از مردم محدود می‌شود. شهروندان همواره می‌توانند بپرسند چرا وظیفه‌ی سیاسی نمی‌تواند مانند قول دادن باشد و چرا نمی‌توانند وظیفه‌ی سیاسی شان را

با رأی دادن دموکراتیکی مشارکتی تقبل کنند. مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی بُعدی تجربی و اساسی دارد. پرسش‌های ربط‌دار فقط نظری یا فلسفی نیستند - منظورمان از «وظیفه‌ی سیاسی» چیست؟ - بلکه همچنین امکانات تغییر اجتماعی و سیاسی و پیدایش اشکال بدیل سازمان سیاسی دموکراتیک را نیز مد نظر دارند.

رضایت دادن و وظیفه‌ی خودخواسته

تا اینجا اصطلاح‌های «قول دادن»، «وظیفه‌ی خودخواسته»، «رضایت دادن» و «توافق» را طوری به کار برده‌ام که گویی با هم قابل تعویض اند. «رضایت دادن» از لحاظ تاریخی آشناترین اصطلاح است و امروز به طور گسترده به کار برده می‌شود. ولی این گمان که رضایت دادن وظیفه‌ی خودخواسته است، محدودیت شدیدی بر دامنه‌ی مباحث وظیفه‌ی سیاسی و استدلال‌ها درباره‌ی سازماندهی دموکراتیک زندگی سیاسی ایجاد می‌کند. برای اینکه ببینیم چرا این طور است، لازم است تمایز آشکاری میان وظیفه‌ی خودخواسته، در حکم ایجاد آزادانه‌ی مناسباتی، و وظیفه‌ی خودخواسته در حکم رضایت دادن، قائل شویم. این تمایز برای کل برهان مناسباتی است. قول دادن نمونه‌ای است از وظیفه‌ی خودخواسته در حکم ایجاد آزادانه‌ی مناسباتی از وظیفه. عمل اجتماعی قول دادن افراد را قادر می‌سازد جایی که پیش‌تر مناسباتی وجود نداشت مناسبات نویی را ایجاد کنند. محتوای قولی که داده می‌شود موضوعی است مربوط به داوری خود آنان. ولی، رضایت دادن باید رضایت دادن به چیزی باشد. رضایت دادن در مورد وظیفه، رضایت دادن به مناسباتی از وظیفه است که از پیش وجود دارد. فردی، یا گروهی، از شخص می‌خواهد وظیفه‌ای را تقبل کند. محتوای آن وظیفه را پیشاپیش دیگران تعیین کرده‌اند. شخص باید تصمیم بگیرد آیا باید رضایت بدهد یا ندهد. آیا باید آن وظیفه‌ی مشخص را بپذیرد یا نپذیرد.

«رضایت دادن» در اغلب مباحث مربوط به وظیفه‌ی سیاسی مفهومی پایه‌ای است. دقیقاً به این خاطر نظریه پردازان معمولاً به توجیه وظیفه‌ی سیاسی در

دولت لیبرال دموکراتیک توجه دارند. توجه آنان معطوف به وضعیتی است که مدعی‌اند می‌توان گفت شهروندان به تصمیماتی که نمایندگان پارلمان درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی شهروندان گرفته‌اند، رضایت می‌دهند. «رضایت دادن» مفهومی مرکزی است. زیرا رضایت دادن تنها راهی است که به روی شهروندان باز است تا وظیفه‌ی سیاسی‌شان را در دولت لیبرال دموکراتیک تقبل کنند. بدین سان، باز به نظر می‌رسد وظیفه‌ی سیاسی مستلزم تابع کردن داوری و اراده‌ی شهروندان به داوری و اراده‌ی دیگران است. همچنین رضایت دادن مورد سوال همیشه رضایت دادن آشکار و واقعی نیست، که من هم اکنون به آن اشاره کردم. شخصی می‌تواند تصمیم بگیرد قولی ندهد، و همانند، می‌تواند از دادن رضایت امتناع ورزد. ولی، به طوری که پیش‌تر متذکر شدم، باز گذاشتن این امکان که شاید شهروندان رضایت ندهند برای این فرض که وظیفه‌ی سیاسی عاری از مشکلات است، ایجاد اشکال می‌کند. «رضایت دادن» در مباحث جاری درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی معمولاً رضایت دادن ضمنی یا تلویحی از اختیار باوری فرضی است. فصل پنجم به نظریه‌ی معاصر رضایت دادن اختصاص داده شده است، بنابراین، در اینجا به بحث آن نمی‌پردازم.

ولی، آنچه باید گفته شود این است که «رضایت دادن» تا بدان اندازه محکم در بافت دولت لیبرال دموکراتیک با وظیفه‌ی سیاسی ارتباط داده شده است که به ندرت به معنا و نقشی که ممکن است در بافت دموکراتیکی دیگری داشته باشد توجه شده است؛ بافتی که در آن، شکل بنیادینی وظیفه‌ی خودخواسته «رضایت دادن» نیست بلکه ایجاد آزادانه‌ی وظیفه است. نقش رضایت دادن در این حالت را می‌توان به اختصار با بازنگری رأی دادن مشارکتی دموکراتیک تعیین کرد. شهروندان می‌توانند آزادانه وظیفه‌ی سیاسی‌شان را با رأی دادن مشارکتی ایجاد کنند. همان‌طور که در زندگی هرروزه با قول دادن وظیفه ایجاد می‌کنند. ولی اتفاق آرا در انتخابی مشارکتی همیشه ممکن نیست. در این صورت موضع اقلیت چه می‌تواند باشد؟ در ابراز نظرهای پیشینم درباره‌ی رأی دادن مشارکتی از کنار این موضوع گذشتم. ولی اکنون می‌توان دید که اقلیت باید تصمیم بگیرد

آها باید به تصمیم اکثریت «رضایت» بدهد یا ندهد. وظیفه‌ی سیاسی اقلیت از طریق وظیفه‌ی خودخواسته در حکم رضایت دادن پدید می‌آید و نه به‌طور مستقیم از طریق ایجاد وظیفه‌ای. مسئله‌ی رضایت دادن اقلیت بعداً، در فصل هفتم، بررسی خواهد شد. در این مرحله، لازم است تمایز دیگری گذاشته شود تا مباحث معاصر درباره‌ی رضایت دادن و، کلی‌تر، برهان‌های اختیارباوری درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در چشم‌اندازی تاریخی قرار داده شود.

اغلب با «نظریه‌ی رضایت دادن» و «نظریه‌ی قرارداد اجتماعی» این‌طور برخورد می‌شود که گویی صرفاً دو برچسب متفاوت‌اند برای یک چیز. این موضوع مانع از فهمیدن رابطه‌ی مشکل وظیفه‌ی سیاسی با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی کلاسیکی می‌شود.^(۱۳) اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی توضیح اختیارباورانه‌ای ارائه می‌دهد راجع به اینکه چگونه «در آغاز» افراد آزاد و برابر می‌توانند از روی عقل و به‌گونه‌ای توجیه‌پذیر در جماعتی سیاسی به یکدیگر پیوندند و خود را تحت اتوریته‌ی سیاسی قرار دهند. ولی، این فقط بخشی است از روایت قرارداد لیبرالی. این مرحله، مرحله‌ای است ابتدایی در قراردادی دو مرحله‌ای. دومین مرحله از قرارداد اهمیتی بنیادین برای نظریه‌ی لیبرال دموکراسی دارد. در این نقطه است که پذیرفته می‌شود اتوریته‌ی سیاسی که در ابتدا در دست جماعت قرار دارد باید به تعدادی نماینده داده شود. همین که دومین مرحله انجام می‌گیرد، نمایندگان مجاز می‌گردند راجع به وظیفه‌ی سیاسی اعضای جماعت تصمیم بگیرند.

اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی برای وظیفه‌ی سیاسی کسانی که در آن شرکت می‌کنند توجیهی اختیارباورانه ارائه می‌دهد. ولی، همان‌طور که پدرسالاریاوران می‌دانستند، برای کسانی که بعداً می‌آیند مشکل را حل نمی‌کند. اگر آنها نیز افرادی آزاد و برابرند پس نمی‌توانند به قرارداد اجدادشان مقید گردند. در این نقطه است که نظریه‌ی قرارداد لیبرالی، نظریه‌ی رضایت دادن می‌گردد. همچنین در این نقطه است که طرحی برای استدلال‌های اختیارباورانه نهاده می‌شود. نسل بعدی را می‌توان به‌گونه‌ای توجیه‌پذیر به ترتیبات سیاسی پدرانشان مقید کرد

هرآینه داوطلبانه به آنها رضایت دهند. ولی، لازم است به خاطر داشته باشیم که این ترتیبات پیشاپیش از طریق قرارداد اجتماعی مشروعیت یافته‌اند و به این دلیل است که نظریه‌ی قرارداد لیبرالی سپس به اختیارباوری فرضی متوسل می‌شود. پرسش این نیست که آیا نسل بعدی رضایت می‌دهد و این رضایت چگونه داده می‌شود. بلکه، مفروض انگاشته می‌شود که رضایت باید داده شود و داده می‌شود. پرسشی که مورد نظر آنان است این است که چگونه به گونه‌ای مواجهه‌نما می‌توان گفت نسل بعدی رضایت می‌دهد یا، بر اساس چه فرضیه‌ای می‌توان برهان آورد که رضایت می‌دهند؟ در اینجا توازی‌ای مستقیم با برهان‌های اختیارباورانه‌ی معاصر وجود دارد. نظریه‌پردازان معاصر اتوریته‌ی دولت لیبرال دموکراتیک را بدیهی می‌دانند. مفروض می‌دارند که مشکلی درباره‌ی رضایت دادن به وظیفه‌ی سیاسی وجود ندارد. از این رو، همان پرسش اختیارباوری فرضی را می‌پرسند. این پرسش را که چگونه می‌توان به گونه‌ای مواجهه‌نما مانند اسلافشان گفت رضایت داده شده است.

با وجود این، تفاوت مهم مشخصی میان نظریه‌پردازان قرارداد لیبرالی و نویسندگان اخیر باقی می‌ماند. نظریه‌پردازان قرارداد روایتِ قرارداد اجتماعی را به کار بردند تا پاسخی به مشکل عظیم درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی به دست دهند که فردباوری لیبرالی به بار آورده است. برای آنان امکان ندارد این طور جلوه دهند که در واقع مشکلی وجود ندارد. در مقابل، اختیارباوری فرضی معاصر از ناتوانی یا نخواستنِ نظریه‌پردازان در قبول این موضوع که در واقع مسائل مشکلی وجود دارد ناشی می‌شود. این تفاوت، تغییر فاحشی را که طی سه قرن در اندیشه‌ی سیاسی لیبرالی رخ داده است و دارای اهمیت نظری و عملی عظیمی است برجسته می‌سازد.

این تغییر همچنین به این معنی است که برخورد به آرمان لیبرالی زندگی اجتماعی همچون طرحی اختیارباورانه، آن طور که در ظاهر می‌نماید سر راست نیست. در نظریه و عمل لیبرالی حوزه‌های خصوصی و سیاسی در زندگی اجتماعی به وضوح از هم جدا می‌شوند. اختیارباوری در پرتو این جدایی تفسیر

می‌شود. «اختیارباوری» در دو حوزه معنای متفاوتی دارد. برای حوزه‌ی خصوصی یا زندگی روزمره، بدون ابهام طرحی اختیارباورانه ارائه می‌شود که در آن افراد آزادانه برای خود تصمیم می‌گیرند، وظایف می‌پذیرند و علایقشان را دنبال می‌کنند. برخی پرسش‌های مهم درباره‌ی این ویژگی‌نمایی حوزه‌ی خصوصی وجود دارد. ولی، در حال حاضر، نکته‌ی بااهمیت این است که اختیارباوری در زندگی خصوصی، در تقابل با دولت، جزئی یا فرضی دیده نمی‌شود - قول دادن از وظیفه‌ی سیاسی متفاوت است. به‌راستی، هنگامی که با دولت لیبرال دموکراتیک این‌طور برخورد می‌شود که گویا خصوصیتی است طبیعی از جهان، این تمایز اجتناب‌ناپذیر می‌شود. با وجود این، ادعای‌شود زندگی سیاسی هنوز جزئی است از طرح اختیارباورانه و آرمان‌های لیبرالی، که در دولت لیبرال دموکراتیک بیان می‌شود. این ادعاست که من به چالش می‌طلبم.

فصل دوم

وظیفه‌ی خودپذیرفته و فرد تجریدی

آنچه سودمند خواهد بود... توضیحی تازه و انتقادی از
وظیفه‌ی سیاسی است که استقلال و مسئولیت شهروند
فعال را برزمینه‌ی آگاهی به ماهیت فرهنگ سیاسی نمایان
سازد.

H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*.

در فصل اول این موضوع را خاطر نشان کردم که ایده‌آل لیبرالی از آزادی و برابری فرد ممکن است به مشکلاتی کلی در ارتباط با مناسبات اجتماعی بینجامد؛ هر مناسباتی را می‌توان چون سازشی در آن ایده‌آل انگاشت. اگر افراد به‌طور تجریدی نگریسته شوند، جدا از یکدیگر و مناسبات اجتماعی‌شان، این مشکلات ابعادی عظیم می‌یابد و این امر مانع از فهم ارتباط زندگی اخلاقی و اجتماعی می‌شود. این موضوع در نظریه‌ی هابز روشن‌تر از هر جایی نشان داده شده است، که من آن را در فصل بعد خواهم کاوید. در حال حاضر، موردِ مشخص مناسبات مبتنی بر وظیفه مورد علاقه‌ی من است. اندیشه‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته و دیدگاه فردگرایی تجریدی منشأ تاریخی مشترکی دارند. این بدان معناست که به آنها چون اموری نگریسته می‌شود که به‌طور درونی به یکدیگر وابسته‌اند، و این امر مباحث مربوط به وظیفه را به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر دچار

یک سلسله مشکلات نا ضروری می‌سازد. از این رو، هر بررسی از پیامدهای سیاسی اندیشه و عمل وظیفه‌ی خود پذیرفته، باید با درهم آمیختگی آن با فردگرایی تجریدی برخورد کند. من می‌خواهم نشان دهم که پیوندی ابدی میان وظیفه‌ی سیاسی و فردگرایی تجریدی وجود ندارد، ولی همچنین، و مهم‌تر، اینکه فردگرایی تجریدی بر سر راه پروراندن مفهومی منسجم^۱ از پراتیک وظیفه قرار می‌گیرد. فردگرایی تجریدی مشکلاتی و شبه‌مشکلی را در ارتباط با ماهیت الزام آور قول دادن به وجود می‌آورد، که از دیدگاه فردگرایی تجریدی حل ناپذیر می‌نماید. این مشکل‌ها به صورت مانعی بر سر راه هر کوششی در برخورد جدی به وظیفه‌ی خود پذیرفته چون عملی اجتماعی نمایان می‌شود. در واقع، هرآینه این شبه‌مشکل در ارتباط با ماهیت الزام آور قول دادن حقیقی می‌بود خود اندیشه‌ی وظیفه‌ی خود پذیرفته به صورت مفهومی نامنسجم در می‌آید.

بدین سان، نخستین گام اساسی در هر بحثی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی درک اهمیت لزوم بدیلی است نظری برای فردگرایی تجریدی. این امر به ویژه به این دلیل ضروری است که نظریه پردازان علوم سیاسی گرایش به این دارند که دولت لیبرال دموکراتیک را به گونه‌ای غیرانتقادی به عنوان چیزی «داده شده» در تحلیل‌های خود بپذیرند. بدین ترتیب، تلویحاً افراد را این طور بررسی می‌کنند که گویی ممکن است آنان را از نهادهایشان جدا کرد و از این رو چه بسا از فرد تجریدی بر حذر ماندن مشکل باشد. با نشان دادن این موضوع که مشکل به اصطلاح قول دادن ساخته‌ای است از فردگرایی تجریدی، این امکان هست که برخی از نشانه‌های بدیل نظری را که ضروری است ارائه داد. این کار ممکن می‌سازد که تمایزی قاطع میان «باید^۲» و «وظیفه» قائل شد و میان قاعده‌های گوناگون که بر زندگی اجتماعی لیبرال دموکراتیک حاکم است تفاوت گذاشت. از آنجا که بسیاری از نظریه پردازان علوم سیاسی از دیدگاهی مبتنی بر فرد تجریدی بحث می‌کنند، «رسوایی بزرگ علوم سیاسی مدرن» در قلب نظریه‌ی لیبرال دموکراسی قرار دارد، که شامل وظیفه‌ی سیاسی نیز می‌شود.^(۱) رسوایی

1. coherent

2. ought

مربوط می‌شود به فرد مالکیت طلب، و عبارت مکفیرسن^۱ به گونه‌ای درخشان و فشرده سرشت صفاتی را بیان می‌دارد که گویی به گونه‌ای «طبیعی» به فرد تعلق دارد. وقتی کوشش می‌شود به افراد در تجرید و جدایی کامل از یکدیگر به صورت واحدهای «ناگزیر جدا جدا» نگریسته شود، آنان الزاماً «طبیعتاً» آزاد و برابر با یکدیگر می‌نمایند.^(۲) آنان همچنین به صورت مالکان دارایی نمایان می‌شوند، به انضمام دارایی‌ای که به اعتبار صفات و ظرفیت‌های شخصی‌شان دارند. ولی، اگر قرار باشد چنان فردی چون انسانی واقعی شناختنی باشد، باید به «او» [او ی مذکر] خصوصیتی داده شود (به «فرد» در نظریه‌ی لیبرالی معمولاً به صورت مرد نگریسته می‌شود، امری که هنوز هم ادامه دارد؛ مردی که حتا دارای خصوصیتی است که به زن تعلق دارد). این خصوصیات باید خصوصیتی باشند که افراد به طور «طبیعی» دارا هستند، و البته سؤال این است که چگونه می‌توان دانست آنها چه هستند.

پاسخ این است که نمی‌توان این صفات را «طبیعی» دانست؛ افراد شاید «آزاد و برابر زاده شوند»، ولی آنان نه به صورت فردی زاده می‌شوند که کاملاً پرورش یافته، و نه بیرون از شبکه‌ای از مناسبات اجتماعی. خصوصیات «طبیعی» که نظریه پردازان لیبرال به افراد نسبت می‌دهند خصوصیتی است اجتماعی. افزون بر این، آن خصوصیت‌ها، خصوصیات افرادی است که وظیفه‌هایی را برای خود خواهند پذیرفت، آزادانه وارد قراردادهایی خواهند شد و امور مورد علاقه‌ی خویش را دنبال خواهند کرد. این امر تصادفی نیست؛ فردگرایی تجریدی درست همان چیزی است که مفهوم می‌گوید، تجریدی است از واقعیت اجتماعی. واقعیت مورد سؤال، واقعیت سرمایه‌داری است، یعنی اقتصاد بازاری و دولت لیبرال دموکراتیک، و آن خصوصیات مفروض خصوصیات ساکنان چنان جامعه‌ای است. در فصل پیش بر این امر تأکید کردم که مفاهیم، عناصر سازنده‌ی زندگی اجتماعی‌اند، ولی این امر به معنای آن نیست که ممکن نیست به آنها به گونه‌ای کاملاً دیگر برخورد کرد. این روش کاملاً درست به نظر می‌آید

هنگامی که اعتقاد بر اینکه افراد اساساً به دنبال منافع و امور مورد علاقه‌شان هستند، و باید باشند، در نهادهای دموکراسی لیبرالی معاصر جایگاهی مرکزی داشته باشد. این مطلب بدین معناست که افراد، آن‌طور که فردگرایی تجریدی ادعا می‌کند، بنا بر «طبیعت‌شان» بدین‌گونه عمل می‌کنند. از آنجا که فردگرایی تجریدی هم‌زمان هم بازتاب جنبه‌های زندگی اجتماعی لیبرال دموکراتیک است و هم تجرید از آن، از این رو اهمیت خود را در نظریه‌ی لیبرال دموکراسی حفظ می‌کند.

دیدگاه «رفتار مبتنی بر اخلاق طبیعی^۱» فرد، که فردگرایی تجریدی و مالکیت طلب ارائه می‌دهد، به ویژه در رادیکال‌ترین روایت آن، مشکلاتی را پدید می‌آورد که در اینجا مورد توجه من است. هرآینه فرد به‌طور تجرید شده در انزوای کامل از موجودات دیگر انگاشته شود، در این حالت «همه‌ی» قضاوت‌های او صرفاً بر اساس دیدگاه ذهنی‌اش استوار خواهد بود. برای چنان موجودی چه دیدگاه‌های دیگری ممکن است وجود داشته باشد؟ به عبارت دیگر، عقل‌ورزی^۲ فرد به‌طور کامل متوجه منافعش خواهد بود؛ او فقط و فقط به کارهایی دست خواهد زد که آنها را به نفع خود و دارایی‌اش بدانند. «رفتار مبتنی بر اخلاق طبیعی» فرد تجریدی به‌طور کامل مالکیت طلبانه است، به طوری که هرآینه باید تصمیمی گرفته شود، از باب مثال، آیا وظیفه‌ای را بپذیرد یا آن را برآورد، نتیجه‌ی آن کاملاً بستگی دارد به قضاوت ذهنی فرد درباره‌ی سود و امتیاز شخصی‌اش. این دیدگاه از انگیزه‌ی فرد، از همان ابتدا، بحث‌های مربوط به وظیفه‌ی سیاسی را مسحور کرده است.

«مسئله‌ی» قول دادن

در بحث من درباره‌ی قول دادن و وظیفه‌ی سیاسی در فصل اول، این امر بدیهی فرض شده بود که درباره‌ی ماهیت وظیفه‌آور قول دادن، یا، کلی‌تر، درباره‌ی این واقعیت که هرگاه فردی وظیفه‌ای را بپذیرد موظف به برآوردن آن است، مسئله‌ای

1. natural morality

2. reasoning

وجود ندارد. ولی، بسیاری از فلاسفه‌ی اخلاق و سیاست در اینجا مسئله‌ای می‌بینند؛ ادعا شده است که تردیدی واقعی وجود دارد که آیا در برآوردن قولی که فرد داده است وظیفه‌ای وجود دارد. هیوم در ایراد مشهور خود به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی می‌نویسد: «گفته می‌شود که ما مجبور به اطاعت از فرمانروای خود هستیم، زیرا به طور ضمنی چنین قولی داده‌ایم. ولی به چه دلیل مجبوریم قولی را که داده‌ایم برآوریم؟ ... ولی دچار پریشانی می‌شویم وقتی از ما سؤال می‌شود چرا باید به حرف خود پایبند باشیم؟»^(۳) تردیدها درباره‌ی ماهیت الزام‌آور قول دادن و قرارداد ظاهراً بر اساس این واقعیت استوار است که اگر، به درستی، وظیفه‌ها امری هستند خودپذیرفته، پس وظیفه‌ی برآوردن آنها نیز باید امری خودپذیرفته باشد. در این حالت مشکلی حل نشدنی و بی‌سرانجام خود را آشکار می‌سازد، مبنی بر اینکه چرا افراد باید اساساً خود را متعهد سازند، و به نظر می‌رسد این موضوع اصل بنیاد اندیشه‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته را متزلزل می‌سازد.

«مسئله‌ی» ماهیت الزام‌آور قول دادن، آن‌طور که برخی از نظریه‌پردازان اخیراً استدلال می‌کنند، معمایی است صرفاً فلسفی.^(۴) منشأ آن در «سردرگمی مفهومی» قرار دارد که از دیدگاهی نظری پدید آمده، که می‌خواهد به افراد چون موجوداتی در وضعیت تجریدی برخورد کند. این مشکل حقیقی و واقعی نیست. مانند مشکلی که وظیفه‌های مغایر با هم به وجود می‌آورند، یا مشکلی که ممکن است پدید آید هنگامی که فردی از خود می‌پرسد آیا زیر قولی بزند یا نه. ماهیت مصنوعی «مسئله» را ممکن است با برخورد به آن از طریق طرح این سؤال دریافت که چرا باید کسی در این باره تردید داشته باشد که آیا باید به قول‌هایی که می‌دهد متعهد باشد یا نه. تنها فردی که از روی ناچاری و همیشه چنین تردیدی خواهد داشت فردی است که جدا از دیگران متصور شده است. یا، دقیق‌تر، فرد کاملاً مالکیت طلب هرگز ممکن نیست بپذیرد که قول دادن‌ها معمولاً تعهدآورند؛ منفعت طلبی شخصی درست نقطه‌ی مقابل را دیکته می‌کند. در واقع، چنان فردی هیچ‌گاه ممکن نیست موافقت کند که برای محدود کردن کلی عمل و اراده‌ی افراد

دلایلی معقولانه وجود دارد. از دیدگاهی صرفاً ذهنی و منفعت‌طلبانه چنان محدودیتی بی‌معنی است. ولی این موضوع ممکن است مورد مجادله قرار گیرد. فرد مالکیت طلب ممکن است دلیل خوبی برای برآوردن قولش داشته باشد (یا، دست‌کم، زیر قول خود نزنند هرآینه مردم از این عمل خیانت به اعتماد مطلع شوند) زیرا همواره بهتر است فرد به عنوان کسی شهرت داشته باشد که تعهدش را انجام می‌دهد. لیکن، آرزوی داشتن چنان شهرتی به خودی خود بدان معنا نیست که فرد مالکیت طلب باید دیدگاهش را عوض کند. نیازی به پذیرفتن این امر نیست که قول دادن مقید می‌سازد؛ آنچه صرفاً لازم است این است که دیگران را فریب داد تا گمان کنند منفعت‌طلبی شخصی تعدیل شده است در حالی که هر فرصتی برای شکستن قول داده شده غنیمت شمرده می‌شود. آنچه اهمیت بیشتری دارد این است که چنان محدودیتی بر منفعت جویی مطلق، یا جایگزین کردن آن با دیدگاهی آینده‌نگر، مانند «محدود کردن خواست سود را به حداکثر رساندن»، فقط در صورتی معنا دارد که خود فرد مالکیت طلب تجریدی، تعدیل شود.^(۵) این محدودیت، دیدگاه متفاوتی را از دیدگاه فرد منزوی مفروض دارد. این دیدگاه ایجاب می‌کند که فرد با افراد دیگر پیشاپیش در عمل متقابل قرار داشته باشد و عکس‌العمل آنان - شهرت «اوی مذکر» - و همچنین فرد منفعت‌جوی محض را به حساب آورد.

«مسئله‌ی» قول دادن حل می‌شود هرآینه قول دادن چون فعالیت جداگانه‌ی افراد جدا از یکدیگر انگاشته نشود، بلکه چون فعالیتی اجتماعی انگاشته شود، یعنی عملی انگاشته شود که افراد در جریان زندگی جمعی خود با یکدیگر به آن می‌پردازند. عمل اجتماعی قول دادن دقیقاً عمل پذیرفتن وظیفه و برآوردن آن است. واژه‌های «قول می‌دهم» بی‌معنا خواهد بود هرآینه به‌طور کلی مفهوم آنها این نباشد که قول دادن به معنای پذیرفتن وظیفه‌ای است، به معنای متعهد شدن به انجام دادن عمل معینی یا خودداری از انجام آن است. عملی به عنوان قول دادن نمی‌توانست وجود داشته باشد هرآینه حتا اگر فقط یک قول دادن می‌بود که تعهد در برابر قول دادن را مفروض نمی‌داشت. معنای «قول می‌دهم» صرفاً فردی

و شخصی نیست بلکه اجتماعی و مابین اشخاص است. «سازنده‌ی قالبی است اجتماعی که افراد خود را در آن می‌یابند و عمل می‌کنند»، و بخشی از مناسبات و وظیفه‌مند را تشکیل می‌دهد که از راه قول دادن به وجود می‌آید.^(۶) اگر این طور نبود برای کودکان غیرممکن می‌شد یادگیرند چگونه باید قول داد.

این واقعیت که قول دادن یادگرفتنی است چیزی است که، شگفت‌انگیزانه، فردگرایی تجریدی باید آن را نادیده انگارد. فرض بر این است که فرد تجرید شده‌ی متصور هنگامی که بر صحنه‌ی زندگی ظاهر می‌شود به طور کامل به ظرفیت‌های اخلاقی و اجتماعی مجهز است، به طوری که «او» همزمان و معنادار می‌تواند واژه‌های «قول می‌دهم» را بر زبان براند و با وجود این، انکار کند که قول دادن تعهدآور است.^(۷) این امر پراتیک اجتماعی و وظیفه را به یک سلسله اظهارات نامربوط و بدون پیامد تقلیل می‌دهد. افراد دیگر نمی‌توانند هیچ‌گونه امیدی به پیامدهای گفته‌ای داشته باشند. حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که فرد می‌تواند در نتیجه‌ی ادا کردن آن واژه‌ها خود را متعهد احساس کند یا نکند. ولی، در واقعیت، مردمان در تربیت اخلاقی و اجتماعی خود در کودکی، و پس از آن، یاد می‌گیرند که معنای قول دادن این است که وظیفه‌ای را پذیرفته‌اند. در چارچوب معنای روابط میان اشخاص، فرد می‌تواند، به اصطلاح، پیشقدم شود، و مناسباتی عینی را مبتنی بر وظیفه برقرار سازد. وقتی قولی داده می‌شود دیگران می‌دانند که فرد وظیفه‌ای را پذیرفته است «تا حد زیادی مانند اینکه [هی دانند] کسی که کُتی پوشیده است، کتی بر تن دارد».^(۸)

انگاشتنِ قول دادن چون عملی اجتماعی بدان معنا است که «مسئله‌ای» به نام قول دادن نباید وجود داشته باشد. ولی، تمام نظریه‌هایی که از این اندیشه استفاده می‌کند از کوشش در جهت جدا کردن افراد از مناسبات اجتماعی شان صرف نظر می‌کنند، و در این صورت «مسئله» در لفافه‌ای دیگر ظاهر می‌شود. از باب مثال، در نظریه‌ای درباره‌ی عدالت نوشته‌ی رالز، وی بر مفهوم پراتیک اجتماعی بسیار تکیه می‌کند. با وجود این، رالز استدلال می‌کند که وقتی شخصی

می‌گوید «من قول می‌دهم» او به «قاعدہ‌ی قول دادن» استناد جسته است، یعنی به سازنده‌ی پراتیک اجتماعی قول دادن، که قاعدہ‌ای اخلاقی نیست. قاعدہ‌ای دیگر، قاعدہ‌ی «اصل تُرست‌پیمانی» است، که اخلاقی است، یا این قاعدہ که قول‌ها باید برآورده شوند، که برای توضیح طبیعتِ تعهدآورگفته‌ها، ضروری است.^(۹) من توضیح رالز درباره‌ی پراتیک اجتماعی قول دادن را به تفصیل در فصل ششم بررسی خواهم کرد. نکته‌ی مربوطه در اینجا این است که «مسئله‌ی» قول دادن بدین دلیل در بحث رالز ظاهر می‌شود چون این پرسش مطرح می‌شود که چرا فرد باید «اصل تُرست‌پیمانی» را بپذیرد، یا به آن رضایت دهد. به قاعدہ‌ی آخری آشکارا چون امری مستقل از پراتیک اجتماعی قول دادن برخورد می‌شود و نه چون سازنده‌ی آن، و بدین ترتیب وظیفه‌ی خودپذیرفته به عنوان امری که افراد آن را می‌پذیرند یا به آن رضایت می‌دهند نمودار می‌شود (بحث «رضایت دادن» را در فصل اول به خاطر آورید). چنان نتیجه‌ای ممکن است همچنین از بحث دیگری گرفته شود که هدفش نشان دادن این موضوع است که «مسئله‌ی» قول دادن از آشفتگی مفهومی برمی‌خیزد. این امر بدین دلیل روی می‌دهد چون برهانی، که من آن را برهان مفهومی می‌نامم، معمولاً در قالب به اندازه‌ی کافی دقیقی طرح‌ریزی نمی‌شود و مفاهیم «باید» و «وظیفه» از یکدیگر متمایز نمی‌شوند.

برهان مفهومی از این قرار است: مفهومی منسجم از «زندگی اجتماعی» الزاماً شامل ایده‌هایی چون «وظیفه» می‌شود؛ اگر به طور کلی این تفاهم وجود نداشته باشد که وظیفه‌ی مردمان است که به قول‌هایی که می‌دهند پایبند باشند، همچنین این تفاهم نیز وجود نخواهد داشت که «عضوی بودن» از جامعه‌ای به چه معنایی است، و «زندگی اجتماعی» چه چیزهایی را از مامی طلبد. (شاید مناسب باشد که در اینجا افزوده شود که این تفاهم از پروسه‌ی آموزش فراگرفته می‌شود. آموختنِ گفتنِ «من قول می‌دهم» به این معناست که فرد معنای «من» را می‌فهمد، و این فهمیدن از آنجا ناشی می‌شود که وی همچنین آموخته است که معنای «ما» و «عضوی بودن» چیست.) دیدگاه مبتنی بر نظریه‌ی فردگرایی تجریدی نمی‌تواند

این ارتباط مفهومی ضروری را دربرگیرد و از اینجا است که این دیدگاه فردگرایی تجریدی «مسئله‌ی» قول دادن را به وجود می‌آورد.^(۱۰) برهان مفهومی، و سنت‌های فلسفی و جامعه‌شناسانه‌ای که این برهان از آنها ناشی می‌شود، پادزهر باارزشی است برای فردگرایی تجریدی، ولی به خودی خود، آن‌طور که معمولاً عرضه‌کنندگان این نظریه فرض می‌کنند به ما چیزی درباره‌ی وظیفه نمی‌گوید. به ویژه، به طوری که در فصل ششم نشان خواهیم داد، نتایجی پرمایه درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی از این نکات به دست نمی‌آید.

یک جنبه از برهان مفهومی که نیاز به بررسی بیشتری دارد نحوه‌ی کاربرد «وظیفه» است. اگر خواسته باشیم دقیق سخن بگوییم، نکته‌ی مفهومی درباره‌ی «زندگی اجتماعی» بایستی با اصطلاح «باید» ذکر شود. مفهوم‌هایی پایه‌ای وجود دارد که به طور درونی با ایده‌ی «زندگی اجتماعی» ارتباط دارند؛ همچنین اعمالی پایه‌ای درباره‌ی همیاری و رعایتِ حالِ متقابل وجود دارد که بدون آن، به طور تجربی، تصور وجود زندگی اجتماعی دشوار است - و کسی این موضوع را بهتر از هابز نشان نداده است. این عمل‌ها عبارت‌اند از عمل‌هایی که شامل اعتماد همه‌جانبه می‌شود، و اعمالی مانند یاری کردن مجروحان، بیماران و سالمندان، و زیان نرساندن عمدی به دیگران. یعنی، اعمالی که انجام آنها به طور کلی کاری است درست یا از لحاظ اخلاقی باارزش؛ آنها کارهایی است که ما «باید» انجام دهیم. «بدیهی» است که ما به دلیل پیوند مستقیم آنها با نیازها، کمبودها، منافع و ارزش‌های اساسیِ آدمیان باید این اعمال را انجام دهیم. هرآینه این امر پیوندی خودآشکار نبود، مشکلی بزرگ در نظم اجتماعی پدید می‌آمد. از آنجا که این پراتیک‌ها و اعمال برای زندگی اجتماعی این چنین اساسی است، پس به سادگی ممکن است فرض کرد که نه فقط هنگامی که موقعیت ایجاب می‌کند باید آنها را انجام داد، بلکه انجام آنها وظیفه‌ی ما است. مفهوم «وظیفه»، مانند برهان مفهومی، بیشتر به گونه‌ای به کار گرفته می‌شود که گویا از مفهوم «باید» تمایز پذیر نیست، یا به طوری که گویا جامع تمامی اخلاق است، ولی مسلماً در این لحظه ایراد خواهند گرفت که دلیل موجهی برای این تمایزگذاری وجود ندارد؛ مسلم است

که، از باب مثال، ما وظیفه داریم که به شخص مجروحی یاری رسانیم؟ درست است که ما در مکالمه‌ی روزمره اغلب «وظیفه» را اینگونه به کار می‌بریم. ولی دلیلی بسیار موجه برای تمایز گذاشتنی روشن میان «باید» و «وظیفه» وجود دارد.^(۱) این تمایز ضروری است هرآینه بخواهیم به دوسویگی^۱ و احساس مشترک بودن^۲ زندگی اجتماعی، و به آزادی، برابری و فردیت فرد اهمیت لازم را بدهیم. تلفیق «باید» با «وظیفه» به طور ضمنی به معنای این است که انکار کنیم که وظیفه، در مفهوم درست آن، دست‌کم به معنای ایجاد آزاد آن، خودپذیرفته است. برای مثال، این ادعا که ما همیشه وظیفه داریم فرد مجروحی را یاری رسانیم، به طور ضمنی به معنای این ادعا است که صرف نظر از هر عملی که انجام داده باشیم ما چنین وظیفه‌ای داریم. این امر به معنای این فرض است که وظیفه‌ها مستقل از حرف‌ها و اعمال افراد وجود دارند. از این برداشت از وظیفه، این نتیجه به دست می‌آید که حداکثر کاری که افراد می‌توانند بکنند این است که وظایفی را که از پیش وجود دارند بپذیرند، به رسمیت بشناسند، یا به آنها رضایت بدهند (مقایسه کنید با بحث رالز در اصل درست‌پیمانی^۳). در این صورت وظیفه‌ی خودپذیرفته در مقام ایجادکننده‌ی وظیفه از صحنه ناپدید می‌شود؛ آنچه باقی می‌ماند عبارت است از رضایت دادن به وظایفی که از پیش وجود دارند، و، هرآینه فرد باید چون شخصی مسئول و دارای اخلاق عمل کند، چنین به نظر می‌رسد که باید رضایت بدهد. بدین ترتیب. تمایز میان «باید» و «وظیفه» به گونه‌ای تنگاتنگ پیوند دارد با تمایز میان دو شکل وظیفه‌ی خودپذیرفته که در فصل اول بررسی شد. همچنین کاملاً با خودخواستگی فرضی ارتباط دارد، زیرا اگر «وظیفه» ای که باید به رسمیت شناخته شود، یا به آن رضایت داده شود، مستقل از کارهای افراد وجود داشته باشد، پس استنتاج این موضوع از آن، یعنی اینکه چنان به رسمیت شناختنی انجام گرفته است، برداشتن گام ساده‌ای بیش نخواهد بود.

افزون بر این، اگر «باید» و «وظیفه» از یکدیگر متمایز نگردند، هیچ توضیحی

1. mutuality

2. communality

3. principle of fidelity

در باره‌ی جنبه‌ای بسیار مهم از مناسبات مبتنی بر وظیفه نمی‌توان ارائه داد. پستکین توجه را به این واقعیت جلب کرده است که افراد در عین حال هم فرادست و هم فرودست وظایفشان‌اند. ما ملزم به انجام وظایفمان هستیم، ولی ما همچنین آنها را ایجاد می‌کنیم و اگر لازم آید، از انجام آنها امتناع می‌ورزیم.^(۱۲) او این موضوع را چون پارادکسی ارائه می‌دهد، ولی به جای پارادکس گونه بودن، این موضوع، برای درک ما از وظیفه و تمام آنچه دلالت دارد بر ظرفیت قضاوت و عمل افراد، نقشی مرکزی دارد. پارادکس واقعی این است که، اگر «باید» و «وظیفه» از یکدیگر متمایز نشوند، فقط دو بدیل برای ما باقی می‌ماند، که هر دوی آنها، هر یک به گونه‌ای متفاوت، خواست آن را دارند که افراد را از پراتیک اجتماعی‌شان جدا کند. از یک سو، کاربرد «وظیفه‌ی سیاسی» در برهان مفهومی انتخاب فرد را تقلیل می‌دهد به پذیرفتن یا به رسمیت شناختن «بایدها» و «قاعده‌ها» («وظیفه‌ها») بی‌ی که به طور مستقل وجود دارند؛ افراد ملزم‌اند ولی «وظیفه‌ها» ایشان را خود ایجاد نمی‌کنند. از سوی دیگر، فردگرایی تجربیدی نظر خود را روی ظرفیت افراد در ایجاد «وظیفه‌ها» متمرکز می‌کند، ولی ناتوان است درباره‌ی قاعده‌ها و بایدها چیزی بگوید. افراد فرادست وظیفه‌های خود هستند ولی التزام آور بودن وظیفه‌ها درک ناشدنی است. اگر قرار باشد دو بُعد وظیفه‌ی خودپذیرفته توجهی را که سزاوار آنند دریافت دارند، در این صورت نه بر دو سویگی زندگی اجتماعی به قیمت نادیده گرفتن ظرفیت‌های اجتماعی خلاق باید تأکید شود و نه بر ظرفیت‌های اجتماعی خلاق افراد به قیمت آن دیگری.

هنگامی که شخصی تصمیمی می‌گیرد «این آن چیزی است که باید انجام دهم» - و این کار معمولاً موضوعی است بسیار پیچیده‌تر از مثال‌های «پیش پا افتاده‌ای» که پیش از این ذکر آنها رفت - چنان تصمیمی می‌تواند زمینه‌ای باشد برای برداشتن گام دیگری. آن شخص ممکن است اکنون دلیل بهتری داشته باشد برای آنکه وظیفه‌ی انجام دادن آن عمل را بپذیرد. هدف از برداشتن این گام بعدی، و بخشی از اهمیت پراتیک وظیفه‌ی خودپذیرفته، این است که این گام فرد را فراسوی داوری شخصی به اعلام «آشکار» تعهدی در انجام عمل معینی

می‌برد. فقط وقتی وظیفه‌ای ایجاد شود شخص به‌طور آشکار متعهد شده است. شاید این جنبه از وظیفه است که موجب همگون‌سازی «باید» و «وظیفه» می‌شود؛ فرد از طریق پذیرفتن تعهدی آشکار خود را به‌طور مستقیم در برابر قضاوت اخلاقی، و شاید سانسور، دیگران قرار می‌دهد. کاربُرد گسترده‌ای از «وظیفه» عبارت است از گونه‌ای از تأکید بر خطیر بودن اخلاقی و اهمیت نوع مشخصی از عمل. به هر صورت، باید بر این امر تأکید ورزید که تعهد به لحاظ ایجاد مناسباتی نو پدید می‌آید. مناسبات وظیفه‌مندانه به شبکه‌ای از معانی اعتباری میان افراد و قواعد تثبیت شده در زندگی اجتماعی وابسته است و از آنها برمی‌خیزد، ولی همچنین از آنها فراتر می‌رود. افراد به‌طور کامل در قواعد، معانی و بایدها غرق نمی‌شوند بلکه همچنین مافوق آنها قرار دارند و از آنها به‌عنوان پایه‌ای برای سنجیدن برگزیدن و عمل کردن استفاده می‌کنند و مناسبات اجتماعی‌شان را می‌آفرینند و تغییر می‌دهند. آدمیان در برابر مناسباتی که آفریده‌اند تعهد داشته و مسئول‌اند. ولی آنان همچنین قادرند اعمال گذشته‌ی خود را ارزیابی کنند و در تصحیح پیامدهای ناخواسته و پیش‌بینی نشده بکوشند؛ به این دلیل است که گفتن «من وظیفه‌ای دارم ولی (اکنون) متوجه شده‌ام که نباید آن را برآورم» کاملاً قابل فهم است.

پایدارماندگی فردگرایی تجربیدی در نظریه‌های لیبرالی و لیبرال دموکراتیک می‌تواند تا اندازه‌ای از طریق وجود این آگاهی اخلاقی و اجتماعی و استعداد بازنگری انتقادی توضیح داده شود. آگاهی و استعدادی که ما را توانا می‌سازد تا خودخواسته و وظیفه‌ای را بپذیریم همچنین آگاهی و استعدادی است که ما را توانا می‌سازد تا جنبه‌ای از این فرایند را برجسته کنیم و تصور کنیم که فردی می‌تواند به‌طور کامل از مناسبات اجتماعی‌اش جدا و برکنده شود. چون ما در عین حال هم مافوق وظیفه‌مان قرار داریم و هم در برابر آن متعهد هستیم، می‌توانیم «مشکل» کلی قول دادن را مطرح سازیم. در زمان تصمیم گرفتن که آیا باید وظیفه‌ای را بپذیریم، هر فردی، در ارتباط با آن تصمیم معین، در همان موقعیتی قرار دارد که به فرد تجربیدی نسبت داده شد: فرد وظیفه‌ای ندارد و هنوز تحت

هیچ فشاری قرار ندارد. ولی این موقعیت، موقعیتی است همانند آن که گویی فرد در موقعیت فرد تجریدی قرار دارد. فقط هنگامی که تصمیم معینی از «زمینه‌ای» که پراتیک اجتماعی قول دادن فراهم می‌آورد تجرید می‌شود، و به عنوان وضعیتی «طبیعی» عمومیت می‌یابد، است که «مسئله‌ی» قول دادن بروز می‌کند. در این صورت تفوق افراد بر وظایفشان ظاهر می‌شود و این واقعیت که آنان بدان‌ها مقید می‌گردند چون معمایی لاینحل می‌نماید.

به دلیل جایگاه مرکزی آزادی و برابری فرد در نظریه‌ی لیبرالی و سوسه‌ی بزرگی برای چنان تعمیمی وجود دارد؛ همچنین و سوسه‌ای برای حل مسائلی که از آن ناشی می‌شود از طریق برهان مفهومی. ولی این موضوع مانند رفتن یک‌راست از ماهی تابه به آتش است. اگر همچنین نتوان «باید» را از «وظیفه» متمایز کرد، «مسئله‌ی» قول دادن به بهای دیالکتیک پیچیده‌ی افراد و مناسبات اجتماعی آنان و ظرفیت‌های آزاد و خلاق اجتماعی و سیاسی افراد حل خواهد شد. هرآینه بخواهیم به درکی از ارزش پراتیک و وظیفه‌ی خودپذیرفته دست یابیم باید راهی دشوار و مخاطره‌آمیز میان این دو بدیل کوبیده شود.

مسئله‌ی خودسرانگی^۱

در فصل اول به این بحث پرداختم که آرمان خودخواستگی نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات و وظیفه‌ی سیاسی بدان‌گونه که در نگاه نخست تصور می‌شود از صمیم قلب پذیرفته نشده است. یک دلیل برای این موضوع این باور است که خودخواستگی لیبرالی بنیادی ناپایدار از زندگی اجتماعی، به ویژه در حوزه‌ی سیاسی، عرضه می‌کند. پرسش زیر این امر را نمایان می‌سازد: چرا می‌توان از افراد انتظار داشت هنگامی که برای آنان مناسب است وظایفی را بپذیرند؟ به نظر می‌رسد هیچ چیزی وجود ندارد که افراد را بازدارد تا به طور دلخواه وظایفی را برگزینند و بپذیرند، یا خودسرانه صرفاً از روی هوس و توهم از آن کار خودداری ورزند، بدین سان چشم‌انداز زندگی اجتماعی منظمی در معرض

مخاطره قرار می‌گیرد. این مشکل، برخلاف «مسئله‌ی» قول دادن، مسئله‌ی است حقیقی چرا که نامعلومی‌هایی^۱ را که همراه هر عمل آدمی است بازمی‌تابد. ولی، این موضوع به جای خود، این مورد نیز باقی می‌ماند که از دیدگاه فردگرایی تجربیدی این مسئله غیر قابل حل می‌نماید، و در برابر هر تغییر اجتماعی سیاسی با هدف به وجود آوردن دموکراسی خودمدیریتی مشارکتی مانعی اساسی قرار می‌دهد.

افزون بر این، از دیدگاه فردگرایی تجربیدی نه فقط وظیفه‌ی سیاسی خودپذیرفته در عمل غیر واقع‌بینانه به نظر می‌رسد، بلکه کلیت پراتیک وظیفه مورد سوال قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد بر مشکلات بیشتر افزوده خواهد شد هرآینه خط تمایزی میان «باید» و «وظیفه» کشیده شود، یا هرآینه بر رضایت افراد بروظیفه‌شان تأکید شود، چون رضایت امری بسیار ظریف و بی‌ثبات می‌نماید. این طور به نظر می‌رسد که هر آینه افراد بر این گمان باشند که وظایفی دارند، صرف نظر از اینکه آنها را خودخواسته پذیرفته باشند یا نه، زندگی اجتماعی بر پایه‌ای بسیار استوارتر قرار خواهد داشت. از باب نمونه، چنین می‌نماید که این موضوع منظور فلثمن^۲ در وظیفه‌ی سیاسی^۳ باشد، هنگامی که به بررسی این مورد می‌پردازد که وقتی شخص الف، که مجروح شده است، از شخص ب تقاضا می‌کند که آمبولانسی را خبر کند، بر این نظر است که «نه مشروعیت تقاضای الف، و نه وظیفه‌ی ب در به جا آوردن آن تقاضا، به رضایت ب بستگی ندارد».^(۱۳) این فرمول‌بندی نکاتی را روشن می‌سازد که من پیش‌تر درباره‌ی کاربرد نمونه‌وار «رضایت دادن» به هنگام بررسی وظیفه‌ی سیاسی و رابطه‌ی آن با مترادف قرار دادن «باید» و «وظیفه»، خاطر نشان ساختم. من به غریب بودن بحث درباره‌ی «مشروع بودن» تقاضای شخص مجروح کاری نخواهم داشت؛ نکته‌ی مهم این است که اشاره به بی‌ربط بودن رضایت دادن ب، در این مفهوم، فوراً آشکار می‌سازد که ب، صرف نظر از هر آنچه انجام دهد، «وظیفه» ای دارد. به هر حال، ممکن است همه در این مورد توافق داشته باشیم که در چنین وضعیتی ب

1. uncertainties

2. Flathman

3. Political Obligation

باید آمبولانسی را خبر کند و می‌توانیم توافق کنیم که خودداری کردن ب از اقدام به چنین کاری منجرکننده است، اگر این درست است، پس او به راستی سزاوار سرزنش است. همچنین می‌توان بر سر این موضوع توافق داشت که رفتار ب خطایی است بزرگ‌تر هرآینه تقاضای الف را پذیرفته باشد و با وجود این آمبولانس را خبر نکرده باشد (اگر ب نپذیرفته بود شاید کس دیگری آمبولانس را خبر می‌کرد...). از آنجا که این راه‌های کاملاً پذیرفتنی در گفت‌وگو درباره‌ی تقاضا وجود دارد، چنین می‌نماید که تنها دلیل برای اشاره کردن به «رضایت» و «وظیفه» اطمینان یافتن است از اینکه ب آن‌گونه که باید عمل خواهد کرد. اگر رضایت ب بی‌ربط است و می‌توان گفت، وظیفه‌ای دارد، پس ظاهراً می‌توانیم اطمینان بیشتری به رفتار ب داشته باشیم.

این موضوع به‌طور مسلم خیالی^۱ است. حتا اگر وظیفه مستقل از عمل آدمی وجود می‌داشت و حتا اگر رضایت دادن هرگز در مفهوم وظیفه ذکر نمی‌شد، این امر نافی این امکان نیست که ب، با این وجود، وظیفه‌اش را انجام ندهد، به دلیل کاستی‌های اخلاقی طبیعی آدمی مانند سستی اراده، یا به این دلیل که ب شخصی است که از رنج بردن دیگران یا از رنج دادن دیگران لذت می‌برد. چه «باید» و «وظیفه» از یکدیگر متمایز شوند یا نشوند، یا رضایت مورد تأکید قرار گیرد، ضمانتی وجود نخواهد داشت که ب بدان‌گونه که باید عمل خواهد کرد. با این همه، می‌توانیم معقولانه اطمینان داشته باشیم که همان‌طور که از ب انتظار داریم، وی هر جا که لازم آید وظایفی را بپذیرد و انجام دهد بدان‌گونه که از او انتظارات دیگری نیز داریم، فقط مشروط بر اینکه از ب این تصور رانداشته باشیم که بر مبنای «اخلاق طبیعی» فرد مالکیت طلب تجریدی عمل کند. هرآینه ب همواره و فقط بر مبنای منافع شخصی خود قضاوت می‌کند، در این صورت برایش هیچ دلیلی وجود ندارد تا بر این باور باشد که همیشه اشخاص مجروح را باید کمک کرد، یا اینکه مواقع معینی وجود دارد که باید وظایفی را بپذیرفت. یک راه در بیان این نکته این است که ب به‌منزله‌ی فرد تجرید شده، همواره شخصی است که از

همه چیز آزاد است. فقط اگر به وظیفه‌ی خود پذیرفته از دیدگاه مفهومی فرد غیر تجربیدی نگریسته شود می‌توان فهمید که چرا افراد در واقعیت همیشه به گونه‌ای خود سرانه و خودنگر عمل نمی‌کنند و چرا «رضایت» ضرورتاً به معنای بوالهوسی نیست و چرا وظیفه‌ی خود پذیرفته مسائلی را که ذاتاً حل ناپذیرند به وجود نمی‌آورد.

برای درک وظیفه‌ی خود پذیرفته به عنوان پراتیکی اجتماعی باید از فردگرایی تجربیدی فاصله گرفت و چنانکه پیش‌تر گفتم، همچنین لازم است که اهمیت تربیت اخلاقی و اجتماعی را در مرکز توجه قرار داد. بخشی ضروری از این تربیت، هم برای بزرگسالان و هم برای کودکان، آموزش دیدن درباره‌ی محتوای درست وظایف و نیز اوضاع احوالی است که در آن وظایفی را باید پذیرفت، یا نپذیرفت؛ چیزهایی وجود دارد که شخص نباید خود را به آنها موظف سازد. ب، خواهد آموخت که اگر فردی مجروح شود به‌طور کلی چه باید کرد، و هر چند این موضوع هر تردیدی را در رفتار ب از بین نمی‌برد، ولی روشن می‌سازد که چرا منطقی است از ب انتظار داشت که اگرچه نه همیشه به عنوان قهرمان نیکوکاری^{۱۴}، ولی با حداقل شایستگی عمل کند. با این همه، باید افزوده شود که حد و حدودی که مردمان در آن چون نیکوکارانی با حداقل شایستگی عمل می‌کنند، و حد و حدودی که آنان هر جا که لازم آید در عمل وظایفی را می‌پذیرند، به شکل و سرشت نهادی بستگی دارد که افراد در آنها متقابلاً عمل می‌کنند؛ به حد و حدودی بستگی دارد که مردمان به عمل کردن در چنین راهی تشویق می‌شوند. در بالا خاطر نشان ساختم که هواداری گسترده از فردگرایی تجربیدی تا حدی از این واقعیت ناشی می‌شود که در چارچوب نهادهای لیبرال دموکراتیک، به ویژه تولید سرمایه‌داری، از افراد انتظار می‌رود که بر اساس سودجویی شخصی عمل کنند. بدین سان، در حوزه‌هایی با اهمیت بنیادی در زندگی شان، به افراد آموخته می‌شود که به نحوه‌ای عمل کنند که اغلب با کمک‌رسانی متقابل و گذشت و تعاون سازگار نیست.^{۱۵}

پیش از پرداختن به مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی یادآوری یک نکته‌ی دیگر مناسب است. مسئله‌ی خودسرانگی هنگامی به شدت خود را نشان می‌دهد که فرد مورد سوال مرد باشد. این باور به گونه‌ای گسترده وجود دارد، که مردان و زنان «به‌طور طبیعی» سرشت‌های متفاوتی دارند. «فرد» در نظریه‌ی لیبرال و لیبرال دموکراتیک معمولاً، هرچند اغلب به‌طور ضمنی، مرد تلقی می‌شود، زیرا «اخلاق طبیعی» که به زن نسبت داده می‌شود مانند اخلاق مرد که در بازار مشغول دادوستد است، مالکیت طلبانه نیست. این عقیده وجود داشته، و هنوز نیز وجود دارد، که انگیزه‌ی زنانه بر پایه‌ی محبت، نوع دوستی و از خودگذشتگی قرار دارد، خصوصیات ضروری برای اشخاصی که نقش «طبیعی» اجتماعی آنها پرورش و نگهداری در چارچوب خانواده است. در «پیشگفتار» توجه را به مشکل وظیفه‌ی سیاسی متفاوت^۱ که ادعای «طبیعی» بودن سرشت غیر سیاسی زن پدید می‌آورد جلب کردم ولی طنز قضیه این جاست که، بیشتر جنبه‌های «اخلاق طبیعی» که به زنان نسبت داده می‌شود برای اشتغال به پراتیک اجتماعی وظیفه‌ی خودپذیرفته مناسب‌تر است تا فردگرایی تجریدی لیبرالی مرد مالکیت طلب.

مشارکت در پراتیک اجتماعی قول دادن بر پایه‌ی این فرض استوار است که افراد - متعلق به هر دو جنس - تا اندازه‌ای از استعداد در اندیشیدن برخوردارند و به سنجش اعمال خود توانا هستند. رشد خودآگاهی‌ای انتقادی جنبه‌ی دیگری است از فرایند آموزش اجتماعی و اخلاقی. افرادی آموزند تا به گونه‌ای انتقادی در اعمال خود و همچنین قواعد و اصولی بنگرند که به پراتیک اجتماعی شان و نهادهای دموکراسی لیبرالی نظم می‌بخشد. توانایی اخیر است که طرح پرسش‌هایی را درباره‌ی ماهیت الزام‌آورانه‌ی اصل درست‌پیمانی ممکن می‌سازد، و اگر قرار است پراتیک سیاسی دموکراتیکی ایجاد گردد، که در آن شهروندان بتوانند قواعدی را که بر زندگی اجتماعی و سیاسی آنان حاکم است تعیین کنند، مورد انتقاد قرار دهند و عوض کنند، آن توانایی‌ای است که باید

بیشتر رشد داده شود. هرچند نظریه‌پردازان علوم سیاسی توانایی افراد را در طرح پرسش‌های رادیکال و انتقادی درباره‌ی درست‌پیمانی تجلیل می‌کنند، مورد قواعد دیگر برخوردی به کلی متفاوت دارند - باید هم داشته باشند، با توجه به فرض اساسی آنان که وظیفه‌ی سیاسی را در دولت لیبرال دموکراتیک موضوعی بدون اشکال می‌داند. آنان همچنین می‌پندارند که، حتا اگر این امکان برای مردم وجود داشته باشد که شرایط لازم را برای توانایی‌های سیاسی در خود شکوفا سازند، کارکرد آن توانایی‌ها عملی نخواهد بود؛ این بدان معنا خواهد بود که زندگی سیاسی در معرض هوا و هوس و گزینش و امتناع خودسرانه قرار دارد و بدین سان به معنای بدبختی را طلبیدن است. برای مثال، فلثمن، که در تحلیل خود از «وظیفه» بر ضرورت تعمق انتقادی افراد درباره‌ی اعمال خود و وجود دلایل منطقی برای پذیرفتن وظایف تأکید می‌ورزد، همچنین می‌گوید

استقرار یا استمرار یافتن جامعه‌ای با ثبات بسیار مشکل می‌بود هرآینه فرمانبری از قواعد می‌توانست بر زمینه‌های عقلایی که بر آن تأکید ورزیدیم استوار شود. عادت، نیروی وادارگر^۱، پذیرفتن بدون تعمق وضعیت موجود... همگی در خدمت این امر قرار دارند که شرایط فرمانبری را فراهم آورند، بدون آنکه احساسی از تحمیل‌شدگی داشته باشند...^(۱۶)

تردید کمی وجود دارد که تمامی این عوامل به توضیح این امر کمک می‌کنند که چرا مردم از انواع و اقسام احکام در دموکراسی‌های لیبرال پیروی می‌کنند. آنان شاید این احساس را داشته باشند یا نداشته باشند که احکام بر آنان تحمیل شده است. ولی هرآینه بحث درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک باشد این موضوع پرسش مناسبی نیست. نویسندگان معاصر، به خاطر برخورد غیرانتقادی شان به دولت لیبرال دموکراتیک، گرایش بیشتری دارند که به احساس ذهنی افراد بپردازند تا به این پرسش که آیا به آنان در واقعیت احکام تحمیل می‌شود یا نه. ولی اگر افراد آزادند و برابر، پرسش اخیر است که

بنیادی است. هیچ توجیهی نمی‌تواند برای تحمیل «وظایف» بر افراد آزاد و برابر وجود داشته باشد، و همچنین برای اینکه شخص دیگری برای آنان دربارهی قواعدی که پراتیک اجتماعی و سیاسی آنان را تنظیم می‌کند، تصمیم بگیرد. مناسبات مبتنی بر وظیفه‌ی سیاسی و قواعدی که سازنده این مناسبات‌اند و از آنها ناشی می‌شوند، بایستی از طریق تعهد خودخواسته‌ی کسانی که در آن درگیرند، آزادانه ایجاد گردند و استمرار یابند. به‌طور قطع، وقتی وظیفه‌ی سیاسی خودپذیرفته است، بعید است افراد احساس کنند که چیزی بر آنان تحمیل شده است، ولی این جنبه‌ی ذهنی در ارتباط با این واقعیت که در حقیقت بر آنان چیزی تحمیل شده است فرعی است و از اهمیت بسیار کمتری برخوردار است. تحویل خودخواستگی لیبرالی به امری از احساس ذهنی، بدون در نظر گرفتن پایه‌ی آن احساس، خودخواستگی فرضی را تشویق می‌کند. اگر در این خصوص واقعیت این باشد که شهروندان در دولت لیبرال دموکراتیک به هیچ وجه احساس تحمیل شدگی ندارند یا نمود آشکاری از چنین احساسی وجود ندارد، در این صورت می‌توان گامی فراتر رفت و از جنبه‌های گوناگون عمل متقابل سیاسی و اجتماعی، دربارهی وظیفه‌ی سیاسی استنتاج‌هایی کرد.

اگر این باور وجود داشته باشد که سنجش قواعد و تعهد خودخواسته در برابر آنها، اساسی عملی برای زندگی سیاسی نیست، و باید بر عادت یا پذیرفتن بدون تأمل وضع موجود تکیه کرد، جای کمی برای وظیفه‌ی خودپذیرفته در حوزه‌ی سیاسی می‌ماند. عادت را اغلب این‌گونه عرضه می‌دارند که گویی به معنای رضایت دادن خودخواسته یا رضایت دادن ضمنی به اتوریته است. از باب مثال، هیوم موقعی که درباره منشأ دولت «در صحراها و جنگل‌ها» نظر می‌دهد، اظهار می‌دارد که اعمال اتوریته‌ی رؤسای قبایل «رضایت دادنی مبتنی بر عادت، یا اگر مایل اید آن را بدین‌گونه بنامید، رضایت دادنی خودخواسته... در میان مردم به وجود آورد».^(۱۷) لاک، چنانکه نشان خواهیم داد، به‌گونه‌ای بسیار مشابه برهان می‌آورد. ولی این ادعا که می‌توان گفت افراد به وظیفه‌ی سیاسی شان به‌طور

ضمنی رضایت می‌دهند و آنها را می‌پذیرند، به این دلیل که بنا بر عادت، زندگی‌شان را به گونه‌ای معین می‌گذرانند، به معنای گسترش دادن خودخواستگی فرضی به منتها درجه‌ی مرزهای آن است. معمولاً منظور از سخن گفتن درباره‌ی «عادت» این است که آن را با کارهایی در تقابل قرار داد که پس از تأمل و بررسی آگاهانه انجام می‌گیرد. شخصی شاید دانسته بخواهد از روی عادت به گونه‌ی معین عمل کند، ولی آن عمل را نمی‌توان عادت شمرد مگر آنکه شخص درباره‌ی آن دیگر نیندیشد و موضوعی برای تصمیم‌گیری نباشد. افزون بر این، گسترش دادن خودخواستگی فرضی تا بدان حد که عادت را نیز در برگیرد، به معنای پیش کشیدن پرسش‌هایی، به صورتی به ویژه حاد، درباره‌ی تعبیر فرد از اعمال خویش خواهد بود.

سودمند خواهد بود تا در اینجا درباره‌ی مفهوم تکلیف^۱ نکاتی چند را ذکر کنیم. همانند «باید»، «تکلیف» اغلب به گونه‌ای به کار می‌رود که گویی همان معنای را «وظیفه» دارد، و اغلب با همان پیامدها، برهان‌ها و ابراز نظرهای رسمی درباره‌ی تکلیف نیز برای «فراهم آوردن اطاعت کردن بدون داشتن احساسی از تحمیل شدگی» بسیار سودمند است و مانند برهان درباره‌ی عادت و پذیرش بدون تأمل وضع موجود، این برداشت را در شهروندان تقویت می‌کند که به قواعد و نهادهای دموکراسی لیبرال چون ویژگی‌های طبیعی جهان، مستقل از داوری و عمل خود آنها، بنگرند. تکلیف به عمل فرد وابسته نیست؛ این تصور کلی «ایستگاه من و تکالیفش» به بهترین وجهی چکیده‌ی اندیشه‌ی «تکلیف» را بیان می‌دارد. شخص در ایستگاهی مشغول به کار می‌شود و بنابراین، بایستی تکالیفی را که با آن همراه است بپذیرد و معین نماید. انجام تکالیف «بر نظر خاص یا تصمیم این یا آن فرد متکی نیست».^(۱۸)

ممکن است علیه این نظر برهان آورده شود که امروزه در دموکراسی‌های لیبرال، ما می‌توانیم ایستگاه‌هایمان را خود انتخاب کنیم، و از این رو می‌توان گفت که تکالیفمان را خود انتخاب می‌کنیم (هرچند غریب خواهد بود اگر

بگوییم عاداتمان را خود انتخاب می‌کنیم). درستی این انتخاب چندان بدیهی نیست، به ویژه هنگامی که برخی اشخاص، به‌طور چشمگیر زنان، را اشخاصی در نظر آوریم که به‌گونه‌ای «طبیعی» برای کار در ایستگاه‌های معینی مناسب‌اند. ولی حتی اگر این نکته را بپذیریم، این مطلب پرسش‌های بسیار با اهمیتی درباره‌ی تکلیف را مطرح می‌سازد. این امر دلالت دارد بر اینکه، اگر ما می‌توانیم ایستگاه را خود برگزینیم، پس دیگر درباره‌ی قواعدی که ایستگاه را تشکیل می‌دهد و تکالیف آن را معین می‌سازد چیزی برای گفتن وجود ندارد. همین که گزینش انجام گرفت، قواعد (تکالیف)، و شیوه‌ی رسیدن به آنها، باید پذیرفته شود. این امر بدان معناست که به قواعدی که بر اقتصاد و نهادهای دیگر حاکم است چنان برخورد کنیم که گویی آنها همانند قاعده‌ای است که پراتیک اجتماعی قول دادن را تشکیل می‌دهد. این امر را به دلیل مهم دیگری رهنمون می‌شود، اینکه چرا، علیرغم بحث‌هایی که اخیراً در میان فلاسفه‌ی اخلاق و سیاست درباره‌ی مفهوم «قواعد» و «پراتیک اجتماعی» (تا اندازه‌ی زیادی تحت تأثیر کار ویتگنشتاین) انجام گرفته، در برهان برای وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک پیشرفت کمی صورت گرفته است.

معمولاً این برهان‌ها بر اساس این فرض قرار دارد که قواعدی که بر زندگی اجتماعی حاکم است همگی دارای وضعی همانندند، و اینکه برخورد به تمامی مناسبات افراد با این قواعد می‌تواند به‌گونه‌ای همسان انجام پذیرد. برای نمونه، این موضوع را به‌گونه‌ای آشکار رالز بیان کرده است. وی استدلال می‌کند که «قواعد قول دادن» که تشکیل دهنده‌ی پراتیک قول دادن است، «با قواعد و قوانین حقوقی و قواعد بازی در یک تراز» قرار دارد.^(۱۹) پیامد این دیدگاه این است که پرسش‌ها و تردیدها درباره‌ی هر قاعده‌ای یا همگی به‌طور یکسان معتبر و معنی‌دار است یا به‌طور یکسان نامعتبر و بی‌معنی. اینکه پرسش‌ها و تردیدها درباره‌ی «قاعده‌ی قول دادن» است یا درباره‌ی قواعد تشکیل دهنده‌ی نهادهای دولت لیبرال دموکراتیک، تفاوتی نمی‌کند. نظریه‌پردازان علوم سیاسی با تمایز نگذاشتن میان انواع گوناگون قواعد و میان ابعاد متفاوت زندگی اجتماعی، در

آوردن برهان برای مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی جز به کار گرفتن بی‌کم و کاست برهان‌هایی که برای قول دادن می‌آورند، بدیلی برای خود باقی نمی‌گذارند. اگر استدلال شود، که طرح این سؤال، که آیا قول دادن واقعاً الزام‌آور است عارضه‌ای است از سردرگمی مفهومی، همچنین استدلال خواهد شد که طرح این سؤال که آیا وظیفه‌ای توجیه‌پذیر در دولت لیبرال دموکراتیک وجود دارد از همان سردرگمی برمی‌خیزد، و اینکه مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی می‌تواند دقیقاً به همان شیوه‌ی «مسئله‌ی» قول دادن حل شود. شق دیگر این است که اگر داشتن تردید درباره‌ی قول دادن درست باشد، در این صورت همچنین به نظر می‌آید که خودخواستگی در زندگی سیاسی، ایده‌آلی است تحقق‌ناپذیر. پس می‌توان به این نتیجه‌گیری‌انارشیست فلسفی رسید که آزادی و برابری فرد، ضرورتاً با اقتدار سیاسی و وظیفه‌ی سیاسی ناسازگار است.

برای درک سرشت و گستره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک، ضروری است میان قواعدی، مانند قاعده‌ی تُرست‌پیمانی، که سازنده‌ی زندگی اجتماعی است، و قواعدی که برای نهادهای اجتماعی و سیاسی لازم است، که به روی تغییر و تعدیل به‌گونه‌ای بازند که به روی قول دادن باز نیست، تمایز قائل شویم. در واقع تصور وجود زندگی اجتماعی بدون قواعدی که سازنده‌ی قول دادن است ممکن نیست. ولی تصور آن بدون قواعدی که بر نهادهای دولت لیبرال دموکراتیک حاکم‌اند قابل تصور است. دلیل آن در سرشت بنیادی پراتیک قول دادن و معنای «زندگی اجتماعی» و پیامدهای آن برای اعتماد و ایمان متقابل، که برهان مفهومی درباره‌ی «وظیفه» و «زندگی اجتماعی» پیش می‌کشد، نهفته است. ولی پذیرفتن این امر که تردید در الزام‌آور بودن قول دادن، نشانی است از سردرگمی مفهومی، بدفهمی کاربرد زبان و معنای «زندگی اجتماعی»، همچنین به معنای پذیرفتن این موضوع نیست که می‌توان همان برهان را برای رد کردن پرسش‌هایی درباره‌ی وظیفه در بافت اشکال دیگری از قواعد به کار برد. اگر درست است که «دلیلی برای این فرض وجود ندارد که قول دادن «طبیعی‌تر» یا پایه‌ای‌تر است از فرمان بردن از اقتدار»، این موضوع فقط از این نظر درست

است که همان توانایی‌های «طبیعی» که برای درگیر شدن در پراتیک قول دادن لازم است برای فرمان بردن از اقتدار نیز لازم است دست‌کم، هرآینه اقتدار مورد سؤال، از شکل معینی باشد.^(۲۰) اگر هر جامعه‌ای هم به پراتیک قول دادن و هم به شکلی از اقتدار سیاسی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی زندگی جمعی اعضایش نیاز دارد، اهمیت واژگان «شکلی از» را نباید از نظر دور داشت. افراد فقط آنگاه خواهند توانست توانایی‌های انتقادی خود را در ارتباط با زندگی سیاسی پپرورانند و به کارگیرند که اتوریتیه‌ی مورد سؤال بر اساس مناسباتی استوار باشد که به طور آزاد ایجاد شده و بر پا نگاه داشته شود. شکل لیبرال دموکراتیک اقتدار سیاسی فقط یکی از اشکال ممکن است. هرچند این پرسش که آیا قول دادن الزام‌آور است بی‌معنی است، ولی تردید کردن درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک و طرح پرسش‌هایی درباره‌ی شکل اقتدار در نهادهای دموکراتیک دیگر، بسیار با معنا است. برای مثال، طرح این سؤال که آیا مالکان خصوصی و مدیران آنها از این حق ویژه برخوردارند که در کارگاه قواعدی را اعمال کنند، یا مورد سؤال قرار دادن اعتبار این باور که در زندگی خانوادگی فقط شوهر و پدر دارای اقتدار است، به هیچ وجه بی‌معنا نیست.

دیدگاهی از زندگی اجتماعی و قواعد تشکیل دهنده‌ی آن که این همه را از یک نوع تلقی می‌کند، و برخوردهای دیگر به وظیفه که در این فصل بررسی شد، همگی این گرایش را روشن می‌سازد که بحث‌های اخیر راجع به وظیفه‌ی سیاسی میان دو انتهای نظری نوسان می‌کنند. در یک انتها، فرد تجربید شده‌ای متصور در مرکز توجه قرار دارد، مجهز به «اخلاق طبیعی» صرفاً مالکیت طلب، و مسائل حل‌ناپذیر خودسری که بزرگ می‌نماید. انتهای دیگر چنین می‌نماید که مسائل وظیفه را از طریق برهان مفهومی حل می‌کند. ولی ممکن است که تحت تأثیر شدید ملاحظات مفهومی قرار گرفت. برهان برخی نظریه‌پردازان این معنی را القامی کند که زندگی اجتماعی چیزی بیش از چندگانگی بازی زبانی^۲ نیست، و اینکه تمامی قواعد اجتماعی همانند قواعدی است که بر کاربرد زبان حاکم

است. این دو انتها هر دو، چیزانگاشتن «قواعد» و «بایدها» را تقویت می‌کند که گویا افراد باید آنها را بپذیرند، همان‌گونه که قواعد کاربرد زبان را باید بپذیرند، و این هر دو تحویل مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی را به پرسشی درباره‌ی احساسی ذهنی تقویت می‌کند. این امر همچنین شگفت‌برانگیز نیست، چون هر انتها معکوس دیگری است و هیچ‌یک مناسبات پیچیده و دیالکتیکی میان افراد و پراتیک آنها و نهادها و قواعد را تصدیق نمی‌کند. انجام این موضوع کار مشکلی است. مگر اینکه نیاز به چنین اقدامی درک شود و مگر اینکه برای انجام آن کوششی به عمل آید، به وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک همچنان به عنوان امری عاری از اشکال برخورد خواهد شد، و وظیفه‌ی خودپذیرفته همچنان چون امری که به مشکلات لاینحل می‌انجامد تلقی خواهد شد.

البته یکی از این مشکلات مربوط می‌شود به انجام‌پذیرندگی فعالیت‌های سیاسی دموکراتیک که در چارچوب آن شهروندان قواعدی را که فعالیت آنان را تنظیم می‌کند می‌سازند، درباره‌ی آن تصمیم می‌گیرند و خود را نسبت به آن متعهد می‌سازند. تا زمانی که این فرض وجود دارد که رابطه‌ی فرد با قواعد، تحت حاکمیت «اخلاق طبیعی» مالکیت طلب قرار دارد، چنین می‌نماید که مشکلات لاینحل دموکراسی اشتراکی را احاطه خواهد کرد. نیازی به گفتن ندارد که نگرستن به مشکلات از چشم‌انداز نظری متفاوتی، چشم‌اندازی که جایگاهی مرکزی به فرایند تربیت اخلاقی، اجتماعی و سیاسی می‌دهد، هیچ مشکلی را به خودی خود حل نمی‌کند. ولی آغازی است که نشان می‌دهد دست یافتن به راه‌حلی ممکن است، که گامی است بزرگ به پیش برای اندیشیدن درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی. افزون بر این، همچنین توجه را به جنبه‌های تجربی مشکلات درباره‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته که در آن دو انتهای برخورد سنتی نادیده گرفته می‌شوند، جلب می‌نماید: از باب مثال، به این مسئله که افراد چگونه می‌توانند به بهترین وجهی خود را برای پراتیک وظیفه‌ی خودپذیرفته تربیت کنند و توانایی‌های بالفعل و بالقوه‌ی خود را برای دوران‌دیشی و تصمیم‌گیری، و خودآگاهی انتقادی خویش و گروه را در ارتباط با خلاقیت اجتماعی پرورش

دهند. علی‌رغم گرایش نظریه‌پردازان معاصر در برخورد به دولت لیبرال دموکراتیک در حکم خصوصیتی طبیعی از جهان، نهادهای سیاسی، همچنان که نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی بر آن تأکید داشتند، آفریده‌ی انسان‌اند. آدمیان می‌بایستی چگونگی شرکت جستن در نهادهای لیبرال دموکراتیک را می‌آموختند و می‌آموختند که معنای شهروند لیبرال دموکراتیک بودن چیست (فرایندی تاریخی که در آن آموختن به کمک اجبار و خشونت نه چندان کمی انجام گرفته است). اگر آدمیان توانایی آن را در سطحی کاملاً زمینی دارند که پیاموزند چگونه در پراتیک اجتماعی قول دادن شرکت جویند، و، در پهنه‌ای گسترده‌تر، توانسته‌اند خود و جهان مفهومی و اجتماعی سیاسی خویش را به دموکراسی لیبرال معاصر دگرگون سازند، پس این نظر که همچنین توانایی آن را دارند که نظم سیاسی دموکراتیک بر بنیاد وظیفه‌ی خودپذیرفته بر پا سازند، چندان خیال‌بافانه به نظر نمی‌رسد.^(۲۱)

از نظریه‌پردازان علوم سیاسی که این چنین تیزهوشی در فرموله کردن توجیه‌های اختیارباورانه برای وظیفه‌ی سیاسی از خود بروز می‌دهند انتظار می‌رفت با اشتیاق به بررسی چنان‌رشدی توجه مبذول دارند. هرآینه دید کاملاً غیرانتقادی آنان به دولت لیبرال دموکراتیک وجود نمی‌داشت. پارادکس واقعی در اینجا است که، نظریه‌پردازان علوم سیاسی که بسیار مشتاق و خواهان طرح پرسش‌های کلی و رادیکال درباره‌ی قول‌دادن‌اند، چندان رغبتی به مورد سؤال قرار دادن قواعدی که بر نهادهای لیبرال دموکراسی حاکم‌اند و همچنین مورد سؤال قرار دادن وجود وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک از خود نشان نمی‌دهند.

فصل سوم

وظیفه‌ی سیاسی و شمشیر لویاتان

جامعه‌ای که فردگرایی می‌پندارد هرگز در جایی وجود نداشته است.
L. Dumont, *Homo Hierarchicus*

مسائل مربوط به اتوریته‌ی سیاسی و وظیفه‌ی سیاسی که ظهور فردگرایی لیبرالی پدید می‌آورد در هیچ جا بهتر از لویاتان^۱ اثر هابز آشکار نشده است. ممکن است انگاشته شود که نظریه‌ی هابز جای مناسبی برای آغاز بررسی ریشه‌های تاریخی خودخواستگی لیبرالی^۲ نیست: لویاتان حاکمی لیبرال نیست. معه‌ذا، هابز «فلسفه‌ی لیبرالی را بیش از اغلب مدافعان آن فلسفه در او [لویاتان] نهاده بود».^(۱) نظریه‌ی هابز بر پایه‌ی پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های مرکزی لیبرالی بنا شده است، و به ویژه فردگرایی تجریدی رادیکال او بیان روشنی از مسائلی ارائه می‌دهد که وظیفه‌ی خودپذیرفته را احاطه می‌کند. فردگرایی سازش‌ناپذیر هابز، وی را به راه‌حل افراطی فرمانروایی مطلق و فرمانبری بی‌قید و شرط سوق می‌هد. ولی، از آنجا که او برهان خود را تا نتایج منطقی آن دنبال می‌کند، درست به این دلیل، آن برهان برای بحث معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک بسیار آموزنده است. به ویژه، آن برهان بر هزینه‌ی پذیرفتن آن وظیفه‌ی سیاسی به گونه‌ای جالب توجه پرتومی افکند.

1. *leviathan*

2. liberal voluntarism

تفسیر نظریه‌ی هابز، و به ویژه نظریه‌ی او درباره‌ی وظیفه، موضوعی است مورد مشاجره. لیکن، برخی از بحث‌ها، به ویژه راجع به جایگاه قوانین طبیعت، نتیجه‌ی واماندگی بسیاری از مفسران او در تمایز گذاشتن میان «باید» و «وظیفه» است. همچنین سرشت رادیکال خودخواستگی نظریه‌ی هابز همیشه تصدیق نشده است. درست است که دریافت او از «رضایت دادن» در حد نهایی خودخواستگی فرضی قرار دارد، و اینکه در پایان به این ادعای می‌رسد که هر فرمانروایی که موفق به استقرار نظم می‌شود، صرف نظر از اینکه پایه‌ی ظاهری قدرت او چه باشد، به اعتبار «رضایت» رعایای خود فرمان می‌راند. ولی، معنای ویژگی‌های دریافت هابز از «رضایت دادن»، آن طور که برخی نویسندگان استدلال می‌کنند، این نیست که وی به هیچ روی نظریه‌پردازی درباره‌ی رضایت دادن نیست. خودخواستگی وظیفه‌ی خودپذیرفته، رضایت دادن، و قرارداد اجتماعی - در قلب لویاتان قرار دارد. من در این فصل به اهمیت نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی باز هم اشاره خواهم کرد. روایت هابز از داستان قرارداد، با خصوصیات استثنایی آن، طرحی از بحثی را می‌ریزد که نظریه‌پردازان لیبرال بعدی پی می‌گیرند. هدفی که هابز دنبال می‌کرد این بود که برهان درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی را بر چنان پایه‌ی مطمئنی قرار دهد که استنتاجاتش را نتوان بیش از استنتاجات قضایای هندسی مورد تردید قرار داد. به این دلیل می‌توان به استنتاجاتی اثبات‌پذیر درباره‌ی جماعت‌ها^۱ دست یافت. چون، مانند هندسه، درباره‌ی چیزی بحث می‌کنیم که آفریده‌ی مصنوعی خود انسان است. هابز در لویاتان به تمامی فرایند روش‌اش در «تجزیه» و «ترکیب» نمی‌پردازد، بلکه از نتیجه‌ی «تجزیه‌ی» ذهنی جماعت به مجموعه‌ای از افراد آغاز می‌کند، که به وسایل در حرکت جاودان^۲ تجزیه شده‌اند، و سپس خوانندگان خود را در فرایند «ترکیب» به همراه می‌برد.^(۲) باید بر این موضوع تأکید ورزید که روش هابز وی را وامی‌دارد تا برهان خود را بر پایه‌ی یک فردگرایی به غایت تجریدی و اتم‌باور^۳

1. commonwealths

۲. perpetual motion: حرکت یک اسباب فرضی که یک‌بار که به حرکت درآمد خود با ایجاد انرژی لازم تا ابد به حرکت ادامه می‌دهد.

3. atomistic

قرار دهد. ماشین در حرکت جاودان و موجودات فیزیولوژیک پیوندی طبیعی با یکدیگر ندارند. هابز نه فقط پیوندهای مبتنی بر قانون مدنی بلکه هرگونه پیوندی را از افراد مورد بررسی اش کنار می‌گذارد. بدین سان، درک او از «حالت صرفاً طبیعی»، آنچه او وضع طبیعی می‌نامد، یک تجرید منطقی در کامل‌ترین وجه آن است. ولی هر تجرید منطقی تجریدی است از شکلی واقعی از زندگی اجتماعی. وجودها باید مجدداً پیش از آنکه در وضعیت «طبیعی» شان انگاشته شوند چون افراد ترکیب شوند، ولی سرشت‌های «طبیعی» ادعایی که هابز وجودها را در جریان «ترکیب کردن» به آنها مجهز می‌سازد، وجودهای اجتماعی آشنایند. در غیر این صورت وی چگونه می‌تواند ادعا کند که کافی است خوانندگانش فقط نظری به خود افکنند و هیجان‌های درونی و نگرانی‌های خویش را بکاوند تا دریابند که در برابر برهان او تاب مقاومت نخواهند داشت؟ خصوصیات «طبیعی» افراد هابزی به گونه‌ای تحسین‌آمیز سازگار است با حال مردمی که در روزگاری زندگی می‌کردند که نظام اجتماعی سنتی، که متکی بر ادعاهایی درباره‌ی حقوق الهی شاهان و برهان‌های پدرسالارانه بود آغاز به از بین رفتن کرده بود و مراحل نخستین اقتصاد بازاری و جامعه و دولتی لیبرالی در حال پدیدار شدن بود.

وضع طبیعت بدوی^۱

«مسئله‌ی» قول دادن که در فصل دوم بررسی شد، موردی است ویژه از مسئله‌ی کلی حرکت کردن از دیدگاه فردی تنها و منفرد، و رسیدن به درکی منسجم از زندگی اجتماعی و چندگانگی پراتیک اجتماعی آن. مسئله‌ی کلی، پیامدی است از فردگرایی رادیکال و مجرد، که نمونه‌وار در شرح هابز از وضع طبیعت بدوی نشان داده شده است. شرحی که او می‌دهد فقط به این دلیل معنا پیدا می‌کند که او (و خوانندگان) به طور ضمنی وجود صفات اجتماعی، مناسبات، و پراتیکی را که می‌خواهد کنار بگذارد، پیشاپیش فرض می‌کند. وضع طبیعی بدوی هابز

جهانی را به ما نشان می‌دهد که گویی افرادی در آن زندگی می‌کنند که هریک صرفاً درون دیدگاه ذهنی خود محبوس است. از آنجا که به هریک از آنان به صورت جداگانه نگریسته می‌شود، افراد نمی‌توانند نگرشی دیگر جز نگرشی کاملاً خصوصی و خودخواهانه داشته باشند. آنان افرادی هستند مالکیت طلب که جهان و دیگران را صرفاً با معیار ارزیابی خودخواهانه‌ی ذهنی خویش، با معیار حفظ و افزودن به آنچه دارند، و از نظر هابز مهم‌تر از همه، با معیار محافظت از آنچه به تن و جان آنان تعلق دارد، می‌سنجند. خصوصیات معروف وضع طبیعت بدوی هابز پیامدی است مستقیم از این چشم‌انداز فردگرایانه‌ی رادیکال.

افراد طبیعی هابز توانا به تعقل اند و قادرند با یکدیگر گفت‌وگو کنند. هابز می‌گوید بدون کلام^۱ «میان آدمیان، بیش از آنچه میان شیرها و خرس‌ها و گرگ‌ها وجود دارد ممکن نیست، نه جماعت، نه جامعه، نه صلح می‌تواند وجود داشته باشد» (IV؛ ۱۰۰)^(۳). برای کسی که طرفدار فلسفه‌ی نام‌انگار^۲ است، معنای واژگان هابز یعنی «نام‌ها»، به خواست و تشخیص افرادی که سخن می‌گویند بستگی دارد. معنا، موضوعی است برای تشخیص خصوصی. در وضع طبیعی بدوی هر چیزی موضوعی است وابسته به تشخیص خصوصی. هابز استدلال می‌کند که «درست و نادرست^۳ از صفات کلام‌اند، نه از صفات اشیا» (IV؛ ۱۰۵). یک چیز واحد در افراد متفاوت و در یک فرد در زمان‌های متفاوت، عواطف متفاوت به وجود می‌آورد. بنابراین، نام چیزها «معنای ثابت» ندارد و از این رو، اینکه افراد دیگران و محیطشان را چگونه ارزیابی می‌کنند امری خواهد بود دل‌خواهانه. آنچه را یک شخص سنگدلی می‌نامد دیگری عدالت می‌نامد، و همین‌گونه است «خوب» و «بد»؛ هرکس آنچه را به‌طور اتفاقی می‌طلبد «خوب» می‌نامد و هرچه را می‌کوشد از آن اجتناب کند «بد». چیزی وجود ندارد که «به‌طور طبیعی» ما را پیگیرانه در نامیدن اشیا رهنمون شود، و در «حالت صرفاً طبیعی، ... تمایل خصوصی معیار نیکی و شر است» (XV؛ ۲۱۶).

نمونه‌های هابز از لِسنادهای ذهنی معنی، مربوط می‌شوند به واژگان اخلاقی.

1. speech

2. nominalist

3. True and False

معهدا، دلیل خوبی وجود ندارد که چرا «تمایل خصوصی» معیار سنجش همه‌ی واژگان نباشد. افراد اتم‌گونه شده و بدون پیوند با یکدیگر، باید خود برای خویش تصمیم بگیرند که واژگانشان چه معنایی دارد. این امر دریافت این موضوع را که زبان اساساً چگونه به وجود آمده بسیار مشکل می‌سازد. آن‌طور که هابز برهان می‌آورد، اگر جامعه به زبان نیاز دارد، تکوین کلام همچنین مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی را الزام‌آور می‌سازد. کلام آموخته می‌شود. افراد منفرد هر روز از نو کلام رانمی‌آفرینند.^(۴) این فقط یک نمونه است از مفروض داشتن هابز آنچه را وی ظاهراً از بحث خود تجرید کرده است. او به‌طور ضمنی به درکی از افراد اجتماعی و مناسبات اجتماعی توسل می‌جوید تا اساساً بازسازی تخیلی خود را پایه‌ریزی کند. به هنگام خواندن این قطعه‌ها از لویاتان، ما و هابز، به‌طور ضمنی زمینه‌ای اجتماعی از معانی مورد توافق قرار گرفته، یا زبانی، را مفروض می‌داریم که در آن فقط آنچه باقی مانده تخصیص دلخواه معانی به واژگان اخلاقی است. بدون این فرض، وضع طبیعی بدوی ساکنانی را که تکلم می‌کنند نخواهد داشت، بلکه ماشین‌هایی یا، شاید، آن‌طور که روسو ملاحظه کرد، حیوان‌های گنگی خواهد داشت که بالقوه انسان‌اند.

هابز همچنین مفروض می‌دارد که اگرچه در وضع طبیعی بدوی توافقی درباره‌ی معانی واژگان اخلاقی وجود ندارد، با وجود این، افراد او، استعداد فهم آنچه را معانی این واژگان در شرایط صلح اجتماعی است، دارند.^(۵) در واقع او باید این فرض را بکند؛ اگر افراد او فاقد این استعداد می‌بودند، نمی‌توانستند وارد جامعه‌ی مدنی بشوند. افراد و «طبیعت»شان نیست که در جریان گذار از وضع طبیعی بدوی به جامعه‌ی مدنی دگرگون می‌شوند، بلکه شرایط اجتماعی سیاسی است که دگرگون می‌گردد. از این رو، اگر افراد از ابتدا درک نمی‌کردند که الفاظی مانند «عدالت»، «وظیفه»، «صلح»، «قول دادن» و «قرارداد» چه نوع مناسباتی را مشخص می‌سازند، نه ممکن بود قرارداد اجتماعی وجود داشته باشد و نه وظیفه‌ی سیاسی و نه جامعه‌ی مدنی.

هابز استدلال می‌کند که افراد می‌کوشند از هر آنچه می‌خواهند و آن را

«خوب» می‌نامند هرچه بیشتر به دست آورند. او وسایلی که این خواهش‌ها را برمی‌آورد «توانایی»^۱ می‌نامد، و این می‌تواند هر چیزی باشد، از ثروت یا نیرو گرفته تا شهرت به داشتن قدرت (۱۵۰-۱؛ X). تا آنجا که افراد قادرند خواهش‌های خود را از طریق کاربرد توانایی‌هایشان برآورند، آنان «خوشبختی» یا «بهروزی مستمر» به دست می‌آورند. هابز به کوشش برای خوشبختی چون تقلایی دائمی می‌نگرد، که تحقق یک خواهش صرفاً گامی است در مسیر پدید آمدن خواهشی دیگر. نگاه داشتن خوشبختی و قدرت در سطحی ثابت، قدرت بیشتری طلبد، و بدین ترتیب هابز به گفته‌ی مشهورش می‌رسد «تمایل عمومی همه‌ی آدمیان، خواست دائمی و بی‌قرار برای قدرت و باز هم قدرت است، که فقط با مرگ آرام می‌گیرد» (۱۶۱؛ XI).

پیش از آنکه هابز به «حالت طبیعی» انسان در فصل ۱۳ از لویاتان برخورد کند، این خصوصیات افراد پیشاپیش تثبیت شده‌اند.^(۱) سپس وی به این موضوع می‌پردازد که چه وضعیتی پیش خواهد آمد هنگامی که این افراد بدون داشتن قواعد اجتماعی یا قوانین مدنی که کنش و واکنش میان آنها را تنظیم کند، با یکدیگر در ارتباط قرار بگیرند. در این نقطه است که هابز اصل مسلم^۲ یک برابری بنیادین را میان افراد مطرح می‌کند. در واقع این اصل مسلم پیامدی است از مفروضات شخص تجرید شده. در نظر گرفتن افراد به صورت تکبود و هر یک با خصوصیات همسان «طبیعی»، ایجاب می‌کند که آنان با یکدیگر برابر تلقی شوند؛ هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا در حالت «طبیعی» باید حالت دیگری وجود داشته باشد. باید خاطر نشان ساخت که هابز جنسیت افراد را بی‌اهمیت تلقی می‌کند؛ صرف نظر از اینکه افراد مرد یا زن باشند با هم برابرند (۲۳۵؛ XX). هابز به طور فوق‌العاده‌ای در نظر فردگرایی‌اش روی این نکته و آمادگی‌اش برای به چالش طلبیدن این ادعای پدرسالارانه که زنان «طبیعتاً» از مردان ضعیف‌ترند و بنابراین باید تابع آنان باشند، ثابت قدم است (اگرچه چالش هابز شامل بحث او درباره‌ی جامعه‌ی مدنی نمی‌شود). هر فردی در حالت طبیعی، چه مرد و چه زن،

1. power

2. postulate

برای کشتن دیگری به قدر کافی تواناست، و با کسب تجربه‌ی کافی، همگی از استعداد تعقل و زیرکی لازم در استفاده از نیروی خود برای کشتن برخوردار خواهند شد. اگر دو فرد خواهان چیز واحدی باشند، و فقط یکی از آنان قادر باشد آن را به دست آورد، «آنان دشمن یکدیگر می‌شوند؛ و... سعی در انهدام یا مطیع ساختن دیگری می‌کنند» (XIII؛ ۱۸۴).

هر فردی در وضع طبیعی بدوی حقی طبیعی دارد بر هر آنچه برای بقای نفس او لازم است. از آنجا که تشخیص افراد نسبت به آنچه نیاز دارند کاملاً شخصی است، از این موضوع این نتیجه حاصل می‌شود که برای حق طبیعی آنان هیچ مرزی نمی‌توان قایل شد. افرادی که هابز در نظر دارد حقی طبیعی بر تمام چیزها دارند - حتا نسبت به بدن یکدیگر؛ «برای او هیچ چیز قابل استفاده‌ای وجود ندارد که نقشی کمکی در حراست از جانش نداشته باشد» (XIV؛ ۱۸۹-۹۰). کسی جز فردی که دخیل است، نمی‌تواند قضاوت کند که آیا از یک حق طبیعی در مورد مشخصی به درستی استفاده شده است یا نه.

پارادکس وضعیتی که در آن تشخیص خصوصی فرد مافوق همه چیز است این است که آزادی داشتن حق مطلق بر همه چیز بر هیچ آزادی یا حق واقعی دلالت ندارد. به جای آن، این وضعیت به ناامنی کامل و خودسرانگی محض می‌انجامد. افراد برای تأمین خوشبختی خود و در رقابت با یکدیگر، هر زمان و به طور اتفاقی، به جان همدیگر خواهند افتاد. همیشه به نفع فرد خواهد بود که با پیش‌بینی عمل دیگری در تاختن به او پیش‌دستی کند، آنچه را امروز حمله‌ی پیشگیرانه می‌نامند؛ همان‌طور که هابز اظهار می‌دارد «هیچ راهی برای انسان بهتر و عقلایی‌تر از پیش‌بینی کردن برای محافظت از خود وجود ندارد؛ یعنی با زور یا حيله، سروری یافتن بر هر آدمی که می‌تواند» (XIII؛ ۱۸۴). در وضع طبیعی بدوی وجود ایده‌ی «عدالت»، تصور «مال من» و «مال تو»، و قوانین ازدواج ممکن نیست؛ هر کس هرچه را بتواند به دست آورد می‌گیرد و تا آنجا که قادر باشد آن را نزد خود نگاه می‌دارد. بنابراین، وضع طبیعی وجود وضع جنگ متقابل میان افراد است؛ هرگاه فردی تاختن به دیگری را به نفع خود تشخیص

دهد جنگ روی می‌دهد. وضع طبیعی، همان‌طور که هابز در یکی از مشهورترین قطعه‌ها در نظریه‌ی سیاسی اظهار می‌دارد، وضعیتی است زشت^۱ و حیوانی^۲. زندگی کوتاه است در جایی که «نه محلی برای صنعت وجود دارد؛... نه زمینی کشت می‌شود؛... نه دریاوردی وجود دارد؛... نه بنای جادار وجود دارد؛... نه زمان به حساب می‌آید؛... نه هنری؛ نه ادبیاتی؛ نه جامعه‌ای» (XIII؛ ۱۸۶).

«نه جامعه‌ای» - ولی معمولاً فرض می‌کنند که فقدان یک «قدرت عمومی»^۳ در وضع طبیعی هابزی به این معناست که شهریاری، حکومتی یا دولتی و مجموعه‌ای از قوانین مدنی وجود ندارد. ولی وضع طبیعی فردگرایانه‌ی هابزی بسیار بیش از این را فاقد است. هیچ قاعده‌ی اجتماعی یا اخلاقی یا مناسباتی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، آنچه وجود دارد یک دولت اجتماعی نیست. بر این منوال لویاتان وظیفه‌ی دشواری در پیش رو دارد؛ شمشیر او نه فقط باید دولتی مدنی را از هیچ به وجود آورد، بلکه باید حیات اجتماعی را پدید آورد. این امر اغلب نادیده گرفته می‌شود، چون معمولاً به خطا فرض می‌کنند که در جامعه‌ای که مردم در آن خودخواسته و به خواست خود به قواعد و قوانین گردن می‌نهند، و به هیچ عامل خاص و جدا از خودشان برای اعمال آن قواعد و قوانین نیازی نیست، یک «قدرت عمومی» نمی‌تواند وجود داشته باشد. با این همه، اگر کسی جرئ مرتکب شود، این مردمان آماده‌اند تا علیه مجرم اقدام کنند، هرچند عمل آنان نباید الزاماً عملی باشد زورگویانه و خشن: «برای آنکه بتوان جامعه‌ای را به عنوان جامعه‌ای که «قدرت عمومی» ندارد توصیف کرد، لازم است که آن جامعه خود را بی چون و چرامتعهد کرده باشد که از وارد آوردن هر عملی به طور عمده مضر بر سر مجرمان امتناع ورزد».^(۷) به عبارت دیگر، تمام «جوامع» یک قدرت عمومی خواهند داشت. در واقع، خارج از جامعه مفهوم «گناهکار» بی معنی است. زیرا «گناهکار» وجود چیزی را مفروض می‌دارد، یعنی چارچوبی از مناسبات اجتماعی تنظیم یافته، که می‌شود علیه آن مرتکب «گناهی» شد. بدون چنان چارچوبی، تمام آنچه باقی می‌ماند مجموعه‌ای است از افراد متمیزه شده در

1. nasty

2. brutish

3. common power

وضعیت ضد اجتماعی هابزی. هیچ مانع اجتماعی در برابر اراده، تشخیص، و اعمال آن افراد، و بنابراین، هیچ «گناهی» برای آنان، وجود ندارد.

عجیب و غریب بودن تصویر هابز از وضع طبیعی بدوی از لحاظ جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی، و کار رادیکالی که انجام آن از لویاتان خواسته می‌شود، معمولاً درست به این دلیل دست‌کم گرفته می‌شود که مناسبات اجتماعی و اخلاقی که هابز سعی در زدودن آنها کرده است، تلویحاً در نوشته‌ی او بازخوانده می‌شوند. یکی از پرسش‌هایی که مفسران هابز را بسیار نگران کرده این است که آیا وظیفه‌ی اخلاقی در وضع طبیعی بدوی او وجود دارد یا نه. همان‌طور که دیدیم، افراد هابزی استعداد درک این را که «وظیفه» چیست دارند، ولی، با وجود این، بسیار بعید است که وضع طبیعی بدوی او حاوی وظایفی باشد.

وظیفه در وضع طبیعی بدوی

افراد هابزی در وضع طبیعی شان پیوندی با یکدیگر ندارند و از این رو باید همه‌ی مناسبات اجتماعی و از جمله مناسبات وظیفه‌مندانه شان را خود به وجود آورند. هابز اظهار می‌دارد که «هیچ وظیفه‌ای برای کسی وجود ندارد که از عمل خود او برنخاسته باشد؛ زیرا تمام آدمیان از لحاظ طبیعت آزادند» (XXI؛ ۲۶۸).

موارد نمونه‌وار چنان اعمالی عبارتند از قرارداد، قول، پیمان رسمی، رضایت دادن. هر فردی حق خود بر همه‌ی چیزها را تسلیم می‌کند، یا با چشم پوشیدن کلی یا از طریق انتقال آن حق به فرد یا افراد مشخصی، تا وظیفه‌ای را بپذیرد. به محض انجام این عمل، «وی خود را متعهد یا موظف کرده است که در استفاده از این حق به دست کسانی که وی چنین حقی را به آنان اعطا یا تسلیم کرده، مانعی ایجاد نکند» (XIV؛ ۱۹۱).

هابز به بحث خود ادامه داده استدلال می‌کند که به محض آنکه فرد خود را مقید ساخت، سر باز زدن از انجام وظیفه به معنای تناقض در خود است. «بی‌معنی» خواهد بود هرآینه وظیفه را انجام ندهد. این فقط نمونه‌ای است از این

امر که چگونه هابز امیدوار است برهان خود را به گونه‌ای بسازد که همانند برهان در قضیه‌ای هندسی مولای دَرزَش نرود. مورد سوال قرار دادن نتیجه‌ی یک قضیه‌ی هندسی «بی معنی» است و، به همین نحو، از آنجا که هر عمل خودخواسته، به نظر هابز، فقط به این دلیل انجام می‌شود که فرد انتظار دارد نفعی برای او در آن نهفته باشد، مانع پیامدهای آن شدن «بی معنی» خواهد بود. یک جنبه از حق بر همه چیز وجود دارد که نمی‌تواند برای تشکیل جزئی از یک وظیفه تسلیم یا منتقل شود. هیچ فردی نمی‌تواند حق بقای نفس خود یا محافظت از خود را تسلیم کند. هابز حتا در مورد کسی که گویا ظاهراً خواهان بقای نفس خود نیست اظهار می‌دارد، «نباید از این موضوع این درک را داشت که این خواست او جدی است یا اینکه اراده‌اش بر این امر قرار دارد؛ بلکه این تلقی را باید داشت که او نسبت به تعبیر چنین حرف و عملی نادان است» (XIV؛ ۱۹۲).

هابز میان دو شکل بنیادی از وظیفه‌ی خودپذیرفته تمایز می‌گذارد: قرارداد^۱، که در آن انتقالی متقابل از حقوق انجام می‌گیرد؛ و قراردادی رسمی^۲ که هر طرف قرارداد به طرف دیگر اعتماد می‌کند که سهم خود را از قرارداد در آینده انجام دهد.^(۸) «قیود» وظیفه‌ای را، حرف‌ها و اعمال مناسبی تشکیل می‌دهند که نشان از آن دارد که توافقی شده یا قراردادی رسمی بسته شده است. ولی، این قیود بنا بر «طبیعت‌شان قدرتی ندارند»؛ فقط حرف برای مقید ساختن افراد به وظایفشان کافی نیست. قیود مبتنی بر حرف «برای شکستن جاه‌طلبی، آز، خشم و شهوت آدمی بسیار ضعیف‌اند»، که این همه به شکستن ایمان می‌انجامد (XIV؛ ۱۹۲).

اگر وظایف باید انجام داده شوند، افراد باید به اندازه‌ی کافی از عواقب انجام ندادن آنها هراسناک باشند، و ترس کاملاً مؤثر فقط از شمشیر حاکمی مطلق برمی‌خیزد. هرچند باید خاطر نشان کرد که هابز نمی‌گوید که حرف نمی‌تواند وظیفه‌ای را ایجاد نماید – گفتن «من تعهد می‌کنم...» یا «من قول می‌دهم...» به معنای پذیرفتن وظیفه‌ای است. بلکه، می‌گوید حرف به تنهایی برای نگاه داشتن یک تعهد کافی نیست.

1. contract

2. covenant

در وضع طبیعی کلمات تابدان اندازه‌بی‌اثرند که بسیار نامحتمل است که به یک قرارداد عمل شود. هابز هنگامی که درباره‌ی مثالی از قرارداد رسمی بحث می‌کند می‌گوید «به محض وجود شکی معقول، آن قرارداد رسمی از اعتبار ساقط می‌شود». آنچه راهنمای فرد در مورد اعمال احتمالی دیگران است فقط داوری شخصی او است. همواره به نفع شخص است که اعمال دیگران را پیش‌بینی کند تا به محض بروز کوچک‌ترین نشانی از عدم پایبندی یک فرد به تعهد خود یا حدس اینکه به سود آن فرد نیست که تعهد خود را انجام دهد، آن را به معنای بی‌اعتبار شدن کلمات تلقی کند.^(۱) ترس از آنچه اشخاص دیگر خواهند کرد (یا نخواهند کرد) بدین معنا است که قراردادهای رسمی احتمالاً هیچ‌گاه برآورده نخواهند شد: «آن کس که اول تعهد خود را به جامی آورد، فقط خود را به دشمنانش تسلیم می‌کند» (XIV؛ ۱۹۶).

هابز می‌گوید علت این ترس باید چیزی باشد که پس از بستن قرارداد رسمی پدید می‌آید. ولی، اگر ویژگی شماری هابز از وضع طبیعی را بپذیریم، به نظر نمی‌رسد که دلیل نیکویی برای بستن قرارداد رسمی وجود داشته باشد. پذیرفتن اینکه چرا کسی باید واژه‌های «من پیمان می‌بندم...» را ادا کند و اینکه چرا وظایفی که از قرارداد رسمی ناشی می‌شود باید در وضع طبیعی وجود داشته باشد مشکل است. اگر قرار است ادای این واژه‌ها معنایی داشته باشد، افراد باید بدانند که قراردادهای رسمی دست‌کم برای یکی از طرف‌ها وجود اعتماد را ایجاد می‌کند و تجربه‌ی آنان باید بر آنان آشکار کرده باشد که هیچ‌گاه به نفع شخص نیست که به کسی اعتماد کند. این نخستین درس خردمندانه‌ای است که تجربه‌ی آموزد؛ اعتماد به کسی کردن، انجام دادن سهم خود از قرارداد رسمی پیش از دیگری، چیزی نیست جز خود را به دشمن تسلیم کردن. کار خردمندانه آن است که اساساً هیچ قرارداد رسمی نبندی. اگر فردی بتواند همیشه مطمئن باشد که او نیست که باید پیش از دیگری چیزی انجام دهد، آنگاه سودمند است که قرارداد رسمی بسته شود — زیرا همیشه می‌تواند زیر تعهدش بزند. ولی، دیگران نیز خواهند آموخت که این امر سودمند است و خواهند خواست که اول فرد

دیگر به تعهد خود عمل کند یا اینکه به او اعتماد شود. به این ترتیب بسیار بعید است که در وضع طبیعی هابزی وظایف ناشی از قرارداد رسمی به وجود آید. زیرا دلیلی برای بستن قرارداد رسمی وجود ندارد.

شاید این نتیجه‌گیری در پرتو پاسخ مثبت هابز به مسئله مورد چالش قرار گیرد: «وقتی یکی از طرف‌ها به تعهد خود عمل کرده باشد؛ ... این سوال پیش می‌آید که شاید نابخردانه باشد، یعنی اینکه، به سود طرف دیگر نباشد که او نیز به تعهد خود عمل کند، یا نکند» (XV؛ ۲۰۴)^{۱۰}. در اینجا نکته‌ی پُراهمیت قوت دقیق اشاره‌ی هابز به «نابخردانه» است. اگر «سودمندی» را تنها سنجش ذهنی یک فرد تعیین کند، در این صورت تحقق قرارداد برای طرف دوم «نابخردانه» است. اگر به موضوع صرفاً از دیدگاه «خردفردی» فردی تجریدی نگریسته شود، همیشه به سود فرد است که تعهد خود را به جا نیاورد. کسی که نخست عمل می‌کند خود را به دشمن خویش، یعنی به کسی که عمل‌کننده (نیست)، تسلیم کرده است. هرچند، این نمونه‌ی خاص شامل کسی در وضع طبیعی می‌شود که به منظور حفاظت بهتر از خود با دیگران وارد قرارداد تدافعی شده است. حال، من استدلال آوردم که وجود مناسبات اجتماعی از هر نوعی در وضع طبیعی مسئله‌برانگیز است. ولی، فرض می‌کنیم که فردی با تعدادی از متحدان برای دفاع متقابل قراردادی بسته است. هابز استدلال می‌کند که اگر این فرد اکنون اعلام کند که برای او خردمندانه است که به سهم خود از قرارداد عمل نکند، وی را «نمی‌توان به انجمنی که برای صلح و دفاع متحد شده است پذیرفت، مگر به دلیل اشتباه آنانی که او را می‌پذیرند». در واقع این است نتیجه‌گیری مناسب. فرضیه‌ی اتحادیه‌ی تدافعی، در حوزه‌ای کوچک، نابسامانی و جنگ در وضع طبیعی را به زندگی اجتماعی تبدیل کرده، و بدین سان مسئله‌ی شخص دوم را که طبق قرارداد عمل می‌کند دگرگون ساخته است.

اکنون باید پایبندی به قرارداد رسمی از چشم‌انداز مناسبات متقابل افراد (اتحادیه‌ها یا انجمن‌های کوچک) بررسی شود و نه از چشم‌انداز ذهنی فرد تک‌افتاده. چشم‌انداز جمعی یا اجتماعی به مسئله‌ی آنچه «نابخردانه» است پاسخ

متفاوتی از قضاوت ذهنی فرد تنهای تک افتاده می‌دهد.^(۱۱) اگر قرار باشد زندگی اجتماعی وجود داشته باشد، که در پایین در بحث درباره‌ی قوانین طبیعت نشان خواهم داد، افراد باید درک کنند که به قراردادهای به‌طور کلی باید پایبند بود و پافشاری در جهت مخالف آن «نابخردانه» خواهد بود. در وضع طبیعی صلح وجود ندارد، چون هر فردی صرفاً به‌طور ذهنی فکر می‌کند؛ بدین ترتیب هیچ حد و مرزی در این باره وجود ندارد که چیزی «بخردانه» است یا نیست. افراد را حق بر هر چیزی هست از این رو اگر خواسته باشیم به دقت سخن بگوییم این اندیشه که چیزی «نابخردانه» است بدون معناست. این امر دلیل بر آن است که چرا فرضیه‌ی هابز درباره‌ی اتحادیه فرضیه‌ای است ناممکن. در وضع طبیعی تشکیل اتحادیه‌ها بعید است چون هر فردی به این نتیجه می‌رسد که وقتی دیگران (از روی نادانی) سهم خود را از قرارداد انجام خواهند داد، شکستن هر قراردادی سودمند است – و دیگران نیز از تجربه خواهند آموخت.

ولی، راه دیگری برای پدید آمدن اتحادیه‌ها وجود دارد: از طریق آنچه من قرارداد رسمی تحمیلی می‌خوانم. درک ما از «اعمال خودمان» که منجر به وظایف می‌شود این است که آنها باید آزاد و خودخواسته باشند. معمولاً وقتی مرا زیر فشار مجبور کرده باشند تا بگویم «قول می‌دهم»، قول من قانونی تلقی نخواهد شد؛ چنین قولی، قول (واقعی) نیست. ولی، هابز حتا آن اعمالی را که زیر تهدید فشار یا مرگ انجام گرفته باشد «خودخواسته» تلقی می‌کند. ترس و آزادی با یکدیگر سازگارند، و بدین سان هابز استدلال می‌کند که قرارداد رسمی که «در شرایط صرفاً طبیعی از روی ترس پذیرفته شده، تعهدآور است» (۱۹۸: XIV). بنابراین، اگر اتحادیه‌ای این‌طور شکل یابد که یک فرد قادر شود دیگران را با اعمال زور وادار کند به او پیوندند، به نظر هابز، «وظیفه‌ی» آنان در انجام سهم خود از قرارداد به همان‌گونه معتبر است که اگر آنان با رضایت با یکدیگر متحد می‌شدند. او همچنین استدلال می‌کند که اگر شما برای حفظ جان خود به دزد مسلحی قول سرنه‌ها^۱ دهید، در موعد مقرر باید آن را بپردازید. خردمندی

«دومین انجام‌دهنده‌ی تعهد» در این مورد، در صورتی که خطر جانی وجود نداشته باشد، بسیار سوآل‌برانگیز است. نظر هابز درباره‌ی قرارداد رسمی تحمیلی که در درک او از وظیفه و «رضایت دادن» جایگاه مرکزی دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است.

در فصل اول میان دو صورت وظیفه‌ی خودپذیرفته تمایز قائل شدم: وظیفه‌ی خودپذیرفته در حکم وظیفه‌ای که آزادانه به وجود آمده، و وظیفه‌ی خودپذیرفته در حکم وظیفه‌ای که به آن رضایت داده شده است. به نظر می‌رسد که در ابتدا، بحث هابز درباره‌ی وظیفه صورت اول را در مرکز توجه قرار می‌دهد؛ وظیفه‌ها هنگامی به وجود می‌آیند که افراد آزادانه واژه‌های معینی را بر زبان آورند. معنای فردگرایی رادیکال هابز این است که او ناگزیر است با این صورت از وظیفه‌ی خودپذیرفته آغاز کند. با وجود این، برهان او در واقع بر پایه‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته به مثابه رضایت دادن بنا شده است – و «رضایت دادن» مورد سوآل رضایتی است که مشمول قرارداد رسمی تحمیلی می‌شود. نظریه‌ی هابز نمونه‌ی مشخص شفافی را به دست می‌دهد که چگونه خودخواستگی^۱ می‌تواند به صورتی کاملاً توخالی از خودخواستگی فرضی دگرگشت یابد. هابز استدلال می‌کند که اگر دزدی با تهدید به مرگ چیزی را مطالبه کند، فرد مورد تهدید برای حفظ جان خود همیشه به برآوردن آن خواست «رضایت» خواهد داد. اطاعت فرد را می‌توان همیشه به عنوان «رضایت دادن» تعبیر کرد؛ «وظیفه» را همیشه می‌توان از اطاعت اجباری استنتاج کرد. هنگامی که هابز به مناسبات میان پدر و مادر و فرزند، میان غالب و مغلوب، و، آن‌طور که بعداً نشان خواهیم داد، میان لویاتان و افرادی که فرمانروایی او را مجاز می‌دارند، اشاره می‌کند «رضایت دادن» را به همین معنا به کار می‌برد. هابز می‌گوید «حقوق و پیامدهای فرمانروایی پدر و مادر و حکمران مستبد هر دو دقیقاً با حقوق و پیامدهای فرمانروایی که بر اساس حقوق نهادینه شده حکم می‌راند یکسان است؛ و به دلایلی یکسان» (XX؛ ۲۵۶). دلیل آن این است که فرمانروایی آنان همه بر بنیاد «رضایت» قرار

دارد. هر فردی، خواه کسی که در برابر تهدید تفنگ یک دزد قرار دارد یا زندانی‌ای که در برابر شمشیر فاتحی، یا کودکی که با اولیایی روبه‌رو است که می‌تواند او را سر راه بگذارند، همیشه «رضایت» خواهد داد بر او فرمان رانده شود تا اینکه جان خود را از دست بدهد. حتی حکم راندن با استفاده از قدرت یا زور به دست نمی‌آید، بلکه همواره از «رضایتی» به دست می‌آید که از تسلیم شدن فرد می‌توان استنتاج کرد. هابز به گونه‌ای کاملاً پیگیر - و کاملاً فرضیه‌پردازانه - سنت‌گرا است. او استدلال می‌کند که هر قدرتی خواه قدرت اولیا بر فرزند یا قدرت فاتح بر رعایای مغلوب، بر مبنای «رضایت» است: «نزد هابز فرماندهی یکتا اعتبار بیشتری از قدرتِ یکتاندارد.»^(۱۲)

تنها «وظیفی» که قراردادهای رسمی احتمالاً در وضع طبیعی به وجود می‌آورند آنهایی است که به‌طور ضمنی در «رضایت» به قراردادهای رسمی اجباری نهفته است. ولی، این قراردادهای رسمی که بر پایه‌ی تهدید و زور قرار دارند نمی‌توانند به عنوان وظایف معتبر پذیرفته شوند. قراردادها چطور؟ در وضع طبیعی هابزی مسائل خاصی درباره‌ی قرارداد وجود ندارد، به شرط آنکه انتقال متقابل حق میان افراد همزمان انجام گیرد. اگر قرارداد این باشد که هر دو طرف در آینده با هم قرار گذاشته شده را برآورند، تمام مشکلات درباره‌ی اعتماد و وفای به عهد، که پیش از این بررسی شد، بار دیگر نمایان می‌شود. مشکل اساسی درباره‌ی قرارداد این است که آیا چیزی را که بتوان به درستی «وظیفه» نامید به وجود می‌آورد یا نه. هابز خوب می‌داند که مناسباتی که «وظیفه» را پدید می‌آورد مناسباتی است مبتنی بر وفای به عهد؛ پذیرفتن یک وظیفه به معنای خود را متعهد کردن به مناسبات مبتنی بر اعتماد است. هابز به هنگام طرح مفهوم قرارداد به مبادله و داد و ستد اقتصادی اشاره می‌کند (۱۹۳؛ XIV). قراردادهای هابزی چیزی جز مبادله‌ی همزمان میان افراد صاحب مال نیست. مبادله‌ای که هر یک از دو طرف مستقل از دیگری می‌پندارد که مبادله به سود او خواهد بود. در وضع طبیعی، قرارداد نمونه‌ای از وظیفه را به دست نمی‌دهد. اهمیت آنها در آنچه درباره‌ی صورت و سرشت (غیر اجباری) مناسبات اجتماعی آشکار می‌سازند،

که می‌توان از فردگرایی رادیکال استنتاج کرد، نهفته است؛ «زندگی اجتماعی» را می‌توان صرفاً رسته‌ای از مبادلات جدا جدا میان افراد دریافت.^(۱۳) همه‌ی نظریه‌پردازان به نتایج مطلق‌گرایانه‌ی هابز از این دیدگاه تحویل‌گرایانه^۱ از مناسبات اجتماعی نمی‌رسند. در فصل هفتم من بدیل^۲ فلسفی آنارشیستی گادوین^۳ را به حکومت لیویاتان بررسی خواهم کرد.

اشاره به یک نکته‌ی دیگر درباره‌ی برخورد هابز به این موضوع ضروری است. افراد می‌توانند دیگران را تهدید کنند، ولی همچنین می‌توانند به آنان چیزهایی بدهند. هابز می‌گوید هرگاه که فردی به منظور جلب دوستی کسی یک جانه به او هدیه‌ای پیشکش می‌کند، یا به اعتبار و آبروی او می‌افزاید، این عمل او قرارداد یا پیمانی نیست بلکه «هدیه‌ای است، هدیه‌ای رایگان، نیکوکاری: واژگانی که همه به یک معناست» (XIV ۱۹۳). بد نیست در اینجا کمی به حاشیه برویم. چون بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر بر این امر پافشاری می‌کنند که وظایف، همچنین وظایف سیاسی، می‌تواند به دلیل دریافت فایده یا امتیازی، یا «نیکوکاری» در حق کسی به وجود آید (استدلالی که من آن را در فصل ششم نقد خواهم کرد). هابز می‌گوید «دریافت فایده یا امتیاز متعهد می‌سازد» و اینکه حق شناسی، یا باگشاده‌رویی پذیرفتن چیزی، دینی است به سروری که به کسی فایده‌ای می‌رساند یا امتیازی می‌دهد (XI ۱۶۲-۳). هرچند، همان‌طور که هابز اشاره می‌کند، این امر در وضع طبیعی وجود ندارد. فایده یا امتیاز دریافت می‌شود بدون آنکه مسئله‌ی «حق شناسی» پدید آید. هابز بعداً حق شناسی را در چارچوب قوانین طبیعت بررسی می‌کند و می‌گوید افراد باید «سعی کنند کسی که [فایده] می‌رساند دلیلی برای پشیمان شدن از نیت خود در فایده‌رسانی به آنان نداشته باشند» (XV ۲۰۹). ولی، این امر به طوری که من در بخش بعدی نشان خواهم داد، تعهدی را به وجود نمی‌آورد، بلکه، بیشتر موجب آن می‌شود که افرادی که خواستار صلح‌اند خوب است این‌طور رفتار کنند.

1. reductionist view

2. alternative

3. Godwin

قوانین طبیعت

تا اینجا راجع به جایگاه قوانین طبیعت در بحث هابز درباره‌ی قرارداد رسمی، قرارداد و شرایط طبیعی چیزی نگفته‌ام. در تحقیقات اخیر درباره‌ی نظریه‌ی سیاسی هابز، مقام و نقش قوانین طبیعت، جدلی عمده را پدید آورده است. تفسیرهای متنوعی یافت می‌شوند، از تلقی واتکینز از قوانین طبیعت به منزله‌ی «فرضیه‌ی ادعایی الزامی»^۱ گرفته، تا نظریه مک‌نیللی^۲ که آنها را به عنوان گزاره‌هایی صرفاً صوری از ابزاری ضروری برای صلح تلقی می‌کند، تا استدلال وارنر که بحث زیادی را برانگیخته است، مبنی بر اینکه قوانین هابزی همان قوانین طبیعت سنتی و پیشامدرن‌اند، به معنای قوانین الهی در جهان، و اینکه آنها به این دلیل برای افراد الزام آورند.^(۱۴)

بحث من این است که وضع طبیعی هابزی فقط هنگامی می‌تواند برای ما معنایی داشته باشد که کیفیت‌ها و مناسبات اجتماعی معینی را به طور ضمنی مفروض داریم. اینها مجموع قوانین طبیعت را دربرمی‌گیرند. به محض اینکه منش فردیت تجریدشده‌ی شرایط طبیعی تصدیق شود، آشکار می‌شود که قوانین طبیعت زمینه‌ی اجتماعی لازمی را فراهم می‌آورد، که برای گذار به جامعه‌ی مدنی ضرورت دارد. قوانین طبیعت حد اقلی شرایط ضروری مفهومی و تجربی را برای نظام اخلاقی و اجتماعی فراهم می‌آورد تا «جامعه‌ای» بتواند وجود داشته باشد. یا، به عبارت دیگر، بر حسب تمایزی که من در فصل دوم گذاشتم، قوانین طبیعت هابزی زمینه‌ای از «بایدها»^۳ به دست می‌دهد که بر مبنای آن «وظایف» را آزادانه می‌توان فرض کرد. در وضع طبیعی، رعایت قراردادها همیشه «مشکلی» است. در واقع گفتن اینکه آنها باید رعایت شوند بی‌معنی است. به این دلیل که در وضع طبیعی هر کس بر هر چیزی یا عملی حق دارد و چیزی وجود ندارد که به‌طور همگانی باید انجام گیرد یا نگیرد. از سوی دیگر، همان‌طور که پیش‌تر متذکر شدم، افراد در شرایط طبیعی استعداد آن را دارند که تشخیص دهند کلام اخلاقی در حالت آشتی اجتماعی چه معنایی می‌تواند

1. assertive hypothetical imperative

2. McNeilly

3. oughts

داشته باشد. در وضع طبیعی هابزی اگر برای فرد این امکان وجود داشته باشد که از روی قصد بگوید «تعهد می‌کنم» یا «قول می‌دهم»، فرض می‌شود که آن فرد ماهیت مناسباتی را که در قرارداد رسمی نهفته است درک می‌کند، و می‌داند که تعهدها را باید انجام داد. خلاصه، چنان گفتاری درک پراتیک اجتماعی قول دادن را مفروض دارد، یا سومین قانون طبیعت هابزی را مفروض دارد، «که آدمیان قرارداد رسمی‌ای را که می‌بندند به جامی آورند». و بنا بر نظر هابز این امر به این معناست که ما تصویری از عدالت را مفروض می‌داریم. سومین قانون طبیعت هابز «پایه و منشأ قائم‌بالذات عدالت... تعریف بی‌عدالتی، چیزی نیست جز انجام ندادن پیمان» (XV ۲۰۲).

هابز به ما می‌گوید که افرادی محکوم به باقی ماندن در وضع طبیعی نیستند. شوریدگی و خرد آنان، هر دو، توانایشان می‌سازد تا جامعه‌ی مدنی صلح‌جویی را به وجود آورند. هرچند البته شوریدگی عمده‌ی آنان ترس از مرگ زودرس است. شوریدگی آنان را خردشان یاری می‌کند که «بر آنان قوانین مناسب را برای همزیستی مسالمت‌آمیز آشکار می‌سازد و مردمان را تشویق می‌کند تا با یکدیگر وارد قرارداد شوند. این قوانین، قوانینی است که به عبارت دیگر قوانین طبیعت نامیده می‌شوند» (XIII ۱۸۸). هابز در چند جمله‌ی بعد می‌گوید قانون طبیعت «حکم یا قانونی است کلی که عقل آن را کشف می‌کند تا فرد را از انجام اعمالی که زندگی را نابود می‌سازند مانع شود». ولی این برداشت، کدام معنا از «عقل» است؟ به طوری که بحث پیشین آشکار می‌سازد آن معنا، نمی‌تواند «خرد فردی» ساکنان وضع طبیعی باشد. «خردی» که به کشف و درک قوانین طبیعت و معنای اجتماعی آنها توانا است، خرد افرادی است که به طور اجتماعی با دیگران زندگی می‌کنند. چون، ما، خوانندگان نوشته‌ی هابز، قادریم خود را از تمامی مناسبات اجتماعی مستقل تصور کنیم، همچنین می‌توانیم فردی را با قضاوت یا خردی کاملاً شخصی و ذهنی تصور کنیم. ولی، «خرد فردی»، به این معنا، می‌تواند سهم خود را در وضع طبیعی هابزی فقط به این دلیل ایفا کند که تجریدی است متصور از مفهومی از خرد و عمل خردمندانه که ماهیتاً اجتماعی است.

سه قانون اول طبیعت که هابز ذکر می‌کند به‌طور قطع مهم‌ترین قوانین‌اند. نخستین قانون می‌گوید افراد باید آنجا که امیدی برای صلح هست برای تحقق آن «بکوشند». دومین قانون تجویز می‌کند که هر فردی باید آماده‌باشد، اگر دیگران نیز آماده‌باشند، حق خود را بر تمام چیزها در آزادی حقوق و آزادی محدود، متقابل و برابر معاوضه کند (XIV ۱۸۹-۹۰). سومین، به‌طوری که در متن آمده، تعهد به پراتیک اجتماعی در بستن قرارداد رسمی است. بدین سان آن قوانین مقرر می‌دارند که اگر افراد بخواهند با یکدیگر در صلح و صفا و به‌طور اجتماعی زندگی کنند باید آن امور را انجام دهند. زندگی اجتماعی و صلح خویشتن‌داری متقابل و برابر و تا حدی قواعد کلی را برای تنظیم عمل و قضاوت افراد ایجاب می‌کند. قوانین طبیعت بیانی از لوازم مفهومی بنیادی برای تصویری منسجم از «زندگی اجتماعی» به دست می‌دهد. در این معنا آنها به لحاظ صوری^۱ یا منطقاً ضروری‌اند. هرچند، آنها فقط ضرورت‌های مفهومی نیستند. قوانین طبیعت همچنین از لحاظ تجربی ضروری هستند. اگر واقعاً اعتماد متقابل (عدالت)، یاری متقابل و خویشتن‌داری وجود نداشته‌باشد، به‌طوری که شرح هابز از وضع طبیعی به‌گونه‌ای برجسته نشان می‌دهد، زندگی اجتماعی به جنگ خودسرانه‌ی میان افراد سقوط می‌کند.

این مناسبات بنیادی به همان اندازه اجتماعی است که اخلاقی است. هابز می‌گوید علم قوانین طبیعت «تنها فلسفه‌ی حقیقی اخلاق است» (XV ۲۱۵-۶)، ولی، این امر سرچشمه‌ی عمده‌ی اختلاف میان دانشجویان اوست که می‌پرسند آیا در لویاتان فلسفه‌ی اخلاق مناسبی یافت می‌شود. در اینجا ارائه‌ی مشخصات فرد مالکیت طلب به عنوان خصوصیت‌های «طبیعی» انسان، به‌گمراهی مفسران هابز می‌انجامد (بیش از پیش، زیرا این افراد از صورت حیات اجتماعی‌ای، که از زمان هابز تا کنون به اندازه‌ی چشمگیری تثبیت شده و گسترش یافته است، تجرید می‌شوند). هابز به این گفته اکتفا می‌کند که هر عمل خودخواسته‌ای مبتنی بر سود شخصی است و بسیاری از نظریه‌پردازان بر این باورند که نظریه‌ای که

1. formally

تماماً بر اساس ادعای نفع شخصی وضع شده نمی‌تواند در بردارنده‌ی فلسفه‌ی اخلاق شایسته‌ای باشد. معهداً، ادعای هابز به‌طور منطقی از چشم‌انداز نظری فردگرایی تجریدی ناشی می‌شود و نباید آن را با بحث کلی‌وی درباره‌ی قوانین طبیعت اشتباه گرفت. قوانین طبیعت پایه‌ی لازم را برای مناسبات اخلاقی ایجاد می‌کنند. بدون درک افراد از «معنای» قوانین طبیعت هیچ اخلاقی ممکن نخواهد بود. افراد درک می‌کنند که قوانین طبیعت به «سود» آنان است. زیرا بدون آنها تضمین و امید کمی به دست یافتن به آرزوها و نیازها و خواست‌هایشان خواهند داشت. این «سود» اخلاقی کلی افراد را، که باید به صورت اجتماعی و نه انفرادی دریافت شود، با «اخلاق طبیعی» مشخص و مبتنی بر سود شخصی که هابز افراد خود را به آن مجهز می‌سازد نباید اشتباه کرد.

اغلب فرض می‌شود اگر قوانین طبیعی هابزی قوانین اخلاق است پس باید «قوانین طبیعی» به معنای سنتی آن باشد و بدین ترتیب باید بر ساکنان وضع طبیعی وظایفی را تحمیل کند. هابز با نهادن نام «قوانین طبیعی» بر قواعد خود به سر درگمی کمک کرده است. درک او از قوانین درکی مدرن است. این درک هیچ وجه مشترکی جز نام با سنتِ دراز برهان سیاسی ندارد که به قوانین طبیعی الهی در جهان روی می‌آورد. درک سنتی از قانون طبیعت درک از قانونی الهی بود که مافوق قانون مدنی قرار داشت و برای سنجش قوانین مدنی به کار می‌رفت تا دامنه‌ی قدرت فرمانروایان این جهانی را محدود سازد. هابز از اندیشه‌ی وجود قانونی بالاتر متنفر بود. معهداً، راجع به «قوانین طبیعت» می‌نویسد چون او

خود را کاملاً از درک قرون وسطایی از قانون طبیعت آزاد نساخته بود. از نوآوری کار خود به‌طور کامل آگاه نبود... برچسب هابز، قانون طبیعت، به این دلیل که واژه‌ی «قانون» را در بر دارد گمراه‌کننده است. ولی فقط ما که سودبرندگان انقلاب در درک اخلاقی و سیاسی هستیم که هابز، در میان کسان بسیار دیگر، ابداع‌کننده‌ی آن بود، در موقعیتی قرار داریم تا مرز مفهومی روشنی را که او با آن درگیر بود ترسیم کنیم.^(۱۵)

به طوری که بعداً با تفصیل بیشتری نشان خواهیم داد، یکی از پایه‌های

نظریه‌ی سیاسی هابز این است که فرمانروا باید فقط مفسر کلام خدا باشد. در نظریه‌ی سیاسی هابز خدا فقط با واسطه‌ی فرمان‌های فرمانروا نمودار می‌شود. فرمان‌های الهی فقط در صورتی که فرمان‌های فرمانروا نیز باشند می‌توانند قانون به معنای درست آن باشند. کلام خدا، فرمانروای عالی آدمیان، به‌طور سنتی «قانون» نامیده شده است. ولی، هابز می‌گوید، قانون «فی الواقع، کلام کسی است که به‌طور قانونی بر دیگران فرمان می‌راند» (XV ۲۱۶). فقط فرمانروایی مطلق، هم حق فرمان راندن را دارد و هم می‌تواند به‌طور مؤثر فرمانروایی کند. مردم باید فرمان‌های الهی را انجام دهند، و، در وضعیت طبیعی شان قادر نیستند آن‌طور که پروردگار از آنان انتظار دارد عمل کنند. فرمان‌های الهی را قوانین «خوانده‌اند»، ولی آنها در معنای درست قانون نیستند. زیرا در وضع طبیعی آن قوانین اجرا نخواهند شد و ممکن هم نیست اجرا یا تحمیل شوند:

زیرا قوانین طبیعت... در وضع صرفاً طبیعی... به‌درستی قانون نیستند، بلکه خصوصیات هستند که مردمان را به سوی صلح و فرمانبری سوق می‌دهند. پس از آنکه حکومتی مشترک برقرار شد آنگاه قوانین طبیعی به‌طور واقعی قانون می‌شوند و نه پیش از آن... زیرا این قدرت فرمانرواست که آدمیان را وادار به تن دادن به قوانین می‌سازد (۲۲۳-۳ و XXVI ۳۱۴).

پس، قوانین طبیعت اصول عقلانی هستند که آدمیان را قادر می‌سازند در صلح یا در جامعه زندگی کنند. قوانین طبیعی بیانی است از آنچه افراد الزاماً باید در این جهت انجام دهند. هرچند کلام هابز گاهی بر این دلالت دارد که قوانین طبیعی بیش از این است ولی، در چنین مواردی وی مانند بسیاری نظریه‌پردازان معاصر، «وظیفه»^۱ یا «اجبار»^۲ را چون مخففی به کار می‌برد برای تمامی آنچه ما باید انجام دهیم. پیش‌تر توجه را به یک مورد از این امر جلب کردم. آنجا که هابز به بحث درباره‌ی حق‌شناسی می‌پردازد. مورد دیگر این گفته‌ی هابز است که

«قوانین طبیعی in foro interno; ... but in foro extern یعنی که آدمیان را کُنیش و ادار می‌کند، ولی نه همیشه». از قوانین باید اطاعت کرد ولی، آنها همواره نادیده انگاشته می‌شوند. هر آینه فردی بکوشد از قوانین طبیعت اطاعت کند «در حالی که هیچ کس دیگری این کار را نمی‌کند، در این صورت او خود را قربانی دیگران کرده و وسایل فنای حتمی خود را فراهم آورده است» (XV ۲۱۵). هیچ قرارداد رسمی یا قراردادی برای پیروی کردن از قوانین وجود ندارد و با خدا هم نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا نمی‌توان با خدا قرارداد رسمی بست. از این رو، بنا بر تعریف هابز قوانین طبیعت پدید آورنده‌ی «وظیفه» نیستند (XIV ۱۹۷).

برخی مفسران این موضوع را نفی می‌کنند و با استفاده از کلام وارنِدر استدلال می‌کنند که «نظریه‌ی وظیفه‌ی هابز بر اساس قانون طبیعت قرار دارد و نه پایبند بودن به قول دادن».^(۱۶) به دو نکته‌ی مهم در مورد این استدلال می‌توان اشاره کرد. نکته‌ی اول این است که وارنِدر نظریه‌ی هابز را بر حسب «شرایط معتبر» برای وظیفه که انجام آن را «شدنی» یا «ناشدنی» می‌سازد مورد بحث قرار می‌دهد. ولی، این امر مصادره به مطلوب است. بدین معنی که استدلال آورده شده وجود وظیفه را در وضع طبیعی هابزی می‌پذیرد، چون صورت عبارت می‌پذیرد که وظیفه وجود دارد و آنچه مطرح است این است که آیا انجام آن «شدنی» است. نکته‌ی دوم این است که پذیرفت این موضوع که وظیفه وجود دارد به این معناست که افراد فقط می‌توانند به آن وظیفه رضایت دهند. نمی‌توانند آن را برای خود آزادانه ایجاد کنند. وارنِدر سرشت افراطی اختیارباورانه‌ی^۱ نظریه‌ی هابز را نادیده می‌گیرد. وی [هابز] مدعی است که فرمان‌های الهی به این دلیل که پروردگار قادر مطلق است قوانین خاص اند و ایجادکننده‌ی وظیفه و بدین ترتیب «وظیفه» را با قرارداد رسمی اجباری برابر قرار می‌دهد. ترس از قدرت مقاومت ناپذیر خداست که وظیفه را «معتبر» می‌سازد. همان‌گونه که ترس از تهدید دزد، قرارداد رسمی اجباری را از طریق «رضایت» به مطالبات او پدید می‌آورد.^(۱۷)

پُر کردنِ وضع طبیعی هابز بامناسبات و وظیفه‌مند مبتنی بر قانون الهی به معنای سلب اصالت از آن و همچنین نادیده گرفتن این موضوع است که چرا وضع طبیعی آن‌چنان وضع و حشتناکی است که فرمانروای مطلقِ لویاتان تنها بدیل آن است. بحث سیاسی هابز بر این واقعیت استوار است که صرف نظر از عمق باور به اطاعت از قوانین طبیعت، اگر اعمال فرد بر اساس قضاوت شخصی اش باشد، در واقع همواره «غیر عقلایی» خواهد بود که از آن قوانین اطاعت کند. وارنِدر از نظر هابز این معنا را تفسیر نمی‌کند که وظیفه‌ای در اطاعت کردن از قوانین طبیعت وجود ندارد، بلکه این معنا را تفسیر می‌کند که ارجاع به «آدمیان راکنش وادار می‌کند in foro interno»، دلالت دارد بر این که آن قوانین، اجبار وجدانی را به وجود می‌آورند. «تمام وظایف آدمیان در وضع طبیعی را می‌توان وظیفه‌ی وجدانی توصیف کرد».^(۱۸) از «وظیفه‌ی وجدانی» سخن گفتن این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که آیا در وضع طبیعی «وجدان» می‌تواند به چیز دیگری جز حق مطلق در سنجش فردی یا داشتن حق بر تمام چیزها، دلالت داشته باشد. آخرین چیزی که هابز ممکن است بخواهد این است که «وجدان» در معنای معمولی آن به عنوان چیزی مقدس در قلب بحث سیاسی اش قرار داده شود. او کاملاً روشن می‌سازد که وجدان در جامعه‌ی مدنی هیچ جایگاه سیاسی معنا داری ندارد.

مجاز دانستن اینکه افراد وجداناً وظایفی دارند که پروردگار برای آنان مقرر داشته، آنان را قادر می‌سازد تا حقانیت و عدالت حاکمیت لویاتان را به نام خدا بسنجند. این درست آن چیزی است که هابز می‌خواهد در جامعه‌ی مدنی از آن پرهیز کند. در دیدگان او چنین پرسشی بازگشتی است به وضع طبیعی و برخوردهای ایدئولوژیکی که به باور او علت جنگ داخلی انگلیس بود. آنگاه که کلام و شمشیر لویاتان جایگزین کلام سنتی خدا شود - و دقیقاً چه کسی حقانیت استفاده از شمشیر خدا را دارد؟ - قائل شدن هر حد و مرزی برای حاکمیت لویاتان در جایی که تأمین صلح مطرح است ناممکن می‌شود.

قرارداد اجتماعی و حقوق قانونی فرمانروا

پیش از بازگشت به شرح هابز از قرارداد اجتماعی و نهاد لیویاتان، مایلم درباره‌ی معنای کلی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی مطالبی بگویم. اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی توضیحی است اختیاری‌باورانه از این‌که چگونه می‌توان «در آغاز» به‌طور مشروع بر افراد آزاد و برابر حکومت کرد. گذار از وضع طبیعی به جامعه‌ی مدنی از طریق قرارداد اجتماعی لیبرالی انجام می‌گیرد. قرارداد، جامعه‌ی سیاسی نویی را پدید می‌آورد و همچنین وضع سیاسی جدیدی را برای افراد ایجاد می‌کند. افراد از طریق قرارداد اجتماعی آزادی و برابری «طبیعی» خود را با وضع قانون شهروندی با آزادی و برابری مدنی معاوضه می‌کنند و با این کار دومین قانون طبیعت هابز را «عملی می‌سازند». افراد با ورود به قرارداد اجتماعی از طریق عمل خویش وضع سیاسی نو و قوانین مسلط بر آن را تأسیس می‌کنند. شهروندانی می‌شوند از لحاظ صوری برابر، که آزادی‌شان نیز به‌طور برابر از طریق اجرای بی‌طرفانه‌ی قانون مدنی تأمین می‌شود. باید تأکید شود که وضع سیاسی نو، مستقل از هر تفاوتی میان افراد وجود دارد. تمامی افراد به‌طور صوری در مقام شهروندان سیاسی با یکدیگر برابرند، صرف نظر از هر نابرابری اجتماعی که ممکن است آنان را از یکدیگر متمایز سازد. ولی، این همه فقط جزئی است از قرارداد اجتماعی لیبرالی. از لحاظ مفهومی، قرارداد پروسه‌ای است دو مرحله‌ای. در روایت هابز دو مرحله همزمانند. ولی، در نظریه‌ی لاک، که در فصل بعد بررسی خواهد شد، دو مرحله به‌آسانی تشخیص پذیرند. افراد در دومین مرحله از قرارداد لیبرالی موافقت می‌کنند که اتخاذ تصمیم‌های سیاسی به دولتی واگذار شود که از نمایندگان تشکیل می‌شود. بدین سان، دومین مرحله است که برای برهان سیاسی خودخواستگی حیاتی است. افراد این وظیفه را می‌پذیرند که محتوای وظیفه‌ی سیاسی آنان را نمایندگان تعیین کنند.

نویسندگان معاصری که راجع به وظیفه‌ی سیاسی می‌نویسند به‌طور ضمنی فرض می‌کنند که مرحله‌ی دوم قرارداد واجب‌الاجراست. موضوع مورد علاقه‌ی

آنان این است که چگونه می‌توان گفت که افراد به این قرارداد رضایت می‌دهند یا خودخواسته چنین اجباری را می‌پذیرند. بحث من این است که وظیفه‌ی خودپذیرفته اگر به‌طور جدی به عنوان ایده‌آلی سیاسی در نظر گرفته شود، این فرض را متزلزل می‌سازد و ایجاب می‌کند که پرسش‌های بسیار متفاوتی مطرح شوند. مکفرسن در نظریه‌ی سیاسی فردباوری تملک خواه^۱، ظاهراً به نتیجه‌ای همانند می‌رسد. وی می‌گوید که امروزه «ناممکن» است «نظریه‌ی معتبری را درباره‌ی وظیفه از مفروضات فردباوری تملک خواهانه [استنتاج کرد]».^(۱۹) هرچند تفسیر مکفرسن از هابز و لاک به قرارداد اجتماعی یا مباحث خودخواستگی لیبرالی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی توجهی نمی‌کند. او استدلال می‌کند که اگر قرار بر این باشد که افراد وظیفه‌ی سیاسی تعهدآورنده‌ای را به رسمیت بشناسند، که بر اساس اراده‌ی الهی یا کارآمدهای طبیعی نباشد، باید قادر باشند «خود را در برخی جهات که بیشتر مهم است برابر ببینند تا از تمام جهات دیگر که نابرابری وجود دارد».^(۲۰) در قرن هفدهم برابری با اهمیت، از انقیاد هر فرد به قوانین بازار استنتاج می‌شد. این انقیاد چون چیزی اجتناب‌ناپذیر دریافت می‌شد و بدین سان به افراد دلیلی می‌داد برای به رسمیت شناختن وظیفه‌ای در برابر مرجعی سیاسی که نظم اجتماعی را در جامعه‌ای مبتنی بر بازار برقرار نگاه می‌داشت. مکفرسن استدلال می‌کند که در قرن بیستم این دلیل دیگر اعتباری ندارد. با انکشاف آگاهی و سازمان‌های کارگری دیگر نمی‌توان قوانین بازار را چون خصوصیات طبیعی یا اجتناب‌ناپذیر جهان تلقی کرد. از این رو، دیگر نمی‌توان پذیرفت که شرط برابری هنوز وجود دارد، و «وظیفه‌ی سیاسی»، مشروعیت قرن هفدهمی خود را از دست داده است.

یک اشکال این برهان این است که به رغم دستاورد جنبش کارگری در دموکراسی‌های لیبرالی، قابل بحث است که تا چه اندازه این امر مشروعیت دولت لیبرال دموکراتیک را مورد سؤال قرار داده است. به‌راستی، می‌توان استدلال آورد که این موضوع به تثبیت آن مشروعیت، کمک رسانده است.

1. *The political Theory of Possessive Individualism*

درست است که سازمان‌های کارگری اغلب از بازار و نابرابرهای آن انتقاد می‌کنند ولی به دلیل تمرکز روی بازار به بهای نادیده گرفتن جنبه‌های خاص سیاسی انکشاف لیبرال دموکراسی، مکفیرشن گستره‌ای را از نظر دور می‌دارد که انتقاد بازار را از انتقاد نهادهای سیاسی، که همراه با آن انکشاف یافتند، مجزای سازد. تأکید کرده‌ام که انکشاف فردگرایی لیبرالی جزئی لازم از انکشاف جامعه‌ی لیبرالی، اقتصاد بازاری سرمایه‌داری و دولت مبتنی بر قانون اساسی بود. وجود «افراد آزاد و برابر» برای عملکرد اقتصاد بازاری ضروری است و، برعکس، بدون ظهور بازار این موجودات در وضع طبیعی سکنا نمی‌گزیدند. با این همه، این بدان معنا نیست که به منظور یافتن مشروعیت برای وظیفه‌ی سیاسی نیازی به نگرستن فرای بازار نیست. مکفیرشن هیچ توضیحی ارائه نمی‌دهد که چرا قرارداد اجتماعی و رضایت دادن در مرکز نظریه‌های هابز و لاک قرار دارند. بحث او نشان می‌دهد که چرا افراد «طبیعتاً» برابر می‌باید نیاز به تنظیم روابط متقابل رقابتی را میان افراد مالکیت طلب در بازار به رسمیت بشناسند. ولی، او در نظر نمی‌گیرد که افراد «طبیعتاً» برابر همچنین باید توافق کنند که مرجعیت سیاسی‌ای را برای حکومت بر خود بنا نهند. نادیده پنداشتن قرارداد اجتماعی، نادیده انگاشتن این امر است که در جامعه‌ی مدنی این توافق دقیقاً آن نوع از برابری را ایجاد می‌کند که بنا بر استدلال مکفیرشن برای مشروعیت بخشیدن به وظیفه‌ی سیاسی لازم است. یعنی برابری‌ای صوری که مافوق نابرابرهای موجود در بازار یا حوزه‌ی خصوصی قرارداد دارد.

نادیده گرفتن قرارداد اجتماعی همچنین به معنای نادیده گرفتن آن چون آغاز فرایندی طولانی است که از طریق آن حوزه‌ی سیاسی از بقیه‌ی زندگی اجتماعی جدا پنداشته می‌شود. این امر توضیح این موضوع را ممکن می‌سازد که چرا نقد بازار و اقتصاد را می‌توان از نقد نهادهای سیاسی دموکراسی لیبرالی جدا کرد. همچنین اگر انکشاف واقعی دموکراسی لیبرالی و نه منطبق قرارداد اجتماعی، مورد نظر باشد تصور حوزه‌ی سیاسی جداگانه‌ای اهمیت پیدا می‌کند. با معمول شدن حق رأی عمومی و نهادی شدن آزادی‌های مدنی تا اواسط قرن بیستم، حق

صوری برابری سیاسی افراد چون برابری سیاسی صوری شهروندان تثبیت و گسترش یافت. مکفیرشن استدلال می‌کند که حق رأی عمومی جنبه‌ی دیگری از مشروعیت و وظیفه‌ی سیاسی را که در قرن هفدهم ارائه می‌شد کاهش می‌دهد: یعنی به هم پیوستگی نفع شخصی آنانی را، طبقات مالک، که [نظام] نمایندگی را برگزیدند.^(۲۱) هرچند حق رأی عمومی و برابری سیاسی صوری شهروندان به تمام افراد «منافع» سیاسی مشترکی بخشیده است، استدلال‌های اختیارباورانه‌ی معاصر درباره‌ی حق رأی و رضایت قابل فهم نخواهد بود مگر آنکه تداوم میان تاریخ قرارداد سیاسی لیبرالی و استدلال‌های مربوط به حق رأی عمومی تصدیق شوند. فرض بر این است که افراد برای بستن این قرارداد دلیلی دارند و آن این که قرارداد منافع آنان را تضمین می‌کند. به همین گونه نظریه‌ی لیبرالی معاصر، بدان گونه که در فصل پنجم نشان خواهیم داد، استدلال می‌کند که رأی دادن منافع تمامی شهروندان را، صرف‌نظر از موقعیت اجتماعی واقعی آنان، تضمین می‌کند - از این رو منطقی است استنتاج شود که از طریق رأی دادن است که رضایت داده می‌شود.

افزون بر این، بدون بررسی پیامدهای سیاسی ایده‌ی وظیفه‌ی خودخواسته و نقش مرحله‌ی دوم قرارداد اجتماعی، شکل لیبرال دموکراتیک مرجعیت سیاسی کاویده نشده می‌ماند. مکفیرشن استدلال می‌کند که این شکل دیگر نمی‌تواند بر حسب لیبرالیسم سنتی توجیه شود، ولی چیزی درباره‌ی خود شکل نمی‌گوید. او استدلال می‌کند که در اواخر قرن بیستم می‌توان برای وظیفه، مشروعیتی را از برابری نایمندی ای که انکشاف تسلیحات هسته‌ای پدید آورده است، استنتاج کرد. اگرچه او می‌گوید که این امر به فراسوی «تنها یک دولت ملی» می‌نگرد. ظاهراً فرض او بر این است که شکل لیبرال دموکراتیک مرجعیت باقی می‌ماند^(۲۲) ولی بامتوسل شدن به نایمندی جهانی، تمام پیوندها با لیبرالیسم و وظیفه‌ی خودخواسته گسسته می‌شود. همان طور که نظریه‌ی هابز نشان می‌دهد، دلیل کمی برای این فرض وجود دارد که توسط جستن به اصل زنده ماندن به تنهایی به نتایج دموکراتیکی منتهی می‌شود.

هابز از طریق توسل جستن به تنازع بقا، ضرورت وجود حاکمی مطلق را استنتاج می‌کند ولی لویاتان مرجعیت خود را از رضایت رعایایش کسب می‌کند و نه مستقیماً از ملاحظات امنیتی. میل اصلی افراد هابزی امنیت است، ولی به عنوان افراد «به‌طور طبیعی» آزاد و برابر، آنان به منظور به دست آوردن امنیت شمشیر لویاتان، باید با هم وارد یک قرارداد شوند. به یک معنا، برداشت هابز از قرارداد اجتماعی تصویری از وظیفه‌ی خودخواسته‌ی ایده‌آل ارائه می‌دهد، ولی نتیجه‌ی آن رها کردن کامل «وظیفه‌ی» سیاسی و تبدیل آن به اطاعت بدون قید و شرط سیاسی است.

هر کس باید به هر کس دیگر بگوید، من به این شخص، یا به این جمع از اشخاص، اختیار می‌دهم و از حق حاکم بودن بر خود صرف‌نظر می‌کنم مشروط بر اینکه تو نیز حق خود را بر همین منوال به او تفویض کنی و تمامی اعمال او را مجاز شماری (XVII ۲۲۷).

به شرط گفتن این کلمات به یکدیگر است که افراد هابزی وضع طبیعی را ترک می‌کنند و به جامعه‌ی مدنی وارد می‌شوند. این کلمات جامعه‌ای را ایجاد می‌کند و فرمانروایی را می‌گمارد تا نظم را اعمال کند. لازم به تذکر است که قرارداد اجتماعی یک قرارداد^۱ است و نه یک پیمان^۲، و به این دلیل است که در وضع طبیعی هابزی، ممکن می‌شود. افراد همزمان الفاظ معینی را بین خود رد و بدل و بدین ترتیب متقابلاً حق خود را بر تمام چیزها به فرمانروا تفویض می‌کنند. لیکن، قرارداد رخدادی است تا اندازه‌ای جادویی. در زمان کوتاهی که لازم است تا آن الفاظ ادا شوند، مجموعه‌ای از افراد در حال نزاع با یکدیگر به جماعتی در صلح و صفا با لویاتان در رأس آنان، تبدیل می‌شوند. بدین ترتیب، یک هیئت همگون سیاسی پدید می‌آید و افراد به رعایای سیاسی بدل می‌شوند. برداشت هابز از وحدت جماعت سیاسی جدید برداشتی است شگفت‌آور. در وضع طبیعی، افراد مناسباتی طولانی با یکدیگر ندارند. در جامعه‌ی مدنی

آنان از طریق شخص لویاتان که «حامل» شخصیت و «مؤلف» اعمال آنان است وحدت می‌یابند. از نظر مقاصد سیاسی، لویاتان و رعایایش یکی هستند. «این اتحاد، اتحاد واقعی تمامی آنان است در یک و همان شخص» (XVII ۲۲۷). به محض اینکه لویاتان به عنوان فرمانروا یا وکیل گمارده شد وی «مجموعه‌ای از مردمان را به یک شخص تبدیل می‌کند، ... زیرا وحدت وکیل است و نه وحدت موکل که شخص یگانه رامی سازد» (XVI ۲۲۰). از این پس اعمال و تصمیم‌های فرمانروا چون اعمال و تصمیم‌های رعایا انگاشته می‌شود. آنان «مؤلفان» اعمال او هستند. لویاتان مظهر رعایای خویش است و بنا بر نظر هابز، دقیقاً به جای آنان عمل می‌کند.

در برداشت هابز از داستان قرارداد، دو مرحله از قرارداد لیبیرالی همزمان واقع می‌شوند. همان کلماتی که افراد را در اتحادی سیاسی با هم قرار می‌دهد، لویاتان را نیز بر آنان مسلط می‌سازد. اگر درک هابز را از وضع طبیعی مفروض داریم، قرارداد بایستی بدین ترتیب پدید آید و فرمانروا نمی‌تواند نقشی در آن داشته باشد. پیش از ادای آن کلمات، نه «همگان» وجود دارند که قراردادی ببندند و نه «فرمانروا».^(۲۳) این واقعیت که افراد با هم قرارداد می‌بندند و نه با لویاتان، در بحث هابز عنصری است اساسی. چون هیچ‌گاه نمی‌توان ادعا کرد که لویاتان سهم خود را در قرارداد شکسته است، «بنابراین، هیچ‌یک از رعایایش نمی‌تواند به بهانه‌ی متحمل شدن زبانی خود را از انقیاد او آزاد سازد» (XIII ۲۳۰).

افراد هابزی از طریق قرارداد، اطاعت محض سیاسی‌ای را ایجاد می‌کنند. آنان به فرمانروا این حق رامی‌دهند که هر آنچه را برای تأمین امنیت آنان ضروری است انجام دهد و با اراده کردن بر این هدف، برای آنان «بی‌معنا» است که مانع کار او شوند. پیش‌تر استدلال آوردم که برداشت هابز از قرارداد به ایجاد «وظیفه» منتهی نمی‌شود. بلکه یک مبادله‌ی همزمان است. افراد در مدت قرارداد اجتماعی یک جایگاه را با جایگاه دیگری معاوضه می‌کنند. ولی آیا همچنین وضعی را، که در آن وظیفه‌ای وجود ندارد، با وضعی که در آن وظیفه‌ای سیاسی وجود دارد، معاوضه می‌کنند؟ از یک جنبه، قرارداد بیانی است از اصل وظیفه‌ی

خودخواسته، زیرا افراد آزادانه آن کلمات را ادامه می‌کنند. از سوی دیگر، به محض آنکه آن کلمات بر زبان جاری شوند وجه معقولی از «وظیفه» ناپدید می‌شود. در آن لحظه، افراد رعایای می‌شوند و مناسبات آنان با لویاتان و شمشیرش مانند رابطه‌ی دزدی می‌شود با قربانی‌اش که برای حفظ جان خود باید چیزی بپردازد. افراد با بستن قرارداد، خود را به رعایای سیاسی تبدیل می‌کنند. آنان با این عمل همچنین به فرمانروایی لویاتان «رضایت» می‌دهند یا در اطاعت از او پیمانی اجباری می‌بندند. معادل قرار دادن «رضایت» با پیمان اجباری به دست هابز، شاید بیش از هر چیز دیگر در اکثر روایت‌ها از قرارداد اجتماعی مشاهده می‌شود. هابز می‌گوید هر کس که با قرارداد مخالف است «اکنون باید همراه با سایرین رضایت دهد. یعنی بگوید که با تمام اعمال او [فرمانروا] موافق است یا، در غیر این صورت به دست سایرین نابود شود». هابز می‌گوید صرفاً به دلیل شرکت داشتن در قرارداد، فرد به طور ضمنی قبول کرده است که داور اکثریت را بپذیرد. بنابراین، نپذیرفتن، عملی است ناعادلانه. اکنون رابطه‌ی اقلیت در برابر اکثریت مانند رابطه‌ی فرد است با فاتح، یا باید «رضایت» دهد یا کشته شود. هابز از این حتماً فراتر می‌رود و استدلال می‌کند که هر کس که در قلمرو جامعه‌ی سیاسی جدید قرار می‌گیرد، صرف نظر از اینکه رضایتش مطالبه شده باشد یا نه، باید تسلیم فرمانروا باشد و در غیر این صورت در وضع نزاع با دیگران باقی می‌ماند، و می‌تواند «بدون آنکه عدالت پایمال شده باشد به دست هر کسی نابود شود» (XVII ۲۳۲).

در نظریه‌ی هابز «رضایت» به همان اندازه افسانه‌ای سیاسی است که قرارداد اجتماعی. ادعای می‌شود که در جامعه‌ی مدنی تمامی مناسبات اقتدارگرایانه، حتی میان پدر و مادر و فرزند، بر اساس «رضایت» استوار است. با وجود این، این مسئله که رضایت در واقعیت چگونه داده می‌شود، در هیچ مقطعی مطرح نمی‌شود. هابز استدلال می‌کند که رضایت باید تا زمانی که فرمانروا امنیت را تأمین می‌کند ادامه یابد. در صورتی که امنیت از بین برود، رعایا باید از فرمانروای جدیدی اطاعت کنند یا به فرمانروایی او رضایت دهند یا با وضع طبیعی مواجه

شوند. اختیارباوری‌ها بز کاملاً فرضی و بی‌معنی است. نظریه‌ی وی در بر گیرنده‌ی هیچ چیزی که بتوان آن را به درستی «وظیفه‌ی سیاسی» نامید نیست. این امر، آن‌طور که اغلب ادعا می‌شود، به این دلیل نیست که وی به نفع شخصی توسل می‌جوید. بلکه به این دلیل است که «وظیفه» دلالت دارد بر داوری، گزینش و تصمیم‌آزاد فرد، که بی‌رحمانه به دست‌ها بز از جامعه‌ی مدنی زدوده می‌شود. بهای ترکِ وضع طبیعی اطاعتِ مطلق و بی‌چون و چرای سیاسی است. نتایج سیاسی مطلق‌گرایانه‌ی هابز پیمادی است از فردگرایی افراطی وضع طبیعی اش. چشم‌انداز سیاسی او به تصویری از جامعه‌ی مدنی چون وضعی کاملاً مصنوعی می‌انجامد. مناسبات سیاسی و اخلاقی همگی به صورت یک مجموعه‌ی با هم و به یک‌باره همراه با لویاتان و شمشیرش پدید می‌آید، و ثبات و تداوم آنها فقط به قدرت آن شمشیر بستگی دارد. آدمیان در گذار به جامعه‌ی مدنی تغییر هیجان‌آوری نمی‌کنند. به دلیل ترس از شمشیر لویاتان است که قادر می‌گردند ظرفیت‌های (نهان) و درک خود را از آنچه زندگی می‌تواند باشد مورد استفاده قرار دهند و در جامعه‌ی مدنی با یکدیگر وارد مناسباتی با ثبات شوند. ولی پیوندهای زندگی مدنی تکیه بر شمشیر دارد و نه بر ظرفیت‌های افراد. وحدت این جامعه‌ی عجیب و غریب به درستی در «شخصی» نمودار می‌شود که در رأس قرار دارد. حضور لویاتان تا بدان اندازه بنیادی و گسترده است که در واقع اوست که کلمات را به زبانی معنی‌دار در می‌آورد. این اوست که درکی با ثبات را از «خوب» و «بد» وضع و ایجاد می‌کند: «شکِ اخلاقی و مرجع باوری^۱ اخلاقی هابز دست در دست هم می‌رود... باید آدمی تپل تپل^۲ وجود داشته باشد که واقعاً سرور است و تعیین می‌کند که کلمات اخلاقی بر چه چیزی دلالت دارند».^(۲۴)

مرد تپل تپل هابز همچنین به این دلیل یک مقتدر مطلق سیاسی است که اتحاد مصنوعی مدنی، به‌طور ذاتی بسیار شکننده است. زندگی اجتماعی و اطاعتی بدون قید و شرط و بی‌چون و چرا، یا هر دو با هم می‌مانند یا از بین می‌روند. هر فردی که فرمان لویاتان را مورد سؤال قرار دهد راه را برای ورود

هرج و مرج و تصادمِ داوری‌های خصوصی و ذهنی در جامعه‌ی مدنی باز می‌کند. این ورودِ ناخوانده، هراندازه هم که ناچیز باشد باعث شکسته شدن بخشی از پیوند مصنوعی می‌شود که افراد ایجاد کرده‌اند. در چشم‌انداز نظری هابز، جایی برای وضعی میانی، میان اطاعتِ بی‌قید و شرط و صلح و صفا، و جنگ میان مجموعه‌ای از افراد که خودسرانه عمل می‌کنند، وجود ندارد.

بحثِ هابز درباره‌ی جامعه‌ی مدنی مانند تصویر اوست از وضع طبیعی. در وضع طبیعی فقط به این دلیل افرادی تجریدی و تک‌افتاده می‌توانند حضور داشته باشند که از پیش می‌دانیم که افراد در جامعه با هم زندگی می‌کنند و به این دلیل که ما به افرادِ «طبیعی» به‌طور ضمنی داشتنِ ظرفیت‌ها و منش‌هایی را نسبت می‌دهیم. بدین سان، می‌توانیم تصور کنیم که شکلی از زندگی مدنی می‌تواند با نیروی شمشیر لویاتان حفظ شود. چون ما به‌طور ضمنی با کارکرد نیروی آن شمشیر در برابر زمینه‌ای از زندگی و مناسبات روزانه مواجهیم که برای تداوم و به هم پیوستگی به آن شمشیر وابسته نیستند. هابز از لحاظ نظری به اندازه‌ی کافی پیگیر است که استدلال کند که خانواده در جامعه‌ی مدنی نمونه‌ای مینیاتوروار از جماعتی مصنوعی به دست می‌دهد، که آن را رضایت اعضایش به تبعیت از «شخص نماینده» اش در پیوند با هم نگاه می‌دارد. از سوی دیگر، او همچنین، به ناگزیر، درباره‌ی خانواده به‌گونه‌ای می‌نویسد که گویی پیوندهای میان اعضای آن از تداوم مناسبات و سمپاتی متقابل افرادی که «جماعتی طبیعی» را تشکیل می‌دهند انکشاف یافته و براساس آن قرار دارد.

هنگامی که هابز به جای خانواده‌ی مصنوعی درباره‌ی خانواده‌ی طبیعی بحث می‌کند حمله‌اش را به پدرسالارها کنار می‌گذارد و نااستواری در فردگرایی رادیکال و سنت‌گرایی این امکان را فراهم می‌آورد تا در خانواده، پدر به دلیل فردِ «طبیعتاً» قوی‌تر و فعال‌تر فرمانروا باشد.^(۲۵) هابز نه به خانواده‌ی مصنوعی بلکه به خانواده‌ی طبیعی چون منبع مهم اضافی برای ثبات سیاسی و نظم اجتماعی می‌نگرد. پدر و مادر می‌توانند به فرزندان خود ایده‌های مناسب سیاسی و ضرورت اطاعت سیاسی را بیاموزند. هابز می‌نویسد که ضرورت

قدرت مطلق فرمانروا باید «مجدانه و صادقانه آموخته شود. زیرا نمی‌توان آن را با استفاده از... وحشت مجازات قانونی تأمین کرد» (XXX۳۳۷). درکِ هابز از اهمیت آنچه امروزه اجتماعی‌گری^۱ سیاسی در تأمین اطاعت سیاسی و مرجعیت سیاسی نامیده می‌شود در تخالف قرار دارد با «برهان» وی در طرد متقابلِ نظم اجتماعی و فرمانروایی مشروط. اگر اجتماعی‌گری سیاسی می‌تواند شمشیر را تکمیل کند یا حتاتاً اندازه‌ای بدیلی برای آن باشد، شاید دیگر به چنان مرجعیت سیاسی پر از ترس و بیمی مانند فرمانروایی لویاتان نیازی نباشد. به سخن دیگر، فردگرایی با افراط کمتری از فردگرایی هابز، راه را برای بدیلی ضعیف‌تر از آنچه نظریه‌ی هابز ارائه می‌دهد باز می‌کند. با این همه، نظریه پردازان کمتر افراطی یا بیش از معمول لیبرالی، هنوز باید راه‌حلی برای مشکل وظیفه‌ی خود خواسته بیابند، هرآینه بخواهند مرجعیت دولت لیبرالی را دست نخورده نگاه دارند.

فرمانروایی مطلق لویاتان از دولت مبتنی بر قانون اساسی بسیار دور است، ولی با وجود این، بحث هابز، جنبه‌های مشترک برجسته‌ای با نظریه‌ی لیبرالی دارد. لویاتان فرمانروایی خودسر^۲ نیست. وضع مدنی رعایا بر وجود آژدی‌های معینی (در بخش بعدی در این مورد نکاتی را خاطر نشان خواهم کرد) و همچنین یکسانی در برابر قانون دلالت دارد. افراد در جامعه‌ی مدنی در انقیاد یکسان سهیم‌اند و مانند نوکر در برابر ارباب اطاعتی یکسان را بدهکارند (XIII ۲۳۸). آنان در برابر تسلیم حق بی‌حد و مرز بر تمام چیزها، در چارچوب قوانینی آشکار که بی‌طرفانه اجرامی شود، از حمایت و امنیت برخوردار می‌گردند. اگر قرار است امنیت تأمین شود، در برابر قانون نمی‌تواند تمایزی میان فقیر و ثروتمند وجود داشته باشد. ثروتمندان در مقایسه با فقیرترین رعیت «نباید امید بیشتری به مصونیت» از جریمه‌ی قانونی داشته باشند (XXX۳۵۸).

دیگر آنکه، نظریه‌ی هابز با نظریه‌ی لیبرالی از نظر اساس ساختاری، جنبه‌ی چشمگیر مشترکی دارد. نظریه‌ی هابز این امر، و چیزهای بسیار دیگری را، به روشی استثنایی و نمونه‌وارانه نشان می‌دهد. افراد هابزی به هنگام انعقاد قرارداد

اجتماعی به نخستین و آخرین عمل سیاسی خود دست می‌زنند. پیامد قرارداد، واگذار کردن کامل حقوق سیاسی آنان است به فرمانروا. در جامعه‌ی مدنی هابزی تنها یک کنشگر سیاسی وجود دارد - لویاتان. کنش‌های او کنش‌های رعایای او هستند. آنان از طریق «شخص» شان [یعنی لویاتان] نیابتاً عمل می‌کنند. بدین سان، وضع سیاسی رعیت صرفاً صوری و به‌طور کامل تابعی است از اطاعت سیاسی. نظریه‌ی هابز شکافی عمیق را میان زندگی روزمره و اطاعت سیاسی رعایای «رضایت‌دهنده» با حوزه‌ی سیاسی، که در شخص لویاتان و شمشیرش نمودار می‌شود، پدید می‌آورد.

جالب این است که هابز در سطح دیگری قضاوت فردی را در تمامی خودسری‌اش دوباره وارد بحث می‌کند. درست است که او امکان مجلس مستقل را منظور می‌دارد، ولی این امر دلیلی دارد و آن اینکه هابز پادشاه مستبد را ترجیح می‌دهد. در هر مجلسی برخورد نظرهای می‌تواند برای صلح خطری باشد. هابز همچنین استدلال می‌کند که به منظور دوری جستن از کشمکش، فرمانروا باید جانشین خود را تعیین کند. جالب توجه است که همچنین استدلال می‌کند که اگرچه پدر و مادر با هم برابرند، ولی تنها یکی از آنها می‌تواند خانواده‌ی (ساختگی) را نمایندگی کند. زیرا فرزندان نمی‌توانند از «دو رئیس اطاعت کنند» (xx ۲۵۳). منطق نظریه‌ی هابز مستلزم وجود لویاتان تک نفره است. امنیت در جامعه‌ی مدنی هنوز هم به قضاوت فقط یک فرمانروا وابسته است.

اطاعت سیاسی و حق امتناع ورزیدن

هابز در فصل بیست و نهم از لویاتان به بحث درباره‌ی آموزه‌ی آشوبگری^۱ می‌پردازد، که ممکن است دامنگیر جماعت شود، اقتدار سیاسی را به مخاطره اندازد و شبح جنگ را در وضع طبیعی پدید آورد. سرشت این امراض از چشم مفسرانی به دور می‌ماند که گرایش دارند هابز را چون یک نظریه‌پرداز سنتی قانون طبیعی قلمداد کنند و ادعای وجود وجدان فرد را در مرکز نظریه‌ی سیاسی

1. seditiuos doctrine

او محفوظ بدارند. هابز با صراحت می‌گوید که در جامعه‌ی مدنی اعلام این امر که کسی که علیه ندای وجدان دست به عملی زندگناهاراست، اقدام به ترویج دکترین آشوبگری است. در جامعه‌ی مدنی فرمان‌فرمانروا «وجدان عمومی است»، و افراد حق قضاوت خوب یا بد را در باره‌ی اعمالی که انجام آنها از آنان خواسته می‌شود از دست می‌دهند (XXIX ۳۵۶-۶).

هابز همه‌ی امکان‌های سرپیچی افراد را که بر اساس قضاوت خود عمل می‌کنند، رد می‌نماید، خواه آن قضاوت بر اساس الهامی دنیوی یا مافوق طبیعی باشد. اگر فردی ادعا کند که به گونه‌ای شخصی به او وحی الهی شده است، هرچند این امر برای فرد مزبور مرجعیت دارد، ولی نمی‌توان آن را چون قانون الهی که برای دیگران نیز الزام‌آور است پذیرفت. هیچ راهی وجود ندارد که چنان الهام فردی را به روشنی از خواب دیدن، دیوانگی، خیال یا شهادتی جاه‌طلبانه تمیز داد. اگر کلام پروردگار فقط اساسی فردی داشته باشد، در این صورت «پذیرفتن قانون الهی، غیر ممکن می‌شود» (XXXIII ۴۲۶).

ایمان برای فرد امری است کاملاً خصوصی و درونی، و راهنمای اظهارات مذهبی عمومی باید فرمان‌فرمانروا باشد: «اعتراف شفاهی امری است برونی، و برای اطاعت کردن، بیش از هر سخن دیگری اعتبار ندارد» (XLII ۵۲۷۸). اطاعت سیاسی باید همیشه تقدم داشته باشد زیرا در این جهان الزامات نظم اجتماعی برتر است. هر فردی و از جمله فرمانروا، در جهان دیگر پاسخ‌گوست. در جامعه‌ی مدنی پیشه‌هاست که به حساب می‌آید حتماً اگر این امر نافی اعتقادات وجدانی باشد. هابز در این بحث خود، که ایمان یا وجدان هرگز نباید به زندگی سیاسی دست اندازی کند، بی‌رحمانه پیگیر است. فرمانرواست و نه مراجع مذهبی که باید حرف آخر را در آیین مذهبی بزند. این امر در بحث هابز علیه «بیماری» دیگر جماعت که مدعی است قدرت فرمانروا را می‌توان تقسیم کرد، جایگاهی مرکزی دارد. هیچ سخن دیگری در رقابت با فرمانروا نباید گفته شود. در غیر این صورت رعایا با فقدان مرجعی که «مرد درست» و «امر عادلانه» را تفسیر کند، در وضع بهتری از وضع طبیعی قرار نخواهند داشت.

هدف بحث بسیار طولانی هابز در باره‌ی مسائل مذهبی در لیویاتان این است که ادعاهای سنتی کلیسا را تابع فرمان‌های فرمانروا کند. هابز موقعیت کلیسا را به موقعیت هر انجمن یا سازمان یا «سیستم خصوصی» دیگری در جامعه‌ی مدنی تقلیل می‌دهد و از کشیشان و نایب کشیشان آنها خواسته می‌شود که در موضوع‌های مربوط به آیین مذهبی تسلیم تصمیم فرمانروا شوند. اگر صلح باید برقرار شود قدرت مذهبی نمی‌تواند با قدرت فرمانروا در یک سطح قرار داشته باشد و آن را قادر سازد به داوری درباره‌ی آنچه فرمانروا فرمان می‌دهد بنشیند. تقسیم بدین گونه‌ی قدرت مرجعیت تنهایی می‌تواند به گیج کردن رعایا بینجامد و راه را برای سرپیچی بگشاید. «حکومت دنیوی و حکومت معنوی چیزی نیست جز دو واژه که برای این دنیا خلق شده‌اند تا مردمان، جهان را دوگانه ببینند و در تشخیص فرمانروای بحق خویش، دچار اشتباه شوند» (XXXIX ۴۹۸). هیچ «مرجعیت شبح‌واری» نباید مرجعیت مدنی را به چالش طلبد. هابز طعنه‌آمیزانه تذکر می‌دهد که «آدمیان از ترس ارواح، وحشت زده شده دست به طغیان می‌زنند» (XVIII ۲۳۶).

خطر فرمانروایی تقسیم شده را همچنین دکترین آشوبگری بدین گونه مطرح می‌کند که فرمانروا نیز تحت قوانین مدنی قرار دارد. او امر فرمانروایی می‌تواند به نام قانون مورد سوال قرار گیرند، که این امر در حکم ایجاد فرمانروای دیگری است و هرج و مرجی را که در نتیجه‌ی آن به وجود خواهد آمد، پایانی نخواهد بود، ... مگر اینکه فرمانروا بیرون از قانون قرار داشته باشد. به همین نحو، اگرچه عملکردی بزرگ از قانون مدنی حفاظت از دارایی هر فردی است، هابز این استدلال را که حق فرد به دارایی اش (حق فرمانروا را بر آن سلب می‌کند) آشوبگری می‌داند (XXXIX ۳۶۷). افراد، به هنگام وارد شدن به قرارداد اجتماعی، به فرمانروا این حق را داده‌اند که هر آنچه را برای حفاظت از صلح و امنیت لازم است انجام دهد. پس نمی‌توانند این امکان را از او سلب کنند که لیویاتان ممکن است تشخیص دهد که ضروری است آنها مقداری از دارایی شان را از دست بدهند.

هابز تمام راه‌هایی را که ممکن است اتوریته‌ی فرمانروا را به چالش طلبد، می‌بندد. وی مورد سؤال قرار دادنِ براساس مذهب را طرد می‌کند و رعایا نمی‌توانند لویاتان را براساس اینکه قرارداد اجتماعی را شکسته است یا غیرقانونی عمل کرده است، به چالش بطلبند. رعایا خود نویسندگان فرمان‌های فرمانروا هستند، پس نمی‌توانند ادعا کنند که فرمان‌ها به آنان زیان رسانیده است. «به خویشتن زیان رساندن، غیرممکن است» (XVIII ۲۳۲). افزون بر این، در جامعه‌ی مدنی این فرمانرواست که از طریق فرمان‌هایش به وجود آورنده‌ی تفسیری قاطع از «امرنا عادلانه» و «امرنا درست» است. نظام هابزی اساساً امکان قانون نادرست یا غیرعادلانه را طرد می‌کند.^(۲۶)

با این همه آیا این پایان کار است؟ هابز یک فصل از لویاتان را به موضوع آزادی رعایا اختصاص می‌دهد. مهم‌تر، وی استدلال آورده است که یک حق، یعنی حق تنازع بقا، انتقال‌ناپذیر است. اگر نظریه‌ی هابز فی الواقع به اطاعت سیاسی بی‌چون و چرا فرامی‌خواند، چگونه می‌توانست «توازی شگفت‌انگیزی میان استدلال‌های هابز و استدلال‌های پشتیبانانِ نافرمانی مدنی» وجود داشته باشد.^(۲۷)

نکته‌ی شگفت‌انگیز درباره‌ی این توازی‌ها، تا آنجا که وجود دارند، آن چیزی است که آنها درباره‌ی شهروندی در دولت لیبرال دموکراتیک آشکار می‌سازند تا آنچه درباره‌ی نظریه‌ی هابز. هابز هرگز نمی‌پذیرد که افراد حق فعالیت سیاسی، یا حق سیاسی مورد سؤال قرار دادن فرمان‌های فرمانروا را دارند. حقوق و آزادی‌هایی که او برای رعایای لویاتان قائل است بیرون از زندگی سیاسی قرار دارند. نافرمانی مدنی در نظم هابزی را فقط می‌توان آشوبگری محسوب کرد؛ مرضی زهرآگین، و چه بسا کشنده، در جماعت. نافرمانی مدنی درست آن نوع از ادعاهای سیاسی است که هابز مایل است طرد نماید. از نظر هابز، آنان که دست به نافرمانی مدنی می‌زنند کسانی‌اند که وارد جنگ شده‌اند. رعایایی‌اند که «به عمد اتوریته‌ی جماعت ایجاد شده را نفی می‌کنند» و کسانی که «به طور قانونی مشمول مجازاتند، نه فقط پدران، بلکه همچنین نسل‌های سوم و

چهارم که هنوز هستی نیافته‌اند... چون ماهیت این جرم این است که تبعیت کردن را انکار می‌کند» (XXVIII۳۶۰). شرح هابز از آزادی رعایا مربوط می‌شود فقط به آزادی‌ای که آنان در زندگی خصوصی دارند. در زندگی خصوصی، در زندگی روزمره است که دآوری و گزینش آزاد فرد، و اصل وظیفه‌ی خودپذیرفته، جایی دارد. هر جا که قانون سکوت می‌کند یا هر جا که قانون اجازه می‌دهد فرد کاری بکند، آنان می‌توانند زندگی‌شان را آن‌طور که مناسب تشخیص می‌دهند تنظیم کنند. افراد در جامعه‌ی مدنی از حق:

آزادی خریدن و فروختن و بستن قرارداد با یکدیگر، انتخاب مسکن، خوراک، پیشه‌ای برای گذران زندگی، و تعلیم و تربیت فرزندانشان آن‌طور که مناسب می‌دانند؛ و مانند اینها (XXI۲۶۴).

برخوردارند. به شرط آنکه آزادی فرد موضوعی خصوصی باقی بماند، در این صورت، مانند ایمان مذهبی برخاسته از وجدان، خطری برای صلح و نظم خوب نخواهد بود.

به طوری که ابراز نظر هابز در مورد حق دارایی خصوصی نشان می‌دهد، اگر امنیت ایجاب کند فرمانروا حق تنظیم این مسائل را برای خود حفظ می‌کند. ولی هنگامی که جان افراد در خطر است آنان همچنان از حق انتقال‌ناپذیر تنازع بقا برخوردارند. هابز این حق را به شرح زیر ارائه می‌دهد: وی می‌پرسد «چه چیزهایی هستند که هرچند فرمانروا بر انجام آنها فرمان داده است، معهدا [رعایا] می‌توانند، بدون ارتکاب بی‌عدالتی، از انجام آنها سر باز زنند؟» (XXI۲۶۸) انجام کاری اگر انجام آن از طریق قرارداد منع نشده باشد، «ناعادلانه» نیست. بنابراین، چون حق تنازع بقا انتقال‌پذیر نیست، رعایا می‌توانند به طور مشروع از انجام چیزهایی که حیات آنان را به خطر می‌اندازد خودداری کنند. رعیت می‌تواند فرمانی را که از او می‌خواهد سر باز شود نپذیرد هرآینه جانشینی مناسب یافت شود، و می‌تواند «بدون بی‌عدالتی» از اقرار به جرایم خودداری کند یا مانع از آن شود که مورد حمله‌ی به ضرب قرار گیرد.

با این همه، فرمانروا به رعایا در انجام کارها فرمان داده است، و فرمان‌های او

الزام آورند و باید اجرا شوند. برای فرمانروا اجباری وجود ندارد که به رعایایش اجازه دهد به طور موفقیت‌آمیز از اطاعت سرپیچی کنند، هرآینه به این نتیجه رسیده باشد که این کار امنیت را به خطر خواهد انداخت. قاتلی ممکن است «عادلانه» از اقرار خودداری کند، ولی می‌توان او را بحق اعدام کرد، و اگر حفظ حیات جماعت اقتضا کند که تمام مردانی که از نظر جسمی قادرند باید بجنگند، در این صورت آنان مجبورند بجنگند. «حدِ اطاعت، حمایت است» (XXI ۲۷۲).

هیچ فردی حق ندارد فرد دیگری را یاری رساند که از اجرای فرمان فرمانروا سر باز زند، اگرچه همگان از حق دفاع از خود برخوردارند. اگر نافرمانی حمایت و نظم را به خطر اندازد، در این صورت «حق» امتناع کردن باید با شمشیر لویاتان ملغا شود، به کمک رعایای مطیع که هر یک باید آنچه را برای «حفاظت از حمایتی که از اومی شود»^۱ لازم است با اجرای مجازات انجام دهد، حتما مجازات امتناع ورزان «بحق را» (XXIX ۳۷۵).

درباره‌ی مسئله‌ی مجازات است که به نظر می‌رسد هابز بحث‌های اخیر نافرمانی مدنی را پیش‌بینی می‌کند.^{۲۸} به طور تیپیک استدلال می‌شود که، اگر قرار است نافرمانی سیاسی نافرمانی «مدنی» باشد، شرکت‌کنندگان باید با رضایت مجازات قانونی را برای شکستن قانون بپذیرند. آنان با پذیرش مجازات، خود را از انقلابیان و تبهکاران متمایز می‌کنند، و تأیید می‌کنند که با نیت پاک سیاسی و از روی اعتقاد صادقانه بر اینکه بی‌عدالتی جدی‌ای وجود دارد، عمل می‌کنند. همزمان، نشان می‌دهند که هرچند قانون را به دلیلی سیاسی شکسته‌اند، ولی هنوز شهروندانی وفادارند که می‌خواهند قانون را رعایت کنند و نه آنکه حاکمیت قانون را تضعیف نمایند. بنابراین، نظریه پردازانی که مایل اند موردی را برای وظیفه‌ی سیاسی مشروط ثبت کنند دچار وسوسه می‌شوند که به استدلال هابز درباره‌ی امتناع موجه و حق لویاتان در اجرای مجازاتی مقتضی متوسل شوند. برای هابز نافرمانی به معنای اقدام در براندازی است. صرف نظر از اینکه شخص نافرمان تا چه اندازه مجازات را با طیب خاطر بپذیرد یا اینکه نافرمانی تا

چه اندازه «مدنی» باشد، ولی مقایسه میان استدلال هابز و مباحث مربوط به نافرمانی جالب است. این امر این پرسش را مطرح می‌سازد که چرا نویسندگان معاصر تا این اندازه اصرار دارند که مجازات، «اوج طبیعی و مناسب عمل نافرمانی است»^(۲۹)، در حالی که کسانی که اقدام به نافرمانی مدنی می‌کنند مخرب محسوب نمی‌شوند بلکه شهروندانی اند و فادار به نظم موجود.

شرح اُرتدکس از نافرمانی مدنی، آن‌طور که در نوشته‌های دانشگاهی در دهه‌ی اخیر و پس از آن پرورانده شده است، بسیار تنگ‌نظرانه مطرح شده است.^(۳۰) برای اغلب نویسندگان، اندیشه‌ی نافرمانی مدنی فقط تا آنجا پذیرفتنی است که بتواند به فعالیت‌های اساساً سمبولیک تقلیل داده شود که به خودی خود هیچ تأثیری بر قانون یا سیاست مورد بحث نداشته باشد. به آن به روشی نگرسته می‌شود برای نشان دادن شدت احساس، یا جلب توجه به بی‌عدالتی، تا شکلی بالقوه مؤثر از عمل سیاسی. این موضوع در بحث رالز نشان داده می‌شود، که در آن نافرمانی مدنی با سخنرانی عمومی با هدف توسل جستن به حس عدالت هم شهروندان مقایسه می‌شود. این دیدگاه از نافرمانی مدنی آن را به چیزی کمی بیش از «تهدیدی که برای هر منظوری می‌توان از آن استفاده کرد» دختر بچه‌ی انگلیسی در داستان‌های کودکان تقلیل می‌دهد: «اگر آنچه را می‌خواهم انجام ندهی آن قدر جیغ می‌کشم تا مریض شوم.»^(۳۱) این استدلال که کسانی که اقدام به نافرمانی مدنی می‌کنند باید برای چیزی که کمی بیش از آزادی بیان است به طیب خاطر مجازات را بپذیرند، همان خط استدلال هابز است مبنی بر اینکه امتناع فرد عادل باید با شمشیر لیویاتان جبران شود. مجازات ضروری است هرآینه اتوریتة‌ی دولت باید منزه باقی بماند. شرح اُرتدکس از نافرمانی مدنی، مانند شرح در لیویاتان، از این چشم‌انداز نوشته شده است که هرآینه وظیفه‌ی سیاسی شهروندان نباید مورد سؤال قرار گیرد، دولت تا چه حد می‌تواند شکیباباشد. از یک نظر، اصرار بر مجازات به عنوان نشانی از پذیرفتن وظیفه‌ی سیاسی برای نویسندگان معاصر اساسی‌تر است تا برای هابز. نافرمانی مدنی بر اساس ارزیابی اخلاقی و سیاسی از قوانین و سیاست‌ها قرار دارد و نه به‌طور غیرمستقیم بر

تنازع بقا، و بدین سان حاوی بُعدی سیاسی - انتقادی است که به‌طور کامل از نظام حکومتی هابزی غایب است.

این امر، پرسش گسترده‌تر و بنیادین‌تری را مطرح می‌سازد که هرآینه وظیفه‌ی سیاسی نباید مورد سوال قرارگیرد آیا دربارهی سرشت عمل سیاسی که به روی شهروندان باز است، حق با هابز است یا نه. این موضوع در میان تقریباً تمام نظریه‌پردازان معاصر شدیداً مورد مجادله است. آنان برای وظیفه‌ی سیاسی مشروط برهان می‌آورند، اگرچه اصرار می‌ورزند که وظیفه‌ی سیاسی به‌طور کلی مسئله‌آفرین نیست. من استدلال کرده‌ام که مطلق‌باوری هابزپیامدی است از فردباوری افراطی او. می‌توان اندیشید که این برهان به خودی خود نشان می‌دهد که ممکن نیست حق با هابز باشد. نظریه‌ای بر اساس فردباوری بیشتر جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی متناسب با آن، به قرار دادن زندگی سیاسی افراد تحت اطاعت بدون قید و شرط و فقط مجاز دانستن دفاع از خود نیازی ندارد. چنان نظریه‌ای می‌تواند حاوی شکلی از قانون اساسی لیبرالی از حکومت محدود، بر اساس وظیفه‌ی سیاسی مشروط باشد. آن‌چنان حقوق سیاسی شهروندان مانند رأی دادن و آزادی بیان - و شاید حق نافرمانی - می‌تواند به‌طور نهادی به رسمیت شناخته شود. اغلب انگاشته می‌شود که نظریه‌ی قرارداد اجتماعی فردگرایانه‌ی کمتر رادیکال لاک این ادعا را حمایت می‌کند، و اهمیت نقدها از شرح تنگ‌نظرانه و ارتدوکس نافرمانی مدنی این است که شهروندان دارای چنین حقی هستند یا باید چنین حقی را داشته باشند. برای نمونه، توجه به عدم تجانس این برهان جلب شده است که همزمان، نافرمانی مدنی هم از نظر اخلاقی موجه است و هم در عین حال باید مجازات شود.^(۳۲)

این ادعا که شهروندان در دولت لیبرال دموکراتیک حق نافرمانی را دارند یا باید داشته باشند، ادعایی است درباره‌ی حقی اخلاقی و نه حقوقی. اگر «قانونی» وجود دارد پس منطقی، حقی در عدم اطاعت از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد، (استثنای قانونی، یا امتناع از اجرای قانون به دلیل وجدانی، می‌تواند اعطا شود، ولی این موضوع مطلبی است متفاوت). گفته شده است که دفاع قانونی از «امری

وجدانی»، امری است بیشتر مانند دفاع از خود، یا دیوانگی، که دادگاه‌ها باید به رسمیت بشناسند. ولی اگر دفاع قانونی از نافرمانی مدنی موفقیت‌آمیز باشد، هرگونه که آن دفاع فرمول‌بندی شده باشد، پس غیرقانونی بودن ظاهری‌اش چیزی نیست که به نظر می‌آید.^(۳۳) ولی، برهان آوردن برای اینکه شهروندان حقی اخلاقی در عدم اطاعت دارند پیامدهایی دارد که برای اغلب نظریه‌پردازان وظیفه‌ی سیاسی ناخوشایند است. اگر اخلاقاً استفاده از این حق موجه است، اگر نافرمانی مدنی در شرایط معینی موجه است، پس این ادعا که نافرمانی باید مجازات شود به معنای تقلیل مفهوم «حقی» است به چیزی در واقع بی‌معنی. ولی به طوری که ملاحظه کردیم، مجازات ضروری تلقی می‌شود به این دلیل که به معنای به رسمیت شناختن اتوریته‌ی دولت لیبرالی است. بدین سان، پذیرش حق اطاعت نکردن، دست‌کم در هر معنایی از «حقی» واقعی، به معنای تهدیدی است برای اتوریته‌ی دولت.

افزون بر این، «حق اطاعت نکردن» به این معناست که شهروندان حق دارند برای خود تصمیم بگیرند که آیا باید به مطالبات دولت لیبرال دموکراتیک رضایت بدهند یا نه، یا از برآوردن آنها امتناع ورزند. این امر این امکان را باز می‌گذارد که می‌توان از دادن رضایت امتناع کرد یا آن را پس گرفت و بدین سان اندیشه‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته را جدی گرفت. چنین درکی از «رضایت دادن» از تعیین هویت هابز از رضایت دادن و تسلیم تحت تهدید به کار بردن خشونت، بسیار متفاوت است. همچنین از اختیارباوری فرضی نیز متفاوت است که «رضایت دادن» را از اعمال گوناگون شهروندان استنتاج می‌کند، صرف‌نظر از اینکه آنان خود آن اعمال را به همین نحو تفسیر می‌کنند یا نه. مختصر اینکه، اگر حق نافرمانی حقی است بیش از گسترش آزادی بیان که باید مجازات شود، پرسش‌های مشکلی درباره‌ی اساس وظیفه‌ی سیاسی و توجیه کلی آن مطرح خواهند شد. به ویژه، این پرسش مطرح می‌شود که آیا وظیفه‌ی سیاسی هرآینه از مطلق‌باوری هابزی و وظیفه‌ی بی‌قید و شرط اجتناب شود، می‌تواند بر پایه‌ای محکم قرار بگیرد، چیزی که بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر می‌طلبند.

اگر نظریه‌پردازان از مرزهای اختیارباوری فرضی که نظریه‌ی هابز عرضه می‌کند فراتر نروند، در این صورت، به طوری که هابز پیش‌بینی می‌کرد، همواره حوزه‌ای برای پرسش‌های بالقوه مزاحم درباره‌ی مشروعیت و سرشت وظیفه‌ی سیاسی وجود خواهد داشت. مباحث نافرمانی مدنی این نکته را به خوبی نشان می‌دهند. هرچه نافرمانی «مدنی» محدودتر تعریف شود، به همان اندازه انتقاد بیشتری رامی‌طلبد. هرچه انتقاد رادیکال‌تر می‌شود، به همان اندازه مشکلات وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک روشن‌تر و آشکارتر می‌شود. امروزه، برای نظریه‌پردازان دشوارتر است به اندازه‌ی هابز در کوشش‌اش برای زدودن اختیارباوری و رضایت‌دادن از پیامدهای رادیکال آنها بی‌رحم باشند. معهذاً، درست این واقعیت که مباحث اخیر به گونه‌ای نمونه‌وار لیبرال‌ترند، این امر را غیرممکن می‌سازد که مشکل وظیفه‌ی سیاسی کاملاً کنار گذاشته شود، به این دلیل که این مسئله، مشکلی است ذاتی اختیارباوری.

فصل چهارم

«هیچ بیانی از چیزی نیست»

همه‌ی توهم‌های خوشایند، که قدرت را ملایم و اطاعت را لیبرال ساخت، که تفاوت‌های نامحسوس زندگی را از میان برداشت، و، باهمگون‌ساختنی بی‌رنگ و بو، احساساتی را وارد سیاست کرد که جامعه‌ی تشکیل‌یافته از افراد خصوصی را دل‌پذیر و تحمل‌پذیر کرد، در این قلمرو پیروزمند نوین خرد و روشنایی تحلیل خواهد رفت.

E. Burke, Reflections on the Revolution in France

جان لاک روی اغلبِ مباحثِ اخیر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی سایه‌ای سنگین افکنده است. هر بحثی راجع به رضایت دادن^۱ بدون استثنا حاوی اشاراتی به اندیشه‌ی لاک راجع به بیان و رضایتِ ضمنی است. نظریه‌ی او همچنین منبع خوبی است برای تقویتِ نظر کسانی که راجع به اطاعت سیاسی می‌نویسند. در فصل اول، من با استفاده از بحث لاک به عنوان نمونه‌ای درباره‌ی رضایتِ ضمنی، اصطلاح «اختیارباوری فرضی» را مطرح کردم. من به این سبب به عمد استدلالِ لاک را برگزیدم که اغلبِ مباحثِ اخیر چیزی بیش از امروزی کردن و روایت‌های متنوع از مفهوم لاک از رضایت دادنِ اختیارباورانه‌ی فرضی نیست.

1. consent

امروزه نظریه‌ی او دقیقاً به این دلیل بسیار «معتدل و معقول»^(۱) به نظر می‌رسد که بسیاری از استدلال‌هایی را که نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات راجع به وظیفه‌ی سیاسی و کلی‌تر درباره‌ی سرشت دموکراسی لیبرالی می‌نویسند، پیش‌بینی می‌کند.

زمانی که لاک در پاسخ به طرفداران استبداد مطلق پادشاهی، حقوق الهی پادشاه و نظام پاتریارشال‌ها نظریه‌اش درباره‌ی حکومت محدود مبتنی بر قانون اساسی را می‌پرووانید، شکل جدیدی از مرجعیت سیاسی را توجیه می‌کرد، و با شرح وضع طبیعی، آن مناسبات اجتماعی اقتصادی را توجیه می‌کرد که در ابتدای مرحله‌ی تکاملش بود. یکی از دلایل اینکه چرا اکنون نظریه‌پردازان می‌توانند ادعا کنند که پیش کشیدن مسائل کلی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک، یا مفروض داشتن اینکه هر مسئله‌ای در ارتباط با آن به سادگی قابل حل است، این است که توجیه لاک از دولت لیبرال و مناسبات جامعه‌ی مبتنی بر بازار بسیار موفقیت‌آمیز بوده است. بحث وی در چارچوب نظریه‌های زمانش در آن واحد هم انقلابی بود و هم راهی را نشان می‌داد که نظریه‌ی لیبرالی را قادر می‌ساخت تا از برداشت‌های نظام براندازانه‌ای که ایده‌آل‌های آزادی و برابری و وظایف خودپذیرفته‌ی طبیعی در برداشت، بکااهد. نظریه‌ی لاک به نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات وظیفه‌ی سیاسی به این دلیل خدمات شایانی کرده است که «به همان اندازه که دفاعی است از دموکراسی رادیکال، حمله‌ای است به سنت‌گرایی».^(۲) آن نظریه همچنین به این دلیل خدمات شایانی به آنان کرده است که بر فردگرایی‌ای استوار است که اگرچه تجریدی است، از فردگرایی رادیکال‌ها بجز معتدل‌تر و در نتیجه مناسب‌تر است؛ سرشت فردگرایی لاک همچنین به مقدار زیادی مدیون این واقعیت است که از جهتی بسیار اساسی، نظریه‌اش به طور کامل سنتی است. جامعه‌ی «طبیعی» لاک جماعتی است تشکیل یافته از مؤمنان مسیحی. وی به قوانین طبیعی در مفاهیم سنتی به سان قوانین الهی حاکم بر جهان می‌نگرد. این امر لاک را قادر می‌سازد، چیزی که هابز بر آن قادر نبود، که میان برانداختن حکومت و نابودی زندگی

اجتماعی تمایزگذارد و به نفع وظیفه‌ی سیاسی محدود شده استدلال کند. مفسران نظریه‌ی سیاسی لاک اغلب فقط به نیمی از از برهان او درباره‌ی رضایت دادن می‌پردازند. برای درک استدلال‌های هوشمندانه‌ی لاک در مورد اختیاریابوری فرضی، ضروری است به بحث او از رضایت دادن در وضع طبیعی ولی همچنین به بحث وی از رضایت دادن در جامعه‌ی مدنی توجه شود. وضع طبیعی، بنا بر نظر لاک، وضعی است از جامعه‌ای که نه تنها در آن پول رایج است و اقتصاد سرمایه‌داری رونق یافته‌ای دارد، بلکه حکومت^۱ هم دارد. در نظریه‌ی لاک، وظیفه خودپذیرفته همواره صورت^۲ رضایت دادن به خود می‌گیرد. مشروعیت صورت‌های مشخصی از حکومت امری محرز تلقی می‌شود - یک فرمانروا - پدر در وضع طبیعی، یعنی وضع لیبرالی در جامعه‌ی مدنی - و سپس فرضیه‌ی ادامه‌ی رضایت دادن به این صورت‌ها، پیش‌نهاد می‌شود. بدین سان، نظریه‌ی لاک تغییر جهت‌ی ظریف ولی مهم و مؤثر را در نحوه‌ی درک وظیفه‌ی سیاسی در بر دارد. ظهور این اندیشه که آدیان به‌طور «طبیعی» آزاد و با هم برابرند مسئله‌ی کلی مشروعیت اتوریته‌ی سیاسی را پیش می‌آورد و مفهوم «وظیفه‌ی» سیاسی را در کانون لیبرالیسم قرار می‌دهد. لاک، مانند دیگر نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، این مسئله را نقطه‌ی آغاز قرار می‌دهد، ولی از آن به سرعت و به نحوی صرفاً صورتی رد می‌شود. پرسش مورد علاقه‌ی وی، و پرسشی که اخلاقی‌اش توجه خود را به آن معطوف داشتند، این است که چگونه می‌توان، به گونه‌ای توجیه‌پذیر، باور به رضایت دادن افراد را به صورتی از آمریت سیاسی، که پیشاپیش مفروض انگاشته شده است، توجیه کرد.

واقع‌بینی جامعه‌شناختی بیشتر لاک از وضع طبیعی، مشکلاتی را به وجود می‌آورد که فردگرایی افراطی تجربیدی‌ها بجز کاملاً از کنار آن رد می‌شود. برداشت‌ها بجز از زندگی اجتماعی به سان او ضاعی کاملاً مصنوعی که به مدد نیروی شمشیر لویاتان حفظ می‌شود، برای مکانیسمی که از راه آن رضایت دادن، حتا به صورتی فرض شده، وجود داشته باشد، جایی باقی نمی‌گذارد؛ «رضایت دادن» صرفاً به

معنی تسلیم شدن اجباری است. از دید لاک هیچ دلیل نظری‌ای وجود ندارد که اختیاریاوری فرضی‌اش را تا به آن حد گسترش دهد، هرچند زمانی که به مناسبات میان ارباب و نوکر اشاره می‌کند که در آن «به انقیاد درآمدنِ مرد فقیر محتاج با ثروتمند بودنِ ارباب آغاز نشد، بلکه برعکس، رضایت دادنِ مرد فقیر آغاز آن بود»^(۳) به آن مرز نزدیک می‌شود. ولی لاک میان این «رضایت دادن» با زور مستبدانه‌ای (به باور لاک مشروع) که ارباب بر شخصی که به زور به صورت برده درآمدده است اعمال می‌کند، تمایز قائل می‌شود. لاک این فرضیه‌اش را، یعنی اینکه می‌توان گفت افراد به اتوریته‌ی دولت لیبرالی رضایت می‌دهند، بر اساس این ادعا بنا می‌کند که فعالیت‌های گوناگونی که آنان خودخواسته انجام می‌دهند بر چنین رضایتی دلالت دارد. بدین سان، لاک به روی مباحثی درباره‌ی اینکه چه چیزی را می‌توان رضایت به حساب آورد و چه چیزی را نمی‌توان، و اینکه چگونه می‌توان به درستی رضایت داد در می‌گشاید. افزون بر این، به دلیل صورت اختیاریاوری فرضی لاک ریشه‌های مشکل و ظایف سیاسی متفاوت همچنین در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی‌اش قرار دارد.

وضع طبیعی بنا بر نظر لاک

تصویر لاک از وضع طبیعی، نسبت به تصویر هابز از آن، بسیار کمتر مبتکرانه است؛ وی با افرادی آغاز می‌کند، که خدا آنان را برای زندگی با هم در جامعه‌ای که برای ما بسیار آشناست ساخته است. با وجود این، درباره‌ی سرشت وضع طبیعی لاک اختلاف نظر زیادی وجود داشته است. به ویژه درباره‌ی بار معنایی و نقش وضعیت جنگی. اغلب به این موضوع توجه نمی‌شود که بحث لاک درباره‌ی وضع طبیعی از دو بخش مجزا و در عین حال مربوط به هم تشکیل می‌شود: تعریفی صوری، و شرحی گمانی از انکشاف وضع طبیعی.^(۴) وجود وضع جنگی و دلیل اینکه افراد وارد قرارداد اجتماعی می‌شوند، فقط در پرتو تاریخ مبتنی بر حدس و گمان به طور کامل قابل فهم است و نه صرفاً بر اساس تعاریف لاک از «وضع طبیعی»، «وضع جنگی» و «جامعه‌ی مدنی».

لاک شرح صوری وضع طبیعی اش را با این بیان آغاز می‌کند که افراد «به‌طور طبیعی» همگان آزاد و با یکدیگر برابرند. افراد آزادند «اعمال خود را تنظیم کنند، دارایی خود را بفروشند یا واگذار کنند، و رابطه‌ی خود را با دیگران هرطور که مناسب می‌دانند تنظیم کنند» (S۴)^(۵)، و از آنجا که افراد همچنین با یکدیگر برابرند، در وضع طبیعی، «طبیعتاً هیچ یک بر دیگری برتری قانونی ندارد» (S۷). لاک می‌نویسد که وضع طبیعی (به‌درستی) وضعی است که در آن «آدمیان از روی عقل با یکدیگر زندگی می‌کنند، بدون داشتن مافوق مشترکی بر روی زمین که اتوریتته‌ی داور را میان آنان داشته باشد» (S۱۹). پروردگار به آدمیان عقل اعطا کرده است تا آنان دریابند که چگونه می‌توانند با یکدیگر در صلح و صفا زندگی کنند. این عقل، صرفاً «عقل» ذهنی «فردی» وضع طبیعی هابزی نیست، بلکه عقل افرادی است که به‌طور اجتماعی با یکدیگر زندگی می‌کنند و می‌توانند درباره‌ی قواعدی که در قوانین طبیعی نهفته است، که پروردگار برای تنظیم روابطشان با یکدیگر به آنان اعطا کرده است، به «مشورت» پردازند، آنها را بفهمند و رعایت کنند. قوانین الهی محدودیتی همه‌جانبه برای داوری و عمل افراد فراهم می‌آورد؛ به آنان می‌گوید در زندگی چه اعمالی را باید انجام دهند. افراد در وضع طبیعی لاک می‌شوند که عقلایی است که آن‌طور که قوانین طبیعی تعیین می‌کند عمل کنند، و معمولاً چنین می‌کنند:

شرح لاک از وضع طبیعی و اختلافش با هابز در این‌باره ریشه در این اعتقاد به حکمت الهی دارد که پروردگار نمی‌تواند برای آدمیان قوانینی را وضع کرده باشد ولی مخلوقاتی را خلق کرده باشد که در طبیعی‌ترین وضع هستی‌شان ضرورتاً قادر به پیروی از آن قوانین نباشند.^(۶)

افراد در تملک پروردگار قرار دارند و نباید خود را منهدم سازند. قانون طبیعت «آرامش و بقای آدمیان را خواهان است» و به افراد می‌گوید چه باید بکنند تا یکدیگر را حمایت و حفظ کنند. قانون افراد را نه به‌طور فردی بلکه به‌طور جمعی در نظر دارد و این را بیان می‌دارد که «افراد از آنجا که همه با هم برابر و از یکدیگر مستقل‌اند، هیچ‌یک نباید در زندگی، سلامتی، آزادی یا دارایی به

دیگری آسیب‌برسانند» (S۵۶). بدین سان، قانون طبیعت اصول اساسی کمک و تحمل دوجانبه را که اساس زندگی اجتماعی است بنا می‌نهد. قانون طبیعت حقوقی به طور متقابل برابر ولی محدود و آزادی‌های ضروری را برای زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز مقرر می‌دارد. می‌توان به این جنبه از بحث لاک بر حسب استدلال مفهومی، که در فصل دوم به آن اشاره شد، نگاه کرد، که بر این امر تأکید دارد که اصول و مفاهیم پایه‌ای، مانند «حقوق»، برای مفهوم منسجمی از «زندگی اجتماعی» ضرورت مفهومی دارد. ولی، نگاه کردن به بحث لاک از این دیدگاه نکته‌ی مهمی را در مفهوم وی از فرد و مناسبات میان افراد و قانون طبیعت مغشوش می‌کند.

تعریف صوری لاک از وضع طبیعی می‌تواند این را القا کند که فردگرایی اش بیشتر اجتماعی است تا تجریدی. ولی سرشت اجتماعی آن بیشتر ظاهری است تا واقعی. لاک به طور مشخص نمی‌گوید قانون طبیعت افراد را از داشتن اعتماد به یکدیگر منع می‌کند. ولی این امر در اشارات وی به «قول و وعده»، «قرارداد» و «سوداگری» در شرایط طبیعی نهفته است. او همچنین می‌گوید: «داشتن اعتماد به یکدیگر به انسان در مقام انسان تعلق دارد و نه در مقام عضوی از جامعه» (S۱۴). ممکن است منظور لاک «نه در مقام اعضای جامعه‌ی مدنی» باشد. چون لاک در کاربرد این اصطلاح کاملاً ثابت قدم نیست. بلکه بیشتر محتمل است که «انسان در مقام انسان» اشاره به افراد به عنوان مخلوقات پروردگار داشته باشد. خصوصیت‌های «طبیعی» افراد لاک، خصوصیت‌هایی است که پروردگار به آنان اعطا کرده است. پروردگار آنان را آزاد، برابر و با استعداد داشتن اعتماد به یکدیگر آفریده است. هر فردی این خصوصیت‌ها را به عنوان گوهری مجزا از دیگران دارد (آنها به او تعلق دارند) و از آن بابت هیچ دینی به جامعه ندارد. همچنین سرشت انتزاعی فردگرایانه‌ی بحث لاک را، مناسبات میان افراد و قانون طبیعت و ضرورت ایمان مذهبی، آشکار می‌سازد.

قانونی که افراد از آن طلب راهنمایی می‌کنند قانون الهی است؛ قانونی که به آنان اعطا شده و مستقل از آنان وجود دارد. اصولی را که قانون در بر دارد آنان

برنگزیده‌اند. هرچند آزادند که آنها را بپذیرند و از آنها پیروی کنند یا نکنند. صرف نظر از آنچه افراد فکر می‌کنند یا انجام می‌دهند، آن اصول وجود خواهند داشت. این امر این پرسش را مطرح می‌سازد که افراد چرا تصمیم می‌گیرند که از قانون طبیعت پیروی کنند (این را مقایسه کنید با این موضوع که افراد چرا بایستی «اصل وفا به عهد» را رعایت کنند؟). پاسخ لاک این است که پروردگار افراد را طوری ساخته است که آنان معمولاً این‌گونه گزینش می‌کنند، ولی گزینش آنان بستگی به ایمان مذهبی شان دارد. عقل فرد برای تضمین اینکه افراد معمولاً از قانون طبیعت پیروی کنند کافی نیست. در «نامه‌ای درباره‌ی شکیبایی»^۱ که استدلال‌های به کار گرفته شده در آن بسیار به استدلال‌های به کار گرفته شده در «رساله‌ی دوم» نزدیک است، لاک نوشت «قول دادن، قرارداد بستن، و سوگند یاد کردن، که تسمه‌های پیوندجامعه‌ی آدمی است، هیچ اعتباری برای کسی که منکر خداست ندارد. کنار گذاشتن پروردگار، حتا در اندیشه، آن همه را نفی می‌کند.»^(۷)

قانون طبیعت قانونی برای کسی که منکر خداست نیست. چنان افرادی در وضع طبیعی اساساً فردگرایانه‌ای زندگی می‌کنند که در آن هیچ قاعده و اصولی برای محدود کردن اعمالشان وجود ندارد، در وضعی که وفای به عهد همواره «یک مشکل» باقی می‌ماند. لاک فقط با تکیه بر ایمان مذهبی و مفهوم سنتی قانون طبیعی از مشکلاتی که فردگرایی رادیکال‌ها بز پدید می‌آورد اجتناب می‌کند.

شرح صوری وضع طبیعی به شیوه‌ی لاک نشان می‌دهد که چرا شرط طبیعی تا بدین اندازه «اشکال» ایجاد می‌کند. پروردگار افراد را به گونه‌ای آفریده است که، با داشتن ایمان، قادرند قانون طبیعی خدا را رعایت کنند. ولی او همچنین آنان را با کمبودهای اخلاقی و دیگر ضعف‌های انسانی آفریده است و اینها منشأ آن «مشکلات» اند. در وضع طبیعی هر فردی حق دارد قانون طبیعی را بنا بر سلیقه‌ی خود تفسیر و اجرا کند، از جمله، حق مجازات کردن و از متخلفان از قانون به زور مطالبه‌ی خسارت کردن. لاک این امر را «دکترین عجیبی» می‌نامد (S۹)، و خاطر نشان می‌سازد که به این امر ممکن است ایراد بگیرند که افراد

ممکن است نسبت به خود و خویشاوندان و دوستانشان بی طرف نباشند و بیش از اندازه مجازات کنند. بی طرف نبودن یکی از علل اساسی «اشکالات» است و کمبودهای دیگر اخلاقی، مانند تنبلی و ضعف اراده، آن امر را تقویت می‌کند. برخی از افراد به خود زحمت قرار دادن قانون طبیعت را به عنوان راهنما نمی‌دهند و در جایی که هیچ مرجعی برای تصمیم‌گیری میان داورِ افرادی که با هم اختلاف دارند وجود نداشته باشد نزاع‌های بسیاری درباره‌ی تفسیر و اجرای قانون طبیعت وجود خواهد داشت. ولی چنان «اشکالاتی» را نباید با وضع جنگی اشتباه گرفت.

لاک میان اعمال «پُرشور و شوق و شتاب‌زده‌ی» افراد و اعمالی که کاملاً سنجیده و از محدودیت‌های قوانین طبیعی فرامی‌روند تمایز می‌گذارد. تفاوت است میان مسائلی که از نارسایی‌های اخلاقی پدید می‌آید و آنهایی که پیامد نادیده گرفتن حساب شده‌ی اخلاق است. بنابراین، می‌توان میان زوری که قانوناً بر متخلفی اعمال می‌شود (حتا اگر لذت منجر به شدت عمل در مجازات شود) و «زور نامحقانه‌ای» که خودسرانه بر فردی که تحت قدرت دیگری قرار دارد اعمال می‌شود تمایز گذاشت.^(۸) این کاربُرد غیر قانونی زور بر اساس «تصفیه حساب تسکین‌دهنده با حیات انسانی» (S۱۶)، خواه در وضع طبیعی یا در جامعه‌ی مدنی، وضع جنگی را به وجود می‌آورد، که برای دوری جستن از آن آدمیان وارد قرارداد اجتماعی با یکدیگر می‌شوند (S۲۱). هرچند، این امر این را توضیح نمی‌دهد که به چه دلیل وضع جنگی تابدان اندازه تحمل‌ناپذیر می‌شود که افراد وضع طبیعی را ترک می‌گویند. وضع طبیعی ممکن است وضعی تحمل‌پذیر باشد، حتا با ناراحتی‌هایش، هر آینه وضع جنگی به ندرت روی دهد. برای کشف اینکه چرا افراد آزادانه حق داورِی و عمل فردی‌شان را تسلیم می‌کنند و تعدادی نماینده را مجاز می‌دارند تا برای آنان تصمیم بگیرند، لازم است به برداشت مبتنی بر حدس و گمان لاک از تاریخ بازگردیم.

برداشت فرضی لاک از تاریخ نمایش بسیار خوبی است از رابطه‌ی درونی میان مفاهیم سیاسی و اشکال مشخص حیات اجتماعی. سرشت وضع طبیعی

تاریخی و مناسبات میان ساکنان آن، که لاک آن را بر حسب قانون طبیعت توجیه می‌کند، بسیار به اقتصاد بازاری در حال انکشاف شبیه است. به دلیل نقش مهمی که رضایت دادن در انکشاف وضع طبیعی بازی می‌کند و قرینه سازی میان بحث لاک درباره‌ی رضایت دادن در تاریخ فرضی و بحث درباره‌ی رضایت دادن در جامعه‌ی مدنی، تاریخ فرضی برای مباحث راجع به وظیفه‌ی سیاسی اهمیت شایانی می‌یابد. افزون بر این، رضایت دادن، در وضع طبیعی، و اگذار کردن امور به حاکم است. وضع طبیعی تاریخی از داشتن مرجعی که میان افراد داور می‌کند محروم نیست. لاک می‌گوید دولت نهادی است که پروردگار تعیین کرده است و «مردمانی که با هم زندگی می‌کنند نمی‌توانند از آن دوری جویند»؛ و در شرایط طبیعی نیز از آن دوری نتوان جست. (S1 ۵). هرچند، این به این معنا نیست که وضع طبیعی لاک از نظر وی، وضعی سیاسی است. لاک میان حکومت به طور عام، حکومت یک نفره، و مرجع سیاسی یا مدنی خاص، تمایز می‌گذارد. شاید این تمایز غریب به نظر آید، ولی از نظر لاک غیرعادی نیست.^(۹) بنا بر لاک در وضع طبیعی مرجع سیاسی وجود ندارد؛ این امر فقط در مرحله‌ی معینی از انکشاف اجتماعی - اقتصادی ضرورت پیدا می‌کند.

از نظر تاریخی، «مشکلات» وضع طبیعی، آن طور که شرح صوری موضوع القامی‌کند، به این دلیل پدید نمی‌آیند که هر فرد داور عمل خویش است، بلکه به این دلیل پدید می‌آیند که حکومت در دست یک فرد است و از این رو تمام کاستی‌های داور یک فرد را در بر دارد. شرح لاک از منشأ حکومت به طور عمده از شرح فیلمر^۱ طرفدار پدرسالاری پیروی می‌کند، هرچند بسیاری از برهان‌های «رساله دوم درباره‌ی حکومت» بر ضد اوست. لاک با فیلمر هم عقیده است که پدران حاکمان نخستین بودند. ولی این استدلال را رد می‌کند که مرجعیت آنان از واقعیت پدربودنشان ناشی می‌شود. طرفداران نظریه‌ی پدرسالاری این نظر را که افراد به طور طبیعی آزاد و برابرند رد می‌کنند؛ آنان تحت قیومیت پدرانشان متولد می‌شوند که مافوق آنان‌اند. پاسخ لاک به این

ادعا هم ساده و هم نبوغ آسا است. وی استدلال پدرسالاران را بر حسب رضایت دادن، تفسیر دوباره می‌کند.

لاک، برخلاف پدرسالاران و هابز، تمایز دقیقی میان مرجعیت اولیا یا مرجعیت پدران بر فرزندان و مرجعیت سیاسی یک حاکم قائل می‌شود. اولیا بر فرزندان تا پیش از رسیدن به سن بلوغ مرجعیت پدرمادرانه‌ی طبیعی اعمال می‌کنند (هرچند این امر به آنان حق سیاسی بر حیات و ممات فرزندان نمی‌دهد) (S۶۵)، ولی وقتی فرزندان به سن بلوغ می‌رسند مرجعیت پدر و مادر تماماً پایان می‌یابد: «ما آزاد متولد شده‌ایم، همان‌طور که عقل داریم؛ ... سن بلوغ که یکی را می‌آورد، با خود دیگری را نیز به همراه دارد» (S۶۱). هنگامی که فرزندان، درست‌تر، پسران، به سن بلوغ می‌رسند به همان اندازه‌ی اولیای خویش آزاد و برابرند. هرچند در پراتیک، مرجعیت پدران با رسیدن فرزندان به سن بلوغ پایان نمی‌پذیرد، بلکه به مرجعیت پادشاه انتقال می‌یابد. لاک استدلال می‌کند که از طریق «تغییری در نیافتنی»^۱ پدران حاکمان سیاسی می‌شوند؛ از طریق «رضایت دادنی ضمنی و اجتناب‌ناپذیر» فرزندان به پدرانشان مرجعیت سیاسی را تفویض می‌کنند (S۷۵؛ S۷۶). از نظر تاریخی، حق سیاسی دآوری و عملی که افراد به عنوان سکنه‌ی وضع طبیعی به طور صوری دارند، همیشه به پادشاهی تفویض می‌شود. «این دکترین عجیب» در پراتیک هیچ جنبه‌ی اجرایی ندارد؛ به محض اینکه «نخستین فرزندان» به سن بلوغ می‌رسند اطاعت طبیعی شان از اولیای خویش به اطاعت سیاسی خودخواسته از پدر - حاکم تبدیل می‌شود.

ولی این چه نوع «رضایت دادنی است» که «به ندرت اجتناب‌پذیر» است؟ لاک نمی‌توانست این تعریف را از وضع طبیعی پیش نهد بدون آنکه مرجع سیاسی مشروع را بر پایه‌ی رضایت دادن قرار دهد، ولی همچنین می‌باید با این اتهام پدرسالاری مقابله کند که «رضایت دادن» مفهوم مرجعیت سیاسی را واژگون می‌سازد. ولی دریافت وی از «رضایت دادن» به او این مجوز را می‌دهد. پیتکین استدلال می‌کند، در وضع طبیعی به همان اندازه‌ی جامعه‌ی مدنی،

رضایت دادن همواره امری فرضی است.^(۱۰) لاک با این نظر که پدران حاکمان شایسته‌ای هستند هیچ مسئله‌ای ندارد؛ آنان «داوران شایسته‌ای» هستند و از این رو فرزندان بالغ باید به مرجعیت آنان رضایت دهند - و می‌توان گفت که تاکنون چنین کرده‌اند. همواره با اطمینان می‌توان فرض کرد که به مشروعیتِ مرجع رضایت داده می‌شود. پدر، بامواظبت از فرزندانش پیش از رسیدن آنان به سن بلوغ، به آنان نشان داده است که «شایسته‌ترین فردِ مورد اعتماد» برای داشتن اتوریت است (S۱۰۵): فرزندان بالغ می‌فهمند که «فرمان راندن یک فرد، ... زمانی که بامواظبت و مهارت و بامحبت و علاقه به آنانی که تحت سرپرستی او بودند، اعمال می‌شد، برای فراهم آوردن و محافظت از سعادت سیاسی شان کافی بود» (S۱۰۷). می‌توان انتظار داشت که پدر-حاکم، با توجه به منافع خانواده‌اش، به گونه‌ای نیکو و عادلانه فرمان براند، و بنابراین، «رضایت» فرزندانش را می‌توان همواره منطقیاً استنتاج یا فرض کرد. ولی، استدلالی که در «رساله‌ی دوم درباره‌ی حکومت» آورده می‌شود همچنین استدلالی است برای غیر مشروع بودن سلطنت مطلقه. برای دریافت اینکه چرا نظریه‌ی رضایت دادن به پدرپادشاه غیر عقلایی می‌شود، لازم است به جنبه‌ی دیگری از تاریخ فرضی لاک مراجعه کنیم: نظریه‌اش درباره‌ی مالکیت.

انکشاف مالکیت (از جنبه‌ی مادی) در وضع طبیعی در دو مرحله‌ی گسترده‌ی تاریخی رُخ داده است. فرمان رانی پدرپادشاه متناسب است با «مرحله‌ی نخست معصومانه»، با «عصر طلایی» مرحله‌ی نخستین از تاریخ فرضی که در آن «افراد» در مالکیت با یکدیگر برابرند (۱۱؛ S۹۴). لاک می‌گوید پروردگار جهان را به طور مشترک به همگان اعطا کرد تا به سود خود از آن استفاده کنند، ولی اگر می‌باید همگان از آن بهره‌مند شوند، لازم است افراد قادر باشند تامیوه‌های زمین را به مصرف خصوصی اختصاص دهند. ملک از آن فرد می‌شود هنگامی که کار با زمین آمیخته شود و پاداش کار، گسترش «مالکیت» است که در شخص هر فردی تبلور می‌یابد. قانون طبیعت برای آنچه به فرد تعلق می‌گیرد حد و حدودی تعیین می‌کند؛ بیش از آنچه فرد می‌تواند از آن استفاده کند

نباید از موجودی عمومی برداشت شود، باید از هر چیزی «به اندازه‌ی کافی و با کیفیت خوب باقی بماند»، و چیزی را نباید ضایع یا فاسد کرد (۳۳؛ ۳۱). این محدودیت تضمین می‌کند که «جایی برای تردید در داشتن حق و درگیری وجود نخواهد داشت»، زیرا هر فردی تقریباً به همان اندازه‌ی دیگری دارایی خواهد داشت: لاک می‌پرسد: «چه دلیلی می‌تواند برای هر فرد وجود داشته باشد که دارایی خود را بیش از آنچه برای مصرف خانواده‌اش لازم است گسترش دهد؟» (۴۸؛ ۳۹).

این همه با اختراع پول که دومین مرحله‌ی انکشاف تاریخی را اعلام می‌دارد دگرگون می‌شود و دومین نمونه، یا فرضیه‌ی رضایت دادن، را در وضع تاریخی طبیعت فراهم می‌آورد.^(۱۱) لاک استدلال می‌کند که افراد از طریق «توافق ضمنی» یا «رضایت دادن»، برای پول «ارزشی را تعیین می‌کنند» (۳۶). این رضایت دادن پیامدهای خطیری را در بر دارد. معمول شدن پول محدودیت‌های انباشت فردی را برطرف می‌کند. چون پول اگر اندوخته شود نه فاسد می‌شود و نه غیر قابل مصرف، و می‌توان آن را با چیزهای دیگر مبادله کرد. لاک همچنین اختراع پول را با گسترش امیال افراد مربوط می‌سازد و در نتیجه آنان آغاز به گسترش دادن دارایی خود می‌کنند. (۹۴).

پیش از معمول شدن پول، در وضع طبیعی تاریخی، زمین برای همگان وجود دارد. ولی با گسترش دارایی فردی این وضع به تدریج از بین می‌رود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که وضعیت آنانی که دیگر مالک زمین نیستند چه می‌شود؟ این افراد هنوز «مالک» چیزی هستند: یعنی آنچه تعلق به شخص آنان دارد، آزادی و کارشان. لاک می‌پذیرد که در مرحله‌ی پیش از معمول شدن پول هر فردی می‌تواند با بستن قرارداد خدمتکار کس دیگری شود و استدلال می‌کند که کار خدمتکار به دارایی می‌افزاید، ولی نه به دارایی خدمتکار بلکه به دارایی ارباب (۲۸). پس از «رضایت دادن» به معمول شدن پول، افراد بسیاری قادر خواهند بود «دارایی» شان را که هستی‌شان باشد حفظ کنند، فقط از این طریق که با بستن قرارداد کارشان را در برابر دریافت مزد بفروشند. بنابراین، پیامد

«رضایت دادن» به معمول شدن پول، انکشاف نابرابری اجتماعی و اقتصادی است و پدیدار شدن دو طبقه در وضع طبیعی: طبقه‌ی آنانی که دارایی مادی را یعنی زمین، سرمایه و اجناس انباشت می‌کنند و کار دیگران را می‌خرند، و طبقه‌ی آنانی که فقط مالک شخص خود و کارشان هستند و آن را می‌فروشند.^(۱۲) با این همه، بنا بر نظر لاک هیچ یک از اینها وضع طبیعی را مخدوش نمی‌کند: «آشکار است که آدمیان توافق کرده‌اند بر زمین تملک نابرابر و خارج از تناسب داشته باشند، آنان با توافق ضمنی و خودخواسته راهی یافته‌اند که چگونه شخصی به طور منصفانه می‌تواند مالک آن مقدار زمین باشد که محصول آن بیش از آن است که او قادر به مصرف آن باشد» (S۵۰). دلیل اینکه چرا این استنتاج درست می‌نماید که به معمول شدن پول و پیامدهای آن رضایت داده شده است این است که تمام افراد از این پیشرفت سود می‌برند. هرچند اکنون دارایی به گونه‌ای بسیار نابرابر توزیع شده است، ولی ثروتی عظیم تولید شده است و فقیرترین کارگر مزدبگیر در وضعی بهتر از هر شاهی میان سرخپوستان آمریکایی قرار دارد (S۴۱).

در این مرحله از انکشاف اجتماعی - اقتصادی وضعیت جنگی خود را تحمیل می‌کند و سلطه‌ی شاهنشاهی مشروعیت خود را از دست می‌دهد. اکنون «فضا برای تصادم» درباره‌ی مالکیت گسترش می‌یابد. بدیهی است که نابرابری به افزایش دسته‌بندی و انحطاط اخلاقی می‌انجامد، امری که به طور ضمنی در بحث لاک نهفته است. بدین سان، «اضطراب» چند برابر می‌شود و همراه با مشروعیت یافتن انباشت ثروت بی‌کران، برخی افراد خواهند کوشید با استفاده از زور و «جنگ» موقعیت خود را بهبود بخشند یا آن را حفظ کنند. عدم امنیت، به ویژه برای آنانی که صاحب دارایی زیادی هستند، افزایش می‌یابد و تشدید می‌شود، زیرا حکومت در دست یک نفر قرار دارد و حفاظت از مالکیت به داوری فردی و جانبدارانه‌ی یک شخص وابسته می‌شود. در مرحله‌ی پیش از معمول شدن پول می‌شد به «درستکاری و دوراندیشی» حاکم - پدر اتکا کرد. ولی اکنون دیگر ممکن نیست به پادشاه اعتماد کرد که از اتوریتش به نفع «خیر عمومی» استفاده

کند. حاکمان مانند اتباعشان به جاه‌طلبی مبتلا شده‌اند و در آنان «علائق متمایز و جدا از مردم» پدید آمده است، و حتا ادعا می‌کنند که حکمرانی آنان حقی الهی است (۲-۱۱۱S). هنگامی که حاکمان در ستیز با اتباع خود هستند و اتباع در ستیز با یکدیگر، زمان آن رسیده است که شکل نویی از حکومت تأسیس شود که به طور مطمئن از «مالکیت» حفاظت کند.

بدین ترتیب، نظریه‌ی مبتنی بر حدس و گمان تاریخ لاک از وضع طبیعی این توضیح را به دست می‌دهد که افراد چرامی‌پذیرند که وارد قرارداد اجتماعی شوند و جامعه‌ی مدنی را ایجاد کنند. لاک یادآور می‌شود که «در بهترین حالت، استدلال از آنچه بوده است به آنچه بحق باید باشد، چندان معتبر نیست». ولی تاریخ وضع طبیعی نشان می‌دهد که همین که انکشاف سرمایه‌داری، یعنی اقتصاد بازاری، آغاز شود، «استبداد سلطنتی... در واقع با جامعه‌ی مدنی در تناقض قرار می‌گیرد، حتا اگر زمانی کفایت می‌کرد» (۳۰۱، ۱۰۳S). شکل نویی از حکومت باید ایجاد شود که شایسته‌ی افراد باشد که آنان به آن «رضایت» می‌دهند یا به آن اعتماد دارند. بنابراین، تاریخ مبتنی بر حدس و گمان لاک نه «یک‌انسان‌شناسی توصیفی و سیاسی بی‌طرفانه» است^(۱۳)، نه صرفاً «جدلی»، بلکه برای کلیت بحث وی «مطلقاً ضروری» است.^(۱۴) نظریه‌ی وی درباره‌ی وضع طبیعی پلی اساسی را میان تعریفی صوری از وضع طبیعی و مشروعیت شکل مشخصی از اتوریته‌ی سیاسی تشکیل می‌دهد. این بیان پایه‌ای است که لاک بر مبنای آن می‌تواند استدلال کند که با فرض وجود مناسبات اجتماعی اقتصاد بازاری، فقط یک شکل مشروع اتوریته‌ی سیاسی وجود دارد، شکل دولت لیبرالی مبتنی بر قانون اساسی.

از آنجا که لاک استدلال می‌کند رضایت دادن با معمول شدن پول پیامدهای زیادی دارد، می‌توان فرض کرد که توافق با اقتدار سیاسی که حفاظت از شکل نوی زندگی اجتماعی آن را ضروری می‌سازد می‌تواند همچنین از همان رضایت دادن آغازین استنباط شود. چنین استدلالی با ادعای مکفرسن، طرح شده در فصل سوم، سازگار است که هابز و لاک مشروعیت وظیفه‌ی سیاسی را به طور

مستقیم از بازار استنتاج می‌کنند. افزون بر ایرادهایی که من پیش‌تر مطرح کردم، چنین بیانی نمی‌تواند این واقعیت را توضیح دهد که لاک هیچ یک از مناسبات موجود در وضع طبیعی را سیاسی تلقی نمی‌کند. رضایت دادن در وضع طبیعی برای ایجاد یک اتوریتته‌ی سیاسی شایسته کافی نیست؛ برای انجام این امر توافقی مشخص سیاسی، یعنی قرارداد اجتماعی، لازم است.

پیش از آنکه به شرح قرارداد اجتماعی لاک پردازیم اشاره به یک نکته‌ی دیگر لازم است. لاک می‌گوید: «هیچ موجود عاقلی رانمی‌توان یافت که خواهان تغییر شرایطش باشد با این قصد که آن شرایط بدتر شود» (S۱۳۱). بنا بر نظر لاک، تغییر از وضع طبیعی به جامعه‌ی مدنی، تغییری است در جهت بهبود یافتن. به این دلیل که این امر حفاظت از دارایی را (در هر دو وجه آن) تضمین می‌کند. ولی این تغییر همچنین تغییری است که مناسبات نابرابری را که در وضع طبیعی به وجود آمده بود تثبیت می‌کند. آنانی که مالک زمین و دارایی مادی هستند و کار دیگران را می‌خرند گام به جامعه‌ی مدنی نخواهند گذاشت هرآینه وضعشان بدتر شود. لاک استدلال می‌کند که آنانی که فقط مالک خود و کارشان هستند نیز وضعشان در جامعه‌ی مدنی بهتر است زیرا حیات و آزادی‌شان تحت حکومتی محدود و نماینده‌کننده^۱ امن‌تر است. هرچند، دسته‌ی اخیر نمی‌تواند تغییری را در وضع مادی‌اش انتظار داشته باشد، هرآینه، فقط صاحبان دارایی باید هزینه‌ی چنان تغییری را متحمل شوند؛ آنان حداکثر می‌توانند انتظار داشته باشند که از طریق تکامل اقتصادی که در وضع طبیعی تاریخی آغاز شده بود، بهبود بیشتری در وضعشان به وجود آید. به این ترتیب، قرارداد اجتماعی لیبرالی لاک مشروعیت نابرابری‌های اجتماعی اقتصاد بازاری سرمایه‌داری را بیشتر تقویت می‌کند و به‌طور صریح و آشکار برای حفظ آن طراحی شده است.

قرارداد اجتماعی لاک

تعریف صوری لاک از جامعه‌ی مدنی از تعریف صوری وی از وضع طبیعی ناشی می‌شود: «جامعه‌ی مدنی» آن جایی وجود دارد که «سرکرده‌ای برای همگان»^۱، «داوری روی زمین»^۲، یا «سَرَحَکَمی»^۳ هست که تصمیم‌های معتبری را اتخاذ می‌کند که اجرای آنها برای همه‌ی اعضای جامعه اجباری است. لازم به تذکر است که تقابل صوری میان دو وضع هیچ چیزی را درباره‌ی شکل مشخص اتوریتته‌ای که در «جامعه‌ی مدنی» باید باشد نمی‌گوید. برای فهمیدن اینکه چرا به حکومتی لیبرال، نمایندگی‌کننده و محدود نیاز است، لازم است به تاریخ مبتنی بر حدس و گمان از وضع طبیعی ارجاع داده شود و نه به تعریف‌های صوری. «سَرَحَکَم» در سراسر تاریخ وضع طبیعی وجود داشته است، ولی این برای از میان برداشتن تمایز میان جامعه‌ی سیاسی یا مدنی و وضع طبیعی کافی نیست. فقط در مرحله‌ی معینی از انکشاف اجتماعی - اقتصادی است که جامعه‌ای سیاسی و دولت لیبرالی - به اختصار، «جامعه‌ی مدنی» - ضرورت می‌یابد، و در این هنگام است که وارد قرارداد اجتماعی می‌شوند.

قرارداد اجتماعی لاک نمونه‌ای است عالی از دو مرحله‌ی متمایز مفهومی از قرارداد اجتماعی لیبرالی. در مرحله‌ی نخستین انجمنی سیاسی یا جامعه‌ای سیاسی تشکیل می‌شود. در مرحله‌ی دوم حکومتی لیبرالی تأسیس می‌شود. در روایت هابزی از قرارداد اجتماعی باید همزمان وارد هر دو مرحله شد؛ جامعه باید همراه با انجمنی سیاسی به وجود آید - و هیچ جامعه‌ای بدون شمشیر لیویاتان ممکن نیست. فردگرایی کمتر رادیکال لاک این امکان را می‌دهد که به دو مرحله به صورت متوالی نگریست، یا، دقیق‌تر، آنها دو حد متوالی از منطقی صوری قرارداد به شمار می‌آیند. در بررسی وضع طبیعی لاک لازم است میان شرح صوری و تاریخی تمایز گذاشت، اما همچنین رابطه‌ی آنها با هم را مورد توجه قرارداد داد. اگر به مراحل از نظر مفهومی متمایز قرارداد در بافت انکشاف

1. (common superior)

2. (a judge on earth)

3. (umpire)

تاریخی وضع طبیعی توجه قرار کنیم، آشکار می‌شود که در دومین مرحله به دلیل انکشاف تاریخی، تأسیس حکومت لیبرالی ضرورت پیدا می‌کند، در حالی که ضرورت نخستین مرحله به‌طور کامل مفهومی یا صوری باقی می‌ماند.

نخستین مرحله‌ی قرارداد اجتماعی به‌طور منطقی از تعریف صوری لاک از وضع طبیعی ناشی می‌شود. افراد در وضع طبیعی «به‌طور طبیعی» آزاد و برابرند. بنابراین، لاک با این مشکل روبه‌روست که چگونه می‌شود به‌طور مشروع بر این مخلوقات حکومت کرد. نخستین مرحله‌ی قرارداد پاسخ را به دست می‌دهد؛ افراد خودخواسته توافق می‌کنند که جماعت^۱ سیاسی جدیدی را تشکیل دهند و اتوریته‌ی سیاسی را نهادینه کنند و به این ترتیب خود را به پیمانی در قبال وظیفه‌ی سیاسی متعهد سازند. لاک استدلال می‌کند هنگامی که قرارداد منعقد می‌شود هر فردی حق تفسیر و اجرای قانون طبیعت را از خود سلب می‌کند و «آن را در دست جماعت قرار می‌دهد» و جماعت جدید «سرحکّم» می‌شود (S۸۷). هر فرد «در آن جامعه نسبت به هر فرد دیگری وظایفی را می‌پذیرد» (S۹۷). به عبارت دیگر، اعضای جماعت، خود، همچون اتوریته‌ی سیاسی عمل می‌کنند، در قبال یکدیگر آزادانه این وظیفه را می‌پذیرند که مناسبات سیاسی جدید را حفظ کنند. روسو در نقد خود به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی، به‌طوری که در فصل هفتم نشان خواهم داد، استدلال می‌کند که فقط قراردادی از این نوع، قراردادی است که افراد آزاد و برابر می‌توانند به‌طور مشروع خود را به آن متعهد سازند. ولی لاک درباره‌ی نخستین مرحله‌ی قرارداد اجتماعی به چنین نتیجه‌ی اساسی نمی‌رسد؛ برای لاک این امر [مرحله‌ی نخستین] چیزی بیش از یک ضرورت منطقی، ولی به‌طور کامل صوری و تجریدی نیست، یعنی مقدماتی برای مرحله‌ی دوم که از اهمیت کامل برخوردار است. با این حال، این واقعیت که قرارداد اجتماعی لیبرالی به مرحله‌ی نخستین نیاز دارد، نظریه‌ی لیبرالی را با مشکل روبه‌رو می‌سازد.

مفهوم وظیفه‌ی سیاسی که از نخستین مرحله‌ی قرارداد پدید می‌آید مناسباتی

است موازی میان اعضای جماعت سیاسی. از سوی دیگر، نتیجه‌ی مرحله‌ی دوم، و دیدگاه سستی لیبرالی از وظیفه‌ی سیاسی، مناسباتی است عمودی میان هر فرد و دولت لیبرالی. چگونه می‌شود این دو مفهوم را با هم سازگار ساخت؟ لازم است خاطر نشان شود که روایت هابز از قرارداد حاوی همین تئیس است. ولی، به این امر به صورت حاشیه‌ای برخورد می‌شود. زیرا، هرچند قرارداد میان افراد بسته می‌شود و نه با لویاتان، هرآینه نخواهند قرارداد بلافاصله باطل شود لازم می‌آید تشکیل مناسبات عمودی را مفروض داشت. این جنبه از قرارداد لیبرالی و مشکلی که به وجود می‌آورد جالب توجه است زیرا، نظریه پردازان معاصر درست با همین مشکل روبه‌رو هستند. من در «پیشگفتار» توجه را به این بحث معاصر مردم‌پسند جلب کردم که، وظیفه‌ی سیاسی در اساس تعهدی است در برابر هم شهروند و نه در برابر حکومت، و به مشکل مرتبط ساختن این مناسبات موازی میان شهروندان با مناسبات عمودی‌شان اشاره کردم. نظریه‌ی لاک، به دلیل موجهی، کمکی برای روشن کردن این ارتباط ارائه نمی‌دهد. اگر کسی از تعریف صوری وضع طبیعی به تاریخ فرضی بپردازد، دیگر به ایجاد جماعت سیاسی جدیدی نیازی نیست و مرحله‌ی نخستین قرارداد بی‌ربط می‌شود.

ساکنان وضع طبیعی تاریخی از پادشاهی مطلق به حکومتی لیبرالی، یا، به نظر لاک، از فقط حکومتی، به شکل شایسته‌ای از اتوریته گذر می‌کنند. به‌طور صوری، مرحله‌ی دوم قرارداد در پی مرحله‌ی نخست می‌آید؛ از نظر تاریخی، کل اهمیت به مرحله‌ی دوم تعلق دارد. از نظر منطقی، جماعت جدید می‌پذیرد که اتوریته‌ی سیاسی را به چند نماینده تفویض کند؛ از نظر تاریخی اعضای جامعه‌ی موجود به شکل متفاوتی از حکومت رضایت می‌دهند. نخستین مرحله‌ی قرارداد نقشی اساسی در نظریه‌ی لاک ایفا نمی‌کند. در واقع، قرارداد اجتماعی لیبرالی بلافاصله به مفهومی عمودی از وظیفه‌ی سیاسی منجر می‌شود. افراد آزادی و برابری «طبیعی»‌شان را با آزادی مدنی تعویض می‌کنند که با قوانین مدنی و وضع از نظر صوری برابری رعایای سیاسی، محافظت می‌شود. این وضع مستقل است از نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی که افراد را به این گونه

تقسیم می‌کند به طوری که می‌توان برای آنان به عنوان رعایای سیاسی، وظیفه‌ی سیاسی برابر قائل شد که منجر به تشکیل پیمان عمودی ناپیوسته میان هر یک از رعایا و دولت لیبرالی می‌شود.

بحث لاک آن‌طور که باید همیشه شفاف نیست. برای مثال در جایی می‌گوید فرد «جامعه را مجاز می‌کند، و همچنین آنچه همان است، به قوه‌ی قانونگذاری اجازه می‌دهد» (S۸۹). ولی، استدلالش برای تعیین مرزی برای وظیفه‌ی سیاسی دقیقاً بر این اساس است که قوه‌ی قانونگذاری و جامعه «هر دو یکی» نیست. لاک کاملاً در این مورد شفاف است که «جامعه‌ی مدنی» شکل مشخصی از اتوریتته‌ی سیاسی را ضروری می‌سازد: می‌نویسد، «مردمان» هرگز نمی‌توانستند «خود را در جامعه‌ی مدنی تصور کنند، مگر زمانی که قوه‌ی قانونگذاری به جمعی از مردان واگذار شد، آنان را سنا، پارلمان، یا هرچه مایلید بنامید» (S۹۴). در جامعه‌ی مدنی دیگر اعمال اتوریتته‌ی سیاسی به داورِ جایز الخطا و جانبدار یک مرد وابسته نیست: «تمامی داورِ خصوصی هر عضو مشخصی منتفی است» (S۸۷). نمایندگان داورِ «سیاسی» خود را به کار می‌برند و به سود عامه‌ی مردم در حفاظت از دارایی یا به سود تمامی افراد قانون وضع می‌کنند. استعاره‌ی لاک درباره‌ی قانونگذاری نمایندگی همچون «داور بازی»^۱ این اندیشه را به خوبی می‌رساند. دولت لیبرالی میان منافع اقتصادی یا حوزه‌ی خصوصی در رقابت با یکدیگر بی تفاوت است، و بی طرفانه قانون را در مورد غنی و فقیر به طور یکسان اجرا می‌کند. دولت مانند داورِ بازی از مسابقه‌ای که در جامعه‌ی بازاری بازی می‌شود به کنار است. جدایی میان «داور بازی» لاک و جامعه‌ی لیبرالی به اندازه‌ی جدایی میان لویاتان و رعایایش کامل و غیر قابل عبور نیست. ولی، مانند لویاتان، دولت لیبرالی لاک، یا حوزه‌ی سیاسی، مافوق و آن سو و خارج از جهان زندگی روزمره قرار دارد. «داور بازی» لاک از بسیاری جهات مفهوم پرنفوذ شوپتر را از دموکراسی لیبرالی به عنوان روند کاری^۲ بی طرفانه یا «شیوه‌ای سیاسی»^۳ برای تنظیم و حفظ منافع خصوصی در رقابت با یکدیگر پیش‌بینی

1. umpire

2. procedure

3. political method

می‌کند. تفاوت عمده میان این دو این است که به روش شوپتر به عنوان چیزی نامرتبط با ارزش‌های مشخص سیاسی یا اصول می‌نگرند؛ آن روش صرفاً ابزاری است برای طرز کار.^(۱۵) «داور بازی» لاک را قوانین طبیعت محدود می‌سازد، قوانینی که نمایندگان و رعایای آنان را با معیارهایی برای سنجش تصمیم‌های سیاسی مجهز می‌سازد.

ممکن است تأکید من بر قرارداد اجتماعی اشتباه به نظر آید، زیرا گفته شده است نظریه‌ی لاک بیشتر بر اساس اعتماد بنا شده است تا قرارداد.^(۱۶) لاک اغلب به اعتماد اشاره می‌کند، ولی این اشاره بیشتر بخشی است از روایت او از قرارداد اجتماعی و نظریه‌ی رضایت دادن، تا بدیلی به جای آن. همان‌طور که بحث من درباره‌ی قول دادن و قرارداد رسمی نزد هابز نشان داده است، «اعتماد» به‌طور ضمنی در این پراتیک‌های اجتماعی نهفته است. شخصی که قولی می‌دهد این اعتماد به او وجود دارد که قولش را عملی سازد؛ به همین سان، افرادی که به اعمال اتوریته‌ی سیاسی به دست نمایندگانشان رضایت می‌دهند، به آنان اعتماد می‌کنند که آن اتوریته را برای حفاظت از دارایی آن افراد به کار ببرند. اهمیت استفاده‌ی لاک از «اعتماد» در این است که: نخست، این کار اختیاریاوری را تعدیل و القای می‌کند که اقتدار سیاسی لیبرالی شبیه همان نخستین پدر-پادشاه است؛ رعایا می‌توانند «اعتماد» داشته باشند که حکومت لیبرالی از اتوریته‌اش به‌طور شایسته استفاده کند درست همان‌طور که فرزندان می‌توانند به پدرشان اعتماد کنند. دیگر آنکه، این امر از نظر آنچه درباره‌ی «اکثریت» آشکار می‌سازد و آنانی که من از نظر سیاسی اعضای در خور توجه در جامعه می‌نامم اهمیت دارد. لاک استدلال می‌کند افرادی که موافقت می‌کنند جماعتی سیاسی را تشکیل دهند همچنین با حکومت اکثریت موافقت می‌کنند، وظیفه‌ای که می‌پذیرند شامل این وظیفه نیز هست که «به تصمیم اکثریت تن دهند و مشمول آن شوند.» (S۹۷). استدلال لاک برای حکومت اکثریت استدلالی تجربی است. جماعت در صورت تعیین شرط اتفاق آرا نمی‌تواند به حیاتش ادامه دهد. گرفتاری‌های شغلی و بیماری حضور همگان را برای تصمیم‌گیری غیرممکن می‌سازد و اختلاف نظر و

منافع (که در اقتصاد سرمایه داری در حال انکشاف محتمل است) توافق به اتفاق آرا را بسیار نامحتمل می سازد. گاهی ادعا می کنند که لاک استدلال می کند که هر آنچه را اکثریت تصمیم بگیرد درست است، ولی این ادعا نقش قانون طبیعی و حق مردم را در مقاومت در برابر دولتی که به جنگ با رعایایش برخاسته است بی معنی می سازد. مهم تر اینکه استدلال لاک چیزی درباره ی سرشت «اکثریت» نمی گوید.

تمام افرادی که وارد قرارداد اجتماعی می شوند عضو جماعت سیاسی اند، ولی فقط مردانی که مالک مقدار معتنا بهی دارایی مادی اند اعضای از نظر سیاسی مناسب تلقی می شوند. اگرچه لاک به پادشاهی مطلق حمله می کرد ولی نسبت به دیگر جنبه های نظم سیاسی زمانش برخورد غیرنقادانه داشت و این واقعیت را که از نظر سیاسی بخش عمده ی جمعیت «وجود دارد ولی جزئی از جامعه ی مدنی نیست» امری مسلم می گرفت.^(۱۷) لاک «اعتماد» یا رضایت ضمنی انبوه مردم را از این امر استنتاج می کند که جامعه ی مدنی از دارایی اشخاص حمایت می کند. ولی «اعتماد» میان مالکان یعنی میان اعضای از نظر سیاسی شایسته ی جامعه و نمایندگان بر اساس چیزی بیش از فرضیه و استنتاج قرار دارد. آنان به این دلیل می توانند به یکدیگر اعتماد کنند که مانند پدر-حاکمان ابتدایی و فرزندان بالغشان، پیوند نیرومندی در منافع متقابل دارند. آنان همچنین درک می کنند که به جامعه ی مدنی گام نهاده اند تا وضع قانونی خود را تثبیت کنند و در صورت امکان بهبود بخشند. لاک استدلال می کند که کسی که از حمایت دولت بهره مند می شود باید در پرداخت هزینه ی آن «از ملکش» - در صورتی که «ملکی» داشته باشد - سهم گردد. بدین سان، مالیات که افراد را از بخشی از دارایی شان محروم می سازد نمی تواند بدون رضایت آنان تحمیل شود. هر آینه به سبب اعتماد میان صاحبان دارایی و نمایندگانشان نبود، لاک قادر نمی شد، در همان جمله، رضایت دادن فرد را با رضایت دادن اکثریت نمایندگان برابر قرار دهد (S۱۴۰). به این ترتیب، آشکار می گردد که «اکثریت» همان اکثریت نمایندگان است که آنان را نیز همان صاحبان دارایی انتخاب کرده بودند.

رضایت دادن در جامعه‌ی مدنی

لاک در تاریخ مبتنی بر حدس و گمان خویش از وضع طبیعی، استدلال اختیارپاوری فرضی را به کار می‌گیرد تا از مناسبات پدرشاهی میان پدرپادشاه و پسرانش تفسیری مجدد ارائه دهد. همچنین استدلال‌های مشابهی وی را قادر می‌سازد تا با ایرادهای پدرسالارانه مقابله کند، مبنی بر اینکه در جامعه‌ی مدنی نظم سیاسی که پدران پدید می‌آورند، از باب مثال، قرارداد اجتماعی برای پسران تعهدی ایجاد نمی‌کند، هرآینه پسران نیز آزاد و برابر متولد شده باشند، که شامل برداشت‌های رادیکالی نیز می‌شود که به طور ضمنی در پاسخش نهفته است. لاک می‌گوید کسی تردیدی ندارد که «رضایت دادن صریح» شخص، وی را «عضوی کامل» از جامعه و تابع دولت آن می‌سازد. لاک ادامه می‌دهد که مشکل این است که:

به چه چیز باید همچون رضایت دادن ضمنی نگریست، و اینکه این امر تا چه حد ایجاد تعهد می‌کند، یعنی اینکه مرز رضایت دادن هر کسی تا به کجاست، و در نتیجه تن دادنش به حکومت، امری که شخص در هیچ جا به طور صریح درباره‌ی آن چیزی اظهار نکرده است (S119).

لاک به آسانی با این مشکل مقابله می‌کند ولی، در «عبارت ناروشن» اش درباره‌ی رضایت دادن، موفق نمی‌شود شرحی روشن ارائه دهد از اینکه رضایت دادن صریح از چه چیزی تشکیل می‌شود.^(۱۸) تنها امر برابر با ترک وضع طبیعی و رضایت دادن به قرار دادن مایملک (مالی) خود تحت اتوریته‌ی حکومت مدنی عبارت است از به ارث بردن دارایی در محدوده‌ی قلمرو دولت لیبرالی: «هر شخصی که از حقوق مالکیت برخوردار است، ... با پیمان بستگان اصلی در یک سطح قرار می‌گیرد.»^(۱۹) بنابراین، به ارث بردن دارایی، که عملی آشکار است، را می‌توان به عنوان نمونه‌ای از رضایت دادن با صراحت انگاشت. پسری می‌تواند با اطمینان خاطر از دارایی پدرش بهره‌مند شود فقط به این سبب که حکومت مدنی و قوانین از آن دارایی حمایت می‌کند. بنابراین، این نتیجه‌گیری توجیه می‌شود که به ارث بردن بیان صریح رضایت دادن به وظیفه‌ی سیاسی است: «اگر

آنان از میراث نیاکانشان بهره‌مند می‌شوند، پس باید آن دارایی را بر مبنای همان شرایطی بپذیرند که نیاکانشان داشتند... با این قدرت در واقع پدران فرزندانشان را... به این یا آن قدرت سیاسی «متعهد می‌سازند» (S۷۳). لاک آنانی را که رضایت صریح می‌دهند «اعضای کامل» جامعه می‌نامد و خاطر نشان می‌سازد که چنین رضایت دادنی نافی حق مهاجرت است (S۱۲۱-۲).

کسانی که در وضعیت رضایت دادن قرار ندارند، یعنی افرادی که فاقد دارایی اند و تنها دارایی شان منحصر به وجود شخص خودشان است، یعنی آزادی و کارشان، و خارجیانِ مقیم و مسافران مشمول نظر مشهور لاک یعنی رضایت دادن به‌طور ضمنی می‌گردند. رضایت دادن ضمنی را می‌توان از این واقعیت استنتاج کرد که مردم در کمال صلح و آرامش به امور روزمره‌شان می‌پردازند. حمایت حکومت مدنی ممکن می‌سازد که افراد «آزادانه در جاده‌ها مسافرت کنند»، و این فرض منصفانه است که با انجام این عمل هر فردی به اتوریت‌های حکومت و وظیفه‌ی سیاسی‌اش «رضایت» می‌دهد. در وضع طبیعی تاریخی می‌توان به این نتیجه رسید که فرزندانِ ذکور، در سن بلوغ، به اتوریت‌های پدر در مقام سالار، رضایتی می‌دهند که «به ندرت اجتناب‌پذیر» است. به همان سان، در جامعه‌ی مدنی، می‌توان پذیرفت که رعایا به‌طور ضمنی رضایت داده‌اند هرآینه اکثریت آنان برگزینند که در جماعت سیاسی باقی بمانند. لاک به هنگام بحث درباره‌ی ارث می‌گوید افراد هنگامی که به سن بلوغ می‌رسند هر یک به‌طور جدا جدا رضایت می‌دهند و بدین سان، «مردم به این امر توجهی ندارند» (S۱۱۷).

می‌توان استدلال کرد هنگامی که شخصی به سن بلوغ می‌رسد گزینش‌اش در ماندن در زادگاهش، اساس بهتری است برای توجیه رضایت دادن ضمنی تا انجام کارهایی مانند راه رفتن در جاده؛ در اینجا اقدامی مشخص، یا نمونه‌ای از بی‌عملی، در کار است، بیشتر مانند پذیرفتن ارث. ولی، همان‌گونه که هیوم^۱ مدت‌ها پیش خاطر نشان ساخته بود، این امر برای اغلب مردم به ندرت گزینشی حقیقی است:

آیا می‌توان به‌طور جدی گفت دهقان یا صنعتگری فقیر آزادانه این اختیار را دارد که سرزمینش را ترک کند هنگامی که با زیان و رسم و رسوم خارجی هیچ‌آشنایی ندارد و با مزد ناچیزی که دریافت می‌دارد باید زندگی روزمره‌اش را اداره کند؟^(۲۰)

یک دلیل برای اینکه چرا «مردم توجهی» به رضایت دادن فرضی ندارند این است که معدودی از مردم میان رضایت دادن و فعالیت‌های روزمره، یا به باقی ماندن در جایی هنگامی که به سن بلوغ می‌رسند، پیوندی برقرار می‌سازند. در بیشتر بحث‌های انتقادی درباره‌ی استدلال‌های لاک به این نکته اشاره می‌شود که افراد زندگی روزمره‌شان را بدان‌گونه که مورد نظر اوست تعبیر نمی‌کنند. مشکل چنین برخوردی در این است که به‌طور شتابزده اختیارباوری فرضی لاک را تضعیف می‌کند. این نظر این را القا می‌کند، و به درستی، در صورتی که مردم ندانند که انجام عمل مشخصی به معنای رضایت دادن است، «رضایت دادن» بی‌معنی می‌شود. ولی، اگر بر این امر واقف باشند، این امکان وجود دارد که از دادن رضایت خودداری کنند؛ مردم ممکن است به عمد از انجام عملی امتناع ورزند. تمایل لاک بر این بود که این امکان را رد کند، مگر به عنوان آخرین مرحله هنگامی که حکومت پیشاپیش از حمایت از دارایی دست برداشته باشد یا اینکه پیشاپیش دیگر حکومتی به درستی لیبرالی نباشد. معمولاً درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی و رضایت دادن مسئله‌ای وجود ندارد، به این سبب که در مشروع بودن دولت لیبرالی مسئله‌ای وجود ندارد. از این رو، وظیفه‌ی دشوار نظریه‌پردازان عبارت می‌شود از این موضوع که نشان دهند چگونه می‌توان گفت افراد رضایتی را که می‌دهند باید بدهند. مسائل مربوط به وظیفه‌ی سیاسی، که لاک و جانشینانش تمام شده می‌انگاشتند، همچنان گشوده خواهند ماند، مگر اینکه استدلال‌های مربوط به اختیارباوری فرضی، هرچند ناموجه، پذیرفته شوند.

نظر به اینکه تمام مشکلات مربوط به ارائه‌ی یک نظریه‌ی رضایت‌بخش درباره‌ی رضایت دادن در حکومت لیبرال دموکراتیک به خوبی شناخته شده‌اند، جای شگفتی نیست که نویسندگانی که راجع به وظیفه‌ی سیاسی می‌نویسند

اکنون اغلب استدلال‌هایی را در مورد اختیارباوری ارائه می‌دهند که از استفاده از اصطلاح «رضایت دادن» احتراز می‌جویند. من در فصل ششم به این امر که آیا این نویسندگان همچنین از طرح مسائلی که به رضایت دادن مربوطند احتراز می‌جویند، به تفصیل بحث خواهم کرد. به عنوان مقدمه‌ای بر آن بحث، مایلم در اینجا مسئله‌ی رابطه‌ی چنان استدلال‌هایی را با اختیارباوری که در لابلای اصطلاح رضایت دادنِ ضمنی پیچیده شده مطرح کنم. معنادار است که نسبتاً آسان است به منظور حذف همه‌ی ارجاع‌ها به رضایت دادنِ ضمنی، تفسیر مجددی از اختیارباوری فرضیِ لاک به عمل آورد؛ در واقع، برخی مفسران ادعا می‌کنند نوشته‌ی لاک باید به این شیوه خوانده شود.^(۲۱) برای مثال، لاک را می‌توان این‌طور تفسیر کرد که حکومت مدنی مزایا یا «فواید» بسیاری را فراهم می‌آورد که افراد آنها را خودخواسته می‌پذیرند، و در عوض به خاطر این بهره‌مندی‌ها و وظیفه دارند از حکومتی که آنها را ممکن می‌سازد، اطاعت کنند: متناوباً، به عنوان مثال، استدلال لاک را می‌توان این‌طور خواند که افراد هنگامی که در پراتیک اجتماعیِ ارث بردن شرکت می‌کنند، خودخواسته وظیفه‌ی اطاعت کردن از قوانینی را می‌پذیرند که ارث بردن را ممکن می‌سازد و می‌پذیرند از حکومتی اطاعت کنند که بی‌طرفانه قوانین را اجرا می‌کند. اینکه لاک را، که یک نظریه پرداز کلاسیک رضایت دادن است، به‌طور موجه می‌توان با استفاده از اصطلاح خودخواسته بدون ارجاع به «رضایت دادن» تفسیر کرد، این پرسش جالب را در برابر ما قرار می‌دهد که آیا استدلال‌های اختیارباورانه‌ی اخیر صرفاً همان رضایت دادن پوشیده در ظاهر دیگری نیست. این‌طور به نظر می‌رسد که اینان درست همان نتیجه‌گیری‌هایی را می‌کنند که لاک کرد و فقط آنها را با زبان دیگری در فرمول‌بندی مجدد از رضایت دادنِ ضمنی ارائه می‌دهند.

مشکل معاصر دیگر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی که استدلال‌های لاک پیشاپیش از آن خبر می‌دهد مشکل رضایت دادنِ ناهمسان است. من استدلال کردم که به مثابه نتیجه‌ای از قرارداد اجتماعی، افراد به عنوان رعایای سیاسی، در داشتن وضع قانونی برابر در جامعه‌ی مدنی با یکدیگر سهیم‌اند و از این رو آنان

را می‌توان همچنین در داشتن وظیفه‌ی سیاسی برابر (و عمودی) با یکدیگر سهیم دانست. کانون بحث لاک درباره‌ی رضایت دادن و وظیفه، روی افراد به عنوان رعایا و افراد به طور صوری با یکدیگر برابر قرار ندارد، بلکه روی افراد در زندگی روزمره‌شان متمرکز است. در این بافت آنان با یکدیگر برابر نیستند، بلکه به دو طبقه‌ی با هم نابرابر تقسیم می‌شوند. هر فردی دلیل خوبی دارد که آزادی و برابری «طبیعی» را با حمایت قوانین مدنی و وضع قانونی رعیت سیاسی معاوضه کند زیرا این کار امنیت دارایی را تأمین می‌کند. ولی، افرادی که ملک، سرمایه و مایملک مادی دیگری دارند خواهان محافظت از آنها هستند، به همان اندازه که خواهان محافظت از جان، آزادی و کار خود هستند، و اینان بیش از کسانی که فاقد مالکیت‌اند از این معاوضه بهره‌مند می‌شوند. اگر می‌توان از فعالیت‌های روزمره به نتایج درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی رسید، پس به نظر می‌رسد که طرح این نظر غیرمنطقی نباشد که برخی افراد در برابر حکومت وظیفه یا دین بیشتری از دیگران دارند. لاک به این نتیجه‌گیری اشاره دارد هنگامی که مطرح می‌کند که «اعضای کامل»، یعنی آنانی که به طور صریح رضایت داده‌اند، با این کار حق خود را برای مهاجرت از دست داده‌اند و بدین سان وظیفه‌ی بزرگ‌تری دارند از کسانی که فقط به طور ضمنی رضایت می‌دهند. نظریه پردازان امروزی این امتیاز را بر لاک دارند که وضع قانونی رعایا اکنون به وضع قانونی شهروند تبدیل شده است؛ شهروندی که لیبرال دموکراتیک است دارای حق رأی است و اغلب ادعا می‌شود استفاده از حق رأی به معنای رضایت دادن است. بدین سان، نویسندگان معاصر می‌توانند توجه خود را روی وضع قانونی از نظر صوری برابر و عمل سیاسی مشخصی متمرکز کنند. این امر توجیه‌کننده‌ی این فرض است که همگان در وظیفه‌ی سیاسی به طور برابر سهیم‌اند. ولی نظریه پردازانی که پیش‌تر به آنان اشاره شد و از استفاده از اصطلاح «رضایت دادن» احتراز می‌جویند گرایش دارند گام در جابجایی لاک بگذارند و دام اختیارباوری فرضی‌شان را بسیار گسترده‌تر از آنچه جواز آن را دارند، بگسترانند. آنان نیز در نتیجه‌گیری‌شان درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی به این گرایش دارند که نظر خود را متوجه فعالیت‌های روزمره کنند و با

این کار همان پرسشی رادرباره‌ی وظیفه‌ی ناهمسان مطرح کنند که استدلال‌های لاک درباره‌ی رضایت دادن صریح و ضمنی مطرح می‌سازد.

لاک اظهار می‌دارد که وظیفه‌ی سیاسی مالکان و نامالکان ممکن است متفاوت باشد، ولی نه لاک و نه نویسندگان امروزی به خود زحمت می‌دهند به این موضوع بپردازند که آیا وظیفه‌ی سیاسی مردان و زنان می‌تواند همسان باشد، با توجه به این باور که نقش اجتماعی شایسته یا «طبیعی» زنان در سیصد سال گذشته (و بیش از آن) به گونه‌ای گسترده پذیرفته شده است. مسئله‌ی زن و وظیفه‌ی سیاسی مسئله‌ای است که در واقع بررسی نشده است و استدلال لاک نقطه‌ی آغاز مفیدی است. همچنین خوب است متذکر شد که هابز، به رغم مطلق‌گرایی‌اش، با پدرشاهی شدیدتر مخالف است تا لاک. هابز استدلال می‌کند که اتوریته‌ی اولیا بر فرزندان امری عرفی است و اینکه در وضع طبیعی مردان با زنان در نیرو و دوراندیشی برابرند. لازم به یادآوری است که هابز استدلال می‌کند که در جامعه‌ی مدنی فقط یکی از اولیایمی تواند در خانواده اتوریته داشته باشد؛ وی درباره‌ی شرایط ولی دیگر ساکت است یا حداقل هنگامی که درباره‌ی خانواده به عنوان واحدی مصنوعی بحث می‌کند، ساکت است.^(۲۲) هنگامی که انسجام نظریه‌ی هابز دچار لغزش^۱ می‌شود، وی به خانواده‌ی طبیعی اشاره می‌کند و هابز نیز در برابر باورمندان به پدرشاهی تسلیم می‌شود و استدلال می‌کند که «به‌طور طبیعی» پدر در خانواده فرمانروایی می‌کند، زیرا مردان از زنان نیرومندتر و فعال‌ترند.

در مقابل، حمله‌ی لاک به نظریه پردازان باورمند به پدرشاهی به مناسبات میان پدر و فرزند محدود می‌شد. در فرضیه‌ی لاک درباره‌ی دگرگشت پدر به پادشاه در وضع طبیعی، وی به وضعیت همسر زن و مادر اشاره‌ی ندارد. آنچه مسلم فرض می‌شود این است که همسر زن نیز به این دگرگونی در نقش شوهر رضایت می‌دهد. معه‌ذا، با فرض وجود آزادی و برابری «طبیعی» افراد، منطقی خواهد بود که پدر و مادر، هر دو، مشترکاً فرمانروایی کنند، یا هر یک از آنان، پدر

یا مادر، فرمان‌بر اند (هم ملکه وجود دارد و هم پادشاه). لاک این امر را مسلم فرض می‌کند که هر پدری هم بر مادر و هم بر پسران بالغ فرمان می‌راند، به این دلیل که وی پیشاپیش در «نخستین رساله»^۱ با فیلمر هم‌نظر بود که انقیاد زن به شوهرش «بنیاد در طبیعت» دارد.^(۲۳) فرض لاک این است که هر قرارداد ازدواجی زنی را تحت اقتدار مردی قرار می‌دهد. در «رساله‌ی دوم» وی استدلال می‌کند که اتوریته بر فرزندان در خانواده در جامعه‌ی مدنی از آن «پدر و مادر» است و نه فقط از آن «پدر»، ولی لاک همچنین به دقت خاطر نشان می‌سازد که این حداکثر حد اتوریته‌ی مادر است. اراده‌های پدر و مادر ممکن است با هم تصادم پیدا کنند و بنابراین، در خانواده (همچنان که در جامعه) باید «تصمیم‌گیری نهایی‌ای» وجود داشته باشد؛ لاک می‌گوید این نقش، «به‌طور طبیعی سهم مرد است که نیرومندتر و تواناتر است». زن نیز «حق مخصوص به خود» را دارد، چون شوهر حق قدرت سیاسی بر زندگی او را ندارد. با وجود این، زن باید بر تصمیم‌های شوهر در خانواده دربارهی «علاق و دارایی مشترکشان» گردن نه‌د (S۸۲). لاک در «نخستین رساله» با رضایت خاطر ثابت کرده است که پدر و شوهر «به عنوان مالک اجناس و زمین» خانواده باید «اراده‌اش را با تقدم بر همسرش در تمام چیزهای مشترک اعمال کند».^(۲۴)

شاید بحث‌انگیزترین جنبه‌ی تفسیر مکفرسن از لاک این ادعای او باشد که داراها و ندارها حتا در تشخیص عقلانی نیز با هم متفاوت‌اند.^(۲۵) همان‌طور که بحث من نشان می‌دهد می‌توان بسیار از نوشته‌ی مکفرسن بهره برد بدون آنکه این نکته را پذیرفت. افراد همگی به هنگام بستن قرارداد به یک اندازه عاقل‌اند (در غیر این صورت نمی‌توانستند امتیاز این کار را دریابند) و پسران نیز همگی در زمان رسیدن به حد بلوغ وقتی به فرمانروایی پدرانشان رضایت می‌دهند یا در میان جماعت^۲ باقی می‌مانند عاقل‌انگاشته می‌شوند؛ رشد سنی آزادی و عاقل شدن را به همراه می‌آورد. افزون بر این، مردان همگی بدان اندازه عاقل‌انگاشته می‌شوند که خانواده‌های شان را اداره کنند. به نظر لاک اگر کسانی کمبود عقل

1. First Treatise 2. commonwealth

دارند (سوای دیوانگان و کودکان) آن کسان زنان اند: آنان به طور طبیعی شایسته برای تحت انقیاد درآمدن هستند. لاک، نه در بحثش درباره‌ی وضع طبیعی، نه در ارتباط با جامعه‌ی مدنی، نشان می‌دهد که زنان جزئی هستند از افراد «به طور طبیعی» آزاد و برابر. در «نظریه» ی لاک «افراد» را مردان تشکیل می‌دهند. در این کار تُرد این واژه نظریه‌پردازان لیبرال در کمال وفاداری، تا زمان خود ما، از وی پیروی کرده‌اند. پس، «افرادی» که وارد قرارداد اجتماعی می‌شوند چه کسانی هستند؟ به نظر می‌رسد شخصی که فقط شایسته‌ی زیر دست بودن است نامزد مناسبی برای این کار نیست، و، در قرن هفدهم به طور گسترده‌ای انگاشته می‌شد که «افراد» مورد نظر سوآل، پدران خانواده اند.^(۲۶) زنان، به طوری که تایرل^۱، دوست لاک، استدلال می‌کند، «از طریق شوهرانشان جزئی از افرادی می‌شوند».^(۲۷)

استدلال لاک درباره‌ی رضایت دادنِ ضمنی همین که قرارداد اجتماعی بسته شد فراگیر می‌شود و زنان را نیز دربر می‌گیرد. ولی، این کار چیزی جز ظاهری خوش‌نما بخشیدن به مشکل اصلی نیست، یعنی این پرسش که آیا زنان «به طور طبیعی» توانا به پذیرفتنِ وظیفه‌ی سیاسی شان هستند یا نه. اگر در واقع آنان «به طور طبیعی» فقط شایسته‌ی زیر دست بودن اند، نتیجه‌ی منطقی این خواهد بود که «وظیفه‌ی» زنان باید از وظیفه‌ی مردان متفاوت باشد؛ شاید باید برای آنان وظیفه‌ی طبیعی اطاعت را قائل شد که از طریق عمل پدران یا شوهرانشان، زمانی که آنان خود خواسته وظیفه‌ی سیاسی را می‌پذیرند، به طور علنی اعلام می‌شود. این واقعیت که امروزه به زنان اغلب حقوق شهروندی و دموکراسی لیبرالی داده شده است، و به آنان (کم و بیش) به طور صوری به عنوان برابری سیاسی نگریسته می‌شود، به مشکلی از لحاظ جنسی «رضایت دادن» متفاوت پاسخی نمی‌دهد. بیش از آنچه رضایت دادنِ مفروض لاک می‌دهد. همان باورها درباره‌ی زیر دست بودگی «طبیعی» زنان و توانایی‌های «طبیعی» و جایگاه اجتماعی آنان هنوز به طور گسترده وجود دارد. برابری صوری شهروندی را شاهد آوردن، پاسخی است که صرفاً توجه را به تناقض لیبرالیسم جلب می‌کند. سیصد سال

است که لیبرالیسم خود را با مفهوم پدرشاهی جایگاه «طبیعی» زن منطبق ساخته آن را دگرگشت و تثبیت کرده است، هرچند زمانی نظریه پردازان لیبرال به پدرشاهی، البته در زمینه‌های دیگری، حمله می‌کردند. هرآینه به این ادعا ادامه داده شود که مرد و زن «وظیفه‌ی» سیاسی برابر دارند، از آن این نتیجه حاصل می‌شود که هر دو جنس افراد آزاد و برابرند و در این صورت نظریه پردازان لیبرال - و پراتیک دموکراسی لیبرالی - باید ارثیه‌ی پدرشاهی را به دوراندازند.

مرز وظیفه‌ی سیاسی و حق مقاومت

لاک استدلال می‌کند حکومت برای این منظور تأسیس شده است که اهداف معینی را که قانون طبیعت مقرر داشته و می‌توان آنها را در حمایت از دارایی خلاصه کرد، انجام دهد. زمانی که حکومتی این هدف را دنبال می‌کند همواره این نتیجه‌گیری معقول خواهد بود که رعایا به آن رضایت می‌دهند یا اعتماد دارند. ولی، نمی‌توان تضمینی داشت که حکومت‌ها همواره بدان گونه که باید عمل کنند؛ اگر حکومتی به شیوه‌ی خودسرانه عمل کند، رضایت دادن مفروض منتفی است، زیرا امنیت دارایی به خطر افتاده است: «هرگاه قانونگذاران به ریودن و منهدم کردن دارایی مردم اقدام کنند، ... در این صورت آنان از هر اطاعتی رها می‌شوند» (S۲۲۲). مردم از اطاعت کردن رها می‌شوند زیرا حکومت شایستگی داشتن اتوریته را از دست داده است. دریافت لاک از قانون طبیعت او را قادر می‌سازد میان حکومتی که در محدوده‌ی قانون طبیعت عمل می‌کند و حکومتی که پا از این محدوده بیرون می‌نهد و به حکومتی استبدادی بدل می‌شود تمایز سستی را قائل شود. حکومت استبدادی را به طور مشروع می‌توان سرنگون کرد. دیدگاه لاک وی را قادر می‌سازد میان «انحلال» حکومت و انهدام جماعت تمایز گذارد، تمایزی که هابز نمی‌توانست قائل شود. از باب مثال، جماعتی ممکن است از بین برود، هرآینه، به دست تجاوزگری «تکه‌پاره» شود، ولی این را با اجرای حق مردم «در ادامه دادن به آزادی آغازین، و، تأسیس قانونگذاری جدید... برای سلامتی و امنیتشان» نباید اشتباه گرفت (S۲۱۱؛ ۲۲۲).

لاک‌گه‌گاه القامی‌کند که هر فردی حق دارد در برابر رفتار خودسرانه و ناعادلانه‌ی حکومتش مقاومت کند. ولی اغلب این مقاومت را حق اکثریت می‌داند. در واقع روشن نیست که لاک در اینجا «اکثریت» همه‌ی کسانی را منظور دارد که وارد قرارداد اجتماعی شده‌اند، یا «اکثریت» اعضای از نظر سیاسی مناسب جماعت را. ممکن است مناسب‌ترین محل «برای متوسل شدن به مردم... دو مجلس پارلمان باشد»، ولی آنچه مورد سؤال است اعمال قانونگذاران است.^(۲۸) نمایندگان پارلمان را صاحبان داری انتخاب می‌کنند و نه همه‌ی مردم، و صاحبان داری، به مثابه «اکثریت»، پیوند محکمی در منافع متقابل با یکدیگر دارند که آنان را وادار می‌سازد تا به اعمال سیاسی به‌طور متقابل سودمند دست زنند. لاک واقف است که (هر تفسیری که از «اکثریت» بشود) به این استدلال او ایراد گرفته خواهد شد که «هیچ حکومتی نمی‌تواند برای زمانی دراز وجود داشته باشد، هرآینه مردم قانونگذاری جدیدی را زمانی که حکومت قدیم مرتکب خطایی بزرگ شده باشد تأسیس کنند» (S۲۲۳). وی با این ایراد با توسل به این واقعیت مواجه می‌شود که هرآینه ظلم و تعدی فقط تعداد کمی از افراد را دربرگیرد اغلب مردم نسبت به آن بی‌تفاوت می‌مانند: حکومت‌ها را «عده‌ای مردان بی‌پروا» مضطرب نخواهند کرد هرآینه اکثریت تحت تأثیر قرار نگیرد (S۲۰۸). رعایا همیشه می‌دانند که حکومت چه وقتی برای خیر آنان عمل می‌کند، درست همان‌طور که فرزندان این را در مورد پدرانشان می‌دانند، و آنان به این سادگی تحریک به عمل نمی‌شوند. اکثریت از حق مقاومتش استفاده نخواهد کرد مگر اینکه «رشته‌ی درازی از سوءاستفاده‌ها، حيله و تزویرها همه در یک جهت» انجام گرفته باشد (S۲۲۵). بدین سان، حق عمل فرد چیزی است شبیه به همان حق امتناع عادلانه‌ی هابز، ولی در صورت استفاده بی‌اثر است. مردم «ناراحتی‌هایی» را که اشتباهات و اقدامات عجولانه‌ی حکومت برای فقط افراد معدودی ایجاد می‌کند، تحمل می‌کنند. ولی، مانند وضع طبیعی، ناراحتی با جنگ یکسان نیست. اگر حکومت آشکارا قصد دارد که به‌طور غیرقانونی علیه اکثریت رعایایش از زور استفاده کند خود را با آنان درگیر جنگ کرده است، و در چنین

حالتی اکثریت وارد عمل خواهد شد. استدلال لاک به جای آنکه در جهت «پی‌ریزی بنیادی دائمی برای بی‌نظمی باشد»، استدلالی است برای حقی که از آن فقط به عنوان آخرین وسیله استفاده می‌شود، هنگامی که وظیفه‌ی سیاسی مشروعیت خود را دست داده باشد.

لاک با هابز موافق است که اطاعت فقط تا زمانی ادامه دارد که حمایت حکومت. افراد مورد نظر لاک قادرند برای سرنوشت سیاسی خویش خود چاره‌جویی کنند و نه اینکه صرفاً پیمان اجباری دیگری ببندند. ولی این بدین معنا نیست، آن‌طور که اغلب انگاشته می‌شود، که نظریه‌ی لاک به‌طور مستقیم مباحث معاصر را برای نافرمانی مدنی تأیید می‌کند. از نظر لاک، در «رساله‌ی دوم»، مرز وظیفه‌ی سیاسی لیبرالی بیرون از حکومت قرار دارد. نظریه‌ی او فقط دو بدیل را مجاز می‌شمارد: یا مردمان در صلح و آرامش تحت حمایت حکومتی لیبرالی و مبتنی بر قانون اساسی به امور روزمره‌ی خود می‌پردازند، یا اینکه در طغیان‌اند علیه حکومتی که دیگر «لیبرال» نیست و به حکومتی خودسر و مستبد تبدیل شده است و بنابراین، حق فرمانبری از خود را از دست داده است، یعنی زمانی که دیگر نه می‌توان گفت که «رضایت دادنی» وجود دارد و نه اینکه حکومت دیگر حکومتی «مدنی» است. برای اینکه ربط استدلال‌های لاک را با مباحث معاصر درباره‌ی وظیفه و فرمانبری مدنی مشروط ملاحظه کنیم، ضروری است که به «رساله‌ی دوم» و همچنین حمایت لاک از شکلیابی مذهبی و حق نافرمانی صرفاً بر اساس دلایل مذهبی و وجدانی نظری بیفکنیم.

لاک در نخستین نوشته‌های سیاسی‌اش دیدگاهی تقریباً شبیه به دیدگاه هابز درباره‌ی خطرات سیاسی وجدان فردی اتخاذ کرد. لاک در رساله‌ها درباره‌ی حکومت^۱ استدلال می‌کرد که اگر رئیس دادگاه بخش^۲ حق مطلق وضع قانون را درباره‌ی چیزهایی که به لحاظ مذهبی بی‌طرف‌اند، آن‌طور که صلاح می‌داند داشته باشد، بنیاد قانون به کلی نابود شده است: «فقط یک بار وجدان آنان را در برابر رئیس دادگاه بخش مسلح کن، دستان آنان دیگر نه بیکار و نه بیگناه خواهد

1. Tracts on Government

2. magistrate

ماند».^(۲۹) لاک، در دهه‌ی ۱۶۸۰، دیدگاهی کاملاً متفاوت اتخاذ کرد و استدلال می‌کرد زمانی که به وجدان بی‌حرمتی شود ممکن است افراد در نافرمانی محق باشند. این استدلال تازه به این سبب ممکن نشد چون وی از این باوردست کشید که «اگر داوری خصوصیِ مرد قالبی باشد که در آن قانون ریخته می‌شود آنگاه این سوال مطرح می‌شود که آیا لازم است اصولاً قانونی داشته باشیم»، بلکه به این سبب که وی به دریافت خود درباره‌ی حکومت مدنی به عنوان سرّ حکمی میان منافع خصوصی در رقابت با یکدیگر، رسیده بود.^(۳۰) این موضوع لاک را قادر ساخت که دیدگاهی مدرن درباره‌ی باور مذهبی به عنوان موضوع صرفاً خصوصی افراد اتخاذ کند (که همچنین به معنای پایان چیزهای از نظر مذهبی بی‌طرف بود).^(۳۱) هابز به مذهب به همین‌گونه می‌نگریست. ولی فردگراییِ رادیکالِ او وی را به این استدلال می‌کشاند که لویاتان باید قانونگذارِ آیینِ عمومی باشد، در حالی که لاک قادر است به ایمان و وجدان به عنوان جزئی از دارایی یا منافع خصوصی فرد برخورد کند که حکومت آنها را تحت حمایت خود دارد، ولی همچنین نسبت به آنها شکیبایی^۲ دارد و بی‌طرف است.^(۳۲) یا، حداقل، آن ایمان و کلیسایی را تحمل می‌کند که خطری برای نظم عمومی نباشد. لاک استدلال می‌کند که نسبت به کاتولیک‌ها نمی‌توان شکیبایی نشان داد، چون آنان با شاهزاده‌ای بیگانه بیعت کرده‌اند، و نیز نسبت به خدانا باوران، به دلایل دیگر که پیش‌تر به آنها اشاره رفت.

حتا اگر ایمان در حکومت لیبرالی موضوع خصوصی افراد انگاشته شود، تصادم میان مطالبات حکومت و تقاضای وجدان رانمی‌توان منتفی دانست. لاک دو مورد را از چنین تصادمی برجسته می‌کند. نخستین مورد، در انطباق است با مرز وظیفه که پیش از این بررسی شد. اگر رئیس دادگاه بخش از اقتدار خود پافراتر نهد و از باب مثال حکم کند که رعایا به کلیسای معینی پیوندند، با این ادعا که این به نفع عموم است، «مردمان در چنین مواردی در برابر چنین قانونی که علیه وجدانشان است وظیفه‌ای ندارند». ولی، لاک احتیاط را تجویز می‌کند؛ افراد

به رستگاری خویش علاقه‌مندند ولی صلح و امنیت نیز مهم است: «عده‌ی کمی هستند که آن را صلح می‌پندارند... جایی که آن همه را بیهوده می‌انگارند». مورد دوم برای بحث کنونی جالب‌تر است. زیرا این مورد به حاکمی مربوط می‌شود که مطابق قانون عمل می‌کند و همچنین وجدان‌ها را می‌آزارد. لاک استدلال می‌کند که فرد می‌تواند «از انجام عملی» که مطالبه می‌شود «امتناع ورزد». ولی چون قانون به موجب قوانین معتبر اجرا شده است و بنابراین، رعیت را وظیفه‌مند می‌سازد، پس «آن فرد باید مجازات شود».^(۳۳) در این نقطه حق نافرمانی مذهبی یا وجدانی لاک و حق دفاع از خود مبتنی بر امتناع عادلانه‌ی هابز به هم نزدیک می‌شوند. من در اینجا بحث فصل سوم را راجع به تأکید پذیرفتن مجازات در ارتباط با نافرمانی مدنی تکرار نخواهم کرد، ولی به رابطه‌ی میان شرح آرتدکسی از نافرمانی و استدلال‌های لاک باز می‌گردم.

باید همواره به خاطر داشت که بحث لاک درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی محدود متوجه پادشاهی مطلق بود. وقتی پادشاهی به طور خودسرانه فرمان می‌راند و مانند مستبدی عمل می‌کند، «مردمان» این حق را دارند که به فرمانروایی او پایان دهند و شکل مناسبی از حکومت را تأسیس کنند. در این بافت بحث او آیینی انقلابی است. ولی همین که حکومت لیبرالی تأسیس شد نظریه‌ی لاک نسبتاً شکل دیگری می‌یابد، هرچند اغلب آن را در حمایت از حق انقلاب تلقی می‌کنند. لاک استدلال می‌کند که مردمان این حق را دارند که به تأسیس «قانونگذاری نویی، متفاوت از دیگری، از طریق تغییر افراد یا شکل» پردازند (۲۲۰)، ولی هر حکومت جدیدی باید با شرایط اجتماعی-اقتصادی حاکم در تناسب باشد. «انقلاب» در روزگار ما معمولاً بر چیزی بیش از تغییر حکومت (یا کودتا) دلالت دارد؛ انقلابی‌هایی کوشند تا دگرگونی گسترده‌ای را در مناسبات اجتماعی، به ویژه مناسبات مالکیت، به وجود آورند. ولی، حکومت مدنی لاک دقیقاً برای حفظ مناسبات مالکیت در اقتصادهای بازاری در حال انکشاف تأسیس شده است و نه برای به هم زدن آن. اگر حکومتی لیبرال «منحل» شد شکل نویی قانونگذاری باید برای توزیع موجود مالکیت میان طبقات جامعه‌ی

مدنی امنیت فراهم آورد؛ فقط در این صورت است که ایجاد وظیفه در برابر آن دارای ارزش است. این استنباط که نسل اشخاصی که منعقدکنندگان قرارداد اجتماعی بوده‌اند در برابر هر تغییری که به بدتر شدن شرایط مادی آنان می‌انجامد هنوز وظیفه‌مند باقی می‌مانند، کاملاً غیر عقلایی است.

هرآینه حکومتی لیبرالی «اعتماد» رعایایش را از دست بدهد، وظیفه‌ی سیاسی آن رعایا از بین نمی‌رود بلکه معلق می‌شود؛ به عبارتی، در انتظار آن می‌ماند تا دوباره از سرگرفته شود. منظور از برانداختن حکومت این است که وظیفه بتواند مجدداً برقرار شود. نظریه‌ی سیاسی لاک «هدفش بازگشت سلامت سیاسی پیشین است؛ بازگشت و نه آغازی نو».^(۳۴) در این معناست که بحث لاک از نظریه‌ی ارتدکس نافرمانی مدنی خبر می‌دهد. در اینجا مشروعیت دولت لیبرالی مسلم فرض شده است و هدف از نافرمانی مدنی این است که وظیفه‌ی سیاسی شهروندان که در حوزه‌ی معینی با عمل یا بی‌عملی حکومت «معلق» شده بود باز برقرار شود. شکل محدود عمل نافرمانی مدنی در شرح ارتدکس آن چیزی بیش از مدرنیزه کردن آنچه لاک حق امتناع مذهبی می‌نامد نیست، هرچند نافرمانی دیگر محدود به مسائل صرفاً مذهبی نیست.^(۳۵) لاک وجدان مذهبی را به بخشی از دارایی یا علایق شخصی فرد تبدیل کرد و از این مفهوم وجدان تا مفهوم سکولار نافرمانی مدنی بر اساس وجدان، همراه با پذیرش مجازات به عنوان نشانی نیکو از وجدان، راه نسبتاً کوتاهی است. اگر لاک نافرمانی را فقط برای افراد مذهبی مجاز می‌دانست، نظریه‌پردازان معاصر اغلب استدلال می‌کنند که فرد فقط هنگامی باید دست به نافرمانی مدنی بزند که می‌خواهد نقض آشکار برابری صورتی دموکراتیک شهروندی لیبرالی را اصلاح کند، مانند نفی حق رأی یا جلوگیری از استفاده از تأسیسات عمومی، برای بخشی از جمعیت. از باب مثال، رالز استدلال می‌کند که نافرمانی مدنی در مواردی عدالتی گسترده‌ی اجتماعی عملی مناسب نیست زیرا ارزیابی این مسائل بسیار مشکل است.^(۳۶) شیوه‌ی دیگر نگرستن به این ادعا این است که دولت لیبرال دموکراتیک، به عنوان سرحکم، نابرابری‌های اقتصاد سرمایه‌داری را در دولت لیبرال

دموکراتیک حفظ و تنظیم می‌کند. اگر به این نابرابری‌ها به سان «بی‌عدالتی» نگریسته شود که نافرمانی مدنی ممکن است علاجی برای آن ارائه دهد، در این صورت نافرمانی مدنی چالشی است و نه آن‌طور که شرح ارتدکس می‌طلبد به رسمیت شناختن اقتدار سیاسی دولت لیبرال دموکراتیک.

دولت «سَرَحْکَم» لاک را قانون طبیعت محدود می‌کند که اصولی را از حق یا اخلاق به دست می‌دهد که اعمال حکومت را می‌توان با آن سنجید. انکشاف مفهوم دموکراسی لیبرالی چون چیزی نه بیش از شیوه‌ای سیاسی یا روشی برای تنظیم علایق خصوصی با هم در تضاد، جزئی است از جریان سکولاریزه شدن لیبرالیسم. دموکراسی لیبرالی را فقط می‌توان بر حسب روش و الزامات آن ارزیابی کرد، مانند برابری صوری شهروندی یا حق رأی همگانی. به این ترتیب، شگفتی ندارد که شرح ارتدکس از نافرمانی مدنی می‌کوشد این شکل از عمل سیاسی را به نقض طرز عمل محدود کند؛ چه معیارهایی می‌توانست نافرمانی را در حوزه‌های دیگر توجیه کند؟ پیش‌تر خاطر نشان ساختیم که دیدگاه سنتی لاک درباره‌ی قانون طبیعت، افراد را با معیاری بیرونی مجهز می‌سازد که آنان می‌توانند آن را به رسمیت بشناسند، ولی معیاری که آنان خود خواسته برای تنظیم زندگی سیاسی شان انتخاب نکرده‌اند. به همین ترتیب، شیوه‌ی سیاسی دموکراسی لیبرالی روشی را به دست می‌دهد که گفته می‌شود افراد به آن رضایت می‌دهند، ولی چیزی که آنان خود آن را برنگزیده‌اند. بخشی از انتقاد روسو به نظریه‌ی قرارداد لیبرالی این است که این نظریه ایده‌آل زندگی اجتماعی را همچون طرحی خودخواسته بر اساس وظیفه‌ی خودپذیرفته بیان نمی‌کند و نمی‌تواند بیان کند، زیرا این نظریه قادر نیست جایی برای اصول بنیادین حق سیاسی بیابد که شهروندان آن را آزادانه انتخاب و از آن هواداری می‌کنند. من به این نکته در فصل هفتم باز خواهم گشت. اغلب نظریه‌پردازان معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی این انتقاد روسو را نادیده می‌گیرند. در دو فصل بعدی من به طور مفصل به بررسی تصدیق خودخواسته‌ی وظیفه‌ی سیاسی در نوشته‌های اخیر درباره‌ی دولت لیبرال دموکراتیک خواهم پرداخت.

فصل پنجم

نظریه‌ی رضایت دادنِ معاصر

یکی از گرفتاری‌های^۱ معمول نظریه‌های رضایت و قرارداد در مورد وظیفه‌ی سیاسی این است که پذیرفتن آنها ظاهراً به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که معدودند کسانی که اصولاً وظیفه‌ی سیاسی داشته‌اند.

R. E. Flathman, *Political Obligation*

دانشمندان علوم سیاسی و نظریه‌پردازان سیاسی اغلب «رضایت دادن حکومت شوندگان» را خصوصیت مرکزی، اگر نه خصوصیت عمده‌ی، دموکراسی لیبرالی معرفی می‌کنند، و رضایت دادن اندیشه‌ای است که این روزها به‌طور گسترده شهرتی عام یافته است. معه‌ذا، شگفت‌انگیز است که تعداد بررسی‌های دقیق معنای «رضایت دادن» چندتایی بیش نیست. درباره‌ی شیوه‌ای که رضایت داده می‌شود یا می‌تواند داده شود نیز در نوشته‌های اخیر دانشگاهی درباره‌ی این موضوع، وضع بر همین منوال است و بحث‌های انتقادی اصیل نیز حتا از آن هم نادرتر است. نظریه‌پردازانی که توجیه وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته را در قالب اصطلاح رضایت دادن می‌ریزند معمولاً مسلم فرض می‌کنند «که وجهی وجود

1. embarrassment

دارد که دولت‌های ([لیبرال]) دموکراتیک را از طریق رضایت دادن حکومت شوندگان توصیف می‌کند، و اینکه آن وجه رضایت‌دانی است به گونه‌ای برجسته^(۱)، و یکی از نکته‌های مورد علاقه‌ی ایشان این است که از «اشکالات استاندارد» نظریه‌ی رضایت‌دادن، که در پیشانی^۱ این فصل به آن اشاره شد، دوری جویند.

نظریه‌پردازان رضایت‌دادن در برخورد با این گرفتاری به دو استراتژی متوسل می‌شوند. یکی از آن دو دربارهِ اهمیت، یا حتماً معناداشتن رضایت‌دادن تردید دارد. دومی، باحاشا کردن وجود «وجهی برجسته» در رضایت‌دادن، آن را از تمام محتوای واقعی آن تهی می‌سازد. نمونه‌ای از برخورد نخستین را گفته‌ی پلامناتز^۲ در رضایت‌دادن، آزادی و وظیفه‌ی سیاسی^۳ به دست می‌دهد که،

رضایت‌دادن تنها پایه‌ی وظیفه‌ی حکومت‌شوندگان در اطاعت از حکومت‌کنندگان بر ایشان نیست... در هر کشوری، هر اندازه دموکراتیک، تعداد زیادی از اشخاص وجود دارند که هیچ وظیفه‌ای در اجرای قوانین آن ندارند. داشتن وظیفه از آغازش مورد تردید است،...^(۲)

اکثر نویسندگان سیاسی دربارهِ وظیفه‌ی سیاسی، مانند پلامناتز به این نتیجه‌گیری با تردید می‌نگرند. ولی نظر این نویسندگان را در اجتناب از این گرفتاری می‌توان به چند استدلال عجیب تقلیل داد. من پیش از این به این ادعای تاسمن که در دموکراسی‌های لیبرالی تعدادی شهروندان «عروس‌های کودک» زندگی می‌کنند که وظیفه‌ی سیاسی‌شان بر اساس رضایت‌دادن استوار نیست و «در وضعی قرار دارند که آن رانمی‌فهمند»^(۳) این استدلال‌ها این پرسش را مطرح می‌کند که اصولاً چرا اشاره به رضایت‌دادن لازم است. تعداد کمی از نظریه‌پردازان این پرسش را مطرح می‌کنند که چرا رضایت‌دادن مهم است و در صورت حذف آن، در نظریه‌شان چه تفاوتی به وجود خواهد آمد.

همچنین، نظریه‌پردازانی که استراتژی دوم را انتخاب می‌کنند معمولاً این

1. epigraph

2. Plamenatz

3. Consent, Freedom and Political Obligation

پرسش را مطرح نمی‌کنند. آنان این «گرفتاری» را دور می‌زنند و ادعا می‌کنند که شهروندان همگی رضایت می‌دهند یا می‌شود گفت که رضایت می‌دهند. این ادعا به ندرت با بررسی انتقادی شواهد تجربی مربوط درباره‌ی رضایت دادن تأیید می‌شود. اغلب «رضایت دادن» را به صرف وجود پراتیک معین اجتماعی یا سیاسی مشخص می‌کنند. این برداشت درباره‌ی رضایت دادن نشان بسیار خوبی است از اینکه تا چه اندازه مباحث وظیفه‌ی سیاسی بر اساس فرض‌های ایدئولوژیک قرار دارد، مبنی بر اینکه نظریه‌ی لیبرال دموکراسی و پراتیک با هم منطبق هستند. بدین ترتیب دیگر جایی برای اعتراف به اینکه ادعای نظریه پردازان وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته، با مشکلی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی روبه‌روست، باقی نمی‌ماند. امروزه، مقدار زیادی از عمق فکری و سیاسی نظریه پردازان کلاسیک قرارداد اجتماعی و رضایت دادن ناپدید گشته و تمام آنچه برای محکم ساختن پایه‌های «رضایت دادن» باقی مانده تصوراتی است درباره‌ی آزادی انتخاب فردی. برخی از نظریه پردازان رضایت دادن را بی‌پرده به یک افسانه‌ی سیاسی مفید (مفید برای حاکمان سیاسی و نظریه پردازان حکومت لیبرال دموکراتیک) تقلیل داده‌اند:

این پرسش را که چرا و تحت چه شرایطی ما وظیفه داریم از دولت اطاعت کنیم اکنون معمولاً فیلسوفان سیاسی روش سودآوری در بررسی سرشت دولت ارزیابی نمی‌کنند. ولی اندیشه‌ی «رضایت دادن» به حیات خود به عنوان عنصر تشکیل دهنده‌ی ایدئولوژی دموکراتیک ادامه داده است: به عنوان یک مشخص کننده‌ی سرشت ذاتی رژیم‌های دموکراتیک که آنها را از رژیم‌های غیردموکراتیک متمایز می‌سازد.^(۴)

نتیجه‌گیری منطقی این برخوردار این است که به «رضایت دادن» چنان نگریسته شود که چیزی بیش از افسانه نیست که «باور عامیانه‌ی گسترده‌ای را» تقویت می‌کند که «حق اخلاقی حکومت است که حکم براند». ترویج افسانه‌ی رضایت دادن «به معنای اغفال کردن مردمان نیست، بلکه به معنای انتقال گوهر دموکراسی به مؤثرترین شیوه به ایشان است».^(۵)

در بخش آخر این فصل، من وظایف نوشته‌ی والزر^۱ را که استثنای برجسته‌ای در میان برخوردهای تپییک دربارهی رضایت دادن است، بررسی خواهم کرد. ولی، از آنجا که والزر پیامدهای رضایت دادن را به عنوان عمل صریح و واقعی متعهد شدن بررسی می‌دهد، مقاله‌هایش (البته به رغم مطالب آن) ابعاد مشکل توجیه وظیفه‌ی سیاسی را در دولت لیبرال دموکراتیک آشکار می‌سازند. اکثر نظریه پردازان رضایت دادن را اشکال تهی اختیارباوری فرضی^۲ راضی می‌کند و آنان نهادهای دولت لیبرال دموکراتیک را بدون نقد می‌پذیرند و در این ادعا که این نهادها بر بنیاد «رضایت دادن» و «وظیفه‌ی» سیاسی قرار دارند هیچ مشکلی نمی‌بینند. یکی از نتایج این دیدگاه نسبت به دولت این است که استدلال آنان به نوسان میان دو انتهایی که در فصل دوم به آن اشاره شد گرایش پیدا می‌کنند. از یک سو، به «رضایت دادن» از دیدگاه فردگرایی تجریدی نگریسته می‌شود و مشکل قراردادی بودن بسیار بزرگ می‌نماید. به فرد همچون کسی که «قیم رضایت دادن خویش است (در اصل چنین آمده)»^(۱) نگریسته می‌شود و تملک طلبی «قیم» فوراً این مشکل را پدید می‌آورد که به نظر می‌رسد که «در مفهوم رضایت دادن هیچ چیزی وجود ندارد که ایجاب کند که... دلایلی که برای رضایت دادن ارائه می‌شود دلایل خوبی باشند، به این معنا که نشان دهد آن عمل قابل توجیه است،...»^(۷) به نظر می‌رسد (به شیوه‌ی هابز) که «فرد» صرفاً با امتناع ورزیدن از رضایت دادن، به هر دلیلی، می‌تواند مجموع دستگامه مفهومی و مشروعیتی را که بخشی از پراتیک وظیفه‌ی سیاسی است، غیر قابل اجرا گرداند.^(۸) از سوی دیگر، به رضایت دادن این طور برخورد می‌شود، از طریق استنتاج فراگیر از وجود پراتیک معین سیاسی، یا اثبات آن، که منظور افراد یا برداشت آنان را از اعمالشان نادیده می‌انگارد، که گویا عاری از اشکال است.

پیامد دیگری از مسلم فرض کردن دولت لیبرال دموکراتیک این است که نظریه پردازان وظیفه‌ی سیاسی را تحت رضایت دادن طبقه‌بندی می‌کنند؛ برای این موضوع که رضایت دادن به وظیفه‌ی سیاسی فقط یک شکل از وظیفه‌ی

1. Walzer

2. hypothetical voluntarism

خودپذیرفته است ارزشی قائل نمی‌شوند. بدین سان، نظریه‌پردازان قادر نیستند توضیح رضایت‌بخشی از وظیفه‌ی سیاسی در دموکراسی مستقیم یا مشارکتی بدهند و همچنین در تمایز گذاشتن رضایت دادن از قول دادن مشکل دارند. از باب مثال، در رضایت دادن، آزادی و وظیفه‌ی سیاسی، یکی از شناخته‌ترین بحث‌ها درباره‌ی رضایت دادن که از آن بسیار و مکرر نقل آورده می‌شود، پلامناتز استدلال می‌کند که «رضایت دادن» به خود این شکل رامی‌گیرد: الف به ب اجازه می‌دهد به طریق خاصی اعمالی را انجام دهد یا به او این حق رامی‌دهد که به طریق خاصی اعمالی را انجام دهد؛ بدین ترتیب، الف به ب اختیار می‌دهد که آن اعمال را انجام دهد و غیر مستقیم مسئول آن اعمال است. پلامناتز همچنین این نظر را مطرح می‌کند که اگر الف قولی بدهد می‌توان گفت که «او» رضایت می‌دهد، ولی به معنایی متفاوت از اینکه خود را راضی می‌سازد که اقدامی بنماید، یا «فقط وظیفه‌ای را ایجاد کند».^(۹) به طوری شگفت‌انگیز، پلامناتز، به‌رغم عنوان کتاب، به‌صراحت به بحث ارتباط میان اجازه دادن الف به ب برای انجام عملی و سپس ایجاد وظیفه‌ای برای الف در نتیجه‌ی عمل ب یا رضایت دادن به آن وظیفه، نمی‌پردازد؛ پلامناتز روی حقی که به ب برای انجام عمل داده شده تمرکز می‌کند. مثالی که وی مورد بحث قرار می‌دهد (نظریه‌پردازان رضایت دادن شیفته‌ی نمونه‌های پدرسالارانه و استعارند) مثال پدری است که به ازدواج دخترش رضایت می‌دهد و حقی که این امر به دختر می‌دهد که وارد عمل شود.^(۱۰) ولی، این مثال چندان خوبی نیست. چون اجازه‌ی پدر دختر را به عامل پدر در نمی‌آورد و مناسباتی اتوریتوار نیز به وجود نمی‌آورد. وقتی پلامناتز به دموکراسی نمایندگی و مستقیم یا، آنچه وی دموکراسی خالص می‌نامد، روی می‌آورد، مشکلات چندبرابر می‌شوند. پس از آوردن این استدلال، و به‌درستی، که افراد به اعمال خود رضایت نمی‌دهند، وی باید ادعا کند که نمی‌توان گفت که افراد در دموکراسی مستقیم به عمل خود در وضع قوانین رضایت می‌دهند - ولی در این صورت هیچ وسیله‌ای برایش نمی‌ماند تا توضیح دهد که پس وظیفه‌ی سیاسی بر چه اساسی استوار است. در هر نظام مبتنی بر نمایندگی، حق حکومت

در وضع قوانین بر رضایت دادن استوار است، ولی معمولاً فقط بر اساس رضایت اقلیتی (اندازه‌ی آن به سیستم انتخاباتی بستگی دارد): «از این موضوع این نتیجه حاصل می‌شود که رضایت دادن را نمی‌توان تنها اساس وظیفه‌ی سیاسی تلقی کرد».^(۱۱) هنوز این پرسش باقی می‌ماند که اساس وظیفه‌ی مابقی مردم بر چه زمینه‌ای است، و پلامناز استدلال می‌کند که آنان وظیفه‌دار می‌گردند، زیرا از فواید حمایت دولت لیبرال دموکراتیک بهره‌مند می‌شوند.

پلامناز مسلم فرض می‌کند که رضایت دادن، آنجا که حضور دارد، در دموکراسی‌های لیبرالی از طریق رأی دادن لیبرال دموکراتیکی انجام می‌گیرد و اغلب نظریه‌پردازان رضایت دادن این نظر را می‌پذیرند. من اکنون می‌خواهم این فرض متداول را بررسی کنم.

رضایت دادن و رأی دادن لیبرال دموکراتیک

دلیل اصلی برای اینکه چرا بدیهی می‌نماید که رأی دادن لیبرال دموکراتیک به معنای رضایت دادن است این است که، همان‌طور که در فصل اول مطرح کردم، ارتباط مفهومی وجود دارد میان رأی دادن و وظیفه‌ی سیاسی خودپذیرفته. همان‌طور که پیش از این نیز استدلال شد، این بدین معنا نیست که رأی دادن لیبرال دموکراتیک بیان واقعی این مناسبات است. به نظر می‌رسد دلیل خوبی وجود دارد که چرا قول دادن، که نمونه‌ی وظیفه‌ی خودپذیرفته در زندگی روزمره است، و وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک همواره با یکدیگر متفاوت اند. برای مثال، برخلاف قول دادن، رأی دادن لیبرال دموکراتیک به شهروندان اجازه می‌دهد فقط گاهی اوقات رأی بدهند، و آن هم درباره‌ی موضوع‌هایی که دیگران برگزیده‌اند، و شهروندان با رأی دادن نمایندگانی را انتخاب می‌کنند که پس از انتخاب شدن محتوای وظیفه‌ی سیاسی ایشان را تعیین می‌کنند.^(۱۲) ولی، معمولاً نظریه‌پردازان رضایت دادن مفهوم «وظیفه‌ی خودپذیرفته» را بررسی نمی‌کنند، همچنین نمی‌پرسند که چه اشکالی از نهادهای سیاسی برای وجود چنان پراتیکی لازم است. مسلم فرض می‌شود که «وظیفه‌ی سیاسی» در دولت

لیبرال دموکراتیک می‌تواند وجود داشته باشد و البته وجود دارد، و «رضایت دادن» که از رأی دادن لیبرال دموکراتیک برمی‌خیزد، تثبیت آن فرض است.

دلایل کلی نظری‌ای در رد رابطه‌ی ادعایی میان وظیفه‌ی سیاسی و رأی دادن لیبرال دموکراتیک، زیر پای بحث معاصر را درباره‌ی رضایت دادن بسیار خالی می‌کند. ولی، از آنجا که نظریه پردازان بسیاری به دولت لیبرال دموکراتیک این طور برخورد می‌کنند که گویا خصوصیتی طبیعی از جهان است و هر نظری را مبنی بر اینکه «دموکراسی»، «رضایت دادن» و «رأی دادن» می‌توانند معنای دیگری غیر از دموکراسی لیبرالی و روش انتخاباتش داشته باشند، فوراً رد می‌کنند و تاریخ «وظیفه داشتن»، «رضایت دادن» و قرار داد خودخواسته را نادیده می‌گیرند، من به طور موقت ایراد نظری طرح شده در فصل اول را به کنار می‌نهم. در عوض، رضایت دادن را تا اندازه‌ی زیادی از آنچه معمولاً هست جدی‌تر می‌گیرم و برخی شواهد تجربی را درباره‌ی رأی دادن لیبرال دموکراتیک بررسی می‌کنم تا ببینم تا چه اندازه این امکان رضایت دادن برای شهروندان وجود دارد و تا چه اندازه این نتیجه‌گیری که آنان رضایت می‌دهند توجیه‌پذیر است.

نامیدن این ادعا که رضایت دادن نمونه‌ای است از اختیارباوری فرضی، تا حد زیادی سخاوتمندانه است. زیرا بسیاری از نویسندگان رضایت دادن را صرفاً با مکانیسم رأی دادن لیبرال دموکراتیک یکی می‌انگارند. بدین طریق فوراً وجود هر گرفتاری را در ارتباط با رضایت دادن به سرعت و به‌سادگی انکار می‌کنند. برای مثال، ادعای می‌شود که

وسيله‌ای که با آن رضایت داده می‌شود در مورد رأی دادن نهادی شده است... رضایت دادن در این حالت امری مشخص و تعیین‌کننده می‌شود که با عملی که به‌طور اجتماعی پذیرفته شده است نشان داده می‌شود.^(۱۳)

یا شیوه‌ی سیاسی لیبرال دموکراتیک شوپتیر که صرفاً بر حسب رضایت دادن بازگویی شود؛ «روش رضایت دادن» عبارت است از رویه‌ای که «به هر آدم بالغ عاقلی فرصت بحث کردن، انتقاد کردن و رأی دادن را له یا علیه حکومت می‌دهد».^(۱۴) این روش برخورد این امکان را فراهم می‌آورد که همه‌ی شهروندان

را شامل شود، صرف‌نظر از اینکه آنان در پهنه‌ی رضایت دادن از حق خویش در رأی دادن استفاده می‌کنند یا نه. در این بافت، تعدیل تعریف پیشین پلامناتز از رضایت دادن جالب توجه است. پلامناتز در پی نوشت چاپ دوم رضایت دادن، آزادی و وظیفه‌ی سیاسی می‌گوید به این نظر رسیده است که تأکید بر اجازه دادن، در تعریفی که در بالا به آن اشاره کردم، اشتباه است. رضایت دادن، بیشتر عبارت است از «کاری را انجام دادن یا در آن شرکت جستن، که کننده‌ی آن بر این واقف است، یا فرض این است که واقف است، که حقی را در شخص دیگری به وجود می‌آورد که در غیر این صورت آن شخص دارای آن حق نمی‌بود».^(۱۵) تغییر نظر در تأکید بر اجازه دادن، بیشتر لفظی است؛ هر دو تعریف رضایت دادن را چون مجاز شمردن تلقی می‌کنند. تأثیر واقعی بسط دادن تعریف پلامناتز، و تفاوت مهم میان بحث اولی‌اش، «پی‌نوشت»، و بحث درباره‌ی رضایت دادن در انسان و جامعه^۱، عبارت است از جهان‌شمول کردن رضایت دادن. در نوشته‌ی اخیر، پلامناتز تمایز می‌گذارد میان رضایت دادن مستقیم، که «اتوریت را واگذار می‌کند یا نظامی از حکومت را به وجود می‌آورد یا آن را تغییر می‌دهد» با رضایت دادن نامستقیم یا ضمنی.^(۱۶) تمام کسانی که در انتخابات شرکت می‌کنند به طور مستقیم به دولتی رضایت می‌دهند که بر مسند قدرت می‌نشیند، به این سبب که آنان خود خواسته و آگاه بر عواقب انتخابات در آن شرکت می‌جویند. آنان که از شرکت در رأی دادن خودداری می‌کنند به طور ضمنی به کل نظام رضایت می‌دهند. کسانی که در انتخابات شرکت نمی‌کنند امکان رأی دادن را دارند، و استفاده نکردن از این امکان «وقتی خودداری از رأی دادن یا خودداری از مخالفت قانونی با نظام، درحالی‌که چنان مخالفتی بی‌خطر و آسان و حتماً مؤثر تواند بود» رضایت دادن آنان به شمار می‌رود.^(۱۷) نویسنده‌ی دیگری از این هم فراتر می‌رود و تمام شهروندان را در یک وضع قرار می‌دهد، چه رأی بدهند یا ندهند؛ معنای رضایت دادن این است که «اگر شخص بخواهد می‌تواند شرکت کند»، و بنابراین، «فرد وظیفه‌دار می‌شود... صرف‌نظر از اینکه او شخصاً از این فرصت استفاده می‌کند یا نه...».^(۱۸)

پیش از این گفتم که جایگاه و اهمیت «رضایت دادن» در بسیاری از بحث‌ها به هیچ وجه روشن نیست. در اینجا خوب است خاطر نشان شود که همان‌طور که ممکن است برهان رضایت دادن ضمنی لاک را بر حسب نظریه‌پردازان اختیاریاوری، بدون استفاده از «رضایت دادن» تفسیر کرد، همین کار را نیز می‌توان در مورد بحث‌های درباره‌ی رأی دادن کرد: می‌توان استدلال کرد که عمل شرکت کردن در انتخابات موجد وظیفه‌ی سیاسی می‌شود، هرچند این امر بر بنیاد رضایت دادن قرار ندارد، یا می‌توان ادعا کرد که از آنجا که شهروندان منافع را که از عمل انتخابات در دموکراسی لیبرالی نصیبشان می‌شود می‌پذیرند، از نظر سیاسی وظیفه‌دار می‌شوند. به بحث این فرمول‌بندی‌ها در فصل بعد خواهیم پرداخت، ولی به ذکر آنها در اینجا به این دلیل می‌پردازم تا نشان داده باشم که به خودی خود آشکار نیست که رأی دادن و انتخابات لیبرال دموکراتیک را می‌توان بر حسب «رضایت دادن» تفسیر کرد. کلی‌تر، تفسیر یا معنای درست رأی دادن و امتناع از رأی دادن در دموکراسی لیبرالی موضوعی است مورد مجادله. پژوهشگران تجربه‌باور که رفتار رأی دادن را در دوران پس از جنگ [جنگ جهانی دوم] بررسی کرده‌اند، از داده‌ها به‌طور نمونه‌وار به نتایج بسیار تسلی‌دهنده‌ای رسیده‌اند، به ویژه در مورد عملکردهای^۱ بی‌علاقگی سیاسی و امتناع از رأی دادن، و یکی از جالب‌ترین خصوصیت‌های برداشت درباره‌ی رضایت دادن و رأی دادن، شباهت آنهاست به این نتایج. به منظور درک کامل اهمیت این شباهت لازم است که نقش رأی دادن را در دولت لیبرال دموکراتیک بررسی کنیم.

لازم به یادآوری است که افراد مورد نظر لاک برای ترک وضع طبیعی و وارد شدن در قرارداد اجتماعی دلیل خوبی داشتند، چون قرارداد اجتماعی از دارایی یا منافع خصوصی ایشان حفاظت می‌کرد. بدین سان می‌توان استمرار رضایت دادن رعایا را به دولت لیبرال دموکراتیک استنتاج کرد. زیرا، صرف نظر از موقعیت اجتماعی رعایا، از منافع آنان همواره حمایت خواهد شد. با معمول

شدنِ حق رأی عمومی این حمایت حتا بر پایه‌های محکم‌تری قرار گرفت. هرآینه نمایندگان به نفع مردم به وضع قوانین نپردازند (یابی طرفانه از منافع همگان حمایت نکنند) مورد بازخواست و در معرض تنبیه و از دست دادن نمایندگی قرار خواهند گرفت: رأی‌دهی کارکردی ابزاری دارد. یک جنبه از استدلال نظریه پردازان رضایت دادن به طور ضمنی بر این فرض ایدئولوژیک استوار است که کارکرد ابزاری رأی‌دهی در عمل همان طور عمل می‌کند که نظریه می‌گوید. این فرضی است که در آن آنان با پژوهشگران تجربه‌باور که بی‌علاقگی سیاسی را ستایش می‌کنند هم‌نظرند. اشخاص اخیر بر این نظرند که روش سیاسی لیبرال دموکراتیک به قدری خوب کار می‌کند که اغلب برای شهروندان خردمندانه است که در رأی‌گیری شرکت نکنند. این واقعیت که آنان در صورت لزوم می‌توانند رأی بدهند کافی است تا تضمینی باشد برای اینکه نمایندگان در جهت منافع ایشان عمل کنند.^{۱۹} به این ترتیب، نه تنها می‌توان در کمال خشنودی مدعی کارکردهای مثبت بی‌علاقگی سیاسی شد، بلکه از آنجا که مفروض است که منافع تمام شهروندان در واقع تحت حمایت است، می‌توان همچنین به طور عقلایی حتا رضایت دادن امتناع‌کنندگان از شرکت در انتخابات را نیز استنتاج کرد.

استدلال فوق در یک انتهای دو قطب افراطی نظری نظریه‌ی رضایت دادن قرار دارد. این استدلال، استدلالی یا (اثباتی) است درباره‌ی عواقب ادعایی و ضروری وجود پراتیک سیاسی معینی. از سوی دیگر، اگر نظریه پردازان رضایت دادن توجه خود را روی پراتیک رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک متمرکز نکنند بلکه بر افرادی که رضایت می‌دهند متمرکز کنند، کارکرد ابزاری رأی‌دهی محومی شود و همان طور که تعریف پلانناتز از رضایت دادن نشان می‌دهد، رأی‌دهی به عنوان دادن اختیار، بسیار مهم می‌شود. رأی‌دهندگان می‌دانند که انتخابات به نمایندگانی که انتخاب می‌کنند تا برای آنان کار کنند اختیار اعطا می‌نماید. صرف نظر از اینکه آنان از فرصت انتخاباتی استفاده می‌کنند یا نه، می‌توان گفت که انتخاب‌کنندگان به این قرار رضایت می‌دهند. ولی، در هر یک از موارد،

بررسی شواهد تجربی رأی دهی و انتخابات، ادعاهای مربوط به رضایت دادن و مفروضات ایدئولوژیک نظریه پردازان رضایت دادن را تضعیف می‌کند.

یک نکته‌ی مقدماتی که باید ذکر شود این است که نظریه‌ی رأی دهی لیبرال دموکراتیک، و اینکه آن نظریه به اثبات «وظیفه‌ی» سیاسی می‌انجامد، دلالت دارد بر اینکه شهروندان آزادند که در انتخابات مشخصی رأی بدهند یا ندهند. معهدا، از باب نمونه، در استرالیا بسیاری از اهالی به‌طور قانونی موظف‌اند که در مکان‌های رأی‌گیری حاضر شوند و ورقه‌ی رأی را بگیرند، و اگر این کار را نکنند ممکن است متحمل پرداخت جریمه شوند.^(۲۰) فهم این موضوع ناممکن است که چگونه می‌شود گفت که رأی دهندگان یا امتناع‌ورزان وقتی اجبار قانونی وجود دارد «وظیفه‌ای» دارند؛ ولی به همان اندازه این ادعا نیز غیرممکن است که امتناع‌ورزان انتخاباتی در جایی که رأی دهی داوطلبانه است رضایت می‌دهند. یک گروه از امتناع‌ورزان که معمولاً در بحث‌های مربوط به رضایت دادن از قلم می‌افتند آنارشیست‌ها هستند که به عمد رأی نمی‌دهند و دیگران را ترغیب می‌کنند که از آنان پیروی کنند، زیرا به رأی دهی همچون تدبیری می‌نگرند که طبقه‌ی کارگر را به سیستمی که آنان را استثمار می‌کند بیشتر مقید می‌سازد.

این ادعا درباره‌ی رضایت دادن و امتناع از رأی دادن بر اساس این استدلال تلویحی قرار دارد که برابری صوری شهروندان که تمام افراد بالغ از آن برخوردارند دلیل خوبی است برای آنان که رأی بدهند یا اگر نمی‌خواهند رأی ندهند. مکانیسم انتخابات لیبرال دموکراتیک از منافع آنان، صرف‌نظر از موقعیت اجتماعی‌شان، حمایت می‌کند. نتیجه‌ای معقول که از این استدلال حاصل می‌شود این است که امتناع‌ورزان انتخاباتی در تمام بخش‌های جامعه یافت می‌شوند. هر شهروندی می‌تواند هر بار و به هر دلیلی از حق رأی خود استفاده نکند. در واقع، امتناع‌ورزان انتخاباتی (مانند منفعلان سیاسی، به معنایی گسترده‌تر) از تمام بخش‌های جامعه به‌طور نسبتاً برابر نمی‌آیند؛ آنان اغلب به بخش‌های پایینی اجتماعی اقتصادی تعلق دارند و به‌گونه‌ای غیرمتناسب زن‌اند. نه پژوهندگان تجربه‌باور رفتار رأی دهندگان، نه نظریه‌پردازان رضایت دادن، به

این موضوع چون واقعیتی که ارزش بررسی دارد نگاه نمی‌کنند، ولی تفاوت‌گذاری اجتماعی نظام‌مند دخالت کردن سیاسی بر اساس جنسیت و طبقه نباید امری عادی یا واقعیتی «طبیعی» در دموکراسی لیبرالی انگاشته شود.^(۲۱)

«توضیحی» را که دانشمندان علوم سیاسی و جامعه‌شناسان سیاسی برای «خردمندی» خودداری از شرکت در انتخابات ارائه می‌دهند، و به‌طور ضمنی نظریه‌پردازان رضایت‌دادن نیز آن را می‌پذیرند، فقط راهی است برای تلقی این واقعیت اجتماعی همچون واقعیتی بی‌اهمیت. ولی شواهد تجربی توضیح بسیار متفاوتی را القامی‌کنند. دلیل تقسیم شهروندان به فعالان سیاسی پرشور و کم‌شور بر مبنای طبقه و جنسیت این است که منفعلان و پرهیزکنندگان از شرکت در انتخابات فکر می‌کنند که این کار به زحمتش نمی‌ارزد. پرهیز آنان از شرکت در انتخابات عقلایی است زیرا دریافت آنان این نیست که رأی‌دهی ابزار مؤثری است و بر این نظرند که رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک آن‌طور که ادعا می‌شود عمل نمی‌کند. پاسخ به پرسش‌های پژوهشی مانند، «به هر که رأی بدهی وضع به همان روال سابق ادامه می‌یابد» یا «آنچه در این کشور به‌طور عمده تعیین می‌کند که امور بر چه مبنایی بگردد رأی مردم است»، معمولاً این‌طور تعبیر می‌شوند که چیزی را درباره‌ی اوضاع و احوال روانی پاسخ‌دهندگان نشان می‌دهد (به‌طور مثال، آیا حس می‌کنند که از نظر سیاسی مؤثرند) یا درباره‌ی تعهدشان به «معیارهای دموکراتیک». ولی همچنین می‌توان همچون نشانی از ارزیابی پاسخ‌دهندگان به مکانیسم انتخابات لیبرال دموکراتیک تعبیرش کرد، همچون بیان چیزی درباره‌ی چگونگی درک بسیاری از اهالی دموکراسی لیبرالی از آن، به ویژه طبقه‌ی کارگر، که گرایش دارند پاسخ «درست» ندهند.^(۲۲) همچنین، تهدیدستان گرایش به این احساس دارند که سرشان کلاه گذاشته می‌شود.^(۲۳)

«انتخابات‌های آینده و می‌روند و زندگی تهدیدستی همچنان مثل سابق ادامه دارد، نه خیلی بهتر و نه خیلی بدتر می‌شود».^(۲۴) این را که چنان باورها و تردیدهایی درباره‌ی عملکرد انتخابات‌های لیبرال دموکراتیک کاملاً معقولانه است نتایج

یکی از اخیرترین پژوهش‌های تجربی وسیع به نام مشارکت در آمریکا^۱ تأیید می‌کند؛ نتیجه‌ی عمده‌ی این پژوهش این است که مشارکت سیاسی، از جمله رأی‌دهی، «به آنانی که پیشاپیش در وضع بهتری قرار دارند کمک می‌کند».^(۲۵) مشکل بتوان پذیرفت که می‌شود امتناع از رأی دادن را به معنای رضایت دادن، حتا رضایت دادن غیرمستقیم یا تلویحی، به سیستم انتخاباتی‌ای تعبیر کرد که نابرابری اجتماعی و موقعیت‌عاری از امتیازپرهیزکنندگان از شرکت در انتخابات را، آن‌طور که امتناع‌ورزان از شرکت در انتخابات این سیستم درک می‌کنند، تقویت می‌کند.

توضیح مشابهی را می‌توان برای گرایش زنان در عدم استفاده از رأی‌شان ارائه داد. دانشمندان سیاسی فمینیست اکنون بازینی ادعاهای همانندی را درباره‌ی رأی‌دهندگان زن آغاز کرده‌اند که تحقیقات رأی‌دهی آشکار کرده است.^(۲۶) در بحث‌های استناددار شواهد تجربی مسلم فرض شده است (بدون استثنا توسط نویسندگان مرد) که «طبیعی» است که زنان کمتر به امور سیاسی علاقه‌مند و در آن فعال باشند تا مردان. و علت این امر را بدون اقامه‌ی دلیلی تفاوت «طبیعی» سرشت و نقش اجتماعی مرد و زن می‌دانند. ولی، موقعیت اجتماعی و اقتصادی زنان و نیز این واقعیت که همواره به آنان گفته شده است که حوزه‌ی سیاسی برای آنان نیست، دلالت بر توضیح کاملاً متفاوتی دارد: «زنان چه دلیلی برای... مشارکت در سیاست دارند؟»؛ تعداد پاسخ به این پرسش در واقع بسیار اندک است. حوزه‌ی سیاسی را عرفاً چنین در نظر می‌آورند که ربط کمی به زنان دارد یا هیچ ربطی به آنان ندارد، و اینکه زنان از نظر اجتماعی و اقتصادی «سهم» و کاری برای انجام در امور سیاسی ندارند که مشارکت آنان (یا حداقل بخشی از آنان) را در نظر مردان ارزشمند سازد.^(۲۷)

بنابراین، اگر اصرار ورزیدن بر اینکه امتناع زنان از شرکت در انتخابات به معنای رضایت دادن است پذیرفتنی نیست، دلیل بهتری برای این تعبیر وجود ندارد که رأی زنان به معنای رضایت دادن است. در فصل‌های پیشین به

مشکلاتی که باور به موقعیت زنان برای استدلال درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی به وجود می‌آورد اشاره کرده‌ام. دیدگاه لیبرالی نقش کارکردی ابزاری رأی‌دهی همچنین به دریافت مشخص از انگیزه‌ی رأی‌دهندگان وابسته است. شهروند با رأی دادن از منافع خصوصی اش دفاع می‌کند. ولی، بنا بر نظر بسیاری از دانشمندان علوم سیاسی، فقط رأی‌دهندگان مرد با این انگیزه عمل می‌کنند. بررسی من از نقشی که در نظریه‌ی لاک به زنان تخصیص داده می‌شود و دلایلی که او برای این نظر می‌آورد نشان می‌دهد که تا چه اندازه برای نظریه‌پردازان قرارداد لیبرالی فقط مردانند که به «اخلاق طبیعی» فرد مالکیت طلب مجهزند. اخلاقی که برای افرادی ضروری است که باید منافعشان را در اقتصاد بازاری تعقیب کنند (منافی که دربرگیرنده‌ی منافع خانواده‌شان نیز هست). نیرو و پافشاری بر این فرض رابحث معاصر که می‌گوید فقط مردانند که به دلیل منافع خویش در رأی دادن شرکت می‌کنند، به‌طور برجسته‌ای نشان می‌دهد. رأی زن «به‌طور کیفی از رأی مرد متفاوت است» و انعکاسی از منافع خویش نیست بلکه «نوعی از عشق به نیکویی است».^(۲۸) چنین عشق به نیکویی (هر قدر هم رقیق) اساس مطمئن‌تری است برای پراتیک وظیفه‌ی خودپذیرفته تا منافع صرف. ولی معهدا، فهم این موضوع ممکن نیست که چگونه رأی زنان، در عین حال، هم «به‌طور کیفی متفاوت» است از رأی مردان و هم همان معنای رضایت دادن را دارد که برای مردان هم دارد.

این امر این مشکل را باقی می‌گذارد که آیا می‌توان پذیرفت که رأی دادن موجب رضایت دادن می‌شود. یکی از ایرادهای بدیهی در تلقی کردن رأی‌دانی که منحصر به مردهاست این است که تعدادی از شهروندان به نامزدهای انقلابی رأی می‌دهند که خود را به تغییر نظام دموکراسی لیبرالی متعهد کرده‌اند، یا به آنهایی که اظهار می‌دارند که در صورت انتخاب شدن به پارلمان نخواهند رفت و قصدشان از نامزد شدن فقط استفاده از پلاتفرمی است برای برقرار کردن تماس با مردم. پلامناتز استدلال می‌کند که این رأی‌دهندگان به این دلیل رضایت می‌دهند که «از نظام برای تغییر آن استفاده می‌کنند».^(۲۹) ولی این گفته بدان ماند که بگویم

رای دادن در انتخاباتی که جباریت^۱ می‌تواند نتیجه‌ی آن باشد شخص را به اتوریته‌ی جبار در صورت انتخاب شدن متعهد می‌سازد.^(۳۰) پلاناز مدعی است که آنچه اهمیت دارد واقعیت رای دادن است و نه انگیزه‌ی فرد. ولی در نظر نگرفتن انگیزه‌ی رای‌دهندگان به این معناست که رای آنان به ژستی بی‌معنی تلقی شود که نظریه‌پرداز می‌تواند هر محتوایی را که دلش می‌خواهد به آن نسبت دهد. در حالی که این امر با تردیدهایی مطابقت دارد که غالباً دانشمندان علوم سیاسی و جامعه‌شناسان سیاسی درباره‌ی عقلانیت رای‌دهندگان ابراز می‌کنند، فرضیه‌ی رضایت دادن را بر زمینه‌ای متزلزل قرار می‌دهد. دلیل خوبی برای این فرض وجود ندارد که رأیی که به احزاب انقلابی داده می‌شود به عمد و با قصد داده نمی‌شود و بنابراین، همان‌طور که در مورد امتناع‌ورزان از شرکت در انتخابات صادق است، هیچ دلیل خوبی وجود ندارد که چرا در مورد فوق باید «رضایت دادن» را نتیجه گرفت.

کلی‌تر، خصوصیت‌هایی از شیوه‌ی انتخابات لیبرال دموکراتیک وجود دارد که یکی دانستن ساده‌گرایانه‌ی انتخابات و رضایت دادن را تضعیف می‌کند. اگر رضایت دادن بخواهد «وجوهی معنادار» داشته باشد، دو شرط ضروری برای آن لازم است. نخست آنکه رضایت دادن را باید چیزی انگاشت که از عمل شهروندان ناشی می‌شود. ولی اغلب آن را موضوعی برای حقه‌بازی حکومت تلقی می‌کنند؛ «رضایت دادن» چیزی است که حکومت‌ها می‌توانند (و باید) «تولید کنند»، «از آن کمک بگیرند»، «جعل کنند»، «بسازند»، «تحریک کنند»، یا «به حداکثر رسانند». این دیدگاه درباره‌ی رضایت دادن به اندازه‌ای تثبیت شده است که می‌توان با اطمینان گفت «هیچ‌کس» شک نخواهد داشت که «فرایندی که از طریق آن افکار عمومی برای سیاست‌ها و اقداماتی آماده می‌شود که حکومت‌ها در موقع خود قادر به انجام آن هستند یا به آن ترغیب می‌شوند... رضایت دادن انگاشته می‌شود».^(۳۱) نیازی به ذکر این نکته نمی‌بینم که تردید عمیقی وجود دارد در اینکه مطالب فوق رضایت دادن را می‌سازد. دوم اینکه، اگر بناست شهروندان

رضایت دهند، پس، مانند عمل قول دادن اجتماعی، آنان باید قادر باشند معلوم کنند که چه تعهدی را می‌پذیرند و اینکه آیا دلیل خوبی برای انجام چنین کاری وجود دارد یا نه. انجام چنین عملی برای آنان در انتخابات دردموکراسی لیبرالی تقریباً ناممکن است. به این دلیل که تعیین پیامدهای رأی‌دهی بسیار مشکل است. این امر صرفاً به دلیل وجود اختلاف عظیمی که اغلب میان آنچه احزاب و نامزدها پیش از انتخابات می‌گویند با آنچه پس از آن انجام می‌دهند، یا پنهان‌کاری درباره‌ی بسیاری مسائل مهم نیست، بلکه، مربوط است به متن گسترده‌ای که رأی‌دهی در آن انجام می‌گیرد. شهروندان در سیستم انتخاباتی‌ای «رضایت می‌دهند» که «مسائلی» که به آنها رأی می‌دهند به طور عمده در فرایندی طرح می‌شود که فرایند «تصمیم‌گیری نیست»^(۳۲)، و سیستمی است که در آن، احزاب و نامزدها را به انتخاب‌کنندگان مانند کالا «می‌فروشند»، نه برای ارزش سیاسی شان بلکه به خاطر «تصویر» تجارتنی شان. افزون بر این، شهروندان باید راه خود را از میان فساد، فریب و اعمال جنایت‌کارانه‌ی نمایندگانشان (که می‌توان آنها را تحت عنوان «واترگیت» خلاصه کرد) بیابند و باکوشش‌های مقامات رسمی در ایجاد یک جهان سیاسی «غیرواقعی» درگیر شوند.^(۳۳)

حتا اگر بتوان بر این مشکلات فایق آمد، مسائل دیگر مربوط به طبیعت رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک و پیوند آن با وظیفه‌ی سیاسی باقی می‌ماند. از زمان نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی به بعد، نظریه‌پردازان لیبرال به افراد چون کسانی نگریسته‌اند که در زندگی روزمره، به ویژه زندگی اقتصادی، به طور عمده به دنبال منافع خصوصی خویش‌اند؛ به این اکتفا می‌کنند که بگذارند در عرصه‌ی سیاسی نمایندگان برای آنان اقدام کنند و فقط به طور دوره‌ای و در مواقع خاصی، در مقام شهروندان فعال، از فرصت حق انتخاب کردن استفاده می‌کنند، عمل‌کنندگان سیاسی می‌شوند؛ رأی‌دهی به طور گسترده فعالیت سیاسی خود شهروند لیبرال دموکرات انگاشته می‌شود. یک دلیل برای اینکه چرا این قدر منطقی به نظر می‌آید که رضایت دادن با رأی دادن همسان است این است که رأی دادن آن عمل سیاسی است که نسبت مستقیمی با وظیفه دارد. ولی رأی دادن

لیبرال دموکراتیک به چه معنایی عملی «سیاسی» است؟ برای بسیاری این پرسش، پرسشی بی‌معنی به نظر می‌آید. ولی، مسلّم فرض کردن سرشتِ رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک نادیده گرفتن این امر است که رأی‌دهی تا چه اندازه یک پارادکس است.^(۳۴) هنگامی که شهروندان رأی خود را به صندوق رأی می‌اندازند، آنان این کار را در دفاع از منافع خود می‌کنند؛ همان‌طور که شوپتر می‌گوید، در رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک «کارکرد اجتماعی [سیاسی] به صورتِ ضمنی برآورده می‌شود - به همان معنایی که تولید در ارتباط با سود بردن ضمنی است».^(۳۵) افراد وقتی رأی می‌دهند به‌طور صوری به عنوان شهروندان یا فاعلان سیاسی عمل می‌کنند. به‌طور واقعی، آنان هنوز علاقه‌مند به امور خصوصی خویش اند. به هنگام انتخابات افراد آنچه را مارکس «پوست شیر سیاسی» شهروندان می‌نامند می‌پوشند، ولی در زیر آن پوست همان‌گونه عمل می‌کنند که پیش از آن.^(۳۶) به این دلیل است که رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک را ابزاری مؤثر می‌انگارند و اینکه چنان‌که نظریه‌پردازان لیبرال دموکراسی می‌توانند ادعا کنند که اغلب برای افراد خردمندانه است که مجراهای دیگری را به‌جز رأی‌دهی در دفاع از منافع خویش برگزینند. حال اگر قرار است رأی دادن را، به عنوان عمل سیاسی‌ای که ابهامی در آن نیست، به‌طور مستقیم با وظیفه‌ی سیاسی مرتبط سازیم، به نظر می‌رسد باید توجه را از محتوای ماهوی و کارکرد ابزاری آن برتابیم و به سرشت صوری و کارکرد صوری آن در دادنِ اختیار معطوف داریم. به رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک می‌توان معنایی ثابت و سیاسی داد یا تعبیری چون واگذار کردن تصمیم‌گیری از آن داشت، هرآینه به هر فرد رأی‌دهنده‌ای در وضع صوری‌اش به‌عنوان شهروند نگریسته شود. در واقع، اگر از نگرش فردباورانه‌ی تجریدی «رضایت دادن» هر فرد خاص آغاز کنیم، در این حالت «رضایت دادن» چیزی جز واگذار کردن حق قانونی تصمیم‌گیری به نظر نخواهد آمد (نظریه‌ی فردباورانه‌ی تجریدی رادیکال‌ها بزدریاری رضایت دادن را به یاد آورید). رأی‌دهی فردی هر شهروندی را می‌توان به «رضایت دادن» تعبیر کرد زیرا، همان‌طور که پلامانتز استدلال می‌کند، هر شهروندی می‌داند، یا فرض بر

این است که می‌داند، رأی دادن به معنای ایجاد «حقی است در شخصِ دیگری که در غیر این صورت وی آن حق را نمی‌داشت»، بدین سان رأی‌دهنده به وجود چنین حقی «رضایت» می‌دهد. بدین ترتیب، رأی‌دهنده رضایت می‌دهد به اینکه نمایندگان محتوای وظیفه‌ی سیاسی‌اش را تعیین کنند. نظریه‌پردازان سیاسی با متمرکز ساختن توجه خود به جنبه‌های صوری عمل رأی دادن می‌توانند هم بار دیگر بر اختیارباوری تأکید کنند. این‌که فرد به‌طور آزاد برمی‌گزیند که رأی دهد — و هم بر تفاوت میان قول دادن یا وظیفه در زندگی روزمره با وظیفه‌ی سیاسی تأکید ورزند. با عمل و اگذار کردن حق قانونی تصمیم‌گیری به نمایندگان برای قرار گرفتن در مسئولیتی (یا رضایت دادن به آن)، به نظر می‌رسد که محتوای وظیفه‌ی سیاسی، ناهمانند قول دادن، به‌طور ضروری قضاوت افراد دربارهِی امور را تابع دیگران می‌سازد.

نگریستن به رأی دادن همچون واگذار کردن حق قانونی تصمیم‌گیری، از بسیاری جهات، نگاه واقع‌بینانه‌ای است به رأی دادن لیبرال دموکراتیک، هرچند فاقد مشکلات خودش برای استدلال درباره‌ی رضایت دادن نیست. شواهدی که پیش‌تر به آنها اشاره شد نشان می‌دهند که «انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان می‌توانند به مشروعیتِ سلسله‌مراتب سیاسی باور مشابهی داشته باشند، زیرا رأی‌ها داده و شمارش می‌شوند بدون آنکه شمارش آرا در عین حال ضرورتاً به پاسخگو بودن انتخاب‌شوندگان به انتخاب‌کنندگان بینجامد؛ تا آنجا که «اختیارباوری»، یا قرار گرفتن نمایندگان در مقامی یا برکنار شدن از آن از طریق فرایند خودبرگزیدن یا حذف شدن و نه چالش انتخاباتی، به صورتی گسترده وجود دارد، در این صورت پاسخگو بودن انتخاب‌شوندگان به انتخاب‌کنندگان وجود ندارد.^(۳۷) پلامناتز در بحثش در یک نقطه به رأی لیبرال دموکراتیک به عنوان «ژست نمادی» عمده‌ی که پیامدی مشخص دارد اشاره می‌کند، یعنی واگذار کردن حق قانونی تصمیم‌گیری.^(۳۸) همچنین استدلال شده است که انتخابات لیبرال دموکراتیک چیزی بیش از مراسم مشروعیت بخشیدن به حکومت‌ها نیست.^(۳۹) هرچند این نظر از نظریه‌ی لیبرالی انتخابات بسیار به دور است، ولی

باگونه‌ای که تعداد زیادی از شهروندان به رأی خویش می‌نگرند سازگار است. شواهد حاکی از این است که شهروندان زیادی در انتخابات شرکت می‌کنند نه به این خاطر که انتظاراتی از مؤثر بودن این ابزار دارند، بلکه به این سبب که آنان رأی دادن را وظیفه‌ای از شهروندی می‌دانند. گفته شده است که:

وظیفه‌ی رأی دادن از طریق فرایند اجتماعی شدن پاسخی است به اجباری درونی... عمل رأی دادن چنان رفتاری نیست که فرد به‌طور آزاد انجام می‌دهد تا برای تأمین منافعش یا پیشبرد آن وارد عمل شود، بلکه بیشتر پاسخ بیش و کم منفعلی است به فشار مستمر اجتماعی...^(۴۰)

هر آینه این ویژگی شماری دقیقی از رأی دادن لیبرال دموکراتیک باشد، اگر رأی دادن چیزی بیش از ژست نمادی و اگذار کردن حق قانونی تصمیم‌گیری نباشد، یا انجام وظیفه‌ای که با اجرای مراسمی حکومت بر سر کار را تأیید می‌کند، در این حالت یکسان قرار دادن رأی دادن با رضایت دادن قابل دفاع نیست، حتا اگر با صراحت به جنبه‌ای از ایدئولوژی لیبرالی که میان دولت لیبرال دموکراتیک و دیگر نظام‌های سیاسی تمایز می‌گذارد، تقلیل داده شود. این نظام‌های دیگر نیز امروزه معمولاً بر اساس رأی عمومی قرار دارند. به این دلیل که رأی عمومی به‌گونه‌ای برجسته راه «مدرنی» است برای مشروعیت بخشیدن به قدرت حاکمان، از هر نوعی. هر آینه، رأی دادن لیبرال دموکراتیک و رضایت دادن را صرفاً به اگذار کردن حق قانونی تصمیم‌گیری تعبیر کنیم، در این حالت، حتا به عنوان ایدئولوژی، نظریه‌ی لیبرالی ناموفق است. زیرا پیامدهای رأی دادن لیبرال دموکراتیک را نمی‌توان از رأی دادن در نظام‌های دیگر سیاسی تمیز داد.

می‌توان این ایراد را مطرح کرد که حتا اگر استدلال‌های من پذیرفتنی باشند، بحثی که تا اینجا شد نشان نمی‌دهد که رضایت دادن از طریق انتخابات لیبرال دموکراتیک ممکن نیست. می‌توان اصلاحاتی در نحوه‌ی انتخابات انجام داد. از باب مثال، پاسخ‌گو بودن بیشتر نمایندگان، و کوشش برای فهم عمومی بیشتری از اینکه رأی دادن به معنای رضایت دادن است. اشکال چنین پیشنهادهایی این

است که جعبه‌ی مسائل تجربی و مفهومی پاندورا^۱ را می‌گشاید، جعبه‌ای که نظریه‌پردازان لیبرال خواهان بستن محکم آن هستند. ایشان به ویژه توجه را به امکان رضایت ندادن، و موقعیت شهروندان «کودک عروس» و تمام کسانی که ممکن است از دادن رضایت خودداری کنند یا رضایت داده شده را پس بگیرند، جلب می‌کنند. نظریه‌ی رضایت دادن معاصر محکم در سنت لاکی قرار دارد که فقط بدیل رضایت دادن همگانی یا انقلاب را عرضه می‌دارد. استدلال می‌شود که تمام کسانی که از «شیوه‌ی رضایت دادن» انتخاباتی استفاده می‌کنند و تمام کسانی که از شرکت در فعالیت غیر قانونی خودداری می‌نمایند، رضایت می‌دهند. مجراهای قانونی موجودِ زندگی سیاسی لیبرال دموکراتیک باید وزنه‌ی سنگینی را تحمل کند. پلامناتز تا آنجا پیش می‌رود که استدلال می‌کند «رضایت دادن» ایجاب می‌کند که امکان قانونی برای «تعویض نظام سیاسی» وجود داشته باشد.^(۴۱) پلامناتز درباره‌ی معنای این گفته توضیحی نمی‌دهد. حتا اگر این گفته را به معنای «تغییرات رادیکال در چارچوب نظام دموکراسی لیبرالی» تعبیر کنیم، آنچه این گفته بر آن دلالت دارد برای نظریه‌پرداز لیبرالی پذیرفتنی نیست. و همان‌طور که وقایع اخیر نشان داده‌اند، در عمل غیر محتمل است که تغییراتی از این دست به سادگی انجام پذیرد. من پیش‌تر نشان داده‌ام که نظریه‌ی رضایت دادنِ لاکی به گونه‌ای فرمول‌بندی شده است که دولت لیبرالی را حفظ کند نه آنکه در آن و مناسبات اجتماعی نابرابر در اقتصاد بازاری، تغییرات رادیکال پدید آورد. یکسان قرار دادن رضایت دادن با رأی دادن و امتناع قانونی از شرکت در انتخابات، پیروی از نظری است که لاکی پیشگام آن بود. محدودیت‌های عملی رأی دادن لیبرال دموکراتیک در حکم وسیله‌ای برای تغییرات اساسی اجتماعی و سیاسی را برانداختن و حشیانه‌ی حکومت منتخب مردم در شیلی، آلمنده، و کمتر دراماتیک، «برکناری» حکومت معتدل و رفرمیستی حزب کارگر در استرالیا در

۱. افسانه‌ی یونانی: جعبه‌ای است که تمام آلات و پلیدی‌های انسانی در آن قرار داده شده بود و وقتی «پاندورا - از اساطیر یونانی» جعبه را باز کرد پلیدی‌های مزبور به زمین سرایت کرد و فقط یک چیز خوب در آن جعبه بود که پاندورا توانست در آن جعبه نگاه دارد و آن «امید» بود. اقتباس از «فرهنگ کامل انگلیسی-فارسی»: دکتر عباس آریانپور کاشانی، م.

۱۹۷۵ به دست فرماندار عالی استرالیا، به گونه‌ای نیرومند نشان داده است. نظریه پردازان معاصر رضایت دادن که رضایت دادن و رأی دادن را با هم برابر قرار می‌دهند چاره‌ای ندارند جز آنکه هر مخالفتی را که بیرون از این «شیوه‌ی رضایت دادن» قرار دارد فعالیت انقلابی تلقی کنند. بار دیگر، این امر تمایز میان دیگر رژیم‌های موجود و دولت لیبرال دموکراتیک را با شهروندان «رضایت دهنده» آشکار می‌کند؛ همچنین، برای مثال، به این معناست که نظریه‌پردازان رضایت دادن قادر نیستند میان چریک‌های شهری و نافرمانی مدنی بدون خشونت تمایز بگذارند، چرا که هر دو به فعالیت غیرقانونی اشتغال دارند. نظریه‌ی رضایت دادن چشم‌اندازی ساده و خشن از زندگی سیاسی عرضه می‌دارد که نمی‌تواند پیچیدگی‌های عمل و بی‌عملی سیاسی را در نظر بگیرد، یا در ارزیابی اشکال مختلف فعالیت سیاسی کمک باشد. نظریه‌پردازان معاصر رضایت دادن درباره‌ی شهروندانی که در نافرمانی مدنی شرکت می‌کنند و رأی نیز می‌دهند چیز منسجمی برای گفتن ندارند. آنان نمی‌توانند توافق کنند که شکل فعالیتی که عمل‌کنندگان به نافرمانی مدنی انجام می‌دهند همبستگی عام شهروندان را با نظام لیبرال دموکراتیک نشان می‌دهد، ولی باید بپذیرند که درست همان شهروندان نیز رضایت هم می‌دهند. نظریه‌پردازان رضایت دادن با معمایی لاینحل روبه‌رویند: یا «رضایت دادن» را به اسطوره‌ای سیاسی تقلیل می‌دهند که تکیه‌گاهی است برای اعطای اتوریته به دولت لیبرال دموکراتیک، و حفظ این ادعا که وظیفه‌ی سیاسی عاری از اشکال است. یا این که می‌توانند بر این موضوع پافشاری کنند که «رضایت دادن» در وجهی حقیقی در دولت لیبرال دموکراتیک ممکن است، و بدین ترتیب شکاف میان آرمان‌آختیارباوری لیبرالی و واقعیت‌های دولت لیبرال دموکراتیک را به نمایش بگذارند. به عبارت دیگر، به نمایاندن شکاف میان رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک و پراتیک وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته اقدام ورزند.

رضایت دادن و کثرت‌باوری

نظریه‌پردازان رضایت دادن همگی رضایت دادن و رأی دادن را با هم همسان قرار نمی‌دهند. گاهی اوقات به رضایت دادن به عنوان نتیجه‌ای از کثرت‌باوری لیبرال دموکراتیک، یا نتیجه‌ای از سازمان‌ها و نهادهای متعدد در دولت لیبرال دموکراتیک و فرایند متقابل انتخاباتی «رایزنی و مذاکره»، نگریسته می‌شود.^(۴۲)

ادعاها درباره‌ی رأی دادن و رضایت دادن چیزی بیش از بیان مجدد برخی از نتایج بررسی تجربی رفتار رأی‌دهی نیست، و به همین نحو، نسخه‌ی بدل آن، فرضیه‌ی کثرت‌باوری رضایت دادن، گاهی براساسی قرار دارد که چیزی بیش از بیان مجدد برخی از نتایج تجربی علوم سیاسی نیست که تاکنون با آنها آشنا شده‌ایم، و بدین سان، شامل حال تمام انتقادهای آشنایمی شود. چنین انتقادهایی ضرورتاً نظریه‌پردازان رضایت دادن را از نظرات خود منصرف نمی‌سازد. از باب مثال، پارتیج با اینکه ایرادهای مرسوم مانند اینکه هر شخصی عضو سازمانی نیست و اینکه تمام سازمان‌ها به یک اندازه بانفوذ نیستند و اینکه رهبران اغلب با کادرها و اعضای ساده فاصله دارند را مورد توجه قرار می‌دهد، معهداً این استدلال را رد می‌کند که شرحی درست‌نما از رضایت دادن، فرایند مشارکت کثرت‌گرایانه‌تری را الزام‌آور می‌سازد؛ عدم مشارکت، بخشی از «منطقی... کثرت‌باوری است» و ما «نمی‌توانیم این طور صحبت کنیم که گویا مشارکت نکردن مرضی علاج‌پذیر است...».^(۴۳) با در نظر گرفتن این نمونه‌ی عالی از گرایش نظریه‌پردازان لیبرالی در برخورد به نهادهای لیبرال دموکراسی چون حقایق طبیعی از جهان، شگفت‌آور نیست که ببینیم پارتیج تمایز میان عمل خودخواسته و ناخواسته را به طور عمده با زندگی سیاسی نامربوط می‌داند و رضایت دادن را در دولت لیبرال دموکراتیک «شکلی از سکوتی که نشانه‌ای است از رضایت دادن که بسیار به عادت یا دنباله‌روی از پراتیک موجود شباهت دارد» می‌داند.^(۴۴) هرچند، می‌توان گفت که رهبران سازمان‌ها و اشخاص از نظر سیاسی بانفوذ، به معنای متفاوتی رضایت می‌دهند، ولی پارتیج پیامدهای این رضایت دادن گوناگون را برای ایدئولوژی لیبرال دموکراتیک بررسی نمی‌کند.

«کثرت‌باوری»^۱ اصطلاحی است مانند «دموکراسی» که اکنون تقریباً به‌طور کامل زیر «لیبرال دموکراسی» طبقه‌بندی می‌شود. ولی پیش‌تر در این قرن، گروهی از نظریه‌پردازان «کثرت‌گرا» این مفهوم را به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت تعبیر می‌کردند، به‌طوری‌که با نظریه و عمل دولت لیبرالی انطباق پیدا نمی‌کرد. مفهوم پیشین را والزر در کتاب خود وظایف^۲ یادآوری می‌کند؛ در واقع، به یکی از این کثرت‌باوران اشاره می‌کند، به جی. کول.^۳ رساله‌های والزر آسایش خاطر بسیار خوشایندی را از بحث‌های راجع به رضایت دادن بر اساس شرح فردگرایانه‌ی تجریدی از رضایت دادن یا همسان قرار دادن رضایت‌مندان‌ی رضایت دادن و رأی دادن یا کثرت‌باوری (یا هر دو)، به دست می‌دهد. معهدا، هرچند والزر درون‌بینی‌های بسیاری را درباره‌ی رضایت دادن و وظیفه در دولت لیبرال دموکراتیک به دست می‌دهد، استدلالش در نهایت عمیقاً مبهم است. روشن نیست که کثرت‌باوری والزر دفاع و توصیف دیگری است از لیبرال دموکراسی یا به‌طور رادیکال تخریب‌کننده‌ی آن است. مختصر، وظایف، نمایشی آشکار است از مشکلِ کوشش برای ترکیب کردن معنایی درست از «رضایت دادن» با این فرض که وظیفه‌ی سیاسی در چارچوب دولت لیبرال دموکراتیک توجیه‌پذیر است.

والزر بحث خود را با این گفته می‌آغازد که می‌گوید تعریف هابز از وظیفه و دنبال می‌کند. رضایت دادن باید از عمل هر فردی برخیزد و «شکل نمونه‌نمای^۴ نظریه‌ی رضایت دادن به‌طور ساده این است، من خود را متعهد ساخته‌ام (رضایت داده‌ام): من متعهد شده‌ام، (وظیفه مندم» (ص. viii).^(۴۵) فرد رضایت‌دهنده خود مختار است و مسئول، زندگی خود آگاه و اخلاقی دارد، به‌طوری‌که رضایت دادن همواره می‌تواند بازنگریسته و در صورت لزوم پس گرفته شود. والزر استدلال می‌کند که رضایت دادن بسیار بیش از اعطای اختیارات است؛ از باب مثال، رضایت دادن مجموعه‌ای از تعهدات گوناگون را اعلام می‌دارد، آماده بودن در وفاداری به اصولی و خود را شهروند احساس

1. pluralism

2. Obligations

3. G. D. H. Cole

4. parsdigm

کردن. رضایت دادن مناسباتی اجتماعی است و وظایف در داخل گروه‌ها به عهده گرفته می‌شوند: «وظیفه، ... با عضویت آغاز می‌شود» (ص. ۷). ولی، وظیفه صرفاً مبتنی بر واقعیت تولد یافتن و اجتماعی شدن^۱ در گروه معینی نیست، آن‌طور که بسیاری از نظریه‌پردازان رضایت دادن بر آن اصرار می‌ورزند، بلکه برخاسته از «عضویت ارادی»، از تعهد عمدی و آگاهانه است. والزر همچنین به‌طور ضمنی توضیح خود از رضایت دادن را از نظریه‌ی رضایت دادن فرضی لاک، که می‌گوید، از آنجا که حکومت مشروع است پس می‌توان گفت رعایا رضایت می‌دهند، متمایز می‌سازد. والزر استدلال می‌کند که در نظریه‌ی رضایت دادن:

ما نمی‌گوییم حکومت بحق است پس شهروندان موظف اند، بلکه می‌گوییم از آنجا که شهروندان خود را متعهد ساخته‌اند، بنابراین حکومت بحق است (ص. x).

اشکال این فرمول‌بندی این است که این اتهام را مطرح می‌کند که رضایت دادن، برای حیات سیاسی بنیادی است دلخواه. استدلال می‌شود که شهروندان می‌توانند خود را به هر چیزی که مایل‌اند متعهد سازند (یا نسازند)، و به این ترتیب عدالت هر آن چیزی است که آنان تصمیم می‌گیرند عدالت آن باشد. این یک شرح از رابطه‌ی نامعلوم میان استدلال والزر و نظریه‌ی فردگرایانه‌ی لیبرالی است. والزر می‌گوید که نظریه‌ی رضایت دادن «اخلاقی را در ارتباط با طرز عمل پیشنهاد می‌کند و نه اخلاقی گوهرین را» (ص. viii). ولی رساله‌هایش روشنگر و مفیدند چون از برخورد معمول به رضایت دادن به عنوان چیزی کمی بیش از جنبه‌ای از روش سیاسی دموکراسی لیبرالی یا روند تصمیم‌گیری، فاصله می‌گیرد. هر آنچه والزر درباره‌ی رضایت دادن، عضویت و تعهد می‌گوید، اصول گوهرین اخلاق سیاسی را پیش‌انگاشته دارد.

نتایجی که که والزر از بررسی اش درباره‌ی رضایت دادن می‌گیرد در تقابل برجسته‌ای قرار دارد با ادعاهای معمولی نظریه‌پردازان رضایت دادن. والزر یکی

از نظریه‌پردازانی است که من در پیشگفتار به آنها اشاره کردم، که استدلال می‌کنند که وظیفه‌ی سیاسی ابتدا و بیش از همه چیز به هم‌عضوها و هم‌شهروندان مدیون است: «ما در واقع خود را به نمایندگانمان در مقایسه با تعهدی که همزمان در برابر هم‌رأی‌دهندگانمان می‌دهیم، به گونه‌ای بسیار محدود متعهد می‌سازیم» (ص. xi). نه تنها مناسبات شهروند با دولت مناسبات محدودی است، بلکه دولت «تنها یا ضرورتاً مهم‌ترین حوزه‌ی زندگی اخلاقی (یا حتا سیاسی‌مان) نیست» (ص. xiv). برای اغلب شهروندان بدیلی عملی در برابر عضویت در دولت لیبرال دموکراتیک وجود ندارد، بنابراین، «به نظر می‌رسد که خودخواستگی آن عضویت فقط اعتبار اخلاقی اندکی دارد» (ص. ۱۸). والزر درباره‌ی مفهوم و پراتیک لیبرالی شهروندی برخی سخنان تند برای گفتن دارد. آن مفهوم و پراتیک مبتنی است بر دیدگاهی کم‌مایه از شهروند چون فردی که فقط مورد حمایت دولت است و هیچ چیزی درباره‌ی ابعاد اخلاقی و سیاسی شهروندی برای گفتن ندارد. هیچ نظری درباره‌ی مناسبات میان شهروندان وجود ندارد، بلکه به جای آن، رشته‌ای از مناسبات فردی میان هر شهروند و دولت وجود دارد، «الگویی که می‌توان به بهترین وجهی به وسیله‌ی رشته‌ای از خط‌های عمودی نمایش داد» (ص. ۲۰۷). رضایت دادن حقیقی را با فهم شهروندی لیبرال دموکراتیک مناسبتی نیست، بلکه بیشتر «کلیدی» را از راه سکوت به دست می‌دهند، بی‌عملی و انفعالی که «می‌تواند» رضایت دادن ضمنی «تفسیر شود» (ص. ۱۱۰). والزر رضایت دادن ضمنی را نشانه‌ای از ساکنی می‌بیند که بیگانه است، از حمایت دولت برخوردار است ولی نه بیشتر؛ شهروندان بسیاری را می‌توان حتا «نوعی از پرولتاریای اخلاقی که اعضای آن هیچ چیزی برای دادن به دولت ندارند - نه اندرزی نه رضایتی - جز جانشان» انگاشت (ص. ۱۱۱).

این خصلت‌شماری شهروندی لیبرال دموکراتیک و تقابلی که والزر با ایده‌آل شهروندی کثرت‌گرایانه‌ی مبتنی بر عضویت گروهی و اخلاقی خودآگاه، تعهد آشکار و مشارکت در برابر آن قرار می‌دهد، آدمی را به این انگار می‌کشاند که وی

درباره‌ی مشکل توجیه وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک چیزی برای گفتن دارد. چنین انتظاری افزایش می‌یابد هنگامی که او استدلال می‌کند:

هر اندازه که ما سودمند باشیم یا بخواهیم که سودمند باشیم، سودمند بودن ما سازمان‌یافته نیست یا بیانی در جامعه‌ی سیاسی نمی‌یابد. حال، این واقعیت‌ها آشکارا بازاندیشیدنی^۱ است درباره‌ی کیفیت اخلاقی حکومت مدرن. اینها به خوبی استدلالی به حد کافی برای بازسازی رادیکال حکومت را تشکیل می‌دهند (صص. ۷-۱۸۶).

ولی سرآخر این انتظارها برآورده نمی‌شود.

تمایز والزر میان رضایت دادن واقعی و رضایت دادن ضمنی که از سکوت و انفعال استنتاج می‌شود به آن اندازه که در نظر اول می‌نماید صریح و روشن نیست. وی می‌گوید که رضایت دادن اظهار شده و صریح «درجات متفاوتی از وظیفه را» ایجاد می‌کند (ص. ۱۱۷). این درجات را در سراسر رساله‌هایش مورد بحث قرار می‌دهد (اعضای اقلیت‌های تحت ستم هیچ وظیفه‌ای ندارند)، ولی با این همه، به رغم حساسیتی که والزر در شیوه‌ی برخوردش با این پرسش‌ها از خود نشان می‌دهد، او هنوز می‌انگارد که رضایت دادن ضمنی منجر به وظیفه‌ی سیاسی اصیل می‌شود؛ «پرولتاریای اخلاقی» از مابقی جمعیت، آن‌طور که این عبارت ترسیمی القامی‌کند، به‌طور دقیق تمایز نمی‌شود. والزر در توضیح اینکه شهروندان چگونه در دولت لیبرال دموکراتیک وظیفه‌مند می‌شوند چند استدلال متفاوت ارائه می‌دهد. وی می‌گوید که این امر به سبب «انتظاراتی است که میان هم‌ساکنان» از فعالیت زندگی روزمره «پدید می‌آید» (ص. ۲۸). ولی چنان انتظاراتی بیشتر مربوط می‌شوند به فعالیت‌هایی که ما «باید» در زندگی روزمره مان انجام دهیم تا به «وظیفه‌ی سیاسی». والزر مانند نظریه‌پردازان بسیار دیگری میان این دو مفهوم تمایز نمی‌گذارد. استدلال مربوط به انتظارات متقابل، و برخی دیگر از اظهارات والزر درباره‌ی «عضویت» و «مشارکت»، بسیار شبیه

است به استدلال مفهومی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی که من به تفصیل در فصل ششم مورد بحث قرار خواهم داد، از این رو فعلاً آن را کنار می‌گذارم. پلامناتز مشکلی را که شهروندان رضایت نداده در دولت لیبرال دموکراتیک به وجود می‌آورند با این استدلال حل می‌کند که وظیفه‌ی آنان از فایده‌ای ناشی می‌شود که در برخوردار شدن از حمایت دولت به دست می‌آورند؛ این امر «چیزی بیش از مورد خاصی از وظیفه‌ی همگانی در کمک به اشخاصی که به ما فایده می‌رسانند نیست».^(۴۶) به همین سان، والزر مدعی می‌شود که شهروندان، صرف نظر از رضایت دادن یا ندادن، به اعتبار فوایدی که از دولت می‌پذیرند، به طور مشروع وظیفه‌مند می‌شوند (ص. ۲۸). ولی، از آنجا که والزر همچنین این ادعا را با مفهوم لیبرالی شهروندی برابر می‌داند، قابل تردید است که به آن وزنه‌ی زیادی در بحث کلی در «وظایف» داده شود.

والزر همچنین استدلال می‌کند که مشارکت سیاسی «بهترین» بیان رضایت دادن است. من پیش از این به تعهداتی که رأی‌دهندگان به یکدیگر می‌دهند اشاره کرده‌ام، و والزر استدلال می‌کند که شهروندان معمولاً در جریان انتخابات به یکدیگر قول می‌دهند که نظام لیبرال دموکراتیک را نگاه دارند. وی در تأکید این مطلب می‌افزاید که این مشارکت باید معنادار باشد؛ هیچ وظیفه‌ای نمی‌تواند پذیرفته شود از طریق اعمالی که «درباره‌ی تأثیر و اهمیت آن شهروندان را فریب داده‌اند» (ص. ۱۱۱). ولی والزر رأی دادن لیبرال دموکراتیک را بررسی نمی‌کند تا آشکار سازد که آیا معیار وظیفه داشتن را برمی‌آورد یا نه. هرچند برخی از اظهاراتش درباره‌ی شهروندی لیبرال دموکراتیک تردیدهایی را در این مورد آشکار می‌سازد. برای مثال، وی می‌گوید که آرمان شهروندی کثرت‌گرایانه اغلب در خدمت نقشی ایدئولوژیک قرار دارد. به ما می‌گویند (و برای چندمین بار نظریه پردازان سیاسی!) که ما شهروندیم و از این، وظیفه‌ی سیاسی استنتاج می‌شود، و شهروندی می‌تواند این ایدئولوژی را بپذیرد و مشارکت کند، ولی «شهروند» این کار را از راه‌هایی «پیش‌پافتاده» انجام می‌دهد: «اگر دولت چون نیرویی بیگانه در بالای سر او قرار دارد، وی این را نمی‌داند، فکر می‌کند که

دولت به او تعلق دارد» (ص. ۲۲۷). برخورد والزر به رأی دادن حاکی از وجود مشکل بزرگی در بحث او به‌طور کلی است. وی رساله‌اش را با این گفته آغاز می‌کند که وجود رضایت دادن را فرض نخواهد کرد «بدون آنکه در جستجوی شاهدهی باشد مبنی بر اینکه رضایت در واقع داده شده است» (ص. viii). متأسفانه، والزر در واقع به این گفته‌اش عمل نمی‌کند و هیچ‌گاه معلوم نمی‌شود که آیا رضایت دادن حقیقی را در چارچوب نهادهای لیبرال دموکراتیک موجود یا ممکن می‌داند یا نه.

والزر استدلال می‌کند که از «نیروی تضادهای» شهروندی در دولت لیبرال دموکراتیک کاسته می‌شود همین که پذیرفته شود شهروندان، آن‌طور که لیبرالیسم مدعی است، در برابر دولت به صورت افراد جدا جدا از هم قرار ندارند (ص. ۲۱۸). مناسبات آنان با دولت با واسطه‌ی گروه‌ها و انجمن‌هاست: «تعیین سرنوشت خویش فرایندی است غیرمستقیم که با سیاست‌های مشارکتی اعضای کلیسا، سندیکاها، احزاب و غیره امکان می‌یابد» (ص. ۲۱۹). ولی آیا این اتحادها رضایت دادن حقیقی را جایز یا الزام‌آور می‌سازد؟ برای مثال، والزر خاطر نشان می‌سازد که عضویت در انجمن‌های اختیاری^۱ مانند مشارکت سیاسی در ارتباط با طبقه‌ی اجتماعی است، ولی پیامدهای آن را برای مفهوم پرولتاریای اخلاقی دنبال نمی‌کند. وی همچنین ساختار اقتدار در انجمن‌ها و ماهیت عضویت در آنها را به تفصیل مورد بحث قرار نمی‌دهد. انجمن‌های اختیاری محدودی بر مبنای مشارکت دموکراتیک سازمان یافته‌اند و والزر می‌گوید که عضویت از روی رضایت و به‌طور ارادی به احتمال زیاد در فرقه‌های مذهبی و احزاب و جنبش‌های ایدئولوژیک پیش می‌آید: «اعضای باشگاه روتاری خیانت نمی‌کنند» (ص. ۱۱). اغلب اتحادیه‌های صنعتی و بازرگانی و، تا اندازه‌ی کمتری، اتحادیه‌های کارگری و کلیسا، ساختاری دموکراتیک دارند، و والزر این استدلال معمول را رد می‌کند که چون مردم خودخواسته وارد این سازمان‌ها می‌شوند بنابراین خود را ملزم می‌سازند که از آیین‌نامه و مقامات رسمی آن اطاعت کنند.

1. voluntary

این رضایت دادن ضمنی وظیفه‌ی بیشتری از رضایت دادن ضمنی در دولتی غیردموکراتیک ایجاد نمی‌کند.

عضویت در اتحادیه ممکن است مانند رأی دادن «بی‌اهمیت» باشد، یا به این سبب که امور اتحادیه جنبه‌ی بااهمیتی ندارد یا به این سبب که مشارکت جایگاه ناچیزی در اتحادیه دارد. در هر یک از این موارد، «میانجیگری کثرت‌گرایانه ارزش اخلاقی و سیاسی اش را دست می‌دهد - ایدئولوژی می‌شود - نه مایه‌ی آرامش بلکه پنداری از آرامش» (ص. ۲۲۱). ولی، اتحادیه‌هایی که از هیچ جنبه‌ای بی‌اهمیت نیستند، مانند فرقه‌ها و جنبش‌های سیاسی، احتمال دارد در تصادم با دولت قرار گیرند. ناروشنی در استدلال والزر در اینجا ظاهر می‌شود؛ استدلال می‌کند که «فقط اگر مشروعیت احتمالی گروه‌های مخالف با خواست‌های محدود به رسمیت شناخته و پذیرفته شود، دولت را می‌توان جمعی از شهروندان رضایت‌دهنده ملحوظ داشت» (ص. ۱۹)، و یکی از موضوع‌های مهم رساله‌ی وظایف این است که چنان گروه‌های مخالفی ممکن است وظیفه‌ی نافرمانی از دولت را پیدا کنند. معه‌ذا، اگر اقتدار دولت لیبرال دموکراتیک نباید مورد سؤال قرار گیرد، این دولت است که باید داور مشروعیت باشد. نظریه‌ی ارتدکس نافرمانی مدنی دقیقاً مدعی است که دولت می‌تواند گروه‌هایی را که به این شکل از فعالیت سیاسی مشغول‌اند تحمل کند و نیازی ندارد که آنها را به کل نامشروع اعلام دارد. گروه‌هایی که از این مرز بسیار محدود پافراتر نمی‌گذارند می‌توانند، به این معنا، گروه‌هایی انگاشته شوند که در عمل مشکل مشروعیت ندارند. این گروه‌ها، گروه‌های مدافع علایق خاص اجافتاده‌ای هستند که امروزه جزئی از دستگاه دولتی شده‌اند و گروه‌هایی که خود را با امور غیرسیاسی «جزئی» مشغول می‌سازند. مشکل مسکوت‌گذاشته‌ای که در قلب رساله‌های والزر قرار دارد این است که آیا دولت لیبرال دموکراتیک می‌تواند اساساً «گروهی تشکیل یافته از شهروندان رضایت‌دهنده» انگاشته شود یا نه. وی خود را با این پرسش مواجه نمی‌سازد که آیا رضایت دادن حقیقی و کثرت‌گرایی

مشارکتی با اقتدار دولت لیبرال دموکراتیک و وظیفه‌ی سیاسی در آن، سازگار است یا نه.

خاطر نشان ساختم که والزر به کثرت‌گرایان پیشین اشاره دارد، ولی به اندازه‌ی کافی به این واقعیت که کول^{۴۷} استدلال می‌کند توجه ندارد که «اصل وظیفه‌ی اجتماعی به رسمیت شناختن اتحادیه‌ها از سوی دولت را» ملزم نمی‌سازد «بلکه این خواست را که دولت باید خود فقط اتحادیه‌ای انگاشته شود» ملزم می‌سازد.^(۴۷) کول استدلال می‌کرد که این امر «بازسازی رادیکال» دولت را ایجاب می‌کند، که والزر از یک حالت از آن در وظایف سخن می‌گوید. در مقاله‌ی دیگری این طور به نظر می‌رسد که والزر در اینکه آیا کثرت‌گرایی مشارکتی را می‌توان با دولت لیبرال دموکراتیک سازگار ساخت تردید دارد. وی استدلال می‌کند که دگرگونی رادیکال اجتماعی «ایجاب می‌کند که دولت تجسم اراده‌ی [عمومی] باشد، اعضای جدیدش را دعوت کند که حدود و معیارهایشان را خود انتخاب کنند. دولت این کار را نمی‌کند، شاید نمی‌تواند بکند».^(۴۸) احتراز از این نتیجه‌گیری مشکل است که والزر در وظایف گرایش دارد پناه ببرد به «دلخوشی زیادی» که کثرت‌گرایی لیبرالی فراهم می‌آورد (ص. ۲۱۸). او درباره‌ی امکان تحقق آرمان کثرت‌گرایانه یا مشارکتی شهروندی تردید عمیقی را بیان می‌دارد، و مقاله‌ی آخر در کتاب، انتقادی است از دموکراسی مشارکتی که مبتنی است بر این ملاحظه‌ی اسکار وایلد که سو سیالیسم شب‌های زیادی را می‌گیرد. تمام آنچه والزر درباره‌ی تعهد عضویت و رضایت دادن حقیقی می‌گوید بر این فرض استوار است که این انتقادی اعتبار است و اینکه می‌توان «معنایی از زندگی مشترک را بازیافت»، ولی به جای نشان دادن اینکه چگونه «جنبه‌های ضعیف» دموکراسی لیبرالی را می‌توان درمان کرد، «تلویحاً خواهان این است که برای زندگی با آنچه ساخته‌ایم جرئت نشان دهیم».^(۴۹)

رشته‌ای عمده در بحث والزر بیان این نظر است که کثرت‌گرایی یا عضویت در (دست‌کم برخی) اتحادیه‌ها، جانشینی است برای آنچه در عضویت در دولت

لیبرال دموکراتیک مفقود است. دولت را نمی‌توان درون آرمان لیبرالی از زندگی اجتماعی چون طرحی خودخواسته قرار داد. بنابراین، شهروندان باید برای یافتن عضویت، رضایت دادن و وظیفه‌ی حقیقی توجه خود را در کشور متوجه اتحادیه‌ها بنمایند. ولی والزر همچنین اشاره به این دارد که دولت را می‌توان، یا باید، گروهی از اعضای رضایت‌دهنده انگاشت. هرچند برخورد والزر به رضایت دادن از برخورد اغلب نظریه‌پردازان رضایت دادن معاصر بسیار متفاوت است، استدلال‌هایش درباره‌ی اختیاریابوری همان ناروشنی را آشکار می‌سازد که من درباره‌ی آن در فصل اول نظرم را گفتم، دولت لیبرال دموکراتیک هم جزئی از آرمان خودخواستگی است (یا می‌تواند باشد)، و هم نیست. یک راه آشکار برای خروج از این مشکل این است که استدلال شود این طبیعت عضویت در جامعه است که با ارزش است و، هم‌زمان، مدعی شد که وظیفه‌ی سیاسی خودپذیرفته شده وجود دارد. می‌توان استدلال کرد که خروج از اتحادیه‌های خودخواسته آسان است، بنابراین عضویت در آنها اهمیت ناچیزی دارد. دولت لیبرال دموکراتیک را اتحادی خودخواسته انگاشتن به این معناست که «مشکل وظیفه‌ی سیاسی در شرف ناپدید شدن است» زیرا «امکان خروج عضویت را ناچیز می‌سازد». عضویت در جامعه ناخواسته است، اما اعضا همچنین خودخواسته عضویت خود و «وظیفه‌ی سیاسی» که همراه آن می‌آید را «به رسمیت می‌شناسند»، و بنابراین بهتر است که «حداکثر استفاده را از آن با... مشارکت سیاسی... بنمایند».^(۵۰) والزر تا این حد پیش نمی‌رود که بکوشد هم کیبک اختیاریابوری لیبرالی را دست نخورده بگذارد و هم اینکه آن را بخورد. خروج «یا اخراج» از برخی اتحادیه‌های خودخواسته، مانند کلیسا یا احزاب سیاسی، می‌تواند گام عمده‌ی ویران‌کننده‌ای در زندگی شخص باشد و در مورد سازمان‌های اقتصادی ممکن است به تهیدستی واقعی بینجامد.

و انمود کردن اینکه عضویت ناخواسته گوهر اختیاریابوری و وظیفه‌ی خودپذیرفته را حفظ می‌کند هیچ چیزی را حل نمی‌کند. ولی به رغم بصیرت والزر در مورد محتوای عضویت، و هم‌رزمی و همبستگی در (برخی) از

اتحادیه‌های خودخواسته، که می‌تواند به ناسازگای پایبندی به اصول و شرف بینجامد، وی این پرسش را دور می‌زند که آیا چنان عضویتی در دولت لیبرال دموکراتیک ممکن است یا نه. اغلب نظریه‌پردازان رضایت دادن از لاک پیروی می‌کنند و فرض می‌کنند که تمام افراد بالغ که در کشور محل تولدشان می‌مانند خودخواسته فرصت عضویت در آن کشور (و وظیفه‌ی سیاسی) را پذیرفته‌اند، و بنابراین آنچه برای نظریه‌پردازان می‌ماند این است که نشان دهند آنان از طریق کدامین اعمال خودخواسته‌شان به رضایت دادن ادامه می‌دهند. دریافت والزر از رضایت دادن مانع از آن می‌شود که این راه را برود، ولی بدیل دیگری را مدنظر قرار نمی‌دهد، مانند این استدلال که به اندیشه‌ی عضویت خودخواسته و «وظیفه‌ی» سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک می‌توان از طریق مراسم ویژه‌ی عضویت و فراهم آوردن حوزه‌های ویژه‌ای که کسانی که عضویت را نمی‌پذیرند می‌توانند به آنها بروند، رضایت حقیقی داد.^(۵۱) مشکل در اینجا، مانند تمام استدلال‌های درباره‌ی رضایت دادن که از آن فراتر می‌رود که بگوید یا ادعا کند که آن وجود دارد، این است که مشروعیت وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک در همین جا و هم اکنون مورد سؤال است. افزون بر این، خیال‌پردازانه بودن این اندیشه‌ها در بافت دولت لیبرال دموکراتیک حاکی از آن است که «عضویت ارادی» به سادگی امکان‌پذیر نیست. به این ادعای والزر که تهی بودن اخلاقی شهروندی لیبرالی فقط با بازسازی رادیکال دولت درمان می‌شود - از طریق دگرگشت آن به دموکراسی مشارکتی کثرت‌گرایانه، یا خودمدیریتی، شکلی که در آن دولت وجود نداشته باشد - باید توجه جدی بیشتری مبذول داشت.^(۵۲)

همچنین، مشکل مهم دیگری درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک در بحث والزر نهفته است. به این مسئله که تا چه اندازه مناسبات موازی میان شهروندان و مناسبات عمودی میان هر شهروند و دولت با یکدیگر در پیوندند، تا اندازه‌ای تجربیدی، در تحلیل من از روایت لاک از داستان قرارداد اجتماعی لیبرالی در فصل پیش اشاره شد. شرح کثرت‌گرایانه‌ی والزر از رضایت

دادن، تصویر مشخصی از اینکه این مشکل چگونه پدید می‌آید، به دست می‌دهد. اگر استدلال شود که می‌توان به‌طور حقیقی رضایت داد و زندگی اخلاقی و اجتماعی با معنایی که افراد در آن به سر می‌برند فقط در بافت گروه‌ها و اتحادیه‌ها در کشور میسر است و توجه بر وظایف میان افراد در این اتحادیه‌ها متمرکز شود، در این صورت این سوال مطرح می‌شود که مناسبات اذعان‌شده‌ی سستی که هنوز هر فردی با دولت دارد اصلاً از چه اهمیتی برخوردار است. افزون بر این، مشکلی حتا بنیادی‌تر دیگری درون این مشکل نهفته است و آن اینکه چگونه مفاهیم وظیفه‌ی سیاسی عمودی و موازی را می‌توان با یکدیگر سازگار کرد. اگر اتحادیه‌ها و گروه‌ها، آن‌طور که والزر استدلال می‌کند، مهم‌ترین میدان زندگی اخلاقی و سیاسی هستند، پس چه چیزی دقیقاً وظیفه‌ی «سیاسی» است، و به اصطلاح؛ در کجا قرار دارد.

نشان دادم که چگونه نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی در ابتدای سنت دراز تفکر و پراتیک سیاسی قرار دارد، نظریه‌ای که در آن سپهر سیاسی جدا از بقیه‌ی زندگی اجتماعی انگاشته می‌شود. نظریه‌پردازان لیبرال توانسته‌اند وظیفه‌ی «سیاسی» را از دیگر وظایف متمایز سازند، دقیقاً به این سبب که افراد آن وظیفه را به دولت می‌دهند یا به این سبب که آن وظیفه نه به سپهر سیاسی مربوط می‌شود و نه به زندگی روزمره. متأسفانه مفهوم عمودی لیبرالی وظیفه‌ی سیاسی از وظیفه‌ی اخلاقی و سیاسی تهی است، ولی آن مفهوم پاسخ روشنی است به این پرسش که چه چیزی وظیفه‌ی سیاسی به‌شمار می‌رود. به‌طوری که پیش از این نشان دادم، هرچند با بازگشت به نگاه فردباوری تجریدی از وضع صوری شهروندی و تقلیل رأی دادن به واگذار کردن اقتدار، مفهوم لیبرالی مزبور همچنین توضیحی است از اینکه چگونه وظیفه‌ی سیاسی از طریق عمل خودخواسته و «سیاسی» هر فرد شکل می‌گیرد. هنگامی که نظریه‌پردازان استدلال می‌کنند که وظیفه‌ی سیاسی دینی است به‌هم‌شهروند و در استدلال‌های خود درباره‌ی رضایت دادن به اتحادیه‌های خودخواسته در زندگی هرروزه‌ی افراد روی می‌آورند، سنت درازمدت نظریه‌ی لیبرالی به چالش کشیده می‌شود. آن

نظریه را و الزر به طور مستقیم به چالش می‌کشد هنگامی که استدلال می‌کند دولت حوزه‌ی کم‌اهمیت‌تری است برای اخلاق و زندگی سیاسی نسبت به اتحادهای خودخواسته، هرچند به نظر نمی‌رسد که وی معنای کامل این را دریافته باشد. و الزر در رساله‌ی وظایف درباره‌ی اقتدار شرکت‌ها^۱ می‌گوید که شرکت‌ها را «جماعت سیاسی»^۲ تلقی می‌کند، ولی به این واقعیت اشاره نمی‌کند که این نظر مغایر است با تأکید لیبرال دموکراتیک مبنی بر اینکه شرکت‌ها سیاسی نیستند بلکه جزئی از بخش خصوصی، سپهر اقتصادی زندگی اجتماعی، هستند؛ آنها بیرون از حوزه‌ی شهروندی و رأی دادن قرار دارند. و الزر همچنین درباره‌ی آنچه در نظرش در مورد شرکت‌ها برای بحث راجع به وظایف سیاسی نهفته است چیزی نمی‌گوید. اگر شرکت‌ها، و شاید سازمان‌های دیگر، گروه‌های سیاسی اند، پس وظایف اعضایشان، که میان آنان به طور موازی است، وظایف سیاسی است. آنها فقط به وظیفه‌ی سیاسی یا جانشین با معنای بیشتری مربوط نمی‌شوند، بلکه جزئی از آن هستند. تکرار می‌کنم، مفهوم مشارکت کثرت‌گرایانه‌ی و الزر از رضایت دادن و وظیفه‌ی سیاسی را نمی‌توان در محدوده‌ی نظریه و عمل لیبرالی محصور کرد. این امر همچنین نشان می‌دهد که چگونه اندیشه و پراتیک وظیفه‌ی خودخواسته می‌تواند راه رسیدن به مفهوم دموکراتیک نویی از زندگی سیاسی و وظیفه‌ی سیاسی نشان دهد.

و الزر را برخورد انتقادی‌اش به دموکراسی لیبرالی و وظیفه‌ی سیاسی، دریافتش از پیچیدگی‌های وظیفه و عمل سیاسی، اعترافش به اینکه آرامش خاطری که کثرت‌گرایی دموکراتیک ایجاد می‌کند ممکن است توهمی بیش نباشد، از اغلب نویسندگان معاصری که درباره‌ی رضایت دادن می‌نویسند متمایز می‌سازد. ولی از یک لحاظ وی در کاستی عمده‌ی نظریه‌ی رضایت دادن معاصر در کل، سهیم است، کاستی‌ای که به روشن شدن ابهام عمیق رساله‌ها کمک می‌کند. و الزر، برخلاف اغلب دیگر نظریه‌پردازان رضایت دادن، از نقطه‌ی آغاز هابز در رضایت دادن، که از عمل خود فرد ناشی می‌شود، شروع می‌کند نه

1. corporate

2. political community

از اختیار باواری فرضی جهانشمول. ولی، والزر مانند نویسندگان دیگر، از بررسی رضایت دادن به وظیفه‌ای که فرد خود خواسته است، برحسب توضیح دیگری جز رضایت دادن کوتاهی می‌کند. گرچه، انتقادش از شهروندی در دولت لیبرال دموکراتیک و دریافتش از کثرت‌گرایی مشارکتی امکان بررسی ایجاد آزاد وظیفه‌ی سیاسی را به دست اعضای اتحادیه‌های دموکراتیک مشارکتی فراهم می‌آورد. والزر بر اندیشه‌ی عضویت بر اساس تعهدات ضمنی تأکید می‌ورزد، ولی بررسی نمی‌کند که آن تعهد چگونه می‌تواند از نظر سیاسی تجدید شود، نقد شود، زنده نگه داشته شود و در صورت لزوم بازسازی شود. همچنین قول دادن و وظیفه را در زندگی روزمره بررسی نمی‌کند - و بدین سان هیچ‌گاه این پرسش را مطرح نمی‌سازد که همسان سیاسی قول دادن چیست. رساله‌های والزر به مقدار زیادی تهی بودن سیاسی و ورشکستگی نظری نظریه‌ی معاصر رضایت دادن را آشکار می‌سازند، ولی همچنین این را نشان می‌دهند که، اگر نظریه‌ی رضایت دادن باید بر پایه‌ی نظری درست قرار داده شود، لازم است که نظریه پرداز آماده باشد پرسش مشروعیت و وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک را مطرح سازد و استنباط‌های مفهومی و عملی از «وظیفه» را جدی تلقی کند. برخورد تازه‌ای به رضایت دادن لازم است، ولی این امر تازمانی که تصدیق نشود که رضایت دادن فقط جزئی از، و نه همه‌ی، میراث آرمان سیاسی وظیفه و زندگی اجتماعی همچون الگویی است که فردگرایی لیبرالی برای ما به ارث گذاشته است، به وقوع نخواهد پیوست.

پی‌نوشتی بر «رضایت دادن» در دوران پیش مدرن

من پیش از این در بحثم خاطر نشان ساختم که وظیفه‌ی سیاسی مقوله‌ای مرکزی از تفکر سیاسی است و نظریه‌های قرارداد اجتماعی و رضایت دادن به عنوان نظریه‌های زندگی سیاسی، پدیده‌های مدرن اند. در زمان پیش از مدرن، زندگی سیاسی را «مسئله‌ای از فضیلت اخلاقی و فکری می‌انگاشتند، ... نه مسئله‌ای از وظیفه و مشروعیت».^(۱) ولی، «وظیفه» و «رضایت دادن» اغلب طوری مورد بحث

قرار می‌گیرند که گویا خارج از زمان^۱ قرار دارند و گویا نظریه‌های معاصر صرفاً واریاسیون‌های کوچکی روی تِمی باستانی‌اند. پرسش جالب توجه این است که چرا در مباحثِ درباره‌ی رضایت دادن، فاصله‌ی عظیم مفهومی و اجتماعی که ما را از زمان باستان و قرون وسطا جدایی سازد اغلب نادیده انگاشته می‌شود. به‌طور مشخص، چرا پدید آمدن مسئله‌ای کلی درباره‌ی مناسبات افراد با اقتدار سیاسی می‌تواند اغلب نادیده انگاشته شود.

برای نمونه، سقرات و کریتون^۲ اغلب این‌گونه بررسی می‌شوند که گویا سقرات نخستین نافرمان مدنی بود و استدلال‌هایش که در «خانه‌ی جادویی عروسک» افلاتون عرضه شده است استدلال‌هایی از دموکراسی لیبرال معاصر اند.^(۲) چنین برخوردی این واقعیت آشکار را نمی‌بیند که سقرات بر آن نیست که برای رسیدن به هدفی سیاسی به عمد قانون را بشکند، کاری که هر نافرمان مدنی می‌کند، و اینکه علاقه‌مندی کریتون راجع به پذیرفتن حکم دادگاه است و نه شکستن قانون سیاسی به خاطر شکستن آن. افزون بر این، برای سقرات ضروری بود این نکته را به تفصیل مورد بحث قرار دهد، چون در یونان باستان اجتناب از کیفر قانونی رسوایی خاصی به بار نمی‌آورد. برای هم‌شهری‌های آتنی سقرات پذیرفتن نظریه‌ی اُرتدکس نافرمانی مدنی و اندیشه‌ی مجازات همچون نشانی از صداقت و وجدان، دشوار بود.

کلی‌تر، برخورد به سقرات بدین‌گونه که گویا ارجاع به «قراردادها» همانند ارجاع نظریه‌پردازان لیبرال دموکراسی به «رضایت دادن» است، به معنای نادیده انگاشتن شکاف اجتماعی، مفهومی و اخلاقی است که ما را از جهان باستان جدا می‌کند. سقرات در پولیس آتنی می‌زیست، در دموکراسی مشارکتی نه نمایندگی. اگرچه شهروندی به آتنی‌های آزاد، بالغ و مذکر محدود می‌شد، ولی آن شهروندی بر این فرض استوار بود که تمام شهروندان در تصمیم‌گیری سیاسی می‌توانستند به‌طور برابر مشارکت کنند. مناسبات سیاسی شهروندان آتنی از مناسبات شهروندان دموکراسی‌های لیبرال بسیار متفاوت بود؛ فرمانبری سیاسی

1. timeless

2. Criton

دینی نبود به دولت بلکه دینی بود که شهروندان که همان پولیس بود به یکدیگر داشتند. این نظم سیاسی خاص را همچنین بعضاً دیدگاه مفهومی و اخلاقی خاصی تشکیل می‌داد. همان‌طور که ادکینز^۱ نشان داده است، اندیشه‌ی افراد در مقام موجودات اخلاقی، صرف‌نظر از مناسبات اجتماعی مشخص‌شان، در دیدگاه مردم باستان از جهان اجتماعی بسیار بیگانه بود.^(۳) مسئله‌ی فرمانبری سیاسی از وجدان اخلاقی و ایمان و باورهای سیاسی فرد ناشی نمی‌شد، بلکه، همان‌طور که نمونه‌ی آنتیگن نشان می‌دهد، از کشمکش وفاداری سیاسی که شرف فردی و آبرو و وفاداری خانوادگی را طلب می‌کرد سرچشمه می‌گرفت.^(۴) می‌توان برای محاکمه و مرگ سقرات تفسیر قانع‌کننده‌ای بر اساس دریافت فوق ارائه داد. سقرات را می‌توان شخص شجاعی^۲ انگاشت که از شرفش دفاع می‌کند. او هم شهروندان را در برابر چالشی دلیرانه قرار داد - یا تبرئه‌ی بی‌قید و شرط یا مرگ - و بدین سان مرگش «پرداخت دین شرف است، پرداخت مرد نجیبی است که شرطی را باخته است و وامش را می‌پردازد چون در غیر این صورت نمی‌تواند با خویشتن خویش زندگی کند».^(۵)

ولی، در زمان مرگ سقرات این ارزش‌ها را آموزش‌های سوفیست‌ها - و همچنین سقرات - به چالش می‌کشیدند و پرسش‌های بسیار مشابه با آنچه را قرن‌ها بعد با انکشاف فردباوری مدرن پدید آمد، مطرح می‌ساختند. سقرات را شخصی انگاشتن که انگیزه‌اش تنها شرف^۳ است این واقعیت را نمی‌تواند توضیح دهد که با کلمات و اصطلاحات دلیرانه سخن نمی‌گوید، یا اینکه رفتار او در دادگاه غیرعادی است یا اینکه به ننگی که دوستانش بدان دچار خواهند شد هرآینه به او در گریختن از زندان کمک نکنند، توجهی ندارد. سقرات «به گونه‌ای استثنایی از توجه به مسئله‌ی حقانیت کمک دوست به دوست اجتناب می‌ورزد».^(۶) افزون بر این، سقرات بیرون از زندگی سیاسی پولیس قرار داشت و خود را «از جریان انسان‌های معمولی»^(۷) جدای انگاشت. سقرات چهره‌ای شَمَنی^۴ [کاهن جادوگر] بود که الهام غیبی به او رسالتی را

1. Adkins

2. heroic figure

3. honor

4. shamanistic

وا گذاشته بود و از ندای دایمان^۱، یا خدایش، پیروی می‌کرد که او را از داخل شدن به زندگی سیاسی ممنوع می‌کرد. سقرات نسبت به هم شهروندانش نظر خوبی نداشت و اهمیتی برای نظر آنان نسبت به اعمال خود قائل نبود؛ آنچه اهمیت داشت داورِ «کارشناسانه‌ی درستی و نادرستی امور» بود، یعنی خود سقرات.^(۸) اکنون می‌توان او را مانند فرد مدرن انگاشت که، مانند هم‌نوعانش، در این امور «کارشناسی» است که باید خودش داور اخلاقی اعمال خویش باشد.

پُر معناست که کریتون بزودی از دیالوگ ناپدید می‌شود و در واقع سقرات با شخصیت دادن به «قوانین» آتن و استناد کردنِ استدلال‌ها به آنها با خودش سخن می‌گوید. این موضوع همچنین می‌تواند به توضیح اینکه چرا سقرات می‌تواند به این حد مدرن جلوه کند یاری رساند. اغلب نویسندگان معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی همچنین مایل اند با صدای «قوانین» استدلال کنند، ولی آنچه اهمیت بیشتری دارد این است که این چیز انگاشتن^۲ «قوانین» به این معناست که قوانینِ پولیس دیگر جنبه‌ای، و نتیجه‌ای، از عمل متقابل و داورِ کلکتیو شهروندان دموکراسی مشارکتی نیست بلکه به نظر می‌آید که آن قوانین مافوقِ سقرات و خارج از او قرار دارند، همان‌طور که دولت لیبرال دموکراتیک در مناسبات با شهروندانش قرار دارد. بدین سان، بخشی از استدلال سقرات پیشگویی برجسته‌ای از نظریه‌ی رضایت دادن ضمنی لاک به نظر می‌آید. «قوانین» از «توافق میان شما و ما» سخن می‌گوید و استدلال می‌کنند که آن توافق هنگامی انجام گرفت که سقرات به سن بلوغ رسید و به اختیار انتخاب کرد که در پولیس بماند: هر آتنی با رسیدن به سن بلوغ می‌تواند در سازمان سیاسی دولت و به ما و به قوانین بنگرد و مجاز است در صورتی که از ما خوشش نیاید، دارایی‌اش را بردارد و به هر جا که دوست دارد برود.^(۹)

اینکه نظریه‌پردازان سیاسی معمولاً به این نمونه‌ی اولیه‌ی خوداختیاری فرضی متوسل می‌شوند و به آنچه می‌توان درباره‌ی «وظیفه‌ی» سیاسی و

«رضایت دادن» (اگرچه البته به‌طور نابهنگام) از سازمان سیاسی واقعی پولیس آموخت، توجهی نمی‌کنند، تأییدی است بر شیوه‌ی غیرانتقادی معمول در برخورد به «رضایت دادن». افزون بر این، استدلال سقرات را چیزی بیش از پیشگویی لاک ندانستن نادیده گرفتن این واقعیت است که سخنرانی طولانی سقرات متوجه همان مشکلی نیست که نظریه‌ی قرارداد لیبرالی با آن مواجه است. سقرات کاری به این پرسش کلی که چرا فرد باید تحت حاکمیت قرار گیرد نداشت، بلکه آنچه مورد توجهش بود مسئله‌ی مشخص محکومیتش و امکان فرار از زندان بود. ولی اگر نظریه‌پردازان لیبرال وظیفه‌ی سیاسی می‌خواستند این مطالب را مورد توجه قرار دهند، می‌بایست اقرار می‌کردند که، امروزه، مشکلی در ارتباط با وظیفه‌ی سیاسی وجود دارد که به‌گونه‌ای خاص مشکلی مدرن است و این امر دقیقاً آن چیزی است که آنان میلی به انجام آن ندارند. فقط به جنبه‌های خوداختیاری فرضی کریتون نگرستن و جذب کردن اندیشه‌های قرون وسطایی «رضایت دادن» در اندیشه‌هایی که بعداً آمدند، از عملکرد ایدئولوژیکی با ارزشی برخوردار است.

تأسیس مسیحیت، استاد [عیسی مسیح] و پدری را فراهم آورد که طلب اطاعت از خداوندگارها و پدران زمینی را تضمین می‌کرد. عبارت معروف پولس قدیس در رُمیان باب سیزدهم^۱ جای تردیدی در واکنش رعایا در برابر فرمانروایان باقی نمی‌گذاشت:

زیرا هیچ نیرویی جز پروردگار وجود ندارد: قدرت‌هایی که وجود دارند پروردگار مقرر داشته است. بنابراین، هر کس که در برابر قدرت مقاومت کند، در برابر آنچه پروردگار مقرر داشته مقاومت کرده است: آنانی که مقاومت می‌کنند لعن و نفرین عایدشان خواهد شد.

زمانی که فرمانروایان جزئی از نظم الهی در جهان محسوب می‌شدند، پرسش‌های کلی درباره‌ی اقتدار سیاسی، به معنی کلمه، غیر قابل تصور بود. البته

این بدان معنا نبود که مشکلی در ارتباط با اطاعت سیاسی وجود نداشت. این واقعیت که رعیت بایستی به قدرت‌های روحانی و غیرروحانی وفادار باشد به این معنا بود که فرمان‌های فرمانروایان می‌توانست از این نظر که ناخداپسندانه یا گناه‌آلود است مورد سوال قرار گیرد. حتا سخت‌گیرترین دکتربین اطاعت سیاسی، دکتربین آگوستین قدیس، فرمان‌های گناه‌آلود را استثنایی از اطاعت مطلق منظور می‌داشت. افزون بر این، مفهوم قانون طبیعی پروردگار، قدرت فرمانروایان غیرروحانی را محدود می‌کرد و این امر تمایز گذاشتن میان فرمانروای سیاسی مشروع و جبار را ممکن می‌ساخت و راه را برای دفاع از جبارکشی می‌گشود.

اینکه پروردگار فرمانروایان را بر مسند قدرت می‌نشانند ممکن است مجوزی کافی برای اقتدار آنان به نظر آید، ولی دوران قرون وسطا پُر بود از اندیشه‌های قرارداد و رضایت دادن به حاکمیت. یک میراث امپراتوری روم «مفهوم کلی دولت به عنوان جامعه‌ای که پیوندی از قانون^۱ و رضایت دادن به قانون^۲ آن را با هم نگاه می‌دارد» بود.^(۱۰) ولی، این رضایت دادن را باید در بافت مناسبات سیاسی قرون وسطا دید، که در آن پیوندهای گسترده‌تر مذهبی و اجتماعی اعضای جامعه را در شبکه‌ی هیرارشی‌واری از نابرابری و تبعیت «طبیعی» با هم پیوند می‌داد. مشکل است که این شرح از دیدگاه قرون وسطایی از جامعه چون پیکری رازآمیز، تشکیل یافته از زنجیره‌ای از وجودهای عام و تحت حاکمیت قانون، از قرارداد میان ارباب^۳ و رعیت ملک تیول [واسال] و از پیمان در میان اصناف و شوراها شهر را با شرحی دیگر از شرکت بچه‌ها در جنگ‌های صلیبی، خودآزاری [زنجیرزنی] و دیدگاهی از قرون وسطا چون «امتزاجی از جایگاه‌های امانت‌گذاری استخوان مرده‌ها و دارالمجانین پیوند داد، که در آن... بی‌رحمی و افسارگسیختگی در مقیاسی گُل کرده بود که به ندرت، اصولاً اگر هرگز، دیده شده است».^(۱۱) با وجود این، آشکارا به نظر می‌رسد که دیدگاه قرون وسطایی به قانون این بود که قانون «نتیجه‌ی عادت و پراکسیس است که از طریق رضایت دادن عمومی بر اساس توافق ضمنی قرار دارد».^(۱۲)

این گفته، هرچند همان‌گویانه^۱ است، معنای «رضایت دادن» را در این دوره نشان می‌دهد. جامعه‌ای که بر آن از طریق عُرف و پراکسیس مرسوم حکم رانده می‌شود، به اعتبار این واقعیت جامعه‌ای است بدان‌گونه چون اعضایش این عادات را به عنوان طریقه‌ی درست و «طبیعی» انجام امور می‌انگارند یا می‌پذیرند. این «پذیرفتن» را همچنین می‌توان «رضایت دادن» انگاشت. از باب نمونه، توماس آکویناس قدیس می‌گوید «به نظر می‌رسد هر آنچه به طور مکرر انجام شود از داوری عمدی خرد ناشی شده باشد»، و در ادامه‌ی مطلب از «رضایت دادن تمام جامعه در رعایت عادت معینی...» سخن می‌گوید.^(۱۳) این معنای «رضایت دادن» چیزی نیست بیش از تفسیری از رعایت کردن ناخودآگاه و از روی عادت به «رضایت دادن»؛ اگر جامعه‌ای و قانونی وجود دارد پس، در این معنا، «رضایت دادن» نیز باید وجود داشته باشد. چنین «رضایت‌دانی» بر هیچ چیزی درباره‌ی اعمال یا مقاصد فرد دلالت ندارد، هرچند قوت و تسلی بیشتری را برای فرمانروایان گماشته شده از جانب پروردگار فراهم می‌آورد.

انکشاف‌های مذهبی تا حدی در تجزیه‌ی جهان‌بینی قرون وسطا مؤثر بود.^(۱۴) پروتستانتیسم، با اعتقادش به برابری وجدان فردی و کشیشی بودن مؤمنان^۲، به ویژه کالونیسیم و اندیشه‌ی احساس وظیفه، به یورشی تمام‌عیار به نظم سنتی ارتقا یافت و بخش مهمی از انکشاف گسترده‌تر اجتماعی را تشکیل داد که به پدید آمدن جامعه‌ی سرمایه‌داری و دولت لیبرالی انجامید. از آنجا که فرقه‌های پروتستان را اجتماعاتی از مؤمنان تشکیل می‌دادند، درباره‌ی زندگی اجتماعی و سیاسی و همچنین ایمان مذهبی پرسش‌هایی مطرح می‌شد. (این امر به گُل کردن ایده‌ها و گروه‌های بسیار رادیکال در جریان انقلاب انگلیس انجامید).^(۱۵) در هر دو، دکترین مذهبی و نظریه‌ی سیاسی سکولار و لیبرالی، مفهوم سلسله‌مراتب «طبیعی» اقتدار و نابرابری جاروب شد. جماعت مؤمنان می‌بایست بر اساس توافق و تعهد خودخواسته‌ی معتقدان ایجاد می‌شد، درست به همان‌گونه که اقتدار سیاسی در جامعه‌ی مدنی اکنون می‌توانست بر مبنای

1. tautologous

2. priesthood of believers

وظیفه‌ی سیاسی و رضایت دادن خودخواسته باشد. فرد کالونیست که به‌طور مستقیم با پروردگار روبه‌روست و گفته‌های او را بدون واسطه‌ها تفسیر می‌کند، المثنای مذهبی مفهوم تجربیدی فرد از نظر «طبیعی» آزاد و برابر نظریه‌پردازان سیاسی است، و همان تأثیر ویران‌کننده را دارد. به‌طوری که والزر می‌گوید، «وجدان، مگر آنکه به کلیسای دارای اقتدار وابسته باشد، هیچ قاعده‌ای را برنمی‌تابد».^(۱۶) کالون محدودیتی دین سالارانه و مطلق‌باورانه بر وجدانش مقرر داشت، درست همان‌گونه که هابز پاسخی سکولار و مطلق‌باورانه به مسئله‌ی داوری نامحدود و خصوصی فر داد.

تقابل شدیدتری میان تصور پیشامدرن از رضایت دادن و مفهوم رضایت دادنی که فرد باوری مذهبی یا نظریه‌ی سکولار لیبرالی قرارداد اجتماعی می‌طلبد، نمی‌توانست وجود داشته باشد. ولی آنچه به‌طور رادیکال در مفهوم مدرن رضایت دادن و مسئله‌ای که به آن پاسخ می‌دهد نهفته است اکنون به‌طور عمده از جانب نظریه‌پردازان سیاسی «فراموش» شده است. دگرگشت وجدان به بخشی از علایق خصوصی فرد به دست لاک، و تثبیت برجسته‌ی دولت لیبرال دموکراتیک، به مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی این امکان را داده است که از آگاهی نظری لیبرال دموکراتیک محو شود. خودخواستگی فرضی توخالی اغلب نظریه‌پردازان رضایت دادن این برداشت را به جای می‌گذارد که آنان خوشحال می‌بودند هرآینه بار دیگر رضایت دادن چیزی بیش از معنایی رانمی‌داشت که در دوران پیشامدرن داشت. به‌طور مسلم، اغلب نظریه‌پردازان رضایت دادن هنوز باعث تسلی خاطر اقتدارهای سیاسی می‌شوند. اگر آنان دیگر آن‌گونه که به رضایت دادن متوسل می‌شوند به خدامتوسل نمی‌شوند، شاید به این دلیل باشد که به خدا دیگر نیازی نیست. دولت لیبرال دموکراتیک اکنون به عنوان خصوصیتی «طبیعی» از این جهان آن‌چنان تثبیت شده است که به نظر برخی از جامعه‌شناسان سیاسی، اکنون همانند هر مذهبی عمل می‌کند^(۱۷) — و یکی از مواد ایمان نظریه‌پردازان آن دولت این است که دیگر مسئله‌ای واقعی در مورد وظیفه‌ی سیاسی وجود ندارد.

فصل ششم

اختیارباوری فرضی و استدلال مفهومی

پرسیدن اینکه چرا من باید خود را تسلیم قدرت دولت کنم مانند این پرسش است که چرا باید اجازه دهم زندگی ام را نهادهای پیچده‌ای تنظیم کنند که بدون آنها من به معنای واقعی کلمه صاحب زندگی‌ای که از آن خودبناهم نخواهم بود.

تی. اچ. گرین، سخنرانی‌هایی درباره‌ی اصول تعهد سیاسی

در مورد بحث‌های تجریدی فردگرایانه که در یک انتهای نظریه‌ی لیبرالی قرار دارد در فصل‌های پیشین بحث شد، به استثنای آنارشیسم فلسفی که در فصل هفتم به آن خواهیم پرداخت. اکنون می‌خواهم به استدلالی پردازم که در انتهای دیگر قرار دارد: استدلال مفهومی که مدعی است حتا طرح اینکه مسئله‌ای کلی در ارتباط با تعهد سیاسی وجود دارد، نشانی است از بی‌نظمی فلسفی. روایتی کوتاه شده از این استدلال به اختصار در فصل دوم بررسی شد، ولی این موضوع بسیار پیچیده‌تر و گسترده‌تر است از آنچه در آنجا مطرح شد. مدافعان این نظر هیچ اشاره‌ای به این امر نمی‌کنند که آنان پیشگام بودن نظریه‌پرداز دیگری را که فرمول‌بندی درخشان و استادانه‌ای از استدلال مفهومی به دست داده است — یعنی هگل، دنبال می‌کنند.

یک مشکل در ارتباط با استدلال مفهومی این است که بسیار ناروشن است که آن را چگونه باید ویژگی شماری^۱ کرد. به هنگام بررسی نظریه‌ی لاک توجه را به تفسیرهایی از بحث او درباره‌ی رضایت دادن ضمنی جلب کردم که هیچ اشاره‌ی صریحی به «رضایت دادن» نمی‌کند. نظریه‌پردازانی نیز که از استدلال مفهومی استفاده می‌کنند بر حسب «رضایت دادن» بحث نمی‌کنند؛ آنان از آن دوری می‌جویند، زیرا مانند هگل، رضایت دادن را بخشی از چشم‌انداز فردگرایانه‌ی تجربیدی می‌انگارند که در ریشه‌ی مسئله‌ی کلی مصنوعی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی قرار دارد. ولی، استدلال‌هایی درباره‌ی پذیرفتن فواید و شرکت در نهادهای لیبرالی، که بخشی از برخورد مفهومی را به تعهد سیاسی تشکیل می‌دهد، می‌تواند، به طوری که خوانش‌های نظریه‌ی لاک نشان می‌دهد، بدیلی باشد برای استدلال‌هایی که در قالب اصطلاح‌های رضایت دادن ضمنی مورد استفاده قرار می‌گیرند. اگرچه استدلال مفهومی بخشی است از حمله بر رضایت دادن و فردباوری تجربیدی، از جنبه‌های بسیار، چیزی است کمی بیش از فرمول‌بندی مجدد استدلال‌های آشنا درباره‌ی رضایت دادن ضمنی، و بنابراین گشوده به روی همان ایرادها و مشکلات.

در این فصل نظریه‌ی هگل را بررسی خواهم کرد و همچنین نگاهی تا اندازه‌ای به تفصیل به استدلال‌های رالز درباره‌ی تعهد سیاسی در کتابش *نظریه‌ای درباره‌ی عدالت* خواهم افکند. رالز تا اندازه‌ای نمونه‌ای معاصر از کاربرد پیچیده‌ی استدلال مفهومی به دست می‌دهد؛ ولی علاقه‌ام در بررسی بحث او بسیار بیش از این است. پیش از این در فصل دوم به بحث او درباره‌ی قول دادن اشاره کرد، ولی جذاب‌ترین جنبه‌ی هر نظریه‌ای درباره‌ی عدالت این است که هر دو انتهای نظریه‌ی لیبرالی درون صفحه‌های کتاب با هم همزیستی می‌کنند. نه تنها پاسخ رالز به استدلال مفهومی، بلکه «موضع اصیل» او نمونه‌ای است از رادیکال‌ترین فردباوری تجربیدی. گرایش نظریه‌ی لیبرالی به نوسان میان دو حد نظری نمی‌توانست بهتر از این نشان داده شود. من در سراسر بحثم از اشاره‌ی

1. characterize

رالز به جامعه‌ی لیبرال دموکراتیک چون «نزدیک‌ترین جامعه‌ای که می‌تواند طرحی از خوداختیاری باشد» به منزله‌ی خلاصه‌ای مناسب از سنت اختیارگرانه‌ی لیبرالی از بحث، و نمونه‌ای عالی از استمرار جاذبه‌ی آن نزد نظریه‌پردازان سیاسی، استفاده کرده‌ام. این گفتار را تا اندازه‌ای به سبب اعتبار نظریه‌ای درباره‌ی عدالت برگزیده‌ام، ولی همچنین به این سبب که آن نوشته حاوی جنبه‌های طنزآمیز است. یکی از ادعاهای عمده‌ی رالز این است که اغلب مردمان در دموکراسی‌های لیبرالی تعهد طبیعی ناخواسته‌ای به اطاعت سیاسی دارند؛ تنها عده‌ی کمی دین و وظیفه‌ی سیاسی دارند. بدین سان، رالز مناسبات متفاوت را میان گروه‌هایی از افراد و دولت که در نظریه‌ی لیبرالی از ابتدا به‌طور ضمنی وجود دارد، آشکار می‌سازد.

مفید خواهد بود با یادآوری نکات اصلی روایت کوتاه شده از استدلال مفهومی آغاز کنیم. استدلال این است که به محض اینکه «تصویر ویژه‌ی انسان و جامعه» که نزد نظریه‌پردازان قرارداد وجود دارد به دور انداخته شود، آنگاه، روشن می‌شود که مسئله‌ای کلی در مورد تعهد سیاسی وجود ندارد.^(۱) از دیدگاه نظریه‌ای «ارگانیک» یا «کلکتیویستی» چنان مسائلی بی‌معنی اند و مفهوم وظیفه‌ی سیاسی زاید است.^(۲) ظاهراً مسائل فقط به این سبب پدید می‌آیند چون فرد باوری تجریدی قادر نیست مفاهیمی مانند «زندگی اجتماعی»، «عضوی بودن از»، «حقوق»، «آیین‌نامه» یا «وظیفه» را شامل شود. نظریه‌پردازانی که استدلال‌های مفهومی را به کار می‌گیرند به گونه‌ای نمونه‌وار^۱ به‌طور مستقیم از نکات کلی تجریدی درباره‌ی مناسبات میان مفهوم‌ها به نتایج گوه‌رین درباره‌ی مناسبات اجتماعی و سیاسی، می‌رسند. بدین سان، استدلال می‌شود که:

«چرا من (عضوی) باید آیین‌نامه‌ی باشگاه را بپذیرم؟»، پرسشی است بی‌معنی. پذیرش آیین‌نامه بخشی است از معنای عضو شدن. به گونه‌ای همانند، «چرا باید از دولت اطاعت کنم؟» پرسشی است بی‌معنی. ما معنای عضوی از جامعه‌ی سیاسی بودن را نفهمیده‌ایم هرآینه فرض کنیم

1. typically

وظیفه‌ی سیاسی چیزی است که ممکن بود نداشته باشیم و به این سبب است که نیاز به توجیه دارد.^(۳)

کوشش برای فراهم آوردن پایه‌ای برای وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک، به معنای کش دادن برخی نکات کلی و مفهومی است که بسیار فراتر از محدوده‌ی آنها قرار دارند. هرچند می‌توان توافق کرد که تمام «جوامع» به‌طور ضروری «جوامع سیاسی» اند و اینکه، بنابراین، متضمن «اتوریت» و «حکومت» اند، اما این نکات کلی مفهومی هیچ چیزی درباره‌ی اشکال مشخص اتوریت و حکومت و چگونگی توجیه آنها نمی‌گوید. مفهوم کلی تجریدی «جامعه‌ی سیاسی» را به‌طور ساده نمی‌توان با نهادهای حکومت لیبرال دموکراتیک واقعی و امروزی این همان قرار داد و ادعا کرد که، بنابراین، مطرح کردن پرسش‌هایی در مورد وظیفه‌ی سیاسی در داخل این نهادهایی معنی است. در این حرکت نظری هگل بر نظریه پردازان معاصر تقدم داشت. نظریه‌ی هگل همچنین نشان می‌دهد که چگونه پافشاری بر سرشت بی‌اشکال بودن وظیفه‌ی سیاسی پیامد ناخوشایندی دارد. هواداران معاصر استدلال مفهومی، مایل نیستند برای وظیفه سیاسی بدون قید و شرط استدلال بیاورند. تأکید می‌کنند که برای شهروندان بجاست که در موارد خاصی در ارتباط با وظیفه‌ی سیاسی، شک و تردید داشته باشند؛ آنان مایل نیستند داوری، گزینش و تصمیم فردی را از زندگی سیاسی به‌طور کامل حذف کنند. ولی نظریه‌ی هگل مانند نظریه‌ی هابز در سبک بسیار متفاوتش، نشان می‌دهد که بهای امنیت کامل برای اقتدار سیاسی اطاعت سیاسی بدون قید و شرط است. برای نظریه پردازان فقط در صورتی که فرض شود پرسش‌های کلی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در حکومت لیبرال دموکراتیک معنایی دارند و ریشه‌ی آنها به جای آنکه صرفاً انعکاسی از اغتشاش مفهومی فردباوری تجریدی باشد در شکل واقعی سازمان اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی لیبرالی نهفته است، این امکان به وجود می‌آید که تا حدی از رفتن در جهت مسیر ناسازگاری اطاعت بدون قید و شرط سیاسی دوری جویند.

اطاعت سیاسی در فلسفه‌ی حق

اغلب انکار می‌شود که نظریه‌ی سیاسی هگل در بحث نظریه‌ی سیاسی لیبرالی جایی دارد. اگرچه ادعاهای افراطی که زمانی درباره‌ی سرشت «توتالیتری» کار او می‌شد دیگر پذیرفته نیست، راست است که شکل ویژه‌ی سازمان سیاسی که هگل از آن حمایت می‌کند به طور روشن نه لیبرالی است و نه کنسرواتیو.^(۴) ولی، مانند مورد دولت استبدادی هابز، شکل دقیق دولت هگلی از ملاحظات نظری کلی مشتق می‌شود تا از دور بودنش از آرمان‌ها و مسائل لیبرالی؛ «دستگاه مفهومی» هگل «ولی نه نتیجه‌گیری‌هایش» وی را... با نظریه‌پردازان بزرگ قرارداد در پیوندی نزدیک قرار می‌دهد...^(۵) هدف هگل در فلسفه‌ی حق نشان دادن این است که چگونه می‌توان «آزادی ذهنی»، یا مفهوم لیبرالی آزادی، داوری و اراده‌ی فردی، و وظیفه‌ی خودخواسته را، در قانون اساسی دولت مدرن به گونه‌ای مناسب جاداد و همزمان از تهدیدی که چنان اندیشه‌ای برای اقتدار سیاسی و نظم اجتماعی سیاسی در بردارد دوری جست. هگل، به رغم عبارت ناخوشایندی مانند «افراد، مانند رابطه‌ی میان عرض و جوهر» در ارتباط با حکومت قرار دارند، لیبرالیسم را به طور کامل رد نمی‌کند^(۶)، بلکه، بیشتر علیه فردباوری تجریدی و اندیشه‌های رضایت دادن فردی استدلال می‌آورد که به بدفهمی خطرناک مناسبات میان فرد و حکومت انجامیده است. هگل استدلال می‌کند که به فرد باید چون پاره‌ای از جماعت یا عضوی از جامعه نگریست؛ پاره‌ای از کلیتی ساختاردار، که در پیوند با آن قرار دارد، نه به طور فردی، بلکه به طور عضوی از گروه‌های مشخص. امروزه نظریه‌ی هگل را اغلب نظریه‌ای کثرت‌باورانه و یژگی‌نمایی^۱ می‌کنند، و، به راستی، این هگل بود که برای نخستین بار آشکار ساخت که از بینش کثرت‌باورانه‌ی حکومت لیبرالی چه «آسایش خاطر» می‌توان به دست آورد.^(۷)

«دولت آن اندازه که آغاز است نتیجه نیست» (S۲۵۶). کار هگل، به طوری که در «پیشگفتار» فلسفه‌ی حق ابراز می‌دارد، نشان دادن این است که دولت و

مناسبات شهروندان با آن را باید چگونه به‌درستی فهمید. دولت را نباید چیزی عَرَضی یا احتمالی انگاشت که بر دمدمی مزاجی و رضایت دادن دلبخواهی افراد استوار است، بلکه باید چیزی در نظر گرفت که دربرگیرنده‌ی مناسبات ضروری و معقول است. استدلال‌های هگل از همان جایی آغاز می‌شوند که استدلال نظریه‌پردازان قرارداد، با حقوق «تجربیدی» یا «طبیعی» افراد و اعمالِ داوری یا اراده‌ی ذهنی فردی؛ ولی بافت نقطه‌ی آغاز هگل به کلی متفاوت است. اگرچه او در مورد همان موضوع آشنای نظریه‌ی قرارداد - حقوق، آزادی، قرارداد، مالکیت، خانواده - بحث می‌کند، دولت و توجیه اقتدار آن را بر این اساس پی نمی‌ریزد بلکه، این مسائل را مورد بحث قرار می‌دهد تا نشان دهد که هرآینه به آنها فی‌نفسه نگریسته شود، فقط بینشی جزئی و خطرناک از دولت به دست می‌آید، که اقتدار آن را و وظیفه‌ی سیاسی را بر اساسی بی‌نهایت ناپایدار قرار می‌دهد.

هگل استدلال می‌کند که برای فهمیدن دولت به‌منزله‌ی نظم اجتماعی عقلایی، آن گونه که به‌طور تاریخی تکامل یافته، و برای فهمیدن معنای فردباوری و آنچه از آن استنباط می‌شود، لازم است همچنین فهمیده شود که آنها مستلزم یکدیگرند؛ دو بُعد جداناپذیر یک کل اجتماعی و اخلاقی‌اند. برخی از مسائلی که از کوشش برای تجرید یا جدا کردن افراد از این گُل برمی‌خیزد، که هگل مورد بحث قراردادده است، پیش از این به تفصیل بررسی شدند، به ویژه در فصل سوم در ارتباط با وضع طبیعی هابزی. هیچ محدودیت یا اجباری را نمی‌توان برای اراده یا آزادی افراد تجریدی متصور شده قائل شد. داوری اخلاقی فردی اگر به خودی خود و جدا از هر چیز دیگر در نظر گرفته شود می‌تواند فقط صرفاً صوری (وظیفه به خاطر وظیفه) یا صرفاً ذهنی و دل‌خواهانه باشد. بنابراین، دولت «نمی‌تواند وجدان را در شکل خصوصی اش به عنوان هوشیاری ذهنی به رسمیت بشناسد.» (S137). هگل با این گرایش که وجدان فردی را معیار حق قرار می‌دهد برخورد بسیار بی‌رحمانه‌ای دارد. نتیجه‌ی چنین

برخوردی این است که «جنایت و فکری که به آن می‌انجامد... یا عقیده‌ها هر اندازه دیوانه‌وار، باید به عنوان حق پذیرفته شوند... فقط به این دلیل که آنها از قلب یا تعصب و شور و شوق آدمیان صادر می‌شوند» (S۱۲۶). افزون بر این، اگرچه دارایی و توانایی بستن قرارداد به منظور مبادله یا واگذار کردن آن، برای پرورش خودآگاهی و شخصیت فرد ضروری است، دیوانگی است که دولت را - یا ازدواج را - بر اساس قرارداد گذاشت. هگل ازدواج را چیزی نه بیشتر از مناسباتی قراردادی انگاشتن «شرم‌آور» می‌داند، و دریافت دولت به منزله‌ی قرارداد به معنای انتقال «خصوصیات مالکیت خصوصی به حوزه‌ی ماهیتی بسیار متفاوت و عالی‌تر» است (S۷۵).

فردباوری تجریدی را باید همان‌طور فهمید که هست. هر یک از ما تواناست به «تجرید از هر چیزی و به همان شیوه به متعین کردن خویش، به اثبات ظرفیت‌های خود از طریق جدوجهد» (S۴). ولی، هگل استدلال می‌کند که ما این عمل را فقط به این دلیل می‌توانیم انجام دهیم چون از مناسبات و پراتیکی که بدیهی می‌انگاریم تجرید می‌کنیم. اندیشه‌ی تجریدی «قرارداد» فقط به این دلیل معنا می‌یابد که ما وظیفه‌ی عمل کردن به قرارداد و پراتیک قرارداد بستن را مفروض می‌داریم. (بحث من درباره‌ی قول دادن در فصل دوم به مقدار زیادی مدیون بینش هگل است). افراد در واقع صرفاً دل‌خواهانه عمل نمی‌کنند. قواعد بنیادی، هرچند کلی، زندگی اجتماعی را تنظیم می‌کنند - «قوانین طبیعت» - و قوانین و قواعد دیگر که خاص هر پراتیک و انجمن اجتماعی هستند. هگل بخشی از بحث «زندگی اخلاقی»^۱ را به خانواده و آنچه اکنون فرایند اجتماعی شدن^۲ نامیده می‌شود، اختصاص می‌دهد، به این دلیل که فرد ابتدا درون فامیل برای درک و پذیرش قواعد پایه‌ای زندگی اجتماعی آموزش داده می‌شود. خانواده از منشأ قراردادی‌اش درمی‌گذرد، و به این ترتیب بخشی می‌شود از زندگی اجتماعی، چون، اعضایش در این محدوده توجه به منافع خویش نداشته بلکه به خیر متقابل یا «همگانی» کل خانواده در مقام یک واحد توجه دارند. افراد

1. ethic

2. socialization

در خانواده و بعداً در مجامع دیگر یاد می‌گیرند قواعدی را که اعمال متقابل آنان را تنظیم می‌کنند به عنوان اساس معقول و ضروری زندگی اخلاقی و اجتماعی بپذیرند، به جای آنکه به آنها آن طور که چشم‌انداز فردباوری تجربیدی می‌نمایاند، صرفاً به صورت مواعی خودسرانه در برابر آژدی‌شان، بنگرند. «جهان‌نگامی که آن را شناختم، حتا بیش از این، هنگامی که آن را فهمیدم، کاشانه‌ی من می‌شود» (AS۴). هگل خاطر نشان می‌سازد که «تنها پیوند» دولت عبارت است از «احساس بنیادین نظم که هر فردی آن را دارد»، احساسی که با بلوغ یافتن فرد پرورنده می‌شود (AS۲۶۸). دولت، اگر درست فهمیده شود، بر اساس «اراده است و نه زور»، زیرا افراد به طور خودخواسته یاد می‌گیرند این وظیفه را بپذیرند که قانون را رعایت کنند.

درباره‌ی نظریه‌ی هگل گفته‌اند که اغلب مشکل است

دانستن اینکه هگل تا چه اندازه فکر می‌کند به ما حقایق مفهومی لمی^۱ ارائه می‌دهد، تا چه اندازه به ما اصول کلی تجربی در مقیاس وسیع ارائه می‌دهد، و تا چه اندازه آنچه را خصلت‌های ویژه هستند تا پیوندهای همگانی^۲، میان مفاهیم خاطر نشان می‌سازد.^(۸)

اشاره‌ی من به «دولت» ابهام را تشدید می‌کند. نکته‌ی مفهومی کلی «قواعد» و «زندگی اجتماعی» هیچ چیز مشخصی درباره‌ی قواعد یا اشکال نهادهای اجتماعی نمی‌گوید. هگل همان حرکتی را می‌کند که طرفداران اخیر استدلال مفهومی می‌کنند، حرکت میان نکته‌ی مفهومی کلی و ادعای درباره‌ی نهادهای واقعی دولت مدرن. هگل اصطلاح «دولت» را در دو معنا به کار می‌برد. نخستین، کاربرد کمتر معمول، به «دولت» به معنای انجمن^۳، یا نظامی اخلاقی اشاره دارد. در این معناست که «دولت» مفاهیم فردباوری تجربیدی را مفروض می‌دارد. معنای دیگر از این اصطلاح نزد هگل معنای مرسوم آن است که اشاره دارد به نهادهای سیاسی واقعی نظم سیاسی مدرن مبتنی بر قانون اساسی. حال، هگل و

1. a-priori

2. universal

3. association

نویسندگانی که استدلال مفهومی را به کار می‌برند، فرض می‌دارند که نکته‌ی مفهومی کلی حاوی «دولت» در این معنا نیز است. نهادهای «دولت» را که به‌طور مشخص و تاریخی انکشاف یافته‌اند به همان اندازه «آغاز» می‌دانند که پیش فرض می‌دانند، همان‌طور که «دولت» را انجمنی اخلاقی می‌دانند. ادعا می‌شود که دولت در هر دو معنا باید به عنوان چیزی عقلایی و ضروری پذیرفته شود و بدین سان همچنین وظیفه‌ی سیاسی. وجود چنان وظیفه‌ی سیاسی کلی را مورد پرسش قرار دادن به معنای آن است که شخص از نظر مفهومی دچار گیج‌سری باشد. هگل و نظریه‌پردازان معاصر به‌طور ضمنی ادعا می‌کنند که دولت لیبرالی به همان اندازه برای شهروندانش ضروری است که دو مفهومی که از لحاظ درونی با هم رابطه دارند برای یکدیگر ضروری‌اند.

با نظر داشت به این استدلال شاید این ادعا شگفت‌انگیز نباشد که در نظریه‌های «کلکتیویستی»، مفهوم وظیفه‌ی سیاسی بی‌اهمیت یا بی‌هوده است. ولی، حتا اگر این‌طور باشد، از این امر نمی‌توان به این نتیجه رسید که طرح این پرسش که مناسبات میان افراد و دولت بر چه اساسی قرار دارد، پرسشی بی‌معنی است. به هر حال، هگل هنگامی که استدلال می‌آورد که اختیارباوری^۱ خصوصیت مشخص دولت مدرن مبتنی بر قانون اساسی است، از نظریه‌پردازان قرارداد پیروی می‌کند؛ افراد «خواستار» نظم «همگانی»^۲ اند. من پیش‌تر خاطر نشان ساختم که از نظر هگل، افراد خودخواسته وظیفه‌ی سیاسی شان را می‌پذیرند، ولی این گفته مصادره به مطلوب است، یعنی این موضوع که آیا نظریه‌ی هگل برای «وظیفه» به معنای واقعی جایی دارد یا نه. من در فصل دوم استدلال آوردم که استدلال مفهومی، به‌طوری که معمولاً ارائه می‌شود، تمایز میان «باید»^۳ و «وظیفه»^۴ را در نظر نمی‌گیرد. آنچه این استدلال بر آن دلالت دارد این است که، همین که از سرشت مناسبات اجتماعی و سیاسی درکی مناسب به دست آید، افراد خواهند پذیرفت که ضرورتاً باید اطاعت کنند، یا اینکه چنین وظیفه‌ای دارند. هگل می‌گوید که در نظریه‌اش «انواع مشخص زندگی اخلاقی

خود را به صورت مناسبات ضروری نمایان می‌سازد»، ولی نمی‌افزاید که در هر یک از این موارد «بنابراین مردمان وظیفه دارند خود را با این نهاد منطبق سازند» (S۱۴۸). بنابراین، شاید به نظر آید که استدلال هگل به هیچ‌وجه اختیارباورانه نیست.

ولی، هگل را همچنین می‌توان این‌طور تفسیر کرد: هگل استدلال می‌آورد که می‌توان از جنبه‌های گوناگون کنش و واکنش افراد به این نتیجه رسید که آنان خودخواسته وظیفه‌شان را می‌پذیرند یا آن را تصدیق می‌کنند. در غیر این صورت، اشاره‌هایش به «اراده کردن همگانی» زاید به نظر می‌رسد. بدین سان، نظریه‌ی هگل شباهت زیادی با اختیارباوری فرضی لیبرالی پیدا می‌کند - ولی اختیارباوری فرضی در ضعیف‌ترین معنایش. در واقع، استدلال هگل شباهت زیادی به استدلال هابز دارد، با این تفاوت که در نهایت دیگر طیف نظری قرار دارد. هابز با بیانی محکم درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی و عمل شخص آغاز می‌کند و با «رضایت دادن» به عنوان تسلیم اجباری پایان می‌دهد: هگل با بیانی محکم درباره‌ی اراده‌ی فرد و قرارداد («وظیفه») آغاز می‌کند و با تقلیل دادن اختیارباوری به «تصدیق» فرضی و ضمنی وظیفه در اطاعت سیاسی پایان می‌دهد. برای فهم اینکه هگل چگونه این دگرگشت را انجام می‌دهد لازم است به اختصار بحث را درباره‌ی نهادهای اجتماعی و سیاسی بررسی کنیم. این بررسی همچنین نشان خواهد داد که، هرچند به ظاهر هگل اطاعت سیاسی را بر اساسی کاملاً مطمئن قرار می‌دهد، ولی او نیز مانند نظریه پردازان رضایت دادن، دو گروه روی دستش می‌ماند که به حساب نمی‌آورد: فقرا و زنان.

هگل همان استراتژی نظریه پردازان رضایت دادن لیبرالی را نسبت به مسئله‌ی اقتدار سیاسی و وظیفه‌ی سیاسی اختیار می‌کند. او زندگی اجتماعی را به دو حوزه تقسیم می‌کند که فقط در یکی از آنها - «جامعه‌ی مدنی» - داوری، انتخاب و تصمیم فردی و تعقیب علایق شخصی اجازه‌ی جولان دارد. هگل انتخاب و عمل فردی را با همان قطعیتی از حوزه‌ی سیاسی خارج می‌کند که هابز، در حالی که مدعی است آن را به‌طور کامل تصدیق می‌کند.^(۹) برای هگل،

حوزه‌ی اقتصادی، یا جامعه‌ی مدنی، صرفاً مجموعه‌ای از افرادی نیست که فقط علایق خود را در نظر دارند و وارد قراردادهایی می‌شوند، بلکه ساختار چندگانه‌ای است از اتحادها که نقش میانجی را میان دو حوزه‌ی زندگی اخلاقی ایفا می‌کنند، حوزه‌های خانواده و دولت. جامعه‌ی مدنی «نظام کاملی است از وابستگی‌های متقابل، که در آن تأمین معاش، خوشبختی، و وضعیت حقوقی یک فرد با تأمین معاش، خوشبختی و حقوق همگان به هم بافته است» (S1۸۳). این نظام اعمال متقابل، تقسیم شده است به «نظام‌های مشخص نیازها، وسایل، و انواع اشتغال... به عبارت دیگر، به طبقات» (S۲۰۱). جامعه‌ی مدنی از سه طبقه تشکیل شده است، از طبقات مالک، بازرگان و «امور همگان» یا بوروکرات‌ها، همراه با انواعی از «اصناف» یا انجمن‌های خودخواسته. فقط عضویت در رسته است که می‌تواند بر فرد «آشکار سازد که کسی است» (S۲۵۳).

جامعه‌ی مدنی به طور کامل تنظیم‌کننده‌ی خود نیست؛ «پولیس» یا تئوریته‌های عمومی دارد که مانند «سَرَحَکَم» لاک میان علایق متخاصم عمل می‌کنند. هگل تأکید می‌کند که اشتباه بنیادی نظریه پردازان قرارداد لیبرالی این بود که آنان این مقررات جامعه‌ی مدنی و محافظت از مالکیت خصوصی را با نقش دولت اشتباه می‌گرفتند (مفهوم «جامعه‌ی مدنی» لاک را به یاد آورید):

اگر دولت با جامعه‌ی مدنی اشتباه گرفته شود، و اگر هدف مشخص آن را امنیت و حفاظت از مالکیت و آزادی شخصی قرار دهیم، در این صورت منافع افراد هدف نهایی اتحادشان می‌گردد، و به این نتیجه می‌رسیم که عضویت در دولت چیزی دل‌بخواه می‌شود.

نظریه پردازان قرارداد عضویت در دولت و اقتدار آن را بر اساس توافق خودخواسته‌ی افراد گذاشتند، و این به این معنا بود که آن امر بر اساس «رضایت دادن بوالهوسانه‌ی» آنان بود. این امر هیچ بنیادی برای وجود دولت به دست نمی‌دهد؛ این نظر «اصل مطلقاً الهی دولت و با آن شأن و عظمت و اقتدار مطلق آن را» نابود می‌کند. (S۲۵۸).

پیامدهای عملی سیاسی دیدگاه فردگرایانه‌ی تجریدی از دولت، ترور در

انقلاب فرانسه بود. هگل نیز حق انتخاب همگانی (یا دقیق‌تر مردان) را نشان تجربی همان مفهوم کاملاً اشتباه می‌داند، با احتمال همان عواقب وخیم. این خواست که حق انتخاب را باید افراد اعمال کنند بر اساس مفهومی از اجتماع است که آن را چیزی بیش از مجموعه‌ای از افراد نمی‌داند، یا «توده‌ای بی‌شکل که هیجان و فعالیتش می‌تواند فقط ابتدایی، غیر عقلایی، وحشی و مخوف باشد» (S۳۰۳). حق انتخاب باید بر مبنای کارکردی^۱ باشد نه فردی، منعکس‌کننده‌ی جامعه‌ی مدنی چون جماعت‌های متعدد «ابراز شده در اتحادها، جماعت‌ها، و اصناف، که هرچند پیش از این برای اهداف دیگری تأسیس شده‌اند، از این طریق پیوندی با سیاست می‌یابند» (S۳۰۸).^{۱۰} به عنوان اعضای رسته، افراد می‌توانند در انتخاب نمایندگان خود (که منافع «همگانی» اتحادیه‌هاشان را ابراز می‌دارند) گزینشی عقلایی به عمل آورند، زیرا نامزدها رامی‌شناسند و قادرند توانایی‌ها و تجربیات آنان را ارزیابی کنند. هگل مناسبات میان انتخاب‌کنندگان و نمایندگان را، به شیوه‌ی لاک، مناسباتی بر مبنای اعتماد می‌داند؛ این اعتماد بر اساس منافع فردی نیست بلکه بر اساس پیوندها و سود متقابل اعضای رسته است: «ما به مردی اعتماد می‌کنیم که او را با بصیرت می‌دانیم، مردی که امور ما را از روی وجدان و بر مبنای آنچه می‌داند رتق و فتق می‌کند، آن‌چنان که گویی آن امور، امور خود اویند» (AS۳۰۹).

رای‌دهندگان نمایندگان را به مجلس شورا یا اتاق بازرگانی انتخاب می‌کنند که میان منافع ویژه‌ی جامعه‌ی مدنی و حوزه‌ی عمومی حکومت و ساطت می‌کنند. رای‌دهی به‌طور صوری به «آزادی شخصی» رسمیت می‌بخشد ولی تأثیر سیاسی واقعی آن بسیار محدود است. نقش سیاسی نمایندگان کمک به دیوان‌سالاری است در پیش‌بینی انتقاد مردم؛ مجلس شورا «فقط به مسائل نسبتاً ویژه و جزئی می‌پردازد» (S۳۰۲). شناسایی واقعی آزادی فردی از «خشنودی» افراد در «سنجیدن، داشتن نظر و توصیه‌ی آنان در امور حکومت ناشی می‌شود»

(۳۱۶). حتا اگر شرح هگل درباره‌ی افکار عمومی، چنان‌که آویرنی^۱ می‌گوید، «نظری آن‌چنان پُرظرافت» باشد، مسلماً به این دلیل است که آن شرح بخشی است از نمونه‌ای به‌طور استثنایی پُرظرافت از اینکه چگونه می‌توان «آزادی شخصی» را از یک سو مانع شد و از سوی دیگر آن را خواست.^(۱) در بافت نهادهای سیاسی در دولتی با ساختاری معقول و به ویژه مباحث علنی در مجلس شورا، اصل آزادی بیان، که هرآینه اگر قرار باشد آزادی فردی مقام خود را در حیات سیاسی داشته باشد امری است ضروری، چیزی «بی‌ضرر» می‌شود. نمایندگان در امور سیاسی «خبره‌اند»، از این رو «برای عوام الناس چیز مهمی برای گفتن باقی نمی‌ماند و بیش از همه این عقیده از آنان سلب شده است که آنچه اظهار می‌دارند از اهمیت و خاصیت ویژه‌ای برخوردار است» (۳۱۹). افکار عمومی پس از آنکه ابراز شد به حساب نمی‌آید چون «افکار عمومی به خودی خود معیار تشخیص ندارد، ... مستقل بودن از افکار عمومی نخستین شرط صوری انجام چیزی بزرگ یا معقول است...» (۳۱۸).

شهروندان می‌توانند اطمینان داشته باشند که قوانین و سیاست‌هایی که از طریق نظام وساطت و فرق‌گذاری هگل تعیین می‌شود معقول‌اند، یا «اعتبار مطلق دارند» (۴۴)، دلیل آن نقشی است که دیوان سالاری ایفا می‌کند. دیوان سالاری کاملاً از افکار عمومی مستقل است و بنا بر تعریف، هدف آن خیر اجتماع یا منافع همگان است. عملکرد دیوان سالاری تقابل تجربی و سیاسی با نقش مفهومی قواعد نظم اخلاقی است. نظام اخلاقی افراد را از اعمال کاملاً دلخواهانه و بوالهوسانه بازمی‌دارد و دیوان سالاری ضمانتی است برای آنکه اراده‌ی سیاسی و زندگی سیاسی آنان محتوایی واقعی بیابد و ضمانتی است برای محدودیت ضروری قوانین معقول. شهروندان می‌توانند این قوانین را بدون آنکه آنها را مورد سؤال و تردید قرار دهند با «اعتبار مطلق» بپذیرند و اجرا کنند. برای هگل در نهایت «پذیرش خودخواسته» و اطاعت دو چیز همسانند.

این دلیلی است برای اینکه چرا «روشن ... نیست که چگونه به داشتن حق بر

ذهنیت، بیانی سیاسی در صورتی واقعاً معنادار داده می‌شود.^(۱۲) به رغم تمام ادعایی که برای آزادی فردی در فلسفه‌ی حق می‌شود، جایگاه آن در زندگی سیاسی صرفاً نمادی است؛ نمادی شده در «من اراده می‌کنم» پادشاه موروثی که تاجی است که هگل به طور تحت‌اللفظی بر تارک شرحش از دولت می‌نهد.^(۱۳) هگل پادشاه انتخابی را رد می‌کند «که تفکر سطحی آن را سهل الوصول می‌انگارد» چون دادن چنین‌گزینشی به مردم به معنای رجعت به مفهوم قرارداد و «هوا و هوس، نظر و بوالهوسی تعداد کثیری است».^(S۲۸۱). در اینجا نیز، کوشش هگل برای قرار دادن تئوریه‌ی دولت بر پایه‌ای کاملاً مطمئن، توازی جالبی را با نظریه‌ی هابز نشان می‌دهد. هر دو با آزادی فردی مطلق می‌آغازند و هر دو سعی دارند آن را از حیات سیاسی بزدایند. مگر در مورد «من اراده می‌کنم» پادشاه. هگل، مانند هابز، مدعی است که فقط به اعتبار «من اراده می‌کنم» پادشاه «کشور یک واحد است».^(S۲۷۹). در فصل سوم من به این موضوع اشاره کردم که چقدر طنزآمیز است که هابز سرانجام داورِ دلخواهانه و فردی یک فرد را در رأس دولت قرار می‌دهد. به همان اندازه طنزآمیز است که «من اراده می‌کنم» هگل صرفاً تأیید صوری تصمیمات دیوان سالاری است؛ یا اینکه، اگر چیزی است بیش از صوری بودن، در این حالت بر تارک دولت اراده‌ی فردی و بوالهوسانه قرار دارد.

دلیل اینکه به هگل در زندگی سیاسی خود خواسته فقط جایگاهی نمادین داده شده است این است که به اعتقاد او، هر چیزی بیش از آن، تسلیم شدن نظری و عملی به فردگرایی تجریدی است. به طوری که رایلی^۱ استدلال می‌کند، هگل

مجبور است از ضعیف‌ترین شکل زبان اختیارباوری استفاده کند. ... نه فقط نظریه‌ی قرارداد، بلکه همچنین اغلب انتخابات، مشارکت، نظر و «وجدان» (در تعریف عرفی) لکه‌دار می‌شوند. آنچه می‌ماند اراده است به منزله‌ی به رسمیت شناختن، و بیش از همه به منزله‌ی پذیرفتن معقول بودن امر کلی.^{(۱۴)۲}

و «پذیرفتن» نظم معقول دولت ضرورتاً اطاعت را در بر دارد. به رسمیت نشناختن قانون بدان گونه که هست، و انجام سهم خود به عنوان پیامدی از آن به رسمیت نشناختن، به معنای درک نکردن معنای «عضوی بودن» از جامعه است. بدین سان در نظریه‌ی هگل جنبه‌ای وجود دارد که سخن گفتن از «توجیه» اطاعت سیاسی را غریب می‌نمایاند. در واقع، هگل می‌گوید که اگر اتوریته‌ی دولت «اساساً دلایلی منطقی داشته باشد، این دلایل از صورت قوانینی برگزیده نشده‌اند که در آن مرجعیت دارند» (۲۵۸). ولی توضیح اینکه دولت را چگونه باید فهمید، با توجیه اتوریته‌ی آن همسان نیست. هگل به طور ضمنی این امر را با توجهی که به اختیارباوری لیبرالی و نظریه‌ی قرارداد دارد، می‌پذیرد، و در نظریه‌اش به طور ضمنی توجیه اطاعت سیاسی نهفته است.

با اینکه هگل از فردباوری تجریدی به شدت انتقاد می‌کند، این پیشنهاد و سوسه‌انگیز است که بحث وی را باید این طور خواند: اعمال متقابل افراد در زندگی روزمره در حیات سیاسی جامعه‌ی مدنی، و مشارکت آنان در سیستم انتخابات عملکردی^۱، به معنای رضایت دادن ضمنی است به اتوریته‌ی دولت و بنابراین به رسمیت شناختن آن و وظیفه‌شان در اطاعت سیاسی. اگرچه، به طوری که پیش از این نشان داده شد، استدلال‌های رضایت دادن ضمنی را می‌توان به طرق دیگری نیز تفسیر کرد، و این تفسیرها با توجه به نفی «رضایت دادن» توسط هگل خوانشی را از نظریه‌ی وی که بیشتر پذیرفتنی است ارائه می‌دهند، می‌توان استدلال کرد که افراد با مشارکت خودخواسته در نهادها و اتحادیه‌های جامعه‌ی مدنی و زندگی سیاسی و دولت، وظیفه‌شان را در اطاعت از قوانین، یا ضرورت اطاعت از قوانین، که بر زندگی اجتماعی حاکم است، خودخواسته به رسمیت می‌شناسند یا می‌پذیرند. شق دیگر این است که می‌توان این طور استدلال کرد که افراد با پذیرفتن خودخواسته‌ی فواید عضویت در انجمن‌های زندگی مدنی، و در دولت، وظیفه‌شان را در اطاعت از قوانینی که آن فواید را ممکن می‌سازد خودخواسته می‌پذیرند. هگل به طور مسلم در عضویت در

جامعه بیشترین فایده‌ها را می‌دید. این فایده صرفاً فایده‌ی بیرونی در حمایت از دارایی نیست، موضوعی که مورد توجه نظریه‌پردازان قرارداد است، بلکه فایده‌ای است که فرد از انجام وظیفه‌اش می‌یابد؛ «خشنودی در اعماق وجودش، آگاهی و داشتن این احساس که عضوی است از کل» (S۲۶۱). من استدلال‌های فایده‌ای و مشارکتی و رابطه‌شان را با برخورد مفهومی به وظیفه‌ی سیاسی، به تفصیل بعداً بررسی خواهم کرد؛ در حال حاضر می‌خواهم نظری به اطاعت ناهمسان بیفکنم.

مشکل وظیفه‌ی سیاسی که نظریه‌پردازان قرارداد به آن می‌پردازند از فرضیه‌ی فردگرایی لیبرالی آزادی و برابری «طبیعی» استنتاج می‌شود. هگل، مانند نظریه‌پردازان قرارداد، بیان آزادی فردی را در آزادی صوری تحت قانون می‌دید، ولی در ادغام نابرابری‌ها یا تفاوت‌ها، در جامعه‌ی مدنی در ساختار میانجیگری میان جامعه‌ی مدنی و دولت، (که حاوی «کمال اخلاقی و معنوی» (S۲۰۰) نیز است) از نظریه‌پردازان قرارداد فراتر رفت. هدف هگل این است که مشکل وظیفه‌ی سیاسی را از طریق ارائه‌ی شرحی از حکومت که تمام اعضایش با روشی مناسب با جایگاه و موقعیت اجتماعی‌شان، در ساختار میانجیگری و تفاوت‌گذاری، به طور خودخواسته در آن متشکل شده‌اند، حذف کند. اما هگل قادر نیست مستمندان و زنان را در این ساختار داخل کند، هرچند او مدعی است که این را در مورد زنان به سبب سرشت خاص نابرابری آنان، انجام داده است. مفسران اخیر نظریه‌ی سیاسی هگل، به ویژه، آوینیری، نظرها را به بحث هگل درباره‌ی فقر جلب کرده‌اند. به این واقعیت که وی قادر نیست با آن بر حسب نظریه‌اش به گونه‌ای رضایت بخش برخورد کند: «این تنها موردی است در سیستم هگل که وی مسئله‌ای را مطرح می‌کند - و آن را باز می‌گذارد».^(۱۵) هگل فقر را خصوصیتی لاینفک از تکامل جامعه‌ی مدنی می‌انگارد؛ همراه با گسترش ثروت، نیازها و امیال طبقه‌ی فقرا نیز گسترش می‌یابد (به یاد آورید تاریخ مبتنی بر حدس و گمان لاک را درباره‌ی تکامل وضع طبیعی). فقرا فقط از نظر مادی فقرزده نیستند. تقسیم کار کارهایی را ایجاد می‌کند که برای کسانی که

آن کارها را انجام می‌دهند، به «وابستگی و مضیقه» منتهی می‌شود و به ناتوانی آنان «در احساس و بهره‌مند شدن از آزادی‌های گسترده‌تر و به ویژه بهره‌مندی معنوی از جامعه‌ی مدنی» (S۲۴۳)، می‌انجامد. فقر پرولتاریا آنان را

کم و بیش از کلیه‌ی امتیازهای جامعه محروم می‌کند، از فرصت کسب مهارت یا هر تعلیم و تربیتی^۱، و نیز از بهره‌مند شدن از عدالت، از خدمات بهداشت عمومی، و اغلب حتا از آرام‌بخشی مذهب، و غیره (S۲۴۱).

افزون بر این، فقرا دیگر نمی‌توانند موقعیت‌شان را صرفاً همچون جزئی از نظم طبیعی چیزها بپذیرند. زیرا این باور وجود دارد که در جوامع لیبرالی مدرن هر فردی باید بتواند از سطح زندگی شایسته‌ای بهره‌مند شود و در امور همگانی جامعه سهمی داشته باشد. فقرا گرایش دارند به آنچه هگل «فرومایگان»^۲ می‌نامد، تبدیل شوند. آنان «احساس آنچه را درست یا نادرست است، احساس درستی و امانت و... مناعت» را از دست می‌دهند، در خود «ذهنیت و خشمی درونی علیه ثروتمندان، علیه جامعه و علیه دولت» می‌پروراند – و خواهان حق برخوردار شدن از امرار معاش شایسته می‌گردند (S۲۴۴؛ AS۲۴۴). هگل یک بخش از فقرا را ذکر می‌کند که به رسته‌ها تعلق دارند و شرکت‌ها به آنان کمک می‌کنند و بدین سان در جامعه ادغام شده‌اند (S۲۵۳). ولی بیشترین فقرا، به ویژه «فرومایگان»، خارج از جامعه می‌مانند؛ آنان فاقد مالکیت‌اند و عضو اتحادیه‌ها نیستند که آنان را قادر بسازد در ساختار جامعه ادغام شوند یا خودآگاهی و درک اخلاقی را در خود پرورش دهند. «به فقرا فقط به عنوان خطر بالقوه برای جامعه نگریسته می‌شود و نه به عنوان اعضای جامعه یا داشتن مسئولیت در قبال آنان»؛ و استدلال هگل راجع به اطاعت دربارهی آنان صدق نمی‌کند.^(۱۶) اطاعت سیاسی از روی رضایت، دلالت بر آن دارد که افراد احساسی از خود را در مقام اعضای مورد احترام جماعتی اخلاقی پرورانده‌اند. فقرا فاقد این احساس‌اند و هرگز وسایل

مادی و اجتماعی پرورش دادن آن رانخواهند داشت. آنان بیرون از رسته‌ها، به معنای واقعی کلمه، کسی به حساب نمی‌آیند.

ناتوانی هگل در گنجاندن زنان در زندگی اجتماعی و سیاسی به ندرت قابل ذکر تلقی شده است. بسیاری از نظریه‌پردازان علوم سیاسی در پیش‌داورهای شوینستی مردانه‌ی هگل با او هم‌نظرند و این امر موجب آن شده است که حذف زنان از دولت به هیچ وجه امر برجسته‌ای انگاشته نشود. این امر بر اساس واقعیات تجربی تاریخی تکامل اقتصادی جامعه‌ی مدنی قرار ندارد (فقر احداً قابل نسبت به وضع بدی که در آن قرار دارند می‌توانند خشمگین باشند)، بلکه بر اساس اعتقادات باستانی درباره‌ی طبیعت زن قرار دارد. از باب مثال، هگل مانند لاک صرفاً ادعا نمی‌کند که زنان «طبیعتاً» مناسب برای زندگی سیاسی نیستند، بلکه ادعا می‌کند که «تفاوت در خصوصیات فیزیکی دو جنس اساسی معقول دارد و بنابراین معنایی عقلانی و اخلاقی کسب می‌کند» (S۱۶۵). معنای آن این است که اراده، آزادی و ظرفیت اخلاقی، که هگل در فلسفه‌ی حق آن اندازه اهمیت برای آنها قائل می‌شود، فقط مربوط به مردان است. زنان «افراد» به حساب نمی‌آیند. آنان توانایی تکامل انسان‌وار و آموزش اجتماعی راندارند که اطاعت خودخواسته از دولت مبتنی بر قانون اساسی را ممکن می‌سازد. زنان نمونه‌ای از «چیز طبیعی» اند که «همان می‌مانند که هستند و خود را آزاد نساخته‌اند... تا برای خویش قانون وضع کنند».^(۱۷) «سرنوشت واقعی» زنان در خانواده است. زن نمی‌تواند مرد را در «کارش و مبارزه‌اش با دنیای بیرونی و با خویشتن» دنبال کند، «از این روست که مرد فقط به سبب جدا بودنش از زن می‌تواند راهش را به سوی تأمین معاش و وحدت با خویشتن طی کند» (S۱۶۶). هگل حتا تا این حد پیش می‌رود که مدعی می‌شود زنان مانند گیاه‌اند. آنان تا اندازه‌ای رشد می‌کنند که برای فرمان راندن «تمایلات و عقاید خود سرانه» بر آنان لازم است، و آموزش و پرورش می‌یابند «کسی نمی‌داند چگونه؟ - مثل اینکه اندیشه‌ها را استنشاق می‌کنند، از طریق زندگی کردن تا کسب دانش» (S۱۶۶). روشن است که چنین موجوداتی را باید بیرون از دولت نگاه داشت. در واقع

مانند فقرا، ولی به دلایل متفاوت، آنان برای دولت خطرناک‌اند.^(۱۸) مورد تردید است که زنان را حتا بتوان از طریق پدران و شوهرانشان در امور جامعه مشارکت داد، زیرا آنان «طبیعتاً» فاقد «احساس نظم» اند و قادر نیستند آن را در خود پرورش دهند. همچنین فاقد درک آن چیزی هستند که به معنای خودخواسته عضوی مطیع از کل جامعه بودن است، که چیزی است بیش از واحد خانواده، و قادر هم نیستند این حس را در خود پرورش دهند.

سرانجام، یک جنبه‌ی دیگر از نظریه‌ی هگل نیاز به قدری بررسی دارد. من در فصل دوم مطرح کردم که اهمیت استدلال مفهومی در این بود که در دولت لیبرال دموکراتیک شهروندان همواره می‌باید به وظیفه‌ی سیاسی شان «رضایت» دهند - یا قواعد و قوانینی را به «رسمیت» بشناسند که عقلانی و ضروری بودنشان نمی‌تواند مورد اختلاف باشد. به این دلیل بود که پیش‌تر مطرح کردم که استدلال مفهومی و کوشش برای نشان دادن اینکه وظیفه‌ی سیاسی کاملاً بی‌اشکال است، خواه در روایت هگل یا روایت‌های معاصر، در مسیر ناخواسته‌ی اطاعت بی‌قید و شرط سیر می‌کند. ولی درباره‌ی اینکه این «دکترین تاحدی زنده» آن چیزی است که مورد نظر هگل بوده است، اختلاف نظر وجود دارد.^(۱۹) بنا بر نظر پلکسینسکی^۱، هگل «به روشنی حق شورش را در شرایط معینی به رسمیت می‌شناسد»، ولی در مورد اینکه آن شرایط چیست چیز چندانی نمی‌گوید.^(۲۰) هگل رژیم گذشته^۲ را [رژیم فرانسه پیش از انقلاب ۱۷۸۹] نامشروع (یا از نظر تاریخی از مُد افتاده) می‌انگارد، دقیقاً به همان گونه که لاک به فرمانروایی پادشاه مطلق می‌نگریست، ولی کف زدن آنها را برای انقلاب که دولت لیبرال دموکراتیک را به ارمغان آورد، نباید به معنای پشتیبانی آنان از فعالیت سیاسی شهروندان در چارچوب جامعه‌ی لیبرالی تلقی کرد. نزد هگل هر مورد سوال قرار دادن قوانین «مطلقاً معتبر»، چه رسد به دعوی شهروندان در «داشتن حق شورش»، بر پایه‌ی درک نادرست از «حق تجریدی» قرار دارد که عضویت در جامعه را چون چیزی دل‌بنخواه تلقی می‌کند و اتوریته‌ی دولت را به

1. Pelczynski

2. ancient regime

مخاطره‌می‌اندازد. به یقین، هگل می‌گوید «ممکن است اختلافی میان محتوای قانون و اصول حقانیت» وجود داشته باشد، ولی او همچنین می‌گوید که «منشأ دانش ما از آنچه درست است قانون است» (S۲۱۲). به هر حال، تنها راهی که در برابر فرد قرار دارد این است که به عزلتِ خویشتن خویش بازگردد، جایی که وی «فقط در آنجا، در جهان آرمانی هستی درونی، آن هارمونی را که در واقعیت گم‌گشته است» خواهد یافت. (S۱۳۸).

هنوز می‌توان استدلال کرد که من این واقعیت را که نظریه‌ی هگل مربوط به ایده‌ی دولت است و نه دولت لیبرالی واقعاً موجود، نادیده می‌گیرم. ولی این تفسیر نامعقول نیست که هگل آن دو را این‌همان تلقی می‌کند. وی می‌نویسد:

دولت اثر ایده‌آل هنری نیست؛ ... رفتار بد ممکن است آن را در جنبه‌های زیادی از زیبایی بیندازد. اما بدقیافه‌ترین آدم، یا یک جنایتکار، یا یک معلول، یا یک آدم فلج هنوز هم انسانی زنده است. جنبه‌ی ایجابی، یعنی زندگی، به رغم این نقص‌ها می‌زید، و این عامل ایجابی است که در اینجا موضوع ماست. (AS۲۵۸).

حتا اگر دولت واقعاً موجود «فلج» شود، هنوز این «عامل ایجابی» یا عقلانیت ذاتی دولت و قوانینش است که اهمیت اساسی دارد. نه دولت زمان هگل، نه دولت لیبرال دموکراتیک معاصر، کاملاً همانند ایده‌ی دولت‌اند، ولی اگر شهروندان وظیفه‌شان را در اطاعت سیاسی مورد سؤال قرار دهند، با این عمل آشکاری می‌سازند که ایده‌ی دولت را درک نکرده‌اند. آنان فقدانِ فهم مفهومی و ناتوانی خود را از درک «گل سرخی که در درد و عذاب زمان معاصر وجود دارد»، که هگل در «پیشگفتار» خود به آن اشاره می‌کند، نشان می‌دهند: گل سرخ اطاعت مطلق سیاسی که درد و عذاب نظم عقلانی را در دولت لیبرالی به قلب آزادی فردی تبدیل می‌سازد.

نظرات رالز درباره‌ی وظیفه^۱ و تکلیف^۲ طبیعی

شاید از «گل سرخی که در درد و عذاب زمان معاصر وجود دارد» تا نظریه‌ای درباره‌ی عدالت راه درازی باشد، ولی هدف بحث رالز به کار هگل در فلسفه‌ی حق نزدیک‌تر است تا به کار نظریه‌پردازان قرارداد لیبرالی. رالز می‌گوید که می‌خواهد «مفهومی از عدالت ارائه دهد که نظریه‌ی آشنا درباره‌ی قرارداد اجتماعی را عمومیت می‌بخشد و آن را به سطحی بالاتر از تجرید ارتقایی دهد» (ص ۱۱).^(۱) ولی، هرچند راست است که برخی خصوصیات مهم میان نظریه‌ی رالز و نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی وجود دارد، ولی از یک جنبه‌ی بنیادی و تعیین‌کننده آنها با هم متفاوتند: هدف رالز ارائه‌ی توجیهی برای وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرالی نیست، بلکه، مانند هگل، می‌خواهد نشان دهد که چرا ما باید دولت را به عنوان چیزی عقلایی و ضروری بپذیریم، و بنابراین، چرا وظیفه‌ی سیاسی هیچ اشکالی ایجاد نمی‌کند. توازی‌های جالب دیگری میان نظریه‌های هگل و رالز وجود دارد: برای مثال، «درک» رالز از عدالت و انکشاف آن از طریق فرایند اجتماعی شدن^۳ بسیار همانند «حس درک نظم» هگل است و تا اندازه‌ی زیادی همان نقش را بازی می‌کند؛ رابطه‌ی میان دولت واقعی «فلج شده» با مثال^۴ دولت در فلسفه‌ی حق به گونه‌ای برجسته مانند «تقریباً عدالت» موجود در دولت لیبرال دموکراتیک و مثال دولت با عدالت در نظریه‌ی درباره‌ی عدالت است.

معهدا، آن دو نظریه‌ی از هم دور می‌شوند چون رالز بصیرت و دلالت‌های حمله‌ی هگل به فردباوری تجریدی را درک نمی‌کند. رالز بسیار زیاد بر مفهوم «پراتیک اجتماعی» تکیه دارد، و مفهوم کثرت‌گرایانه‌ای از دولت لیبرالی همچون «اتحاد اجتماعی از اتحادها» (ص ۱۰۷) ارائه می‌دهد، ولی او سعی می‌کند این را با برخورد فردگرایانه‌ی رادیکال ترکیب کند. دولت چیزی عقلایی به شیوه‌ی هگل، از طریق تحلیل مفهومی و بررسی منطق درونی و رابطه‌ی میان تصور ما از خویشتن و نهادهای اجتماعی نشان داده نمی‌شود، بلکه بیشتر از طریق گزینش‌های فرضی از طرف‌های تجرید شده‌ی فردگرایانه در «موقعیتی ابتدایی»

1. obligation

2. duty

3. socialisation

4. idea

نشان داده می‌شود. بحث نظریه‌ای درباره‌ی عدالت مرتب میان افراد در موقعیت ابتدایی که از مناسبات اجتماعی و نهادها، و خود نهادها، کاملاً تجرید شده‌اند، افراد متصور به شیوه‌ی هگل، پس و پیش می‌رود. از آن‌جا که بحث رالز از یک انتهای طیف نظری لیبرالی به انتهای دیگر آن نوسان می‌کند (یا از هابز به هگل می‌رود و باز به هابز باز می‌گردد)، شگفت‌انگیز نیست که تمام اشکالات در ارتباط با تعهد سیاسی در دولت لیبرالی، که مورد نظر من بوده است، در نظریه‌ای درباره‌ی عدالت دیده می‌شود.

شاید زیاد مبالغه‌آمیز نباشد که نظریه‌ای درباره‌ی عدالت را کتابی بدانیم که سیصد سال کار نظری درباره‌ی دولت لیبرالی را در یک جا گرد آورده است، اگرچه نه با انسجامی که رالز می‌انگارد. توجه چشمگیری که این کتاب برانگیخته قابل فهم است؛ دفاعی سراسر ایدئولوژیک از دولت لیبرال دموکراتیک، در سبکی عالی، حاکی از عزیمتی قابل توجه از گرایش غالب در نظریه‌ی سیاسی در بیش از سی سال اخیر. بحث رالز راجع به وظیفه‌ی سیاسی آن بخشی از این نظریه است که کمترین بررسی درباره‌ی آن انجام گرفته است، اما، پیش از آنکه به بررسی آن بپردازم، باید یک نکته‌ی کلی دیگر را درباره‌ی رابطه‌ی رالز با نظریه پردازان قرارداد خاطر نشان سازم. نظریه‌ی رالز را «اوج کوششی که با کانت و هگل آغاز شد و به دست... دیگر... ایده‌آلیست‌ها، به منظور منطبق ساختن نظریه‌ی روسو^۱ درباره‌ی اراده‌ی عمومی با دولت مدرن به پیش رانده شد» می‌انگارند.^(۲۲) رالز به نظریه‌های لاک و کانت (که آنها را قطعاً در سنت نظریه‌ی قرارداد می‌داند) اشاره می‌کند، و همچنین به روسو (ص ۱۱). در صفحه‌های نظریه‌ای درباره‌ی عدالت، از نظریه‌ی قرارداد روسو بسیار کم چیزی دیده می‌شود و دلیل آن بسیار روشن است. نظریه‌ی روسو، به طوری که من در فصل بعد نشان خواهم داد، نقدی ویران‌کننده از نظریه‌ی قرارداد است، و نمی‌توان آن را با دولت مدرن منطبق ساخت؛ آن نظریه هیچ چیزی از اختیار باوری فرضی را در بر ندارد. بحث رالز مانند بحث‌های معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی از بسیاری جهات

دنباله‌روی دقیق از لاک است، ولی با کانت نیز موافق است که این تلقی از دولت لیبرالی رانادرست می‌داند «که گویا حق آن را در تبعیت از آن [دولت لیبرالی] می‌توان مورد تردید قرارداد».^(۲۳) رالز همچنین این دیدگاه کانتی را اتخاذ می‌کند که اهمیت‌گزینش فرضی طرفین در موقعیت ابتدایی^۱ این است که نشان می‌دهد چه چیزی عقلانی است، هرچند مردمان «در صورتی که مورد شور قرار بگیرند احتمالاً از رضایت دادن به آن امتناع می‌ورزند». نظریه‌ی رالز مانند نظریه‌ی کانت میان دو طبقه از شهروندان تفاوت می‌گذارد. تقسیم‌بندی رالز، هرچند به اندازه‌ی کانت افراطی نیست، ولی همان روحیه‌ی کانتی را در تقابل میان آنانی که صرفاً جزئی از مردم‌اند و آنانی که خواص‌اند داراست. نزد کانت فقط مردانی که صاحب دارایی‌اند، که نه دستور دریافت می‌دارند و نه به دست دیگران محافظت می‌شوند، دارای آن «شخصیت مدنی» هستند که آنان را قادر می‌سازد شهروند شوند - هرچند همگی باید مطیع باشند.^(۲۴)

رالز می‌گوید دریافتش از «موقعیت ابتدایی برابری منطبق است با نظریه‌ی سستی قرارداد اجتماعی» (ص ۱۲). در واقع به هیچ وجه این طور نیست. رالز از همان جایی آغاز نمی‌کند که نظریه پردازان قرارداد اجتماعی آغاز می‌کنند، یعنی با مسئله‌ای درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی. از این رو، به دلایلی که آنان به وضع طبیعی نیاز دارند و نیازی به موقعیت ابتدایی ندارد. احزاب رالزی مانند افراد در وضع طبیعی آزاد و برابرند، ولی موقعیت ابتدایی از دو جهت بسیار مهم از وضع طبیعی متفاوت است. نخست اینکه، موقعیت ابتدایی به عنوان شرحی، حتا فرضی، از منشأ دولت لیبرالی مورد نظر رالز نیست؛ این شیوه‌ی دیگری است برای این بیان که منظور از موقعیت ابتدایی این نیست که نشان داده شود چرا اقتدار دولت توجیه‌پذیر است. بلکه، موقعیت ابتدایی ابزاری است که ما را قادر می‌سازد بفهمیم، و بپذیریم، که «دو اصلی» که اساس «ساختار پایه‌ای» دولت لیبرالی به شمار می‌آیند رَوَند یا شیوه‌ای از عدالت را به دست می‌دهند. موقعیت ابتدایی «بنیادی‌پنداشتی است که رالز مایل است برای توجیه جامعه‌ی لیبرالی در

زیر پایه‌ی بنای واقعی آن جامعه جا دهد».^(۲۵) موقعیت ابتدایی ساختی است برای نشان دادن اینکه چرا ما، در مقام موجودات خردورز، هرآینه در موقعیت احزاب قرار می‌داشتیم، این قواعد ویژه را برمی‌گزیدیم، و بدین سان می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که مشکلی درباره‌ی اتوریتته‌ی دولتی که آن دو اصل را تحمیل می‌کند وجود ندارد. نظریه‌ای درباره‌ی عدالت آن گستره‌ای را آشکار می‌سازد که نظریه‌پردازان سیاسی اکنون دولت لیبرالی را به منزله‌ی خصوصیتی ضروری از جهان می‌پذیرند و با آن این‌گونه برخورد می‌کنند که گویا واقعیتی است طبیعی که نیاز به هیچ توجیهی ندارد.

دوم، موقعیت ابتدایی رالز، برخلاف وضع طبیعی نظریه‌پردازان قرارداد، به منظور ارائه‌ی تصویری از وضع «طبیعی» آدیان تدوین نشده است. موقعیت ابتدایی نه از نظر منطقی و نه از نظر زمانی «پیش از» چیزی می‌آید. افراد موقعیت ابتدایی را «ترک» نمی‌کنند، آن‌طور که وضع طبیعی را ترک می‌کنند. زیرا، بنا بر خصوصیت طبیعی و وضعیت اجتماعی‌شان، می‌توانند توافق کنند که فواید جامعه‌ی مدنی دلیل خوبی است برای پذیرفتن محدودیت‌های قوانین مدنی و حکومت. نظریه‌ی رالز این را که اتوریتته‌ی دولتی توجیه‌پذیر است از پیش مفروض دارد. او از همان جایی آغاز می‌کند که هگل، از دولت در حکم «آغازگاه»، و از موقعیت ابتدایی برای به دست دادن صورت منطقی^۱ ایدئولوژیک آن آغازگاه و برای این پیش‌فرض استفاده می‌کند که اتوریتته‌ی دولتی در دولت لیبرالی کاملاً بدون اشکال است. رالز می‌گوید «تفسیرهای ممکن بسیاری از وضع نخستین» وجود دارد (ص. ۱۲۱). در تقابل با این گفته، هر نظریه‌پرداز قرارداد مدعی است که فقط یک تفسیر پذیرفتنی از وضع طبیعی وجود دارد چون آن تفسیر بر اساس بررسی طبیعت آدمی قرار دارد. از آنجا که رالز سرشت «طبیعی» احزاب را در موقعیت ابتدایی صریحاً مورد بحث قرار نمی‌دهد، موقعیت ابتدایی در آب و هوایی بسیار خودسرانه به سر می‌برد. با این همه البته تصادفی نیست که گزینش‌های احزاب به‌طور اتفاقی با گزینش‌های افراد مالکیت طلب منطبق است.

رالز از طریق روشی کاملاً دایره‌وار به توصیف خود از موقعیت ابتدایی می‌رسد. هدف «رسیدن به راه‌حل مطلوب» است یا تضمین اینکه گزینش‌های فرضی احزاب در موقعیت ابتدایی «با اعتقاد فرضی ما درباره‌ی عدالت یا... قضاوت ما درباره‌ی ساختار اساسی جامعه، که اکنون به‌طور شهودی^۱ می‌کنیم، و به آن اعتماد کامل داریم؛ ... سازگارند» (ص ۱۴؛ ۱۹). رالز بر درک شهودی و قوه‌ی قضاوت «ما» بسیار زیاد تکیه می‌کند و اینکه آنها تنها آزمون سرشت منطقی آن دو اصل هستند. اما، این «ما» کیست؟ «ما» تعداد کمتری است از آنچه بحث رالز القای کند؛ آنچه از نظریه‌ای درباره‌ی عدالت برمی‌آید این است که هر شخصی در دموکراسی‌های لیبرالی (اگر آنان فقط قدری بیندیشند) خود را در داوری‌های «ما» سهیم خواهد دانست، زیرا هر شخصی نظام اجتماعی - سیاسی‌ای که خود را در آن می‌یابد، می‌پذیرد، یا باید بپذیرد. این موضوع دلیل آن است که چنانچه‌هایی که در کتاب توصیف شده‌اند تا بدان اندازه شبیه نهادهای لیبرال دموکراتیک موجود اند و چرا جامعه‌ی «تقریباً عادلانه» این قدر آشنا به نظر می‌آید. ولی به هیچ وجه بدیهی نیست که قضاوت‌های «ما» به این خوبی با یکدیگر سازگار باشند.^(۲۶) در فصل پنجم من به مدارک بررسی‌های تجربی درباره‌ی رأی‌دهی و رأی‌دهندگان اشاره کردم که دلالت دارد بر اینکه طبقه‌ی کارگر از سهیم بودن در قضاوت طبقه‌ی متوسط درباره‌ی دولت لیبرال دموکراتیک بسیار به‌دور است. به همین سان، نمی‌توان صرفاً فرض کرد که زنان «به‌طور شهودی» در باورهای مردان درباره‌ی مناسبات و نهادهای اجتماعی با آنان سهیم‌اند. دهه‌ی گذشته مدارک فراوانی بر ضد این نظر به دست می‌دهد.

رالز به سبب شرح افراطی تجربی‌فرهنگ‌گرایانه‌اش از موقعیت ابتدایی و احزاب مربوط به آن وضع، قادر است این همه را نادیده بگیرد، و از طرح مشکل «خصوصیات طبیعی» پرهیز کند. رالز حتا موفق می‌شود در این باره از هابز نیز رادیکال‌تر باشد. آن «پرده‌ی نادانی» که احزاب را می‌پوشاند، دریافت از آنان را در جایگاه آدمیان مشکل می‌سازد، در حالی که هابز وضع طبیعی را با انسان‌های

قابل تشخیص پُر می‌کند. پرده‌ی نادانی «انواع معینی از واقعیات ویژه» را پنهان می‌کند؛ از باب مثال، هیچ یک از احزاب از جایگاه طبقاتی‌اش، استعداد طبیعی‌اش، طرح‌هایی که برای زندگی دارد، روان‌شناسی‌اش، یا چیزی درباره‌ی سرشت اقتصادی و اجتماعی جامعه‌اش نمی‌داند (ص ۱۳۷). این طور که پیدا است ما همچنین قرار است آنان را از نظر جنسی خنثا تصور کنیم، معه‌ذا، اگر آنان خود را مرد تصور نکنند، نامحتمل است که گزینش‌هایی برای «ما» بکنند که با قضاوت‌های مورد نظر «ما» منطبق باشد. رالز می‌گوید که «می‌توانیم احزاب را سران‌خانواده تصور کنیم» (ص ۱۲۸). به طور سنتی پدران خانواده بودند که وارد قرارداد اجتماعی می‌شدند، و، در عُرف، مردان را به عنوان تنها افرادی می‌انگاشتند که «به طور طبیعی» می‌توانستند اقتدار رئیس خانواده را مجری سازند. اما، احزاب چه از لحاظ جنسی خنثا باشند یا نباشند «بر واقعیات کلی درباره‌ی جامعه‌ی بشری» دانا هستند. فرض این است که «اصول نظریه‌ی اقتصادی» (کدام نظریه؟)، «اساس سازمان‌دهی اجتماعی»، و «قوانین حاکم بر روان‌شناسایی انسان» (فرموله شده به دست چه کسی؟) را می‌فهمند. بسیار مورد تردید است که آیا بدین سان «می‌توان مردانی را تصور کرد که دانش فرضی درباره‌ی معنای علایق و تمایلات داشته باشند بدون آنکه علایق خاص و تمایلات خاص داشته باشند».^(۲۷) احزاب رالزی اختراع بسیار شگفت‌آوری است. ولی با این حال، قابل تشخیص‌اند، به این معنا که آنها به طور مستقیم فرزندان افرادی هستند که در وضع طبیعی نظریه‌پردازان لیبرال ساکن‌اند؛ مشخصات آشنای افرادی را دارند که در رقابت با دیگران علایق خصوصی‌شان را در اقتصاد بازاری دنبال می‌کنند. احزاب رالزی مالکیت طلب‌اند؛ آنها «نسبت به علایق یکدیگر علاقه‌ای از خود نشان نمی‌دهند» و تنها موضوع مورد توجه آنها پی‌گرفتن «نقشه‌ی زندگی» خصوصی‌شان است (ص ۱۲۷). هرچند رالز، موقعیت ابتدایی را «میان افراد به مثابه اشخاص اخلاقی، منصفانه» می‌نامد، مورد تردید است که بتوان احزاب رالزی را «اخلاقی» نامید؛ همان طور که مورد سوآل است که آیا افراد هابزی افراد اخلاقی‌اند (ص ۱۲). این امر بی‌واسطه بدیهی

نیست، چون البته ما درباره‌ی احزاب، آن‌طور که رالز توصیف‌شان می‌کند، نمی‌اندیشیم، اما به‌طور ضمنی تمام خصوصیات و توانایی‌هایی را که وی از آنها تجرید می‌کند به آنها می‌دهیم تا آنها را به اشخاص انسانی اخلاقی تبدیل سازیم. گزینش فرضی دو اصل توسط احزاب در موقعیت ابتدایی، امر غیرمنتظره‌ای نیست. نقش هر یک از اصول ابدأ نقشی نو ظهور نیست؛ آنها رویه یا متدی اند برای تنظیم جامعه‌ای لیبرالی. رالز درباره‌ی اصول می‌گوید که آنها:

مفروض می‌دارند که ساختار اجتماعی می‌تواند به دو بخش کم و بیش متمایز تقسیم شود، که اصل نخست یکی و دومین اصل دیگری را شامل شوند. آنها میان آن جنبه‌هایی از نظام اجتماعی که آزادی‌های برابر شهروندی را تعریف و تضمین می‌کنند و آنهایی که نابرابری‌های اقتصادی را مشخص و برقرار می‌سازند، تمایز می‌گذارند (ص ۶۱).

بدین سان رالز جدایی لیبرالی زندگی اجتماعی به دو حوزه را تصریح می‌کند، هرچند بدون آنکه پیوند مستقیم میان دو اصل‌اش را با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی ردیابی کند.^(۲۸) اصل نخست می‌گوید «هر شخص باید نسبت به گسترده‌ترین نظام کامل آزادی‌های بنیادی برابر سازگار با نظامی مشابه از آزادی برای همگان حقی برابر داشته باشد» (ص ۳۰۲). پیوستگی این نظر با قانون طبیعی نظریه پردازان قرارداد لیبرالی آشکار است. رالز می‌گوید که اصل نخستین را می‌توان اصل مشارکت سیاسی برابر تلقی کرد اما این نظر «شهروندی ایده‌آلی را بیان نمی‌کند» (ص ۲۲۷). رالز نمی‌گوید چرا این‌طور است، ولی، به‌طوری که به‌زودی روشن خواهد شد، این امر ربط پیدا می‌کند به رابطه‌ی نابرابری‌های اجتماعی با برابری صوری شهروندی.

لاک نابرابری‌های اقتصاد سرمایه‌داری بازاری و جامعه‌ی لیبرالی را با نظریه‌ی احتمال تاریخی‌اش درباره‌ی وضع طبیعی توجیه می‌کرد. از این‌رو، قرارداد اجتماعی برای این مناسبات توجیهی اضافی به دست می‌داد و آنها را تثبیت می‌کرد. رالز، همین کار را با ظرافت بیشتر و مستقیم‌تر با دومین اصل عدالتش انجام می‌دهد. فرض می‌شود که طرفین قرارداد قاعده‌ی دومی را

می‌پذیرند که دو بخش دارد و مقرر می‌دارد که فرصت‌ها برای طرفین برابر باشد و اینکه نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی «به سود هر فرد» باشد (ص ۶۰). لاک استدلال می‌کرد که جامعه‌ی مدنی و نابرابری میان دو طبقه‌اش در مقایسه با وضع طبیعی «به سود هر فرد» است. دریافت رالز از «به سود هر فرد» کاملاً متفاوت است. در مقایسه با موقعیت ابتدایی، وضع جدید سودمندانه نیست. بلکه از این لحاظ که «اصل متفاوت بودن» را تأمین می‌کند، سودمند است. یا از این لحاظ که موقعیت شهروندی که از کمترین سود برخوردار است، تا آنجا که امکان آن وجود دارد موقعیتی خوب باشد، بدون آنکه موقعیت دیگران را بدتر کند. بدین ترتیب، رالز فرض می‌کند که شهروندی که «کمترین سود نصیبش می‌شود» وضعیت‌اعلای پارتو^۱ را می‌پذیرد. ولی «انتخاب»‌اش تحت فشار این واقعیت انجام می‌گیرد که تنها بدیل در نظریه‌ی رالز در چارچوب ساختار دو طبقه درون اقتصاد بازاری سرمایه‌داری قرار دارد.^(۲۹)

با جدا کردن افراد از موقعیت‌ها و مناسبات اجتماعی واقعی‌شان - «هر فردی دو موقعیت قابل توجه دارد: یکی برابری شهروندی و یکی دیگر که با جایگاه او در توزیع درآمد و ثروت مشخص می‌شود» (ص ۹۶) - و با قرار دادن «احزاب» در تجرید موقعیت ابتدایی، رالز، می‌تواند ادعا کند که گزینش فرضی، منطقی و ضروری است، چون به سود واقعی همگان است. بدین ترتیب، راه‌حل مطلوب حاصل شده است. ولی، این روش دایره‌وار چیزی درباره‌ی مناسبات شهروندان با دولت لیبرالی به ما نمی‌گوید. دولتی که می‌باید دو اصل یا روش سیاسی را اعمال کند. رالز در اینجا باید موقعیت ابتدایی را فراموش کند و در مناسبات و نهادهای واقعی بنگرد. هرچند به این ساختار تجریدی باز می‌گردد تا شکاف عمیق را در شرح در پیچ‌اش از وظیفه‌ی سیاسی و وظیفه‌ی طبیعی اطاعت کردن، پُر نماید.

۱. Pareto optimality قاعده‌ای که یک عالم اقتصاد به نام Marchese di Parigi که در قرن بیستم می‌زیسته پیشنهاد کرده و معتقد است که توزیع عایدات کشور در ممالک مختلف در دوره‌های مختلف نسبتاً با هم مشابه است با اینکه سیاست دولت‌های مختلف با یکدیگر فرق دارد (مثلاً در مورد وضع مالیات و مانند آن). م.

«در بیانی دقیق، من بر این باورم که به‌طور کلی شهروندان هیچ وظیفه‌ی سیاسی‌ای ندارند» (ص ۱۱۴). رالز، با بیان این مطلب، نمی‌خواهد بپذیرد که مشکلی در ارتباط با وظیفه‌ی سیاسی وجود دارد. بلکه او استدلال می‌کند که به‌طور عمده، «وظیفه» مفهوم درخور توجهی نیست. رالز می‌گوید که «معنای دیگری از وظیفه‌ی والاگوه‌رانه وجود دارد. به این معنا که آنان که از امتیاز بیشتری برخوردارند احتمالاً وظایف بیشتری دارند...» (ص ۱۱۶). فقط برخی از شهروندان، «آن اعضای جامعه که جایگاه برتری دارند»، آنهایی که «برای رسیدن به مقام سیاسی و استفاده از فرصت‌هایی که قانون اساسی نظام عرضه می‌کند، قابل‌ترند»، به واسطه‌ی مناسباتی از وظیفه‌ی سیاسی، ملتزم می‌گردند (ص ۳۴۴). مابقی جمعیت بار (یا سود) وظیفه‌ی سیاسی را ندارند. پیوند آنان با دولت از طریق وظیفه‌ی طبیعی اطاعت کردن تأمین می‌شود که «انجام آن نیازی به اعمال خودخواسته ندارد». جالب توجه است که با وجود این واقعیت که رالز زندگی اجتماعی را چون طرح خودخواسته‌ی آرمانی سیاسی ارائه می‌دهد، وظیفه‌ی طبیعی اطاعت کردن را همچنین وظیفه‌ی طبیعی عدالت تلقی می‌کند. به نظر می‌رسد که رالز در اینجا هیچ تناقضی نمی‌بیند. او همچنین تمایزی را که میان وظیفه و تکلیف طبیعی وجود دارد درخور بررسی نمی‌داند. اگرچه او آشکارا موقعیت ناخودخواسته‌ی شهروندانی که در سن کودکی عروس می‌شوند و پروتاریای معنوی را، نهادینه می‌کند.

رالز در کتابش در چند جا به گونه‌هایی به تکالیف طبیعی اشاره می‌کند. از جمله به تکلیف زیان نرساندن به دیگران و کمک رساندن به آنان هنگامی که به کمک نیاز دارند. در اینجا، تکالیفی را از این نوع، از قوانین طبیعی نظریه پردازان لیبرال قرارداد [اجتماعی]، یا برهان‌های مفهومی درباره‌ی شرایط ضروری برای «زندگی اجتماعی»، بازمی‌شناسیم. آنها اعمالی هستند که باید انجام داده شوند یا باید انجام داده نشوند. ولی مهم‌ترین تکلیف طبیعی عدالت، یا اطاعت کردن، عبارت است از «پشتیبانی از نهادهای عادلانه و ترویج آنها». هر فردی باید هر آنچه را برای برپا نگاه داشتن نهادهای عادلانه ضروری است انجام دهد «صرف

نظر از اعمال خودخواسته‌اش، شفاهی یا به طریقی دیگر» (ص ۳۳۴). اشکال این «برهان» این است که چیزی بیش از بیانی از یک نکته‌ی مفهومی نیست. بسیار به برهان پیتکین درباره‌ی رضایت دادن فرضی^۱ شبیه است، که وی می‌پذیرد که بر اساس یک «نکته‌ی دست‌ورزیانی» قرار دارد.^(۳۰) مفهوم «دولت مشروع» ضرورتاً ایجاب می‌کند که شهروندان باید رضایت داده بوده باشند یا باید اطاعت‌کننده بوده باشند. برهان رالز را می‌توان این‌گونه فرمولبندی کرد: یک «دولت عادل» دولتی است که (تکلیف طبیعی) شهروندانش این باشد که باید اطاعت کنند - یا در وضعیت ابتدایی، طرفین توافق کرده‌اند که به اطاعت کردن بایستی رضایت داده بوده باشند، یا با هم بر روی تکلیف طبیعی اطاعت کردن، توافق کرده بوده باشند.

این نکته‌ی مفهومی استثنای پذیراست. ولی نتیجه‌گیری‌هایی که می‌توان از آن کرد، مطلب دیگری است. این ادعا که فرد باید از دولتی مشروع یا عادل اطاعت کند یک پرسش کاملاً حیاتی را باز می‌گذارد. این پرسش که چگونه دانسته می‌شود که دولت به راستی عادل است. معیارهای عدالت چیست؟ ادعای رالز که گزینش فرضی دو اصل، معیار روش‌شناسانه‌ای را از عدالت به دست می‌دهد، به این فرض پیشینی^۲ بستگی دارد که دولت لیبرال دموکراتیکی موجود، عادل است، یا تقریباً عادل است. خصلت دایره‌وار و ایدئولوژیکی برهان رالز را می‌توان با توجه به فرمولبندی دیگری از این نکته، که آن را فرای فرضیه‌ای کاملاً مفهومی می‌برد، دریافت. سینگر استدلال می‌کند، روشی برای تصمیم‌گیری که «سازشی منصفانه» است، روشی است که ایجاب می‌کند «هر فرد از داشتن حقی بیش از حق برابر با دیگران در گرفتن تصمیم در مورد قضا یا صرف نظر کند، ولی حق برابری را در تصمیم‌گیری محفوظ بدارد». این روش، وظیفه‌ای را بر تمام افراد در «دفاع و صیانت» از این روش، تحمیل می‌کند.^(۳۱) سینگر سپس عملکرد روش سیاسی لیبرال دموکراتیک را بررسی می‌کند تا دریابد که آیا به راستی یک سازش منصفانه است یا، آیا آن‌طور که رالز مفروض می‌دارد، بیانی از نخستین

1. hypothetical

2. a priori

اصل عدالت است یا نه. پس از بررسی روشی که سیستم حزبی به کار می‌برد و نفوذ و ترکیب گروه‌های فشار، او به این نتیجه می‌رسد که دموکراسی‌های لیبرالی «سازشی منصفانه نیستند».^(۳۲) احتمالاً رالز ادعا خواهد کرد که با وجود این آن دموکراسی‌ها، «تقریباً عادل‌اند». زیرا از تغییری رادیکال در فرایند سیاسی حمایت نمی‌کند. ولی این امر به این معناست که به اندازه‌ی زیادی از بیان صرفاً مفهومی فراتر رویم.

رالز این پرسش را مطرح می‌کند که آیا پذیرش نهادهای عادلانه نباید به اعمال خودخواسته‌ی افراد مشروط باشد. برای مثال، بر اساس «پذیرفتن منافع» که این ترتیبات برای آنان در بردارند یا... قول دادن... به تن دادن به آن ترتیبات». او همچنین «فی‌البداهه» می‌گوید، به نظر می‌رسد که این امر بیشتر نزدیک است به «اندیشه‌ی قرارداد با تأکیدش بر آزادی در رضایت دادن و صیانت از آزادی». رالز با رجعت دادن مسئله به طرفین درگیر در وضعیت ابتدایی، که بنا بر ادعای او حاضرند به دلیل نیاز به تضمین ثبات نهادهای عادلانه از پذیرش بر اساس عمل خودخواسته بگذرند، از پاسخ دادن به پرسش طفره می‌رود. «آسان‌ترین و مستقیم‌ترین» پاسخ به این مسئله این است که شقی وظیفه‌ی اطاعت کردن ناخودخواسته را بپذیریم. در غیر این صورت، شهروندان تنها در صورتی که «فایده‌ی نهادهای عادلانه را پذیرفته باشند و خواسته باشند که بپذیرند» در برابر آن نهادها وظیفه دار می‌شوند. و «چه بسا اعتماد بیشتر به قدرت‌های وادارکننده‌ی پادشاه برای تأمین ثبات لازم باشد» (صص ۷-۳۳۵). از این رو برای طرف‌های قرارداد آسان‌تر است که روی اطاعت کردن ناخودخواسته توافق کنند - که برای نویسنده‌ای که مدعی است در چارچوب سنت قرارداد اجتماعی کار می‌کند، برهانی نسبتاً هیجان‌آور است.

با مفروض داشتن توصیف موقعیت ابتدایی رالز و نادانی پنهان در لفافه، بسیار محتمل است که طرف‌های قرارداد این وظیفه‌ی طبیعی را نپذیرند. دانسته‌های طرف‌های قرارداد شامل «اساس سازمان اجتماعی» نیز می‌شود. دلیل خوبی وجود ندارد که چرا طرف‌های قرارداد - که در نهان طرف‌های لیبرال

خوبی هستند - ندانند که «اساس سازمان اجتماعی» مورد سؤال، سازمان اجتماعی خودخواسته است که بر زمینه‌ی وظیفه‌ی خودخواسته قرار دارد. آنان همگی می‌توانند بپذیرند که باید از نهادهای عادلانه پشتیبانی کرد. ولی در عین حال قبول نداشته باشند که چنین پذیرشی وظیفه‌ای اجباری است. به جای آن، می‌توانند این طور استدلال کنند که در ارتباط با نهاد عادلانه، دلیل خوبی وجود دارد برای پذیرفتن وظیفه‌ی انجام دادن هر آنچه برای پایدار نگاه داشتن آن نهاد لازم است. در واقع، رالز این موضوع را می‌پذیرد و با این کار خود را مجدداً در صف نظریه‌ی قرارداد اجتماعی قرار می‌دهد.

بنا بر نظر رالز، وظایف از اعمال خودخواسته‌ی افراد در چارچوب نهادهای اجتماعی لیبرال دموکراتیک برمی‌خیزد. تمامی وظایف از «اصل انصافداری» برمی‌خیزد. هرآینه، هر پراتیک اجتماعی یا نهاد اجتماعی «تقریباً» عادلانه باشد، و هرآینه ما «خودخواسته فواید این ترتیبات را پذیرفته باشیم یا از فرصت‌هایی که به ما عرضه می‌دارد برای پیشبرد منافعمان استفاده کرده باشیم»، در این صورت اصل انصافداری، افراد را ملزم می‌سازد که سهم خود را در تن دادن به قواعدی که آن پراتیک یا نهاد را زنده نگاه می‌دارد، ایفا نمایند: «مانبایست از کار تعاونی دیگران بهره‌مند شویم بدون آنکه سهم منصفانه‌ی خود را در آن کار انجام دهیم» (ص ۱۱۲). این بیان، چیزی نیست بیش از تکرار نکته‌ی مفهومی، به زبان طرفداران نظریه‌ی اختیارباوری، درباره‌ی تکلیف طبیعی عدالت.

رالز می‌گوید، در نگاه نخست، اصل انصافداری زاید به نظر می‌رسد. وی تصدیق می‌کند که «می‌توانیم... آنچه را وظایف نامیده می‌شود با توسل به وظیفه‌ی عدالت توضیح دهیم. کافی است اعمال خودخواسته‌ی لازم برای این امر را چون اعمالی تعبیر کنیم که تکالیف طبیعی ما را آزادانه گسترش می‌دهند» (ص ۳۴۳). ولی چرا ضروری است «وظایف» را مطرح سازیم هنگامی که بسیار باصرفه‌تر است بر حسب تکالیف طبیعی عدالت یا اطاعت کردن استدلال آوریم (و بیشتر در توافق با سرشت هگلی کار متهوران‌ه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی عدالت)؟ پاسخ این است که رالز تمایل دارد نظریه‌اش را در جامه‌ی نظریه‌پردازان قرارداد

اجتماعی بپوشاند و ادعا کند که دموکراسی‌های لیبرالی «طرح‌های خودخواسته‌ای» هستند که متضمن «وظیفه» اند. از این رو، باید ظاهر فریبنده‌ی خودخواسته‌ای به نکته‌ی مفهومی درباره‌ی تکالیف طبیعی داده شود. حال، بحث رالز درباره‌ی اصل انصافداری بحثی کلی است. ولی، همچنین استدلال می‌کند که نهادها، مانند نهادهای سیاسی، «که ضرورتاً باید شامل حال ما شوند چون ما در آنهاست که تولد می‌یابیم»، باید متمایز شوند از «آنهايي که شامل حال ما می‌شوند چون ما آزادانه چیزهای معینی را به‌طور منطقی برای پیشبرد اهدافمان انجام داده‌ایم» (ص ۳۴۴). بنابراین، به نظر می‌رسد که نهادهای سیاسی، متضمن تکالیف اند. من کمی بعد به این پرسش که چرا و چگونه، برخی از شهروندان وظایف سیاسی دارند، بازمی‌گردم.

تنها مثالی از وظیفه که رالز تمایل به بحث تفصیلی آن دارد، قول دادن است. بحثش بسیار گیج‌کننده و فهم آن مشکل است. چون باید برای توضیح اینکه چرا قول دادن ایجاب وظیفه می‌کند به «گزینش» اصل «انصافداری» متوسل شود. رالز بارها به عمل اجتماعی قول دادن اشاره می‌کند. ولی دستگاه متضاد نظریه‌اش او را از دنبال کردن مفهوم «عمل اجتماعی» تا انتها، بازمی‌دارد. راه حل مفهومی «مشکل» قول دادن به نظر رالز «تلفیقی» مغلوط می‌رسد از دو قاعده‌ی متفاوت – قاعده‌ی انصافداری و قاعده‌ی درستکاری – که «در نگاه نخست... چه بسا ممکن است همسان در نظر آیند» (ص ۳۴۹). البته که همسانند. و همسانند از نظر تکلیف طبیعی عدالت یا اطاعت کردن، که، در مورد نهاد قول دادن، این طور خوانده می‌شود: باید^۱ به وظایف عمل کنی. رالز، به طوری که در فصل دوم خاطر نشان شد، سعی دارد «قرارداد اساسی» نااخلاقی^۲ پراتیک اجتماعی قول دادن را از اصل اخلاقی انصافداری (یا در مورد قول دادن، درستکاری)، جدا سازد. رالز مجبور است این کار را بکند تا نقش ایدئولوژیکی موقعیت ابتدایی را در تضمین «گزینش» کلی اصول عدالت، حفظ نماید. او استدلال می‌کند که وقتی گفته می‌شود «قول می‌دهم»، عمل خودخواسته‌ای را در پذیرفتن فواید عمل قول

1. ought

2. non-moral

دادن انجام می‌دهم، و از این رو این عمل به اصل انصاف‌داری مربوط می‌شود. حال این «مشکل» پیدامی‌شود که چرا باید اساساً این اصل را به رسمیت بشناسم. پاسخ از نوع نظریه‌ی اختیارباوری فرضی است: طرف‌های قرارداد آن را در موقعیت ابتدایی برمی‌گزینند. ولی، این پاسخ فقط «مشکل» را به مرحله‌ای پیش‌تر برمی‌گرداند: چرا طرف‌های قرارداد باید این اصل را «برگزینند»؟ رالز، پیش از این به این پرسش در بحثش درباره‌ی تکلیف طبیعی عدالت پاسخ داده است. بنابراین، شگفت‌انگیز نیست خبردار شویم که دلیل این امر، نیاز به ثبات است. «گزینش» قاعده‌ی درستکاری، افراد را قادر می‌سازد «طرح‌های همکاری در مقیاس کوچک ایجاد کنند و به آن ثبات بخشند، یا شیوه‌ی خاصی از دادوستد را. نقش قول دادن مشابه نقشی است که هابز برای پادشاه قائل می‌شود» (ص ۳۴۶). ولی، این پاسخ مناسبی نیست. یا حداقل، پاسخی نیست که مورد نظر رالز است. او صرفاً این نکته را در بیانی دیگر ابراز می‌دارد که فرد باید (یا باید برگزیند که) «پشتیبان» نهادهای عادل باشد. در این مورد، از طریق انجام قولش «همکاری»، یا در بیانی دیگر «کمک متقابل»، برای «زندگی اجتماعی» ضروری است، و «همکاری» در بردارنده‌ی «درستکاری» است. رالز خاطر نشان می‌سازد که به نکته‌ی هارت، مبنی بر اینکه همکاری نیاز به «محدودیت‌های متقابل» دارد، تأسی می‌جوید.^(۳۳) معهذا، شرط این محدودیت‌ها، به طوری که قوانین طبیعی نظریه پردازان قرارداد اجتماعی به ما می‌گویند، درستکاری است. تمام آنچه رالز به ما می‌گوید این است که فرد نباید مانند فرد طبیعی نظریه‌ی هابز یا فردی آزاد از هر محدودیتی عمل کند. به عبارت دیگر، این نظر که در نهادی عادلانه، دلیل نیکویی داریم، یا باید (یا تکلیفی طبیعی داریم) که این وظیفه را بپذیریم که هر آنچه را برای حفظ حیات آن نهاد ضروری است انجام دهیم.

در زیربن بحث پیچیده‌ی رالز درباره‌ی قول دادن این فرض قرار دارد که تمام قواعد اجتماعی وضعی همسان دارند. رالز ابتدا افراد را از عمل اجتماعی قول دادن تجرید می‌کند تا بتواند اصل عدالت را «برگزینند»، سپس مجبور می‌شود آنان را مجدداً باز آورد. تمام آنچه او می‌تواند بکند این است که به قواعد قول دادن شیثیت ببخشد تا آدمیان بتوانند «از آن بهره‌مند شوند» (و از این رو باید

اصلی را احضار کند تا پیامدهای این عمل خودخواسته را توضیح دهد... ولی رالز قواعد دیگر نهادهای اجتماعی را نیز با هم تلفیق می‌کند. رالز، راهی دراز و غیر ضروری را برای تولید کردن و حل «مسئله‌ی» قول دادن می‌پیماید، سپس این امکان را برای خود فراهم می‌آورد تا ادعا کند، مسئله‌ای درباره‌ی وظیفه‌ی اطاعت کردن از دیگر قواعدی که شامل قوانین دولت لیبرالی نیز می‌شود، وجود ندارد. من در فصل دوم اشکال تمایز نگذاشتن میان قواعدی که ابعاد مختلف زندگی اجتماعی را تنظیم می‌کنند، بررسی کردم. آن استدلال‌ها را اینجا تکرار نمی‌کنم. ولی لازم است خاطر نشان شود که تلفیق این قواعد متفاوت، رالز را قادر می‌سازد تا ادعا کند که سخن گفتن از «عدالت» قول دادن سخنی بی‌معنی نیست. همان‌طور که سخن درباره‌ی عدالت نهادهای دولت لیبرال دموکراتیک سخنی بی‌معنی نیست. تمام نهادها این‌طور نمودار می‌شوند که گویی در وضعی همسان قرار دارند. بدین سان، با «برگزیدن» اصل عدالت (انصاف‌داری، وفاداری، اطاعت - اصول همسان)، تمامی مسائل مربوط به وظیفه برای قواعد کلیه‌ی نهادها حل شده‌اند. از سوی دیگر، رالز، با اشاره به «وفاداری» و نه «عدالت» یا «انصاف‌داری» در مورد قول دادن به‌طور ضمنی می‌پذیرد که «اطاعت کردن» از «قاعده‌ی قول دادن» کاملاً همان چیزی نیست که «اطاعت کردن» از قوانین دولت لیبرالی است.

استدلال‌های بهره‌وری و مشارکت

مشکلی اساسی در استدلال رالز در مورد مناسبات وظیفه‌ی سیاسی با تکلیف طبیعی اطاعت کردن و وظایفی که از اصل انصاف‌داری برمی‌خیزد، وجود دارد. «تکلیف طبیعی عدالت، پایه‌ی اصلی پیوند سیاسی ما با رژیم است مبتنی بر قانون اساسی» (ص ۳۷۶): بدیهی‌ترین تفسیر استدلال رالز این است که، از آنجا که تمام افراد بالغ، رسماً از موقعیت برابر شهروندی، یا، به عبارت دیگر، جایگاه شهروند بودن، برخوردارند، پس ضرورتاً، همگان تکالیف معین سیاسی دارند، و از جمله، تکلیف رأی دادن. ولی، این استدلال توضیح نمی‌دهد چرا یا چگونه برخی از شهروندانی که از نظر اجتماعی صاحب امتیازاتی هستند همچنین

وظیفه‌ای سیاسی رامدیونند (یا در ازای آن امتیازات دینی دارند)، و نه صرفاً یک تکلیف طبیعی سیاسی. همچنین کمکی نخواهد بود هر آینه به باز تفسیر اختیارباورانه از تکالیف طبیعی بر حسب اصل انصافداری متوسل شویم، چه این نیز، استدلالی است سراسر کلی. چون به توضیح تمایزگذاری میان مناسبات خودخواسته و ناخودخواسته هیچ کمکی نمی‌کند.

همچنین مشکل دیگری در ارتباط با فرمول‌بندی روایت استدلال خودخواسته‌ی فرضی رالز درباره‌ی پشتیبانی از نهادهای عادلانه وجود دارد. از یک سو، این روایت چون روایتی از رضایت دادن فرضی پیتکین به نظر می‌آید. طرف‌های قرارداد باید اصل عدالت را در موقعیت ابتدایی برگزینند یا به آن رضایت دهند و در عمل آن را برمی‌گزینند و به آن رضایت می‌دهند. از سوی دیگر، رالز همچنین در «سود جستن» افراد در «بهره گرفتن خودخواسته» از اعمال و نهادهای لیبرال دموکراتیک مبالغه می‌کند. این برخورد را همچنین می‌توان به صورت استدلالی درباره‌ی رضایت دادن فرموله کرد. رضایت دادن را می‌توان از این اعمال خودخواسته استنتاج کرد، ولی روشن نیست که آیا فرمول‌بندی سود جستن، چیزی بیش از بیان مجدد نکته‌ی مفهومی درباره‌ی همکاری و اصل انصافداری باشد. هر آینه، «سود جستن‌ها» نتواند جدا از همکاری منصفانه یا مشارکت در چارچوب نهادها به طور مستقل مشخص گردد، در این صورت تمام آنچه گفته می‌شود این است که «سود جستن» به معنای همان رفتار منصفانه، یا تصدیق متقابل اصل انصافداری است. ولی، استدلال‌هایی که وظیفه را از پذیرش سود جستن‌ها یا مشارکت در چارچوب نهادها استنتاج می‌کنند، همچنین به طور مستقل از یکدیگر و مستقل از برخورد مفهومی به وظیفه‌ی سیاسی، ارائه می‌شوند. در فصل پیشین توجه را به شیوه‌ای جلب کردم که از طریق آن نظریه پردازان رضایت دادن به استدلال سود جستن روی می‌آورند تا خود را از درد سر وجود شهروندانی که به حساب آورده نمی‌شوند، خلاص کنند. استدلال سود جستن همچنین گاهی به وظایف، در معنای حق شناسی، ربط داده می‌شود. پیش از بررسی این موضوع که چگونه برخی از شهروندان رالزی وظیفه‌ی سیاسی می‌یابند، مایلیم به بررسی ادعای پذیرفتن فواید پردازم.

استدلال سود جستن معمولاً تا بدان حد به اختصار بیان می‌شود که گویی درستی آن بدیهی است. هرکوششی برای پُر کردن آن به نتایجی می‌انجامد کاملاً متفاوت از آنچه نظریه‌ی تجریدی شرحی کلی از نظریه‌ای درباره‌ی عدالت القا می‌کند. آشکارترین ایراد به ادعای سود جستن این است که،

به منزله‌ی موضوعی عملی «دریافت سود» و «زندگی در جامعه‌ای سیاسی» (به ویژه جامعه‌ای با قانون اساسی عادلانه) یک و همان چیز است.... دکترین سود جستن، هیچ کسی را که در چنین جامعه‌ای زندگی می‌کند از وظایف سیاسی مستثنا نمی‌سازد.^(۴۴)

البته برای اغلب نویسندگانی که درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی می‌نویسند، این موضوع دقیقاً همان فایده‌ای است که برای آنان دارد! ولی، این موضوع اثباتی است یا بسیار کم یا بسیار زیاد. یا شامل تمام جوامع سیاسی می‌شود که تاکنون وجود داشته است، یا وجود خواهد داشت، یا فقط شامل جوامع سیاسی «عادلانه» می‌شود. اما در این صورت معیار عدالت باید مشخص شود. افزون بر این، طرح هر ادعایی درباره‌ی سود جستن در دولت لیبرال دموکراتیک، صرفاً بیان اصول مرکزی نظریه‌ی لیبرالی است. توجیه دولت لیبرالی این است که فایده‌های معینی را برای افراد تأمین می‌کند که برجسته‌ترین آنها، حفاظت از مالکیت است. هیچ‌کس وارد قرارداد اجتماعی نمی‌شود، هرآینه به سودش نباشد یا فایده‌ای از آن عایدش نشود. بنابراین، این ادعا این همان‌گویی است. شرط حفاظت از مالکیت به دست دولت «به هیچ‌وجه عملی از روی نیک خواهی و حق شناسی نیست. آنان فقط به این دلیل مقامات دولتی اند که حفاظت مالکیت را تأمین می‌کنند، و فهم این امر دشوار است که کسی به آنان حق شناسی مدیون است».^(۳۵) یا اینکه از این موضوع چیزی اساسی نتیجه می‌شود.

اگر اساساً ادعا درباره‌ی سود جستن بخواهد چیزی بیش از اثبات نظر نظریه پردازان قرارداد اجتماعی لیبرالی باشد، مبنی بر اینکه، بنا بر تعریف، همگان از وجود دولت لیبرالی سود می‌برند، در این صورت سودها باید مشخص و به مسئله‌ی توزیع آن توجه شود. من تاکنون در جهت مشخص کردن

این موضوع که چه چیزی «فایده» به حساب می‌آید یا چه چیزی توزیعی مناسب را تشکیل می‌دهد، کوششی رانندیده‌ام. اگر «فایده‌ها» با برابری صوری شهروندان مشخص نشود، توزیع نمی‌تواند توزیعی برابر باشد. توجیه نابرابری اجتماعی در اقتصاد سرمایه‌داری بازاری، بخشی است مرکزی از نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، و همچنین نظریه‌های رالز و هگل. معهدا، اغلب نویسندگان وظیفه‌ی سیاسی، برخلاف رالز، معمولاً فرض را بر این می‌گذارند که تمام شهروندان، وظیفه‌ی سیاسی برابر دارند. پُر معناست که اگر بنیادی‌ترین «فایده» که نظریه پردازان لیبرال بر آن تأکید می‌ورزند حفاظت از فرد در نظر گرفته شود، آشکار است که در دولت لیبرال دموکراتیک این فایده به طور برابر توزیع نشده است. به این امر توجه کنید: توجه‌ها بزم معطوف بود به حفاظت در معنای اساسی آن. یعنی تأمین سلامتی فیزیکی افراد که آنان را قادر می‌سازد تا از طول عمر طبیعی برخوردار شوند. واقعیت زیربن برابری صوری لیبرال دموکراتیکی شهروندان این است که، اگر شما در خانواده‌ای از طبقات پایین تولد یافته باشید، احتمال این است که طول عمر کوتاه‌تری داشته باشید تا اگر در خانواده‌ای از طبقات بالا. یک بررسی از درصد نسبی مرگ و میر در میان طبقات متفاوت به این نتیجه می‌رسد که، «به رغم استفاده از روش‌ها و شاخص‌های گوناگون... و به رغم رنگارنگ بودن جمعیت مورد بررسی، نتیجه‌ی انکار ناپذیر این است که وابستگی طبقاتی در شانس زنده ماندن مؤثر است». افزون بر این، همچنین به نظر می‌رسد که «تفاوت میان طبقه‌ی پایین و طبقات دیگر... در دهه‌های اخیر کاهش نیافته است».^(۳۶) یک عامل در تفاوت درصد مرگ و میر این است که یکی از خطرهای برای هر کارگری که «خودخواسته از» نهاد اجتماعی سازماندهی تولید سرمایه‌دارانه «استفاده» می‌کند، مرگ در نتیجه‌ی تصادف یا امراض صنعتی است. برای مثال، در بریتانیا یک تخمین واقع بینانه این است که هر سال ۳۰۰۰ کارگر در اثر این علل می‌میرند.^(۳۷)

باز توجه کنید: دلیل اینکه افراد آزادی طبیعی و برابری وضع طبیعی شان را با حمایت برابر، تحت قوانین مدنی معاوضه می‌کنند، این است که ناامنی و

خودسری مجازات فردی را رفع کنند. از نظر اصولی، فردی که قانون مدنی را نقض کند، صرف نظر از اینکه در چه مقام اجتماعی باشد، به همان مجازاتی می‌رسد که هر فرد دیگری. معهداً، یک بررسی اخیر از جریان کار دادگاه‌ها به این نتیجه می‌رسد که «مجریان قانون با فقرا همان برخورد و رفتاری را ندارند که با ثروتمندان یا طبقه‌ی متوسط دارند. این برخورد متفاوت، نظام مند و فراگیر است». نه تنها احتمال اینکه فقرا تحت تعقیب قرار گیرند و به مجازات برسند بیشتر است، بلکه «دزدان حرفه‌ای و تبهکاران سازمان‌یافته نیز از مصونیتی از تعقیب جنایی برخوردار می‌شوند که فقط از مصونیت ثروتمندان تراز اول کمتر است.»^(۳۸)

یک بار دیگر توجه کنید: دریافت لیبرالی از برابری در برخوردار شدن از حمایت، که این قدر در مرکز نظریه‌ی قرارداد اجتماعی قرار دارد، همچنین ایجاب می‌کند که از تمام بخش‌های جمعیت در برابر یکدیگر به‌طور برابر حمایت شود. این امر در مورد مناسبات میان زن و مرد هرگز این‌طور نبوده است. رسم بر این است که مردان مسئول حمایت از زنان، که «طبیعت» آنان را قادر نساخته است از خود و از منافعشان حفاظت کنند، باشند. معهداً، رضایت دادن زن به قرارداد ازدواج، این‌گونه تلقی می‌شود که «رضایت‌دانی» است به هر گونه خواست جنسی شوهر. تجاوز جنسی میان زن و شوهر به صورت امری ناممکن تلقی می‌شود.^(۳۹) اصولاً، زنان از همان حمایت قانونی که مردان در برابر ضرب و شتم بدنی برخوردارند، برخوردار نیستند. فقط اخیراً توجه به رفتار خشونت‌آمیز شوهران با زنان و واقعیت تجاوز جنسی، معطوف گردیده است.^(۴۰)

تجاوز جنسی به‌طور رسمی جرمی بسیار جدی تلقی می‌شود. در عمل، شاید دو سوم تجاوزهای جنسی به پلیس گزارش نمی‌شوند. زیرا زنان می‌دانند که حمایت از آنان وجود ندارد و از داغ اجتماعی که بر قربانیان تجاوز جنسی زده می‌شود، هراس دارند. این قربانی است و نه تجاوزکننده که در برابر سوآلات تحقیرکننده‌ی مردم قرار می‌گیرد و مگر اینکه خردسال باشد، معمولاً گفته می‌شود که خود موجب روی دادن عمل بوده است. و به دست آوردن محکومیت تجاوزکنندگان، هنگامی که سرنوشت شغلی مردان در برابر تجاوز قهرآمیز به

زنان، از اهمیت بیشتری برخوردار است، بسیار مشکل می‌شود.^(۴۱) هرآینه به نمونه‌های واقعی «فوائد» ممکن، و توزیع آنها، توجه شود، در این صورت دیگر ممکن نخواهد بود به نتیجه‌گیری‌های تسکین‌دهنده درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی رسید که اغلب نظریه‌پردازان سیاسی ترجیح می‌دهند. هنگامی که به‌طور کلی و تجریدی ادعای خودخواسته از نهادی استفاده می‌کنیم و بدین ترتیب از وجود آن سود می‌بریم - و نمونه‌هایی مانند قول دادن ذکر می‌شود، آنگاه آسان است گفته شود همه متمتع می‌شوند و وظیفه‌مند (ما همگی قول می‌دهیم و همگی پیوند میان قول دادن و وظیفه رامی‌دانیم). چنین فرمول‌بندی‌هایی همچنین بسیار راحت و ساده از پرسش - فایده در مقایسه با چی - دوری می‌جویند. نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی می‌توانستند حداقل به این پرسش پاسخ دهند: آیا در جامعه‌ی مدنی هرکس در مقایسه با موقعیتش در وضع طبیعی فایده می‌برد. رالز، و دیگر مدافعان ادعای درباره‌ی فوائد، قادر نیستند چنین مقایسه‌ای را عرضه کنند. آنان صرفاً ادعا می‌کنند که همگان از وجود دموکراسی لیبرالی فایده می‌برند. معه‌ذا، هرآینه مقایسه با وضع طبیعی بی‌ربط باشد، پس مقایسه‌ی بدیهی مقایسه‌ای است میان گروه‌ها و طبقات درون جامعه‌ی مدنی. رالز مقایسه‌ای به عمل نمی‌آورد، زیرا اصول عدالت فرض شده، و برهان تجریدی درباره‌ی فوائد، عادلانه بودن نابرابری موجود را به صورت پیش‌فرض دارد. شیوه‌ای که از طریق آن قواعد عدالت به دست آمده است به این معناست که رالز نمی‌تواند «هیچ محدودیت اخلاقی برای اندازه‌ی مطلق نابرابری "منصفانه"»^(۴۲) قائل شود. بنابراین، بی‌معنی است بررسی مختصری را از توزیع واقعی فوائد انجام داد، که من هم اکنون عرضه داشتم. ولی، آن‌طور که رالز مایل است ما بپذیریم، به‌طور شهودی آشکار نیست که نابرابری‌های بزرگ، مانند «فایده‌ی» اساسی در برخورد کردن فرد از حمایت، با عدالت و از این رو نیز با این استنتاج که همگان وظیفه‌ای سیاسی یا به‌طور طبیعی محدودیتی دارند، سازگار است. رالز نیز دقیقاً مانند دیگر نظریه‌پردازان لیبرال با مشکل جا دادن طبقه‌ی کارگر و زنان در سیستم خود، روبه‌روست.

پیش از این به ایرادی اساسی در تفسیر ادعا در مورد حق شناسی توجه کردیم. ولی مناسب است با تفصیل بیشتری به استدلال‌های درباره‌ی حق شناسی نگاهی بیفکنیم. چون این امر می‌تواند نقش ایدئولوژیکی مهمی را ایفا نماید. به یاد آورید که هابز درباره‌ی فواید و حق شناسی به گونه‌ای اساسی سخن می‌گوید و در این چارچوب به آنچه به بالا دستی‌ها می‌یونیم اشاره می‌کند. ادعاهایی درباره‌ی حق شناسی و اینکه حق شناس باید، به گونه‌ای درخور، چه احساسی داشته باشد و چه کاری انجام دهد، اغلب ادعاهایی هستند درباره‌ی مناسباتی که باید میان «بالادستان» و «زیردستان» وجود داشته باشد. از باب مثال، اغلب گفته می‌شود که فقرا باید برای صدقه‌ای که دارا ترها به آنها می‌دهند سپاسگزار باشند (اگر نباشند، این امر نشان می‌دهد که فقرای «ناشایسته» ای هستند: نقد خوبی از این استدلال را می‌توان در فیلم‌های بونوئل یافت). یا، باز، استدلال می‌شود که زنان باید سپاسگزار باشند هرآینه تا بدان اندازه خوش اقبال باشند که شوهران خوبی که با آنان رفتار خوبی دارند نصیبشان شده باشد، و از این رو باید موقعیت زیر دست و نابرابر زنان را در مقایسه با شوهران بپذیرند. به همین ترتیب، آنانی که مجبورند نیروی کار خود را بفروشند باید در صورتی که کارفرمایی پیدا شود که مزد خوبی می‌پردازد و شرایط کار قابل قبولی را فراهم می‌آورد، از او سپاسگزار باشند. در تمام این موارد ادعا می‌شود شخص فقیر، زنان و کارگران باید حق شناسی خود را نشان دهند و وظایفی را که این امر ایجاب می‌کند با رفتار مناسب، رفتار مناسبی که موقعیت نابرابر آنان را ابقا می‌کند، بپذیرند.

به طوری که این نمونه‌ها نشان می‌دهند، پیوند نزدیکی وجود دارد میان صدقه دادن و استدلال‌هایی درباره‌ی حق شناسی. ادعاها درباره‌ی فواید و وظیفه‌ی سیاسی را می‌توان روایت معاصر از برهان قدیمی دین فقرا به ثروتمندان در ارتباط با صدقه‌ای که ثروتمندان به آنان می‌دهند، دانست. در حال حاضر، این استدلال در بافت جامعه‌ی لیبرالی غیر شخصی، جامعه‌ی رفاهی و فوایدی که برای طبقه‌ی کارگر به ارمغان آورده است، گنجانده می‌شود. ولی مانند سلف قدیمی اش، همان کارکرد ایدئولوژیکی را دارد.^(۴۳) بحث من این نیست که

حق‌شناسی هیچ‌گاه جایی ندارد یا وضعی وجود ندارد که آدمی در برابر دریافت فایده‌ای لازم است کاری انجام دهد. بلکه، من‌استفاده‌ی سیاسی و نتیجه‌گیری‌هایی را که از این بحث می‌شود مورد سوال قرار می‌دهم. به هر صورت، حتی اگر بحث فواید بتواند چیزی بیش از این باشد، از این واقعیت که ما در برابر فایده‌ای که دریافت داشته‌ایم «باید» کاری انجام دهیم، این نتیجه حاصل نمی‌شود که ما «وظیفه داریم» چنین کنیم. مگر آنکه افراد مورد بحث آن وظیفه را پذیرفته باشند. امیدوارم که بحث من آشکار ساخته باشد که برای وظیفه‌ی سیاسی بهترین کار این است که برهان «فواید» را محترمانه به خاک بسپاریم.

ولی پرسشی جالب درباره‌ی استفاده‌ی مکرر از استدلال فایده‌بری در بحث وظیفه‌ی سیاسی، باقی می‌ماند. بی‌شک، سودمندی ایدئولوژیکی، یعنی این واقعیت که نتیجه‌گیری از پذیرش فواید، کسی را بیرون از شبکه‌ی وظیفه‌ی سیاسی نمی‌گذارد و اینکه این امر می‌تواند به استدلال‌های درباره‌ی وظیفه‌ی ناخودخواسته، ظاهری خودخواسته بدهد، تا اندازه‌ی زیادی محبوبیت آن را توضیح می‌دهد. ولی، محبوبیت استدلال فایده‌بری همچنین از پابرجایی دیدگاه نظری فرد تجریدی ناشی می‌شود. یعنی این اندیشه که هر فردی که از شرکت در زندگی اجتماعی بهره‌مند می‌شود، در قلب استدلال فایده‌بری، قرار دارد. این استدلال بر این امر دلالت دارد که بدیلی وجود دارد — بدون فایده‌بری. رالز می‌گوید می‌خواهد «با استفاده از مفهوم عدالت که بر اساس نظریه‌ی فردگرایانه قرار دارد، برای... فایده‌ی ذاتی فعالیت‌های نهادینه شده، اجتماعی و مشترک، توضیحی ارائه دهد» (ص ۲۶۴). در وضعیت ابتدایی، «ترکیبی از عدم علاقه‌ی متقابل و حجاب نادانی، همان نتیجه‌ای را به بار می‌آورد که خیراندیشی.» (ص ۱۴۸). بر عکس، به طوری که نظریه‌ی هابز به خوبی نشان می‌دهد، این ترکیب دقیقاً در جهت مقابل «خیراندیشی»، یا این اندیشه عمل می‌کند که اعمال معینی وجود دارد که هر شخص پایبند به اخلاق باید انجام دهد. آن دیدگاه اجتماعی که این ترکیب مایه‌ی آن می‌شود عبارت است از رشته‌ای از فواید جدا جدا یا

ردوبدل کردن متقابل فواید خودکامانه^۱. دوسویگی و دادوگرفتِ زندگی اجتماعی، علایق متقابل وجودهای اجتماعی در بهروزی یکدیگر، که در مفهوم منسجمی از «زندگی اجتماعی» مفروض است، به طور کامل از نظر محومی شود. این ادعا که پذیرش فواید مایه‌ی وظیفه‌می‌شود کوششی است برای جبران این دوسویگی و «بهروزی» زندگی اجتماعی از دست رفته. طنز قضیه در این است که، آن دیدگاه نظری که در ارجاع مداوم رالز به پراتیک اجتماعی نهفته است، و مفهوم انجمن سیاسی به عنوان اتحاد اجتماعی اتحادهای اجتماعی، نشان این است که هیچ نیازی «برای توضیح» جامعه و فعالیت‌های مشترک وجود ندارد. مجموع اینها خود همان زندگی اجتماعی است.

حتا اگر می‌شد بیش از این در دفاع از ادعای فواید گفت، این امر هنوز مسئله‌ی منشأ وظیفه‌ی سیاسی را در نظریه‌ی رالز حل نمی‌کرد، چون استدلالی است کاملاً کلی. می‌توان پاسخی برای این مسئله از طریق فرمول‌بندی مجدد آن بر حسب مشارکت در نهادهای لیبرال دموکراتیک و تمرکز شکلی از مشارکت، یعنی رأی‌دهی، یافت، هرچند این امر مشکلاتی را برای استدلال‌های رالز به وجود می‌آورد. وی استدلال می‌کند که هر کس وظیفه‌ای طبیعی دارد که از نهادهای عادلانه یا تقریباً عادلانه «حمایت» کند. ولی هیچ نشانی از اینکه چه اقداماتی چنین حمایتی را تشکیل می‌دهد، ارائه نمی‌دهد. ولی، به نظر منطقی می‌رسد که در مورد نهادهای سیاسی این حمایت از این طریق انجام پذیرد که شهروندان به وظیفه‌شان در رأی دادن عمل کنند. اشکال این تعبیر از استدلال رالز این است که این تعبیر پاسخی برای وظیفه‌ی سیاسی تعدادی کم، به دست نمی‌دهد. مگر آنکه رأی‌دهی معنایی دیگر یا معنایی اضافی برای برخی از شهروندان داشته باشد. به راستی، این آن نتیجه‌گیری است که رالز امیدوار است خوانندگانش بگیرند. و این امر توضیح این موضوع است که چرا اصل نخستین، شهروند «ایده‌آلی» را عرضه نمی‌کند. خود را برای مقام سیاسی نامزد کردن و آن را به دست آوردن راهی است که با آن شهروندان برخوردار از امتیاز اجتماعی،

وظیفه‌ی سیاسی خویش را برآورده می‌کنند و شاید همچنین معنای رأی‌شان این باشد. می‌دانیم که طبقات متوسط‌اند که گرایش دارند از نظر سیاسی فعال‌ترین باشند (ص ۳۴۴ همچنین، صص ۱۱۳، ۳۷۶).

رالز به گونه‌ای شگفت‌انگیز چیز چندانی برای گفتن درباره‌ی رأی‌دهی و رابطه‌ی آن با آزادی و برابری شهروندان دموکرات که وی تا بدان اندازه روی آنان تأکید می‌ورزد، ندارد. همچنین به نظر نمی‌رسد که وی دیدگاه لیبرالی رأی‌دهی را با فعالیت اِبزاري کارکردانه‌ی سنت قرارداد اجتماعی، پیوند می‌دهد. دیدگاه رالز درباره‌ی رأی‌دهی بسیار بیشتر به دیدگاه هگل می‌ماند. وی مقایسه‌ی لیبرالی میان بازار و فرایندهای سیاسی را با رأی‌دهی و داشتن پول، رد می‌کند. نزد رالز، کسی که رأی می‌دهد یا «قانونگذار خردمند» با منظور حمایت از منافع خویش رأی نمی‌دهد، بلکه با این عمل در این باره که «کدام قوانین یا سیاستی به بهترین وجه با اصول عدالت منطبق است»، عقیده‌ی خود را ابراز می‌دارد (ص ۳۶۱). رالز می‌گوید «ارزش منصفانه‌ی تمام آزادی‌های سیاسی» باید حفظ شود. ولی، همچنین با اندیشه‌ی رأی‌دهی چندگانه بازی می‌کند (ص ۲۲۵). هدف دولت این است که سیاست‌هایی را دنبال کند که به سود همگان است و تا بدان حد که «می‌توان تشخیص داد برخی از مردمان خرد و قوه‌ی داوری برتری دارند که دیگران حاضرند به آنان اعتماد کنند و برای عقیده‌ی آنان وزنه‌ی بیشتری قائل شوند» (ص ۲۳۳). بدین ترتیب، طبقه‌ی متوسط (که نظریه پردازان لیبرالیسم به طور سنتی آنان را به عنوان کسانی که مورد نظرند، مشخص کرده‌اند)، می‌تواند از نظر سیاسی وظیفه‌مند شود و «حتا پیوند محکم‌تری» با دولت لیبرالی، به این سبب که رأی اضافی دارد، داشته باشد (ص ۳۴۴).

اگر به نظر می‌رسد که این امر روش غریبی است در تأمین «ارزش منصفانه» برای هر فرد، تمایزی که رالز میان آزادی و ارزش آزادی می‌گذارد، «ارزش منصفانه» را از بین می‌برد. رالز، بلافاصله پس از مطرح کردن امکان رأی‌دهی چندگانه، ادامه داده استدلال می‌کند که ارزش رأی‌دهی در این است که قائل شدن ارزش برای خویشتن، احساس افراد را برای یکدیگر به عنوان «یار و

یاورانی که می‌توان با آنان همکاری کرد»، تقویت می‌کند (ص ۲۳۴). رالز، مفروض می‌دارد که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در این مناسبات اهمیتی ندارند:

آزادی را نظام کامل آزادی‌های شهروندان برابر نشان می‌دهد، در حالی که برای افراد و گروه‌ها، ارزش آزادی متناسب است با ظرفیت آنها در پیشبرد اهدافشان در چارچوبی که سیستم تعریف می‌کند.

ارزش آزادی به این سبب که «برخی قدرت و ثروت بیشتری و، به این دلیل، امکانات بیشتری برای رسیدن به اهدافشان دارند» برای همگان همسان نیست (ص ۲۰۴). رالز بدیهی می‌انگارد که آنهایی که آزادی‌شان ارزش کمی دارد معه‌ذا با داشتن حق انتخاب کردن، احساسی برای ارزش خویش کسب می‌کنند. احتمالاً به این سبب که نقش اصل دوم عدالت را درک می‌کنند و این امر آنان را با «وضع کنونی‌شان» آشتی می‌دهد.^(۴۴) این همه بسیار نادرست می‌نماید. محروم‌ترین مردمان به‌طور مسلم می‌دانند که تأثیر هرروزه‌ی موقعیت نابرابر اجتماعی‌شان در کاهش شأنشان بسیار بیشتر از تأثیر رأی‌دهی دوره‌ای‌شان در جبران آن است. از سوی دیگر، آنانی که در موقعیت اجتماعی بهتری قرار دارند می‌دانند رأی‌دهی به حفظ موقعیت اجتماعی بهترشان و در نتیجه خودارزشمند دانستن‌شان کمک کرده است. این امر را می‌توان با مشخص کردن رابطه‌شان با دولت به عنوان رابطه‌ای «وظیفه‌مند» تصدیق کرد، و رأی‌شان را به صورت متفاوتی از رأی پرولتاریای اخلاقی تعبیر کرد، که شهروندی‌شان صرفاً وضعیتی است صوری و وظیفه‌ای طبیعی در اطاعت کردن دارند.

شاید اشاره به یک «پرولتاریای اخلاقی» خیلی افراطی باشد. چون رالز برهان می‌آورد که نافرمانی مدنی صورت مشروعی است از عمل سیاسی در دموکراسی لیبرالی. به راستی، «برداشتی از نافرمانی مدنی بخشی است از نظریه‌ی دولت آزاد» (ص ۳۸۵). ولی، بحث رالز درباره‌ی نافرمانی مدنی، تأثیری در استدلال من ندارد. مانند حق مقاومت لاک، نافرمانی مدنی فقط هنگامی مشروع است که «بی عدالتی‌ای اساسی یا روشنی» از نوع معینی وجود داشته باشد. یا هنگامی که برای

اطاعت طبیعی و وظیفه‌ی سیاسی دیگر دلایلی وجود نداشته باشد. افزون بر این، به طوری که در فصل‌های پیشین خاطر نشان کردم برداشت رالز از نافرمانی مدنی برداشتی بسیار تنگ‌نظرانه است. هیچ تأثیری بر موقعیت پرولتاریای اخلاقی ندارد. چون صریحاً نافرمانی مدنی را به عنوان وسیله‌ای برای جبران نقض اصل تفاوت، رد می‌کند. نافرمانی مدنی فقط مربوط می‌شود به برابری صوری شهروندان و اصل امکانات برابر. رالز نظر می‌دهد که هزینه برابری صوری (در صورت لزوم با استفاده از نافرمانی مدنی) تأمین شود، در این صورت «فرض این است که بی‌عدالتی‌های دیگر، هرچند مداوم و با اهمیت از کنترل خارج نخواهند شد» (ص ۳۷۳). به عبارت دیگر، آنها در واقع «بی‌عدالتی» نیستند.

رالز می‌کوشد شرح ناهمسانی را از اطاعت سیاسی و وظیفه‌ی سیاسی به دست دهد. به طوری که افراد در پیوند با یکدیگر قرار گیرند و با وجود این موقعیت اجتماعی متفاوت آنان تصدیق شود. ولی، او فقط به بهای تقلیل بحثش به رشته‌ای از نکات مفهومی کاملاً تجربیدی که ناتوان از فرق گذاشتن میان طبقات اجتماعی است، می‌تواند همگان را در آن بگنجانند. اگر استدلال‌ها مشخص‌تر شوند و نابرابری‌های اساسی واقعی به حساب آیند، آنگاه استدلال‌های رالز، مانند استدلال‌های هگل، نمی‌توانند موفق شوند طبقه‌ی کارگر و زنان را در آن استدلال‌ها بگنجانند.

همچنین از برهان مشارکت می‌توان در دفاع از هویت‌شناسی کلی رأی دهی لیبرال دموکراتیکی و وظیفه‌ی سیاسی استفاده کرد، همان‌طور که سینگر استفاده کرده است. بحث سینگر جالب است. چون با روشی مشخص‌تر نشان می‌دهد چرا رأی دهی لیبرال دموکراتیک از قول دادن و دیگر پراتیک‌های زندگی خصوصی، متفاوت است. سینگر استدلال می‌کند اگر فردی به گروهی می‌پیوندد که هر یک از اعضای گروه به نوبت برای همه یک دورنوشیدنی می‌خرد یا سفارش می‌دهد، در این صورت وقتی فردی خودخواسته به گروه می‌پیوندد، این وظیفه را می‌پذیرد که وقتی نوبت به او می‌رسد بهای نوشیدنی راپردازد. این روایتی است از استدلال مفهومی. «معنای» پراتیک اجتماعی سفارش دادن

نوشیدنی، مانند «معنای» قول دادن است. برداشتی به طور متقابل. به طوری که هنگامی که فردی به گروهی می‌پیوندد و نوشیدن را می‌پذیرد، می‌داند وظیفه‌ای را پذیرفته است. سینگر بحثش را به زبان «به ظاهر رضایت دادن» ارائه می‌دهد. او استدلال می‌کند عواقب مشارکت بدان ماند که گویا فرد رضایت داده است. چون رضایت دادن واقعی انجام نگرفته است، سینگر مدعی است استدلال از استدلال‌های رضایت دادن ضمنی متفاوت است.^(۴۵)

در واقع، این استدلال همان استدلال رضایت دادن ضمنی است. «به ظاهر رضایت دادن» روایت دیگری است از اختیارباوری فرضی^۱. استدلال این است که فرد با انجام دادن عمل معینی کاری کرده است که به معنای رضایت دادن است، به طوری که می‌توان از آن وظیفه را استنتاج کرد. ولی، عمل سفارش دادن نوشیدنی، مثال خوبی برای نشان دادن اختیارباوری فرضی نیست. سفارش دادن نوشیدنی، مانند قول دادن، مثالی از ایجاد آزاد وظایف است، نه مثالی از رضایت دادن، فرضی یا نوعی دیگر. شرکت در سفارش دادن نوشیدنی، مانند قول دادن، به معنای پذیرفتن وظیفه‌ای است. همچنین، عواقب متعهد ساختن خویش، شبیه عواقب قول دادن است. از این نظر که فرد می‌داند عواقب چه‌ها هستند و اینکه آنها محدودند. محتوای وظیفه برای هر فردی از گروه همسان است (به این شرط که هنگامی که نوبت به شمامی رسد بقیه‌ی اعضای گروه به جای یک لیوان آب سه پیمانه قهوه سفارش ندهند). به اختصار، مقایسه‌ی سیاسی سفارش دادن نوشیدنی مانند قول دادن است. مشارکتی است، نه رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک. بدون تمایزگذاری میان دو صورت از وظیفه‌ای که شخص به اختیار پذیرفته است، بسیار آسان‌تر است به این نتیجه رسید که «مشارکت» باید همان رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک باشد. معهذا، برای سینگر دلیل کمتری از بسیاری از نظریه‌پردازان وجود دارد که به چنین نتیجه‌ای برسد. او بحث خود را با استفاده از الگویی از دموکراسی مستقیم آغاز می‌کند، و بیشتر از اغلب نویسندگان درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی، آماده است بپذیرد که شهروندان ممکن است از رضایت دادن

1. hypothetical voluntarism

خودداری کنند یا آن را باز پس ستانند. برای مثال، خودداری عمومی از رأی دهی نشان می‌دهد شهروندان حاضر به پذیرفتن وظیفه نیستند.^(۴۶) و به طوری که در بالا خاطر نشان ساختم، سینگر استدلال می‌کند که در پراتیک، دموکراسی‌ها سازش منصفانه‌ای نیستند. با وجود این، او هنوز استدلال می‌کند شرکت در انتخابات لیبرال دموکراتیک به وظیفه‌ی سیاسی می‌انجامد. حتا اگر شهروندی ممکن است به این سبب رأی داده باشد «چون کار بهتری وجود نداشت».^(۴۷) اما چرا شهروندی باید این طور رفتار کند؟ برای آنکه در توضیح چنین رفتاری کوششی به عمل آوریم، باید به خاطر داشت که به افراد آموخته شده است رأی دهی لیبرال دموکراتیک تنها روش عمل لیبرال دموکراتیک است. شهروندی ممکن است درباره‌ی قضایای سیاسی به طور جدی تأمل کرده باشد و به همان نتیجه‌ی سینگر رسیده باشد، یعنی اینکه دموکراسی‌های لیبرالی سازش منصفانه‌ای نیستند. ممکن است، هم رأی دهی و هم رأی ندادن هر دوی موضوع باشد. چون هر دو به حفظ سازشی نامنصفانه کمک می‌کند. ولی شهروندی که می‌خواهد به گونه‌ای دموکراتیک عمل کند چکار دیگری می‌تواند انجام دهد؟ به نظر می‌رسد رأی دهی تنها راهی است که به روی او باز است.^(۴۸) این امر می‌تواند به توضیح این موضوع کمک رساند که چرا به رغم شواهد ذکر شده در فصل ۵ درباره‌ی گونه‌ای که طبقه‌ی کارگر به سیستم رأی دهی می‌نگرد، بسیاری از کارگران باز هم به رأی دهی اقدام می‌ورزند. به نظر می‌رسد کار بهتری وجود ندارد که به آن پردازند. هویت‌شناسی رضایت دادن (یا به ظاهر رضایت دادن) باز هم ضعیف‌تر می‌شود. به راستی، سینگر به «ضعف استدلال‌ها برای اطاعت» در دموکراسی‌های لیبرالی اشاره می‌کند و همچنین اظهار می‌دارد ما شاید مجبور باشیم «امکان نیاز را به بازسازی اساس وظیفه‌ی سیاسی در دموکراسی‌های غربی مورد بررسی جدی قرار دهیم...».^(۴۹)

با در نظر گرفتن هدف نظریه‌ای درباره‌ی عدالت جای تعجب نیست که رالز این امکان را مورد توجه قرار ندهد. ولی شاید تا اندازه‌ی زیادی بیش از دیگر نظریه‌پردازان لیبرالیسم، استدلال‌های او آشکار می‌سازد که چرا چنان

بازسازی ای ضروری است. بازسازی ای که از فرم‌های سیستم رأی‌دهی و احزاب، که سینگر ذکر می‌کند، بسیار فراتر می‌رود. ضعف استدلال‌های لیبرالی برای اطاعت کردن، از نهادهای سیاسی بسیار فراتر می‌رود. چون نهادهای سیاسی چیزهای قراردادی درک می‌شوند. مسئله‌ی جایگاه و خصلت «وظیفه‌ی سیاسی، که در نظریه‌ی لاک به آن اشاره شد، به‌طور روشن در کوشش والزر برای آشتی دادن پلورالیسم مشارکتی با توجیه وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک، دیده می‌شود. به دلیل خصلت بی‌نهایت تجریدی استدلال رالز، مستقیماً آشکار نمی‌شود که دقیقاً همان اشکالات در نظریه‌ی او نیز نهفته است. در یک جا، رالز به وظایف مورد نظر والزر اشاره می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که تعداد کمی از شهروندان که از نظر سیاسی وظیفه‌مندند این وظیفه را به «شهروندان به‌طور کلی» می‌دهند (ص ۳۷۶). این موضوع پرسش کلی‌تری را مطرح می‌سازد مبنی بر اینکه شهروندان تکلیف طبیعی و وظیفه را به چه کسی می‌دهند. آنان حمایت از نهادهای عادلانه را تجویز می‌کنند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که آنها در برگیرنده‌ی مناسباتی‌اند که به‌طور افقی میان اعضای این نهادها بسط داده شده است. ولی، اگر این‌طور باشد، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که نهادهای سیاسی و تکالیف سیاسی و وظیفه، چگونه از دیگر نهادها و تکالیف و وظایف غیر سیاسی متمایز می‌شوند.

در اینجا، بار دیگر تناقض میان بخش‌های تجریدی فردگرایانه‌ی نظریه‌ی رالز و بخش‌های مفهومی و هگلی آن، آشکار می‌شود. رالز دقیقاً چگونه از ما می‌خواهد رابطه‌ی میان افراد و دولت لیبرالی را در نظریه‌اش درک کنیم؟ به رغم ارتباط نزدیک میان دو اصل‌اش با این دیدگاهش که دموکراسی لیبرالی را یک روش سیاسی تلقی می‌کند، نظر او نظری از دیدگاه مرسوم لیبرالی نیست. بلکه رالز به‌طور ضمنی به ابهام هگلی درباره‌ی «دولت» اتکا می‌کند. رالز در بحثش راجع به «ایده‌ی اتحاد اجتماعی» (صص ۹-۵۲)، استدلال می‌کند که نظریه‌ی قرارداد اجتماعی دلالت بر این ندارد که «جامعه‌ی خصوصی^۱ امر ایده‌آل است».

ولی، اگر این طور باشد، در این صورت دولت به عنوان «سر حَکَم» بیرونی یا حوزه‌ی سیاسی نیز نمی‌تواند ایده‌آل باشد. همان طور که هگل تصدیق کرد، این دو مفهوم، جدا ناپذیرند. در تقابل میان ایده‌ی اتحاد اجتماعی و جامعه‌ی خصوصی، رالز ترجیح می‌دهد به «نظم عادلانه‌ی مبتنی بر قانون اساسی» و «نهادهای عمومی جامعه» اشاره کند تا به «دولت». ولی بحث وی شباهت بارزی دارد به بحث هگل درباره‌ی «دولت» در حکم نظم اخلاقی^۱. شرکت‌کنندگان یا شرکا در اتحادی اجتماعی، برخلاف افراد در جامعه‌ی خصوصی، «اهداف نهایی مشترک» دارند به ویژه، هدف «انجام دادن موفقیت‌آمیز نهادهای عادلانه». آنان نهادها را فی‌نفسه ارزشمند می‌دانند، چون درون خویش به «طبیعت‌شان در مقام اشخاص اخلاقی» پی می‌برند. نظم مبتنی بر قانون اساسی «چارچوبی» را برای دیگر اتحادهای اجتماعی در جامعه فراهم می‌آورد. بدین سان، «دولت» را می‌توان اتحادی اجتماعی انگاشت تشکیل یافته از اتحادهای اجتماعی. افزون بر این، می‌توان استدلال کرد که از طریق مشارکت در این نهادها (یا سود جستن از آنها، شرکت‌کنندگان وظیفه‌ی سیاسی کسب می‌کنند، یا تکلیف طبیعی دارند، مدیون به یکدیگر، که مقرراتی را رعایت کنند که اتحاد اجتماعی را ممکن سازد. بدین ترتیب، پایه و اساس جدایی میان امر خصوصی و امر سیاسی، که دو اصل رالز وابسته به آن است و در مرکز نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی قرار دارد، با مفهوم اتحاد اجتماعی به‌طور سیستماتیک‌ی ویران می‌شود.

داوطلبی‌باوری و حوزه‌ی خصوصی

اکنون مایلم چند نکته را در مورد وظیفه و حوزه‌ی «خصوصی» زندگی اجتماعی مطرح سازم. معمولاً در مباحث مربوط به وظیفه‌ی سیاسی فرض بر این است که در ارتباط با اختیارباوری در زندگی سیاسی، مشکلات هر چه باشد، حوزه‌ی زندگی خصوصی نمونه‌ای است راستین از طرح اختیارگرایانه. اگر در مباحث مربوط به وظیفه‌ی سیاسی به واقعیت‌های مکانیسم رأی‌گیری در دموکراسی

1. ethical

لیبرالی، یا به دیگر جنبه‌های مشارکت سیاسی، توجه کمی می‌شود، به واقعیت‌های زندگی خصوصی، به ویژه زندگی اقتصادی، حتی توجه کمتری می‌شود. از باب مثال، رالز به «مفهوم دموکراتیکی جامعه چون نظامی مبتنی بر همکاری میان اشخاص برابر» و به اتحاد اجتماعی چون «خطرورزی تعاونی برای نفع متقابل»، اشاره می‌کند (صص ۳۸۳، ۵۲۰). فرض بر این است که این مفاهیم کلی و تجریدی در چارچوب نهادهای دموکراتیک به راستی تحقق می‌یابند و می‌توانند با این مفاهیم به دقت مشخص شوند. افزون بر این، قائل شدن تمایز میان انواع قواعدی که کارکردها و نهادها را در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی تنظیم می‌کنند به این معناست که به نهادهای حوزه‌ی خصوصی این‌گونه برخورد شود که گویی همه از یک نوع‌اند. به «جامعه» این‌طور نگریسته می‌شود که گویی چیزی بیش از عمل قول دادن اجتماعی یا تعهد قانونی در عمل اجتماعی سفارش دادن نوشیدنی نیست. نکات مفهومی در ارتباط با «عضویت»، «همکاری» و «مشارکت» می‌تواند مجبورکننده و جزئی از استدلالی اساسی بنماید، فقط به این دلیل که اشکال واقعی عضویت، انواع مشخص مشارکت و شیوه‌ای که از طریق آن «همکاری» انجام می‌گیرد، به کلی نادیده گرفته شود.

دریافت شخص اختیارباور از زندگی سیاسی، معمولاً از طریق ارجاع او به «اتحادهای خودخواسته» از زندگی لیبرال دموکراتیک آشکار می‌گردد. ولی، اصطلاح «اتحاد خودخواسته» برای توصیف همه‌ی نهادها و سازمان‌های حوزه‌ی خصوصی، بسیار گمراه‌کننده است. تعداد بسیار کمی از اتحادهای خودخواسته، مانند عمل اجتماعی سفارش دادن مشروب به نوبت در یک جمع است. برخی اتحادها شبیه به آن است. چون افراد کاملاً آزادند که به آن جمع بپیوندند یا آن را ترک کنند. به این دلیل، اینکه شخصی به این جمع بپیوندد یا نه، از اهمیت خاصی برخوردار نیست. انجمن‌ها و کلوب‌هایی که با فعالیت‌های در وقت فراغت سر و کار دارند در این مقوله می‌گنجند. از سوی دیگر، اغلب اتحادها نیز از جمع نوشندگان مشروب که هر یک به نوبت، دیگران را به یک دور مشروب دعوت می‌کند، متفاوت است. چون آنها معمولاً دارای ساختاری هستند

که در آن سلسله‌مراتب مقامی از نوع لیبرال دموکراتیک آن، با هیتی از مقامات رسمی انتخابی برای اداره‌ی امور اعضا، وجود دارد. (اینها انجمن‌هایی اند که در مبحث مفهومی در ارتباط با «عضو شدن»، «مقررات» و «وظائف» آزادانه، به آنها اشاره شد.) ولی همه‌ی نهادها و سازمان‌ها در حوزه‌ی خصوصی از این نوع نیستند. سازمان‌های اقتصادی تقابل شدیدی را با آن‌گونه «اتحادهای خودخواسته» به دست می‌دهند.

«ما در یک نظام اقتصادی از پیش موجود متولد می‌شویم، درست همان‌طور که به صورت شهروندان متولد می‌شویم، و... به این جهت باید کارکنیم تا زندگی کنیم.»^(۵۰) (هرچند برخی از بانوان می‌توانند معاش خود را به‌طور غیر مستقیم از بازار به عنوان دستمزد در برابر خدماتی که برای شوهر خود در خانه انجام می‌دهند، به دست آورند.) اگر، همان‌طور که اغلب استدلال می‌شود، این واقعیت که ما «شهروند متولد می‌شویم» اختیارباوری را خالی از معنای سازد، پس همین استدلال را باید در مورد زندگی اقتصادی نیز به کار گرفت. چیزی که به ندرت انجام می‌گیرد. ما، ناخودخواسته، مشارکت‌کنندگان در آن هستیم. در اساس، همان‌طور که تأکید رالز بر فرصت برابر نشان می‌دهد، افراد آزادند برای ورود به هر شغلی که مایلند خود را آماده سازند و آزادند که تغییر شغل بدهند. در عمل، حق انتخاب برای اغلب افراد، غالب اوقات، بسیار محدود است. فرزندان طبقه‌ی کارگر، به ویژه، دختران به تعداد مورد نظر برای مشاغل حرفه‌ای آموزش نمی‌بینند. اگر در رشته‌ای که کارگر کار می‌کند رکود به وجود آید، برای اغلب آنان به ویژه مسن‌ترها تجدید آموزش در رشته‌ای دیگری، بسیار مشکل است. بیکاری درازمدت ممکن است سرنوشت کارگران غیر ماهر باشد. افزون بر این، خصوصیات اساسی دیگر در سازمان تولید اقتصادی وجود دارد که نشان می‌دهد ارجاع دادن به «الگوهای داوطلبی» بسیار گمراه‌کننده است، و این امر نقش ایدئولوژیکی ارجاع دادن به «اعمال تعاونی میان برابرها» را آشکار می‌سازد.

یکی از مفسران پُر شمارِ رالز می‌نویسد

تأثیر پرده‌ی جهالت این است که همه‌ی ملاحظات درباره‌ی جنبه‌ی

تولید را سراسر فرضی می‌سازد، تا بدان اندازه تجریدی... که به گونه‌ای
گزیرناپذیر اصل تفاوت را به اصل خالص توزیع تعبیر می‌کند...^(۵۱)

رالز به سازمان تولید توجهی ندارد. این موضوع به راستی به این دلیل حذف
می‌شود که اصل نخستین که برابری و اتوریته را مد نظر دارد، بر شهروندی و
زندگی سیاسی حاکم است. دومین اصل، نابرابری غیرسیاسی را مدنظر دارد و
منظور از آن نشان دادن این امر است که چرا پذیرش یا انتخاب آنها خردمندانه
است. این نابرابری‌ها، آن‌طور که رالز القامی‌کند، صرفاً نابرابری در درآمد یا
بهره‌مند شدن از اجناس نیست. حاوی نابرابری در اتوریته، قدرت و نفوذ است.
ساختار واقعی اتوریته، که شیوه‌ی همکاری را تعیین می‌کند، در محل کار است.
در شرح رالز اینکه چه چیزی تولید می‌شود و چگونه تولید می‌شود، در
«همکاری میان برابرها» نادیده گرفته می‌شود. معه‌ذا، هرچند توجیه این فرض که
«وظیفه‌ی سیاسی در چارچوب دولت لیبرال دموکراتیک وجود دارد، مشکل
است، توجیه این ادعا که «مشارکت» یا «همکاری» در نهاد تولید اقتصاد
سرمایه‌داری موجب پدید آمدن «وظیفه» در حمایت از مقررات حاکم بر آن
می‌گردد، حتماً مشکل‌تراست. بحث رالز این‌طور ادامه می‌یابد که گویی مقرراتی
که بر محل کار حاکم است درست مانند مقرراتی است که تشکیل دهنده‌ی عمل
قول دادن یا قوانین مدنی دولت است. در حالی که مقررات بنگاه اقتصادی مانند
قوانین دولت نیست. بر اساس برابری صوری موقعیت اعضایش قرار ندارد و
نمایندگان منتخب مردم آن را وضع نکرده‌اند. «دریافت دموکراتیک» رالز از
زندگی سیاسی، در جلوی محل کار متوقف می‌شود.

تاریخ فرضی لاک درباره‌ی وضع طبیعی و دومین اصل رالز برای توجیه
تقسیم ساکنان دموکراسی‌های لیبرالی به دو طبقه‌ی گسترده، تدوین شده‌اند.
آنهایی که مالک اجناس مادی و وسایل تولیدند و آنهایی که به‌طور عمده مالک
شخص خود و نیروی کار و مهارت‌اند. این اولی‌ها هستند که از حق وضع
مقرراتی که بر تولید اقتصادی حاکم است و اعمال آنها، برخوردارند. برابری
صوری شهروندی آنان ارزش بیشتری دارد. نه تنها به این دلیل که استفاده از

فرصت‌های عرضه شده در مکانیسم رأی‌گیری یا کسب مقام سیاسی از امکانات بیشتری برخوردارند، بلکه به این دلیل که مقررات حاکم بر تولید اقتصادی را آنها وضع می‌کنند. این موضوع دلیل مهمی است برای اینکه چرا «اتوریته‌ی بیشتری» از شهروندانی دارند که نیروی کارشان رامی‌فروشند و در محل کار تابع‌اند. حتا سطحی‌ترین بررسی واقعیت‌های زندگی کاری نشان‌دهنده‌ی تهی بودن ادعاهای رالز است. او مدعی است که رأی‌دهی دموکراتیک احساس داشتن ارزش کمتر شهروندانی را که از نظر صوری از آزادی برابر برخوردارند ولی امتیازات کمتری دارند جبران می‌کند و التیام‌بخش حرمت و ارزشمندی ویران شده‌ای است که نتیجه‌ی نابرابری در زندگی است.^(۵۲) هر محل کاری آشکارکننده‌ی اساس «همکاری برابرها» به شیوه‌ای نیرومند نیست که در بحث‌هایی شنیده می‌شود که از باب مثال در دی‌ترویت: من به هیچ‌وجه مایل نیستم برای فورد بمیرم یا کار کنم^(۵۳) انجام می‌گیرد، ولی سازمان همه‌ی بنگاه‌های اقتصادی عبارت است از

سلسله‌مراتبی که در آن تفاوت در درآمد در توازی قرار دارد با ابعاد دیگری از نابرابری اقتصادی که می‌تواند به تفاوت‌هایی در داشتن درآمد منظم و مطمئن و ماهیت و حدود مزایا بینجامد. همچنین نابرابری‌های کمتر محسوسی وجود دارند که به محتوای کار، نوع مناسبات اجتماعی مردمان در محل کار و اعمال قدرت مربوط می‌شوند.^(۵۴)

وقتی مناسبات واقعی در محل کار در نظر گرفته شود، به برخورد تجربیدی به «رفتار منصفانه»، «همکاری»، «پذیرش مزایا» و «وظیفه» با نگاه دیگری نگریسته خواهد شد. ویژگی‌نمایی دقیق‌تری از مناسبات اجتماعی در تولید اقتصادی عبارت است از — «به کارگران مزد پرداخت می‌شود که اطاعت کنند».^(۵۵)

در بحث مختصر رالز درباره‌ی اشکال نظام‌های اقتصادی، وی به بنگاه‌هایی اشاره می‌کند که به دست «شورای کارگران (در اصل چنین است)» اداره می‌شود (ص ۲۶۶). ولی، اهمیت شورای کارگران را در جدا کردن حوزه‌ی سیاسی و خصوصی زندگی اجتماعی، تصدیق نمی‌کند، و همچنین نمی‌بیند که این امر چالش مستقیمی است برای این فرضیه‌ی او که نهادهای اقتصادی تولید (به

تقریب) منصفانه‌اند و در چارچوب آنها تکلیفی طبیعی در اطاعت کردن وجود دارد. رالز، همانند نظریه پردازان قرارداد اجتماعی، نظریه‌ی خود را بر اساس آزادی و برابری فردی آرمانی، قرار می‌دهد و بنابراین، باید به این پرسش پاسخ دهد که چرا فرد آزاد و برابر راضی می‌شود، حتا به طور فرضی، ساختار اتوریته‌ی موجود در محل کار را بپذیرد. گفتن اینکه گزینش‌های فرضیِ موقعیت ابتدایی «گزینش‌هایی‌اند که ما در واقع می‌پذیریم» (ص ۲۱) پاسخ نیست. هیچ دلیلی برای افراد آزاد و برابر وجود ندارد که چنین بدیلی را برگزینند. آنان نظامی را برنخواهند گزید که در آن، در موقعیت دائمی زیر دست بودن و نابرابری قرار خواهند داشت و نظامی که در آن اطاعت کردن، بهای تأمین معاش است.

موضوع انتخاب شورایی برای تصمیم‌گیری در بنگاه اقتصادی، دموکراسی لیبرالی را در تولید اقتصادی وارد می‌کند.^(۵۶) معهذاً، این درست آن چیزی است که نظریه‌ی لیبرالی، همچنین بحث رالز، آن را رد می‌کند. «دموکراسی»، خواه لیبرالی خواه دموکراسی خود مدیریتی، صرفاً مفهومی سیاسی و عملی سیاسی انگاشته می‌شود و بنابراین، هیچ جایی در حوزه‌ی خصوصی زندگی اجتماعی ندارد. جدا کردن «سیاسی»، و مفاهیم و اعمال سیاسی، از زندگی هرروزه، نظریه پردازان را قادر می‌سازد رأی‌دهی و رضایت لیبرال دموکراتیک را تصدیق کنند، و، همزمان (و بدون احساس ناسازگاری)، به آنان اجازه می‌دهد تا طرح این پرسش را که آیا نباید وظیفه در دیگر نهادهای اجتماعی نیز از طریق رأی‌دهی شکل داده شود، نامشروع بدانند. همان‌طور که نشان داده‌ام، جدا کردن قاطع «سیاسی» از «خصوصی» اغلب در مباحث وظیفه‌ی سیاسی تضعیف می‌شود، به ویژه توسط نظریه پردازانی که به کثرت‌گرایی و بحث مفهومی جلب می‌شوند؛ و همچنین در مباحث شوراهای کارگری نیز مورد سؤال واقع می‌شوند، اما بررسی آنچه این مباحث بر آن دلالت دارند بدون تردید قراردادان فرضیه‌های اصلی و بنیادی نظریه‌ی لیبرالی امکان‌پذیر نیست. اگر منطقی دریافت واقعی کثرت‌گرایانه از زندگی سیاسی، دریافت از «دولت» به عنوان اتحادی اجتماعی از اتحادهای اجتماعی، یا گسترش دموکراسی به محل کار تا به آخر دنبال شود،

دفاع از دریافت عمودی از وظیفه‌ی «سیاسی» که میراث قرارداد اجتماعی لیبرالی است غیرممکن می‌شود. وظیفه‌ی «سیاسی» می‌باید چون مناسباتی موازی میان شهروندان که در اتحاد‌های چندگانه پذیرفته می‌شوند درک شود. ولی، این درک زمینه را از زیر پای دولت لیبرالی به عنوان «حکَم» و ادعایش به داشتن اتوریت، خالی می‌کند. به مسئله‌ی سرشت و جایگاه وظیفه‌ی «سیاسی» در آخرین فصل خواهیم پرداخت.

برهانِ مفهومی بینش‌های ارزشمندی را برای نقدِ فردگرایی تجریدی ارائه می‌دهد، ولی سهم آن در بحثِ راجع به وظیفه‌ی سیاسی بسیار محدودتر از آن است که طرفدارانش باور دارند. در واقع، استدلال مفهومی ساخته و پرداخته شده که بخشی از نظریه‌هایی را تشکیل می‌دهد که هدف از آن نشان دادن این است که دولت لیبرالی را باید به عنوان شکل سازمان سیاسی‌ای که ضروری و منطقی است، پذیرفت، استدلالی است راجع به اطاعت یا تکلیف سیاسی و نه وظیفه‌ی سیاسی. افزون بر این، نتیجه‌ی منطقی استدلال مفهومی این است که اطاعت سیاسی باید بدون قید و شرط داده شود. اگر شهروندان به طورِ صوری برابر، درباره‌ی جایگاه و اطاعت کردنشان تردید کنند، این امر فقط نشان می‌دهد که نتوانسته‌اند منطق‌گزینش فرضی در موقعیت ابتدایی را بفهمند. معهذاً، نه هگل و نه رالز یک نظریه‌ی رُک و راست درباره‌ی وظیفه یا تکلیف سیاسی ارائه می‌دهند. هر دو به استدلال مفهومی جلوه‌ای از اختیاریابوری فرضی می‌دهند، جلوه‌ای که اگر دولت باید «اراده» شود، یا آرمان زندگی اجتماعی در حکم طرحی خودخواسته نباید به طور کامل کنار گذاشته شود، جلوه‌ای ضروری است. ولی، وارد کردن وظیفه‌ی سیاسی، صرف‌نظر از اینکه تا چه اندازه فرضی باشد، به این معنی است که کلافِ سردرگمِ استدلال مفهومی آغاز به باز شدن می‌کند تا سرشت مسئله سازِ مناسبات میان شهروندان و دولت لیبرالی را آشکار سازد. استدلال‌های اختیارگرایانه، هر اندازه ضعیف و ناموجه، آشکار می‌سازد که شکافِ میان واقعیت‌های نهادهای لیبرال دموکراتیک و آرمان سیاسی لیبرالی، شکافی است که با چنگ انداختن به رشته‌ای از نکات تجریدی قابل پُر کردن

نیست. هزینه‌ی کوشش برای انجام چنین کاری این است که هیچ چیزمایداری
درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک نمی‌توان گفت.

فصل هفتم

قرارداد اجتماعی دموکراتیک

نقد، گل‌های خیالی را از زنجیرها برمی‌گیرد، نه بدان جهت که انسان زنجیرها را بدون وهم و خیال یا دلداری تحمل کند، بلکه برای آنکه زنجیر را پاره کند و گل‌های زنده را برچیند.

کارل مارکس، در نقد فلسفه‌ی حقوق هگل: پیشگفتار

برهان‌انارشویست‌های فلسفی و روسو درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی از برهان نظریه‌پردازهایی که تاکنون بررسی کرده‌ام بسیار متفاوت است. آنان نیز مباحث خود را از اصل مسلم^۱ آزادی و برابری فردی آغاز می‌کنند. ولی به نتایج بسیار متفاوتی از نظریه‌پردازان دولت لیبرال دموکراتیک، می‌رسند. آنارشویست‌های فلسفی به این نتیجه می‌رسند که تمام ادعاها درباره‌ی اتوریته‌ی سیاسی و وظیفه‌ی سیاسی ناموجهند. روسو استدلال می‌کند که مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی فقط در انجمن مشارکتی و سیاسی قابل حل است، که البته نتیجه‌گیری من هم هست. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو حاوی بینش‌های ارزشمند بسیاری برای پروراندن یک نظریه‌ی معاصر و انجام وظیفه‌ی سیاسی خودپذیرفته است. ولی،

1. postulate

پیش از آنکه به انتقاد او از نظریه‌ی لیبرال دموکراسی بپردازم، ضروری است بحث خود را از ادعاهای آنارشیست‌های فلسفی متمایز سازم. این استدلال که مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی به‌طور ذاتی غیر قابل حل است اغلب انتقادی است که به نظریه‌های لیبرالی وظیفه‌ی سیاسی می‌شود. ولی، در واقع، استدلالی است که در یک انتهای نظریه‌ی لیبرالی قرار دارد. آنارشیسم فلسفی یکی از نتایجی است که از فردگرایی تجریدی رادیکال گرفته می‌شود.

به‌طوری که قبلاً نشان دادم، فردگرایی تجریدی مشکلی کلی را در ارتباط با مناسبات اجتماعی به وجود می‌آورد؛ به نظر می‌رسد که هر اجبار و محدودیتی بر داوری شخصی فرد آزادی و برابری او را به مخاطره می‌اندازد. راه‌حل‌هایی این مشکل بر قدرت شمشیر متکی است و رضایت را به اطاعت اجباری تقلیل می‌دهد. آنارشیست‌های فلسفی نه تنها شمشیر را رد می‌کنند بلکه منکر آن هستند که رضایت دادن راه‌حلی ارائه می‌دهد. استدلال می‌کنند که اختیارباوری راه‌حلی برای تصادم میان حق داوری فرد و فشاری که مناسبات وظیفه و اتوریته اعمال می‌کنند نیست. در یکی از آخرین فرمول‌بندی‌های این برهان، گفته می‌شود که «اعمال اتوریته‌ی سیاسی»، «آشکارا با کاربرد وجدان ناسازگار است. اعمال داوری اخلاقی با پذیرش اتوریته‌ی سیاسی به‌طور کامل متفاوت است.»^(۱) کلی‌تر، نتیجه‌ی منطقی آنارشیسم فلسفی، نتیجه‌ای که ویلیام گادوین، نظریه‌پرداز اعظم در این سنت، حاضر است بگیرد، این است که مناسبات اجتماعی مستلزم تسلیم آزادی و خودمختاری فردی، یا تسلیم حق داوری شخصی فردی است. برای گادوین، هر قول دادنی عملی است مضر که باید ممنوع گردد.

بحث آنارشیست فلسفی معمولاً بر حسب «اتوریته» است تا «وظیفه»، اگرچه آنارشیست‌های فلسفی معاصر درباره‌ی قول دادن معمولاً انسجام منطقی گادوین را ندارند. یک دلیل برای تمرکز آنان روی «اتوریته» این است که به‌طور عمده به قوانین سیاسی و فرمانروایان سیاسی توجه دارند. آنارشیست‌های فلسفی همچنین، مانند تمام فردگرایان رادیکال پی‌گیر، از مواجهه‌ی منسجم با متقابل و

دوجانبه بودنِ مناسبات اجتماعی عاجزند. از باب مثال، به «اتوریت» نه چون مناسبات که چون خصوصیتی از افراد برخوردار می‌شود (اگرچه لازم است اضافه شود که این درک از اتوریت منحصراً به آنارشیست‌های فلسفی نیست). از «وظیفه» با این شیوه سخن گفتن مشکل‌تر است، مگر اینکه بپذیریم افراد می‌توانند نسبت به خود وظیفه داشته باشند، یا مگر اینکه «وظیفه» به وجه یا احساسی روان‌شناسانه تقلیل داده شود. من راجع به «اتوریت» بسیار کم گفته‌ام جز اینکه متذکر شده‌ام توجیه اختیارگرایانه‌ی وظیفه‌ی سیاسی همچنین توجیهی است برای اتوریت‌ی سیاسی؛ «وظیفه» و «اتوریت» هر دو استنتاج‌های ضروری‌اند از آرمان فردگرایانه‌ی لیبرالی آزادی و اتوریت. این درست آن چیزی است که آنارشیسم فلسفی انکار می‌کند و برای درک ماهیت و جایگاه این انکار، ضروری است مفهوم «اتوریت» را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم. این امر همچنین به لحاظ دلیل مهم‌تری ضروری است، یعنی این برداشت ضمنی ولی معهداً مهم از استدلال من در حال حاضر، که نظریه و عمل دموکراتیکی وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته، بر پایه‌ی اتوریت استوار است، و نه قدرت.

آنارشیسم فلسفی و اتوریت‌ی سیاسی

مباحث آنارشیستی فلسفی را اخیراً وُلَف در در دفاع از آنارشیسم، زنده شده است. وُلَف استدلال می‌کند که «اتوریت در اشخاص نهفته است؛ شخص آن را دارد!... به اعتبار اینکه چه هست و نه به اعتبار اینکه در چه مقامی است».^(۲) یک نتیجه از برخورد به اتوریت در حکم خصوصیتی از افراد این است که سرشت مشخصاً سیاسی اتوریت را مخدوش می‌سازد. از این جنبه، اتوریت از وظیفه متفاوت است. به وظیفه‌ی خودخواسته هم در زندگی روزانه و هم در زندگی سیاسی عمل می‌شود. تأکید کردم که وظیفه‌ای که از قول دادن و وظیفه‌ی سیاسی برمی‌خیزد هر دو به راستی «وظیفه»‌اند. ولی، «اتوریت» یک مفهوم ویژه‌ی سیاسی است؛ نتیجه‌ای است از وظیفه‌ی سیاسی، وظیفه‌ای نیست برخاسته از قول دادن.

معمولاً نمی‌گوییم شخصی که به او انجام وظیفه‌ای برخاسته از قول دادن مدیون هستیم «اتوریته» آن را دارد که خواهان تحقق آن باشد. از سوی دیگر، ملاحظات مفهومی ممکن است القا کند که «اتوریته» مفهومی است به گستردگی «وظیفه». از باب مثال، پیتکین، استدلال می‌کند که هرچند «به هیچ وجه آشکار نیست که حکومت و قانون برای زندگی اجتماعی آدمیان اجتناب‌ناپذیرند، ... آیامی توانیم جامعه را بدون وجود چیزی چون اتوریته تصور کنیم؟»^(۳) استدلال مفهومی ما را یادآوری می‌کند که «زندگی اجتماعی» نیازمند «مقررات» معینی است که «می‌باید» هوادار آن باشیم، و این امر شاید مستلزم «اتوریته» نیز باشد. بنابراین، ممکن است این طور به نظر آید که «مقررات قول دادن» و «اتوریته» در این سطح پایه‌ای به هم پیوسته‌اند. ولی از کاربرد «اتوریته» به این شیوه و جدا کردنش از مناسبات «قانون» و «دحکومت» چیزی به دست نخواهد آمد. در واقع، چنین کاربردی صرفاً گرایشی را ترویج می‌کند که میان مقرراتی که بر ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی حاکم است تفاوتی نمی‌گذارد، گرایشی که در فردگرایی تجریدی و استدلال مفهومی هر دو مشترک است. «اتوریته» با نوع خاصی از مقررات پیوند دارد، یعنی آن مقرراتی که بر نهادهای سیاسی حاکم است.

پیامد دیگری از نگرستن به «اتوریته» چون خصوصیتی از افراد این است که تمایز میان اتوریته‌ی سیاسی و «اتوریته»ی شخصی را که دانش یا مهارت ویژه‌ای به وجود می‌آورد، ناممکن می‌سازد. به عبارت دیگر، این مفهوم، «اتوریته» بودن شخص در موضوعی معین را با ایده‌ی «اتوریته» مشتبه می‌سازد. از باب مثال، ولف استدلال می‌کند که روش معالجه‌ی یک پزشک، بیمار را درست در همان وضعیت از دست دادن خود مختاری فردی یا از دست دادن داوری شخصی قرار می‌دهد که تسلیم شدن به خواست‌های دولت. پزشکان موفق شده‌اند که خود را در حاله‌ای از راز و مراسم بپوشانند، ولی این شیوه، در توصیف رابطه‌ی میان بیمار و پزشک، شیوه‌ای گمراه‌کننده است. به راستی، اغلب نظریه‌پردازان لیبرالیسم از این مقایسه خشنود نیستند، چون بیماران می‌توانند قرصشان را دور بریزند، دستورات پزشک را نادیده بگیرند یا خود خویشان را معالجه کنند. در

حالی که مناسباتشان با دولت، مناسباتی است که آنان را موظف می‌سازد بگذارند دولت برای آنان تصمیم بگیرد؛ آنان گزینش نوشتن نسخه برای خویشان را ندارند، ولی این واقعیت که بیمار در پذیرش یا رد دستورات پزشک آزاد است، شباهت مهمی را میان مفهوم‌های «یک اتوریته» و «اتوریته» آشکار می‌سازد؛ هر دو بر اساس تأمل انتقادی و گزینش عمدی استوارند. در عمل اجتماعی قول دادن، افراد تصمیم می‌گیرند که آیا در مورد معینی خود را متعهد سازند یا نه. عمل سیاسی مشارکت در رأی‌دهی، به شهروندان به صورت جمعی اجازه می‌دهد در روند داوری و تصمیم‌گیری شرکت جویند. هرآینه آنان تصمیم بگیرند خود را موظف سازند، در این صورت همزمان مناسبات اتوریته‌ی سیاسی را ایجاد یا آن را تأیید می‌کنند. اتوریته‌ی سیاسی را همان عمل سیاسی به وجود می‌آورد که وظیفه‌ی سیاسی را به وجود می‌آورد.

این مطلب همیشه در مباحث «اتوریته» آشکار نیست، چون اغلب صرفاً شکلی است از قدرت. «اندیشه‌ی اتوریته حاوی استنباطی است از مشروعیت»^(۴)؛ ولی پرسش اساسی مربوط می‌شود به معیاری که با آن مشروعیت سنجیده می‌شود. هنگامی که به اتوریته چون قدرت مشروع برخورد شود، معیار اغلب وضع روانی افراد انگاشته می‌شود (آیا آنان خود را موظف احساس می‌کنند، یا احساس می‌کنند که قدرت به طور مشروع اعمال می‌شود) یا که معیار رضایت فرضی در اعمال قدرت است. برای تعهد خردمندان یا متقاعد ساختن منطقی جایی وجود ندارد. یک دلیل آن این است که معمولاً «اتوریته» را بر حسب مناسبات میان شهروندان و دولت لیبرالی می‌بینند. نظریه پردازان به ندرت شکل دیگری از مناسبات اتوریته را مدنظر قرار می‌دهند؛ مناسباتی که در آن شهروندان آزادانه مناسبات اتوریته را برای خویشان به وجود می‌آورند. بدین سان، تعاریف «اتوریته» معمولاً شامل شکل دموکراتیکی از سازمان سیاسی نمی‌شود که در آن اعضای انجمنی سیاسی، به عنوان شهروندان، اتوریته‌ی سیاسی را خود بر خود اعمال می‌کنند. یا، به سخن دیگری، اتوریته را معمولاً شیوه‌ای می‌انگارند که با آن افراد قدرت را بر دیگران اعمال می‌کنند؛ آن را

شیوه‌ای نمی‌انگارند که به شهروندان قدرتی جمعی می‌دهد، یا این توانایی را، تا خود به نام خود عمل کنند.^(۵) به این امر نه به عنوان گسترش توانایی جمعی در ایجاد و پذیرش مسئولیت برای به دست گرفتن زندگی سیاسی خویش بلکه به عنوان شکلی از کنترل می‌نگرند.

باکراک^۱ و باراتز^۲ تعریفی از «اتوریته» ارائه می‌دهند که با مفهومی سنجیده دموکراتیک از زندگی سیاسی سازگار است. آنان استدلال می‌کنند مناسباتی از «اتوریته» موجود است هرآینه اشخاص رهنمودها و بخش‌نامه‌ها را آزادانه بپذیرند، چون آنها را «بر حسب ارزش‌های خود معقول» ارزیابی می‌کنند.^(۶) اگر این گفته این طور اصلاح شود که آنها «رهنمودها را ایجاد می‌کنند یا می‌پذیرند» در این صورت این گفته، اساسی را برای مفهومی دموکراتیک از اتوریته فراهم می‌آورد. شهروندان تصمیماتی می‌گیرند (یا رهنمودهایی برای خود صادر می‌کنند) که با ارزش‌ها یا اصول سیاسی‌شان سازگار است. اگر تصمیم نتواند به اتفاق آرا گرفته شود، آنگاه اقلیت، بر اساس همان اصول، می‌تواند تصمیم بگیرد که آیا باید به آن رهنمودها رضایت دهد یا آنها را بپذیرد. (به مسئله‌ی اقلیت در آخر این فصل خواهیم پرداخت).

ولی، برای یک آنارشیست فلسفی «هر اتوریته‌ای نامشروع است».^(۷) وُلف به این نتیجه می‌رسد فقط به این دلیل که «اتوریته» و «خودمختاری» فردی راطوری تعریف می‌کند که این نتیجه‌گیری ضرورتاً درست از آب درمی‌آید. بنا بر نظر وُلف، افراد هرگاه به گونه‌ی معینی عمل کنند از اتوریته اطاعت کرده‌اند، فقط به این دلیل که به آنان گفته شده است چنین کنند. آنان زمانی خودمختاری یا آزادی قوه‌ی داوری خویش را به کار می‌گیرند که خود تصمیم بگیرند چگونه عمل کنند. می‌توانند خودخواسته خودمختاری خویش را به هدر دهند، یا خود را خودخواسته در موقعیت فرمانبری از دیگران قرار دهند، برای مثال، با رضایت دادن به اتوریته‌ی دولت. روشن نیست که آیا وُلف قول دادن را نمونه‌ای از فرمانبری از دیگری می‌انگارد یا نه. هرچند از لحاظ منطقی باید بینگارد. او به

«وظیفه» ای اشاره می‌کند که افراد در پذیرش مسئولیتِ اعمال خود دارند، ولی تنها نمونه‌ای که بررسی می‌کند قول‌دانی است به اطاعت کردن یا قرارداد اجتماعی لیبرالی. ولی، قول‌دانی برای اطاعت کردن یک قول دادن بسیار ویژه‌ای است. قرارداد اجتماعی لیبرالی، آن‌طور که بحث من در مجموعه‌ی خود می‌خواهد نشان دهد، انکاری است از پراتیک و وظیفه‌ی خودپذیرفته و نه شرحی از آن. ولی، ولف به پراتیک واقعی و نهادهایی که می‌توانند افراد را قادر سازند خودمختاری را اعمال کنند یا مانع از شوند، توجهی ندارد. او مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی و اتوریته را به «مسئله‌ی» رشته‌ای از برخوردهای ناپیوسته میان دو فردی که به‌طور تجربیدی انگاشته می‌شوند، که یکی از آنان دارای اتوریته است و دیگری خودمختاری، تقلیل می‌دهد و خود را روی «تصمیم نهایی» ذهنی فرد اخیر مبنی بر اینکه چه باید بکند، متمرکز می‌سازد. اگر آن فرد تصمیم بگیرد از آن اتوریته اطاعت کند، در این صورت این امر در واقع به معنای «اطاعت» کردن نیست، بلکه «تصدیق نیروی استدلالی یا درستی نسخه‌ای است». به این شرط که فرد تصمیم نهایی را بگیرد که همکاری کند یا نه، او خودمختاری خویش را حفظ می‌کند و «بدین‌گونه اتوریته‌ی دولت را انکار می‌کند».^(۸)

چنین «انکاری» هر چیزی را همان‌گونه که هست باقی می‌گذارد. ولف «راه‌حلی» تجربیدی را برای «مشکلی» ارائه می‌دهد که دستگاه مفهومی‌اش ایجاد کرده است. هیچ حاکم سیاسی نباید از پیامدهای «آنارشیسیم» ولف بر خود بلرزد. به‌راستی، بحث او بخشی از نظریه‌ی سیاسیِ آنارشیسیم را تشکیل نمی‌دهد؛ بحث او در امتداد شکاکیت فلسفیِ خالص قرار دارد، شکاکیتی که ذاتی لیبرالیسم فردگرایانه‌ی تجربیدی است. «انکار» اتوریته‌ی دولت توسط ولف درست همان سرشت و مقامی را دارد که «انکار» فیلسوف هنگامی که وجود ذهن‌های دیگر یا اشیای دیگر را انکار می‌کند – یا اینکه قول‌ها و وظیفه‌ای به وجود نمی‌آورند. فهم درستِ عملِ اجتماعیِ قول‌دادن آشکاری می‌سازد «انکار» امر اخیر از نظر مفهومی بی‌ربط است و به همین سان، به‌طوری که پیش از این خاطر نشان ساختم، فهم درستِ عملِ سیاسیِ اتوریته و نه «انکار» بلکه مفروض داشتنِ خودمختاری

فردی، یا آزادی، سنجش و گزینش نقادانه را ملزم می‌سازد. جالب این است که ولف این را به‌طور ضمنی می‌پذیرد. هرچند مدعی است که «دولت عادل مانند مقوله‌های دایره‌ی مربع، آدم مجرد متاهل، و داده‌ی حسی غیر قابل لمس است»، اما، همچنین بر این نظر است که نمونه‌ای از «دولت عادل» را می‌توان یافت. دموکراسی مستقیم بر اساس اتفاق آرا «راه‌حلی حقیقی است» چون حاوی هر دو، هم خودمختاری و هم اتوریته است. اشکال در این است که این امر از نظر تجربی، غیر واقعی است.^(۹) من به دلایل ولف در مورد بودنش در پذیرفتن نتایج فلسفه‌ی آنارشیستی اش الساعه باز می‌گردم. گادوین در اثرش پژوهش درباره‌ی عدالت سیاسی^۱، تا این اندازه ترسو نبود. نظریه‌ی گادوین برای بحثی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی فوق‌العاده جالب است چون، همانند نظریه‌ی هابز، به‌طور کامل پیامدهای یک شکل از خواخواهی از فردگرایی تجربی را دیکال را نشان می‌دهد.

نظریه‌ی گادوین تصویر آینه‌ای هابز است. پایان کارش، آغاز کار هابز است، با مجموعه‌ای از افراد که هر کدام جهان را از دیدگاه ذهنی خود می‌بینند. از نظر هابز، آزادی مطلق داورِ شخصی فرد به نایمینی و خودسری کامل می‌انجامد. از نظر گادوین، عمل «ناگفتنی زیبا»^(۱۰) مطلقاً آزادِ اعمال داورِ شخصی، تنها راه به آرامش خاطر است (ص ۲۰۸).^(۱۰) هابز یک اتحاد اجتماعی مصنوعی می‌آفریند که به زور شمشیر نگاه داشته می‌شود و «وظیفه» را به تسلیم و اطاعت اجباری تقلیل می‌دهد. گادوین بر خرد مادیت یافته تکیه دارد که با هر فردی با زبانی همسان سخن می‌گوید و «وظیفه» را همراه با دیگر مناسبات اجتماعی یک سر حذف می‌کند. گادوین استدلال می‌کند، نهادهای اجتماعی و مناسبات اجتماعی از این طریق که مانع می‌شوند افراد امور را به گونه‌ای که به راستی هستند ببینند مانع داورِ افراد می‌شوند.^(۱۱) فارغ از دخالت دولت و دیگر نهادهای اجتماعی مانند قول دادن، هر فردی قادر خواهد بود برای خودش تصمیم بگیرد چه باید بکند و داورِ افراد با هم منطبق خواهد شد. خرد با همگان با صدایی واحد

سخن خواهد گفت، چون در حالت فقدان نهادهای اجتماعی، واقعیت که اکنون عریان در برابر چشمان مردمان قرار دارد، شفافیتش را به تمامی آشکار خواهد کرد. ایرادهای گادوین به رسوم قول دادن شبیه است به ایرادهایش به نهادهای سیاسی. به قول دادن «به صورت کاری به طور مطلق بد نگریسته» می شود (ص ۲۱۸). شاید گه‌گاه لازم آید که برای جلوگیری از گمراه کردن دیگران در باره‌ی مقاصد خود قولی بدهیم، ولی دفاع از ضرورت آن در موارد مشخص نباید توجه ما را از ناپسند بودن این رسم منحرف سازد. زیان‌های رسم قول دادن دوگانه‌اند: نخست آنکه قول دادن رفتار آینده‌ی فرد را مقید می‌سازد و بدین ترتیب گزینش وی را با تغییر اطلاعات و شرایط در آینده، متفی می‌سازد. دوم اینکه، قول دادند افراد را تشویق می‌کند تا تحت تأثیر «انگیزه‌ی ناپایدار و لحظه‌ای» عمل کنند (ص ۲۱۹). توجه را از پیامدهای اعمال مشخصی منحرف می‌سازد، و بدین سان شایسته بودن ذاتی آنها را در پرده‌ای از ابهام می‌پوشاند. هرآینه شخصی به این نتیجه برسد که باید عملی را انجام دهد «و گادوین این گزینش را محاسبه‌ای مبتنی بر سودمندی می‌انگارد» پس قول دادن چیزی به آن نمی‌افزاید؛ این کار فقط در ارزش اخلاقی آن عمل ابهام به وجود می‌آورد، یا از جنبه‌ای دیگر، گزینش را مبهم می‌سازد. نهادهای سیاسی به همین طریق عمل می‌کنند تا مانع از آن شوند که افراد امور را به گونه‌ای که به طور واقعی هستند، ببینند. از باب مثال، نهادهای سیاسی به نظراتی که ابتدا حکم فرمایی شوند ظاهری دائمی می‌بخشند و بدین سان، موجب رکود در امر گزینش می‌شوند. قوانین، مانند وظایف، رفتار را در آینده مقید می‌سازند و از آنجا که قوانین در صورت کلی‌اند، نمی‌توانند این واقعیت را به حساب آورند که هر موردی، موردی خاص است و باید بر اساس عقل، بر اساس شایستگی‌اش داوری شود. افزون بر این، تجمعات سیاسی «اتفاق آرایی ساختگی» را بر اعضای خود اعمال می‌کنند. تصمیم‌ها باید طوری گرفته شود که تمام اعضا به آن تن در دهند و بدین ترتیب چنین وانمود کنند که چیزی بیش از مجموعه‌ای از افراد، هر یک با عقیده‌ای از خود هستند. زمان

مشورت را باید با اخذ رأی کوتاه کرد و هرکس، هرآینه قرار باشد کوشش‌شان بیهوده نبوده باشد، باید خود را «موظف» بداند تصمیم را اجرا کند: «هیچ چیز بیش از این نمی‌تواند به‌طور مستقیم در تباهی فهم و شخصیت آدمی سهمی داشته باشد» (ص ۵۴۷).

بنا بر نظر گادوین، در واقع وظیفه‌ای وجود ندارد، فقط کارهایی وجود دارند که باید انجام گیرند، یا نگیرند؛ همچنین اتوریت‌های سیاسی نیز وجود ندارد، آنچه وجود دارد فقط انطباق تصادفی داوری‌های فردی است از این بابت که چیزهای معینی باید انجام داده شوند. اشخاص گادوین، به خلاف آنانی که وارد قرارداد اجتماعی می‌شوند، «به هیچ چیز مقید» نیستند. اگر شخصی به یک «مشورت عمومی» ملحق شود، وی «هنگامی که شور کردن پایان می‌پذیرد، ... مانند همیشه از هر قیدی آزاد است» (ص ۲۳۴). این بدان معنا نیست که شخص مزبور هرگز با همگنانش وارد عملی نشود؛ آنان نیز شاید به‌طور مستقل به‌گزینش همان شیوه‌ی درست عمل رسیده باشند. گادوین همچنین مجاز می‌داند که افراد ممکن است نسبت به نظریه‌ی اتوریت‌های دربار‌های امر معینی درنگ کنند. وی این را «اتوریت‌های» می‌خواند که وابسته به «اعتماد کسی است که بر او فرمان رانده می‌شود» (ص ۲۴۲). ولی، این درنگ باید به ندرت روی دهد، چون ممکن است موجب سست شدن «اعتماد» به مقاماتی شود که برای دیگران تصمیم می‌گیرند و بنابراین شامل آن «احساس پستی که روح را مضمتمز می‌کند» می‌شود. (ص ۲۳۲).

این صورت^۱ از اطاعت منبع بزرگ‌تری است «از تنزل و تباهی» از اینکه فرد در برابر اتوریت سیاسی از روی ترس از توییح به خاطر نافرمانی سر فرود آورد. گادوین در اینجا «انکار» اتوریت‌های دولت توسط وُلف را پیش‌بینی می‌کند. وُلف تصدیق می‌کند که دلایل بسیاری برای پذیرش اتوریت‌های دولت وجود دارد، ولی این دلایل معنای خود را از دست می‌دهند به شرط آنکه ادعاهای دولت «به عنوان نیروی اخلاقی مقیدکننده» به‌طور ذهنی انکار شوند.^(۱۲) گادوین همچنین تقریباً دو‌یست سال پیش استدلال کرد که فردی که صرفاً به منظور دوری جستن

از مجازات اطاعت می‌کند، «شاید در اساسی‌ترین معنا، استقلالش را محفوظ می‌دارد. او شاید برگزینش‌اش آگاه‌باشد... و از این روی فهمش نه صدمه‌ای می‌بیند، نه تحت تأثیر قرار می‌گیرد و نه شرمسار است» (ص ۱۴۱).

گادوین مطمئن بود که «انکار» اتوریته و وظیفه‌ی آنارشیسم فلسفی را می‌توان در عمل به اجرا درآورد. افراد از طریق بحث و تعلیم و تربیت و نمونه‌ی صداقت و صمیمیت، روشن‌بین خواهند شد و حس مضرات نهادهای اجتماعی و تعاون اجتماعی در آنان پدید خواهد آمد. گادوین دگرگونی ناگهانی انقلابی را مردود می‌شمرد، به این دلیل که چنین دگرگونی‌ای بر اساس تکامل ضروری شعور فرد قرار ندارد. به عنوان اقدامی در زمان گذار، نظامی از «هیئت‌های منصفه» را در جماعت‌های سیاسی کوچک یا «بخش‌ها» تجویز می‌کرد، هیئت‌های منصفه‌ای که به وضع افراد متخلف و منازعات مربوط به مسائل ملکی می‌پرداختند. او انتظار داشت که منازعات میان بخش‌ها نادر باشد و «اصول بدیهی مصلحت‌طلبی» به سرعت راه‌حلی ارائه دهد (ص ۵۴۶). شاید گه‌گاهی یک «مجمع ملی» لازم آید تا در چنین اموری داوری کند، ولی چنین مجمعی هیئتی دائمی نخواهد بود. ابتدا، تمامی این نهادها «اتوریته»ی سیاسی اعمال خواهند کرد، ولی گادوین انتظار داشت که به مرور زمان، آنها فقط «دعوت‌نامه‌هایی» برای افراد خواهند فرستاد تا در اجرای رأی آنها همکاری کنند و در نهایت، کلیه‌ی نهادهای سیاسی و تعاونی زوال خواهند یافت.

فردگرایی تجریدی بر فرضیات شجاعانه‌ای بنا شده است. در مورد گادوین، او فرض می‌کند که داوری اخلاقی فردی می‌تواند با وجود فقدان کامل مقوله‌های نظری و مناسبات همبایی میان افراد، عملی گردد. برهان [کتاب] پژوهش درباره‌ی عدالت سیاسی دلالت دارد بر این باور که آنچه را می‌توان به اندیشه آورد به اجرا هم می‌توان درآورد. گادوین فرض می‌کند، از آنجا که می‌توان فرد را تجرید شده از زندگی اجتماعی تصور کرد و معهدا او را دارای منطق و برخوردار از ظرفیت داوری اخلاقی دانست، پس در صورت وجود دورانی از تعلیم و تربیت و دگرگونی اجتماعی و سیاسی، چنان افرادی در واقع می‌توانند به وجود آیند؛

افرادی که گویی گذشته‌ی اجتماعی شان را در وجدان یکدیگر «انباشته‌اند» و به‌طور عمده در انزوا به سر می‌برند ولی گه‌گاهی ظاهر می‌شوند، واقعیت را بررسی می‌کنند و داوری‌ای فردی می‌کنند که با داوری‌ها و منطق دیگران در انطباق است.

نظریه‌ی گادوین برخی جنبه‌های کاملاً فریبنده دارد، ولی این فریبندگی‌ها نمی‌توانند پیامدهای فلسفی و اجتماعی ناشی از فردگرایی رادیکالی را بپوشانند که تا حد افراط پیش می‌رود. برای افراد مورد نظر گادوین، هر چیزی جز داوری خود آنان و کارهایی که به‌طور مستقیم و بدون مانع از آنها ناشی می‌شود، بیگانه است. حتا نیازهای طبیعی فرد یا مناسباتی که آزادانه برقرار می‌کند، چون محظوری به نظر می‌آید. گادوین می‌نویسد، فرد تنهایی که «رعایت نیازها یا ضعف‌هایش را می‌کند» در اعمال داوری‌اش با مانع روبه‌رو می‌شود (ص ۷۵۸). مضرات تعاون اجتماعی از این هم بسیار بدتر است. ولی، پیشرفت‌های تکنولوژیکی، افراد را قادر خواهد ساخت در آینده بسیاری از کارها را خود انجام دهند که اکنون در انجام آنها به کمک دیگران نیاز دارند. گادوین پیش‌بینی می‌کند که اجرای کنسرت و تئاتر زوال خواهد یافت؛ کدام فرد روشنفکری خواهان آن است که کلمات کس دیگری را بر زبان براند یا نمایش‌نامه‌ی کس دیگری را بازی کند؟ فرد عاقبت به جامعه چون چیزی که «ضرورتی برای زندگی ندارد بلکه یک تجمل است، که معصومانه و غبطه‌آور، او بانشاط از آن لذت می‌برد» خواهد نگریست (ص ۷۶۱). البته در این صورت برای آنان دیگر «جامعه‌ای» وجود ندارد که موجب لذتشان بشود. گادوین در پیوند دادن افرادش با یکدیگر بر منطقی مادی شده تکیه می‌کند، ولی این منطق نمی‌تواند جای مناسبات اجتماعی را بگیرد که او آرزو دارد ناپدید شوند.

یک بار دیگر آشکار می‌گردد که از دیدگاه فردگرایانه‌ی تجربیدی، تمایز گذاشتن میان نهادهای زندگی اجتماعی در ابعاد مختلف، امری ناممکن است. گادوین قول دادن را به همان اندازه امری محدودکننده، بازدارنده و رازآمیز تلقی می‌کند که قوانین دولت را. لازم است تأکید کنیم که گادوین در پایان افرادش را از

وسایل فرارفتن از ذهنیت خویش نیز محروم می‌سازد. آنان فاقد وسایل اجتماعی عملی کردن داوریه‌های خویش اند و باید به‌طور کامل در حد برآورد آنچه «باید» انجام شود باقی بمانند. برخورد تجربیدی، استعدادهای خلاق اخلاقی و اجتماعی افراد را فاقد معنای سازد؛ آن استعدادها مفروض می‌دارند، و در عمل، فقط می‌توانند چون جزئی از مناسبات اجتماعی که شامل مناسبات قول دادن نیز می‌شود، اعمال گردند و پرورانده شوند.

به نظر می‌رسد که تحققِ ضمنیِ یکی از نتایج خاص آنارشیسم فلسفی در بُنِ ایهام وُلف درباره‌ی «دولت عادل» نهفته باشد. ولف، در آخرین بخش از در دفاع از آنارشیسم، چند «برهان ژرف‌تر فلسفی» ارائه می‌دهد که چرا حاضر نیست «نتایج منفی» بحثش را بپذیرد. جهان اجتماعی، به خلاف جهان طبیعی، «به گونه‌ای برگشت‌ناپذیر غیر» نیست. وُلف بدین گونه به‌طور ضمنی علیه گادوین استدلال می‌کند وقتی می‌گوید که دولت چیزی نیست «بیش از مجموعه‌ی اعتقادات، انتظارات، عادات، و نقش‌های عمل متقابل اعضا و رعایایش... دولت، ... نمی‌تواند به‌گونه‌ای ریشه‌کن نشدنی، غیر باشد»^(۱۳). به عبارت دیگر، ولف، به جای آنکه استدلال کند که هر اتوریت‌ای نامشروع است، اکنون به انتهای دیگر حدِ نظری می‌رود و روایتی را از برهان مفهومی عرضه می‌کند مبنی بر این که، دولت چیزی نیست بیش از پیوستگی اعضای آن، پس برایشان ضروری. بنابراین مشکلی درباره‌ی اتوریت‌اش وجود ندارد. وُلف همچنین می‌گوید شاید راه حلی عملی در مورد مسئله‌ی اتوریت‌ه وجود داشته باشد؛ این راه‌حل که نهادهای سیاسی باید غیرمتمرکز شوند و بر اساس «پذیرش خودخواسته» قرار داشته باشند، (وی برهان می‌آورد که شاید نظامی بر اساس «پذیرش خودخواسته» اساساً فاقد اتوریت‌ه باشد). به نظر می‌رسد وُلف چیز عجیبی در «آنارشیسمی» نمی‌بیند که اعلام می‌دارد دولت چیزی است ضروری. ولی، در کانون برهان «آنارشیسم» درست این استدلال قرار دارد که دولت، از جمله دولت لیبرال دموکراتیک، به‌طور ذاتی «غیر» است، و بنابراین، ادعایش بر اتوریت‌ه هرگز نمی‌تواند مشروعیت داشته باشد.

در اینجا به طور اعتراضی گفته خواهد شد که آنارشیست‌ها، فلسفی یا گونه‌ای دیگر، ادعایی بسیار بزرگ‌تر از این دارند. آنان، مانند وُلَف، استدلال می‌کنند که نه تنها اتوریته‌ی دولت، بلکه هر اتوریته‌ی سیاسی، نامشروع است. واقعیتی است که نوشته‌های آنارشیست‌ها پُر است از اظهاراتی که دلالت بر این موضوع دارد. از باب مثال، کروپتکین^۱، می‌نویسد که «آنارشیسم... برای نابود کردن تمام جنبه‌های اتوریته فعالیت می‌کند».^(۱۴) چنین اظهاراتی معمولاً ارزشی ظاهری دارند. از باب مثال، فِلْتَمَن^۲، در نقد نظرات پیتکین راجع به «اتوریته»، استدلال می‌کند که وضع طبیعی در نظریه‌های هابز و لاک نمونه‌ای را از افرادی عرضه می‌دارد که بدون وجود اتوریته در پیوند با یکدیگر زندگی می‌کنند و می‌پرسد «مگر آنارشیست‌ها چه چیز دیگری را به عنوان آرمان ارائه می‌دهند؟».^(۱۵) ولی، همان‌طور که نشان داده‌ام، هر مناسبات اجتماعی در نظریه‌ی «وضع طبیعی فردگرایانه‌ی رادیکال» هابز «به احتمال قوی بر اساس زور و قدرت قرار دارد و نه اتوریته، و وضع طبیعی لاک، با پدر-فرمانرانان و اقتصاد سرمایه‌داری»، به یقین چندان چنگی به دل آنارشیست‌ها نمی‌زند. همچنین به خودی خود آشکار نیست که آرمان آنارشیستی فقدان اتوریته را دربردارد؛ چنین می‌بود هرآینه به آنارشیسم چون نظریه‌ی سیاسی نگریسته می‌شد و نه صرفاً چون نوعی از شک‌باوری فلسفی.

نظریه‌ی سیاسی آنارشیسم نظریه‌ی هرج و مرج نیست که عموماً «آنارشی» را با آن برابر می‌دانند، بلکه نظریه‌ای است از یک شکل مشخص سازمان‌دهی اجتماعی-سیاسی، دارای نظم و تحت فرمان مقررات، یعنی آن‌طور که باید باشد. آنارشیست‌ها فعالان سیاسی و جزوه‌نویسان مردم‌پسند بوده‌اند که به تمایزات دقیق مفهومی، توجهی نداشته‌اند. آنان گرایش داشته‌اند «اتوریته» را با «قدرت‌پرستی»^۳ هم‌معنا بدانند، و «اتوریته» را با ساختار هر می‌قدرت همسان تلقی کنند، به ویژه اتوریته‌ی دولت را. معهدا، پیشنهادهای عملی آنان و برخی مباحث نظری‌شان تصویر دیگری ارائه می‌دهند. کروپتکین آنارشیسم را «نظام

1. Kropotkin

2. Flathman

3. authoritarian

سوسیالیسم بدون حکومت» می‌نامد^(۱۶)، اما در یک جا «حکومت» را از «دولت» متمایز می‌سازد. می‌نویسد: «به نظر من در دولت و حکومت ما با دو مفهوم با سامان‌های متفاوت سروکار داریم.»^(۱۷) متأسفانه کروپتکین این تمایز را دنبال نمی‌کند، ولی این تمایز القامی‌کند که حداقل یک آنارشویست اتوریته‌ی سیاسی را به طور کامل رد نمی‌کند. این نتیجه‌گیری را همچنین دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی که کروپتکین از آنها حمایت می‌کند، القامی‌نماید. او استدلال می‌کند، الغای نهادهای حکومت امکان می‌دهد «کمک متقابل» به صورت اصل، نظم‌دهنده‌ی زندگی اجتماعی-سیاسی درآید. بحث او درباره‌ی این اصل، اشکالات همانندی را در بحث فلسفی پیچیده‌ی اخیر درباره‌ی تعاون، داد و گرفت و وظیفه ارائه می‌دهد. بعضاً، به ادعای کروپتکین می‌توان چون روایتی از برهان مفهومی نگریست: «عمل کمک متقابل... چه بسا شرایط پیدایش جامعه بوده است...»^(۱۸) او همچنین «پراتیک کمک متقابل» را برای اشاره به نمونه‌های واقعی تاریخی نهادهای تعاونی بر اساس توافق خودخواسته‌ی اعضا به کار می‌برد، و این اصل توافق آزاد است که بر نظام اجتماعی-سیاسی آنارشیستی حاکم خواهد بود. ولی، همان‌طور که پیش‌تر مورد بحث قرار دادم، در زندگی سیاسی وظیفه‌ی خودخواسته و اتوریته چنان «توافق آزاد»ی را مفروض دارند. در اینجا، طرح کروپتکین از سازماندهی درونی جماعت‌ها که جای دولت را خواهند گرفت اهمیت می‌یابد. کروپتکین در نظرش «کمیته‌ها»یی را مجسم می‌کند که به اموری مانند مسکن یا تجارت خواهند پرداخت و می‌نویسد

آشکار است که همه‌ی این کمیته‌ها برخی از فونکسیون‌های واقعی یا احتمالی حکومت کنونی را انجام خواهند داد، اما به همان اندازه آشکار است که آنها هیچ شباهتی با حکومت کنونی ندارند.^(۱۹)

اما، برای یافتن نظریه‌پردازی سیاسی که استدلال کند نهادهای سیاسی بیان‌کننده‌ی آرمان آزادی و برابری فردی «هیچ شباهتی با حکومت‌های کنونی نخواهند داشت»، نیازی نیست از سنت قرارداد اجتماعی گام به بیرون گذاریم. سنت برهان قرارداد اجتماعی صرفاً سنت قرارداد لیبرالی نیست، هرچند اغلب

مباحث مربوط به وظیفه‌ی سیاسی این‌طور انجام می‌گیرند که گویی چنین است. نظریه‌ی قرارداد روسو شامل قرارداد اجتماعی دموکراتیکی نیز می‌شود، که، هم در صورت و هم در پیامدها، در برابر روایت لیبرالی قرارداد قرار می‌گیرد. نظریه‌ی روسو اتوریته‌ی سیاسی را «انکار» نمی‌کند، ولی مُنکر آن است که اتوریته‌ی دولت لیبرالی را می‌توان با برهان‌های اختیاریاوارانه مشروعیت بخشید. روسو پرسشی کاملاً متفاوت از طرف‌های لیبرال‌ش می‌کند. پرسش او این نیست که چگونه می‌توان وانمود کرد که آرمان وظیفه‌ی خودخواسته بانهادهای دولت لیبرالی سازگار است، بلکه، او پرسشی رادیکال را که به کلی از مباحث معاصر راجع به وظیفه‌ی سیاسی مفقود است مطرح می‌کند: کدام نظام سیاسی تجلی پراتیک سیاسی وظیفه‌ی خودخواسته است؛ یا، چگونه شهروندان می‌توانند فی الواقع وظیفه‌ی سیاسی‌شان را خود تقبل کنند؟

وضع طبیعی واقعی نزد روسو

نظریه پردازان سیاسی، اغلب، نظریه‌های قرارداد‌ها، لاک و روسو را با یکدیگر «مقایسه و مقابله می‌کنند»، ولی بیشتر اوقات، به مباحث روسو با عینک لیبرال دموکراتیک نگریسته می‌شود. به آن مباحث این‌طور برخورد می‌شود که گویا وی همان قراردادی را بررسی می‌کند که پیشینیان لیبرال‌ش، و گویا تصویر وی از وضع طبیعی و دریافتش از «رضایت دادن»، فقط در جزئیات با تصویر و دریافت آنان متفاوت است. اگر این‌طور می‌بود، خیلی غریب می‌بود. زیرا، روسو قرارداد اجتماعی لیبرالی را به عنوان فریبی نامشروع تقبیح می‌کند و استدلال می‌کند که صفات ویژه‌ی افراد مالکیت‌جوی وضع طبیعی لیبرالی فاسد و خطرناک است و فقط فراخور افرادی است که باور دارند آزادند، ولی در واقعیت در «بندند». از یک جنبه، شگفت‌انگیز است که به مباحث روسو درباره‌ی وظیفه توجه بیشتری نشده است، زیرا قرارداد او مناسبات دقیقاً افقی را میان شهروندان برقرار می‌کند که این امر پیامد این برهان است که وظیفه‌ی سیاسی هر شهروندی در وهله‌ی اول در قبال شهروندان دیگر است. ولی، مشکل نظریه‌پردازان معاصر این است

که روسو همچنین نشان می‌دهد که آن‌چنان دریافتی را از وظیفه‌ی سیاسی نمی‌توان بانهادهای دولت لیبرال دموکراتیک آشتی داد.

برهان روسو همچنین باکوشش برای تجرید کردن افراد از اقتصاد بازاری و دولت لیبرالی و قرار دادن آنان در وضع «طبیعی» سازگار نیست. بنا بر آن نظر، صفات ویژه و مناسبات اجتماعی را باید غیرتاریخی، جاودانی، یا، ثابت، انگاشت. در مقابل، روسو افراد را در بافت مناسبات اجتماعی واقعی مورد بحث قرار می‌دهد. بحث او این است که صفات ویژه و مناسبات اجتماعی به هم وابسته‌اند و همدیگر را به‌طور متقابل تقویت می‌کنند، و اینکه هر دو با هم در جریان همان پروسه‌ی تاریخی پرورانده می‌شوند. آنچه ظاهراً صفات «طبیعی» انگاشته می‌شوند به هیچ‌وجه طبیعی نیستند. شرح روسو از وضع طبیعی شامل تاریخی حدس زده شده از پرورش آن می‌شود که بدیل قابل توجهی است در برابر تاریخ لاک. روسو با «دیالکتیکی استادانه» مراحل کنش متقابل آگاهی آدمی و نهادهای اجتماعی جامعه‌ی مدنی را تعقیب می‌کند.^(۲۰) روسو دو دگرگشت بزرگ را در آگاهی یا طبیعت مفروض می‌دارد. خط سیر نخستین دگرگشت را ظهور آگاهی ترسیم می‌کند؛ از استعدادهاى نهفته در حیوان‌ها که در وضع طبیعی حقیقی به سر می‌برند، تا تکامل آن به آگاهی تباه شده، رقابت و مالکیت جو که برای پدید آمدن شرایط قرارداد اجتماعی لیبرالی مساعد است. دومین دگرگشت امکانی است برای آینده؛ این دگرگشت زمانی آغاز خواهد شد که افراد آزاد و برابر، نظامی سیاسی - دموکراتیک را بر اساس وظیفه‌ی سیاسی خود خواسته به وجود آورند.

تاریخ حدسی^۱ روسو از وضع طبیعی در دیسکور درباره‌ی منشأ و بنیادهای نابرابری^۲، به دو بخش تقسیم شده است. در «بخش اول»، توجه روسو معطوف است به مفهوم «فرد» و پیامدهای این مفهوم. در «بخش دوم»، وی تکامل اجتماعی افراد را دنبال می‌کند. تاریخ روسو حاوی اشارات زیادی است به

1. conjectural history

2. *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality*

قضایای تجربی، هم درباره‌ی حیوان‌ها و هم پیشرفت‌های عظیم تاریخی مانند اختراع کشاورزی و فلزکاری. ولی این امر به این معنا نیست که روسو را باید آن‌طور خواند که گویا در صدد است تاریخ واقعی تکامل آدمی را به نگارش درآورد، بلکه، شرح وی سلسله‌ای از سخنوری^۱ منطقی را تشکیل می‌دهد که هدف اصلی آن این است که ما را قادر سازد تا «درباره‌ی وضع کنونی مان به درستی قضاوت کنیم» (ص ۹۳).^(۲۱) بنا بر عبارت معروف روسو، ما می‌توانیم «از اینجا آغاز کنیم که همه‌ی واقعیات را به کنار نهیم» (به‌ویژه «واقعیت‌هایی» را که شرح مذهبی از منشأ آدمی ارائه می‌دهند)، چون تکلیف این است که «سرشت چیزها را روشن کنیم نه آنکه منشأ حقیقی آنها را آشکار سازیم» (ص ۱۰۳). چنین بررسی‌ای به درستی نشان خواهد داد که چه اندازه از جامعه‌ی مدنی بورژوازی مدیون تکامل اجتماعی است، نه طبیعت، و بنابراین ممکن نیست با توسل به قوانین طبیعی و حقوق طبیعی توجیه گردد. وقتی این آشکارسازی انجام گیرد آنگاه ممکن خواهد شد خصوصیات «وضع حاضر» جامعه‌ی مدنی مان را درک کنیم و اینکه چرا ساکنانش در «بندند»؛ به بند کشیده شده با محدودیت‌هایی که قرارداد اجتماعی لیبرالی «توجیه» گر آن است. تاریخ مبتنی بر حدس همچنین اساس ضروری را برای فهم سرشت نظم اجتماعی سیاسی نوین به دست می‌دهد که در آن آزادی و برابری واقعی و اساسی از طریق ایجاد آزاد اتوریتته‌ی سیاسی به دست خود افراد، برقرار و حفظ می‌شود.

«باید تأکید کرد که» روسو «متفکری لیبرال و فردگرا نبود».^(۲۲) از نظر روسو، وضع طبیعی، در معنای حقیقی‌اش، اساساً حاوی «افراد» نیست، بلکه حاوی حیوان‌هایی است از انواع متفاوت، که برخی از آنها بالقوه افراد انسانی اند. روسو در بخش اول دیسکور از کوشش‌هایی انتقاد می‌کند که برای تجرید کردن افراد از مناسبات اجتماعی شان و تصویر کردن آنان در وضعیت اجتماعی یا «طبیعی» به عمل آمده است. او استدلال می‌کند که نظریه پردازان با

سخن گفتن دائمی از نیاز، آز، ستم، خواهش‌ها و غرور ایده‌هایی را به

وضع طبیعی منتقل کرده‌اند که از جامعه کسب کرده‌اند. آنان درباره‌ی مرد وحشی سخن می‌گویند و در واقع مرد مدنی را شرح می‌کنند (ص ۱۰۲).

اشاره‌ی روسو به «وحشیان» در اینجا، گمراه‌کننده است، چون نظریه‌پردازانی که او نقد می‌کنند می‌خواستند برای خوانندگانشان ساکنان وضع طبیعی کاملاً آشنا باشند، نه وحشیان بیگانه، (آنان «طبیعی» نبودند چون «بدوی» بودند). ولی روسو بحق است وقتی تأکید می‌کند که صفات ظاهراً «طبیعی» همان صفات افراد جامعه‌ی مدنی است. روسو بحث می‌کند که در «وضع طبیعی» حقیقی، افراد نمی‌توانستند وجود داشته باشند و مفاهیم و مناسباتی که تحت «قوانین طبیعی» عنوان می‌شود نیز نمی‌توانست وجود داشته باشد. روسو از نظریه‌پردازان قانون طبیعی انتقاد می‌کند هم برای اینکه یکدیگر را نقض می‌کنند و هم به این خاطر که در شرحشان از قوانین و قرارداد اجتماعی، وجود توان استدلال کردن را در افراد «طبیعی» شان مفروض می‌دارند، ولی این امر خود منوط است به «روشن بینی که فقط بسیار به ندرت در برخی افراد در جامعه پرورانده می‌شود» (ص ۹۴). مخلوقات «طبیعی» اصیل فاقد همه‌ی استعدادهایی اند که برای درک مفاهیمی مانند «قانون» - یا «وظیفه» - ضروری است. وضع طبیعی حقیقی نزد روسو، همانند شرط طبیعی نزد هابز، حاوی وظایف نیست، ولی دلیل این تهی بودن بسیار متفاوت است. در وضع طبیعی نزد هابز، مناسبات و وظیفه همواره به صورت یک امکان باقی می‌ماند؛ هرچند بسیار نامحتمل است که افراد کاملاً مالکیت جوهرگزارد چنان مناسباتی بشوند. در وضع طبیعی حقیقی نزد روسو، وظایف غایب‌اند چون هیچ یک از انواع حیوانات نمی‌تواند ایده‌ی وظیفه را بفهمند.

حیوانات‌های انسانی از دیگر حیوانات متمایزند، چون استعداد آن را دارند که به «افراد» تکامل یابند. اعضای نوع انسان، پیش از آنکه آن استعداد تحقق یابد، به دلیل تفاوت در قدرت بدنی، چابکی، تندرستی و مانند آنها، دقیقاً مانند سایر حیوانات در میان خود متفاوتند. باز، مانند دیگر حیوانات، زندگی آنان به کلی بر اساس نیازهای بدنی و حسی‌شان قرار دارد، و خواهش‌هایشان هیچ‌گاه از

نیازهای بدنی‌شان فراتر نمی‌رود. روسوا استدلال می‌کند که نیازهای حیوان‌های انسانی به‌طور عمده در انزوا از حیوان‌های هم‌نوع برآورده می‌شود. مادینه‌ها و نرینه‌ها برخوردهای زودگذر با یکدیگر دارند، و نوزادان به محض آنکه بتوانند خوراک خود را تأمین کنند مادرانشان را ترک می‌کنند (لازم به تذکر است که نرینه‌ها و مادینه‌ها از نظر قدرت و توانایی در محافظت از خود، برابر انگاشته شده‌اند). ساکنان وضع طبیعی حقیقی شاید توانایی شناخت یکدیگر را، هم در نتیجه‌ی و هم چون وضعی از هستی‌منزوی‌شان، فاقد باشند؛ آنان زبان برای تکلم نخواهند داشت. به کلی در جهانی از احساسات خویش به سر می‌برند و فاقد کارایی برای فکر کردن، داوری و دانش هستند.^(۲۳) بدین سان، اهداف، خودآگاهی و مناسبات وضع طبیعی که بنا بر نظر نظریه‌پردازان لیبرالیسم به افراد نسبت داده می‌شود، در واقع برای حیوان‌های انسانی در وضع طبیعی روسو قابل تصور نیست.

معهدا، دو «اصل» در وضع طبیعی وجود دارد که «مقدم بر خرد» و معاشرت است (ص ۹۵). اصل نخست عبارت است از تنازع بقا، و دومین، احساس ترحم و همدردی با اعضای هم‌نوع. هر دوی اینها به کلی طبیعی بوده و در وضع طبیعی در تمام انواع حیوان‌ها مشترک است. هیچ یک از این «اصول» نقطه‌ی اشتراکی با «حقوق طبیعی» قرارداد اجتماعی نظریه‌پردازان لیبرال ندارد. هیچ چیز در «اصل» تنازع بقای روسو از میل مفروطی که افرادِ هابز را به عمل و امی دارد، بیشتر دور نیست. حیوان‌های روسو فاقد آگاهی از «خویش» اند تا موجب آن گردد که بدون وقفه در خودبینی و سروری بر دیگران کوشا باشند. افزون بر این، «هیچ حیوانی هرگز نخواهد دانست معنای مردن چیست»، بنابراین، حتا اساسی‌ترین احساس هابزی یعنی ترس از مرگ، غایب است (ص ۱۱۶). هرچند، شاید به‌طور استعاره بتوان گفت حیوان‌ها بر تمام آنچه برای زنده ماندن به آن نیاز دارند «محق» باشند، ولی این امر نه به جنگ می‌انجامد و نه به انباشت دارایی. وضع طبیعی حقیقی اساساً مسالمت‌آمیز است، به این دلیل که حیوان‌ها به ندرت در تماس با یکدیگر قرار می‌گیرند. گه‌گاهی ممکن است حیوانی قوی‌تر از حیوانی ضعیف‌تر غذا

برباید، ولی این حادثه «توهینی تلقی نمی شود که باید مجازات شود»، بلکه «حادثه ای طبیعی» تلقی می شود (ص ۲۲۲؛ ۱۳۴). خوراک و سرپناه «دارایی» محسوب نخواهد شد «چون آنان کمترین تصویری از مال تو و مال من ندارند» (ص ۱۳۳). این حیوان های فاقد زبان تکلم، هیچ تصور اخلاقی یا اجتماعی ندارند؛ نه «حق» و نه «خطا» معنایی برای آنها دارد. اگر به طور طبیعی «خوب» اند فقط به این دلیل است که «اخلاق»، همراه با خصوصیات «شریرانه» ی افراد که همچنین می تواند «بی اخلاقی» باشد، هنوز باید پرورش یابد.

در وضع طبیعی حقیقیِ روسو مفهومی از «وظیفه» وجود ندارد، همچنین ایده ای درباره ی «اتوریته» یا «قدرت» موجود نیست. هیچ کدام از حیوان ها سعی ندارد به زور بر حیوان دیگری فرمان براند یا آن را بنده ی خود سازد؛ چنان مناسبات نابرابری و اطاعت، فقط زمانی پرورانده می شوند که زندگی اجتماعی تکامل یافته و شکل معینی گرفته باشد. روسومی پرسد:

برای مردمانی که تکلم نمی کنند تیزهوشی چه استفاده ای دارد و حيله و نیرنگ برای کسانی که با هم داد و ستدی ندارند چه مصرفی؟ من همواره و مکرر می شنوم که قوی ترها به ضعیف ترها ستم خواهند کرد. ولی کسی برای من توضیح دهد که معنای واژه ی ستم چیست... ممکن است آدمی میوه هایی را که آدم دیگری جمع کرده است تصرف کند، ... ولی چگونه خواهد توانست دیگران را وادار کند از او اطاعت کنند؟ و زنجیرهای وابستگی میان مردمانی که مالک هیچ چیزی نیستند چه می تواند باشد؟ (ص ۱۳۹).

در وضع طبیعی حقیقی، «کسی را وادار به اطاعت کردن» بی معنی است. ستم کردن بر یا اعمال اتوریته ی یک فرد یا گروه بر فرد یا گروه دیگر، فقط هنگامی می تواند رخ دهد که استعداد های انسانی حیوانات وضع طبیعی انکشاف یافته باشد و آنان به طور اجتماعی با هم زندگی کنند. زندگی اجتماعی، خود آگاهی، زبان و اخلاق همه با هم انکشاف می یابند و برای یکدیگر ضروری اند. زمانی که اینها پدیدار می شوند نابرابری و مناسبات اتوریته و وظیفه امکان ایجاد شدن

می‌یابند. برخلاف سایر حیوان‌ها، آدمیان استعداد آن را دارند که نه تنها بر اساس غریزه یا احساس عمل کنند، بلکه همچنین بر اساس سنجش، گزینش و اصول اخلاقی؛ یعنی، بنا بر گفته‌ی روسو، استعداد «کمال‌پذیری» را دارند. قادرند زندگی جمعی ایجاد کنند، ولی با اقدام به چنین کاری، همچنین می‌توانند آزادی و برابری‌شان را منهدم سازند و خود را در زنجیر نابرابری و وابستگی یا بندگی اجباری گرفتار آرند. تاریخ حدسی، نشان می‌دهد که چگونه این زنجیرها به وجود می‌آیند و چگونه قرارداد اجتماعی لیبرالی، برقرار شده میان غنی و فقیر، ممکن می‌سازد این مناسبات به صورت مشروع ارائه شوند.

قرارداد اجتماعی لیبرالی فریب‌آمیز

تمایز اساسی میان نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو و نظریه‌های نویسندگان لیبرال این است که روسو، در تاریخ حدسی‌اش از وضع طبیعی، قادر است توضیح دهد که قرارداد اجتماعی لیبرالی چگونه به وجود می‌آید و چگونه به صورت چیز دیگری جز آنچه در واقع هست، عرضه می‌شود: یعنی، ابزاری در دست اغنیا برای حفظ و تقویت موقعیت غالب اجتماعی‌شان. در مقابل، نظریه‌پردازان لیبرال نمی‌توانند تشخیص دهند که ممکن است بدیلی در برابر روایت آنان از داستان قرارداد اجتماعی وجود داشته باشد. از آنجا که قرارداد لیبرالی، تجریدی فرضی است، که افراد «به‌طور طبیعی» آزاد و برابر، جدا از مناسبات اجتماعی واقعی‌شان در آن وارد می‌شوند، نظریه‌پردازان لیبرال می‌توانند این قرارداد را فقط به عنوان تنها قراردادی عرضه کنند که از خرد و طبیعت و به سود همگان استنتاج شده است. نظریه‌پردازان لیبرال قادر نیستند بپذیرند که قراردادشان توجیهی فرضی است از انکشاف صورت معینی از آگاهی و صورت معینی از مناسبات اجتماعی. تاریخ حدسی روسو، انکشاف این مناسبات اجتماعی و پدید آمدن آنها را ترسیم می‌کند. او استدلال می‌کند که ادعای نظریه‌پردازان لیبرال مبنی بر اینکه حکومت لیبرالی بر پایه‌ی وظیفه‌ی سیاسی قرار دارد، به کلی فریب‌آمیز است.

در نظریه‌های لیبرالی، گذار از وضع طبیعی به جامعه‌ی مدنی به روشنی نشان داده شده است: با قرارداد اجتماعی. در نظریه‌ی روسو مسائل به این روشنی نیستند. در آن زمان که قرارداد اجتماعی لیبرالی نهادی شده است، وضع طبیعی حقیقی مدت زمانی است که ناپدید گشته است. زندگی اجتماعی انسانی از دوره‌ای گذر کرده است که شبیه است به نظریه‌های لیبرالی درباره‌ی وضع طبیعی. این امر برای بحث روسو حیاتی است. روسو در «بخش نخست» دیسکور، روی مشکلات توضیح اینکه گذار از وضع طبیعی حقیقی به زندگی اجتماعی چگونه انجام گرفت، وقت زیادی صرف می‌کند. از باب مثال، او خاطر نشان می‌سازد «اگر آدمیان برای آنکه فکر کردن را فرابگیرند به کلام نیاز داشتند، حتا نیاز بیشتری داشتند بدانند چگونه فکر کنند تا هنر سخن گفتن را کشف نمایند» (صص ۲-۱۲۱). چگونه حیوان‌ها توانستند در وضع طبیعی حقیقی این گام عظیم را بردارند و کلام و تفکر انسانی را پرورش دهند؟ اما روسو می‌گوید این مسئله را به دیگران واگذار می‌کند «که کدام یک بیشترین ضرورت را داشت، جامعه‌ی پیش‌تر شکل گرفته برای نهاد زبان، یا زبان‌های از پیش اختراع شده برای ایجاد جامعه؟» (ص ۱۲۶). ضرورت‌های زندگی اجتماعی انسانی، همه با هم انکشاف می‌یابند و به‌طور متقابل یکدیگر را تقویت می‌کنند. روسو در «بخش دوم» دیسکور فرض می‌کند این پروسه در جریان است و قادر است شرحی از «تصادف‌های گوناگون» ارائه دهد که افراد را «تا نقطه‌ای که ما آنان را مشاهده می‌کنیم» فرآورده است. روسو اظهار می‌دارد هرچند این تاریخ حدسی است، اما، نتیجه‌گیری‌هایش «به آن سبب حدسی نخواهد بود» که آن نتیجه‌گیری‌ها دریافتی است به دست آمده از وضعیت موجود مناسبات اجتماعی (صص ۱-۱۴۰).

«بخش دوم» دیسکور با این بیانیه‌ی معروف آغاز می‌شود که «مؤسس حقیقی» جامعه‌ی مدنی شخصی بود که نخستین بار حصارهای دور قطعه زمینی کشید و گفت، «این مال من است و مردمان را به اندازه‌ی کافی ساده یافت که وی را باور کنند» (ص ۱۴۱). پس، جامعه‌ی مدنی و مالکیت با هم انکشاف یافتند، ولی

میان اقدام این مؤسس و ظهور «جامعه‌ی مدنی»، به وجهی که نظریه‌ی لیبرالی این اصطلاح را به کار می‌برد، پروسه‌ی درازی از انکشاف وجود داشته است. جامعه‌ی «مدنی» یا بورژوازی، با دولت لیبرال‌ش، مستلزم انکشاف تقسیم کار و مبادله است که برای اقتصاد بازاری سرمایه‌داری و آگاهی‌ای مشخص یا داشتن درک از خویشتن و دیگران ضروری است. وقتی این مرحله از انکشاف فراهم می‌آید «دوران نخستین انقلاب»، یعنی خوشبخت‌ترین زمان تاریخ آدمی، فرآمده و به سر رسیده است (ص ۱۴۶). این انقلاب که نشانه‌ی ناپدید شدن وضع طبیعی حقیقی است، در نتیجه‌ی رشد تدریجی شکار و ماهی‌گیری و زیاد شدن جمعیت، رُخ می‌دهد. آگاهی نیز رشد می‌کند و «افراد» انسانی به تدریج ظهور می‌کنند و سپس در گروه‌های خانواده‌ای مستقر می‌شوند.

از این پس، دیالکتیک انکشاف اجتماعی به درستی به جریان می‌افتد. این «جامعه‌های کوچک» بایوندهای «عاطفی و آزادی متقابل» با هم متحد می‌شوند، یعنی مفاهیم اخلاقی انکشاف می‌یابند. با آغاز معاشرت میان خانواده‌ها، نیازهای تازه پیدامی‌شوند و درک تازه‌ای از «خویش» پدید می‌آید. افراد می‌خواهند دیگران به خاطر قابلیت‌های ایشان برای آنان ارزش قائل شوند که این امر «نخستین گام است به سوی نابرابری و همزمان به سوی فساد». تخم خودبینی^۱، نفع شخصی، خودخواهی و رقابت افشاند می‌شوند که جایگزین وجدان ناآگاه^۲، یا گزینه برای تنازع بقا در وضع طبیعی حقیقی است (ص ۱۴۷). معهدا، این مرحله‌ی تاریخ «خوشبخت‌ترین و پایدارترین عصر... بهترین برای آدمی» بوده است، «آدمی باید آن را فقط به خاطر تصادفی شوم ترک کرده باشد،...» (ص ۱۵۱). این زمان بهترین زمان بود، چون افراد هنوز مقدار زیادی از استقلال و برابری طبیعی‌شان را، هرچند پیشاپیش به شیوه‌ای اجتماعی دگرگشته، حفظ کرده بودند. (یا، حداقل، این امر در مورد مردان صادق بوده است. به موقعیت زنان بعداً بازخواهم گشت.) در این دوران خانواده‌ها تقریباً خودکفا هستند و افراد به مقدار بسیار کمی از مایحتاج زندگی قانع‌اند. «تصادف شوم» که توازن

1. *amour propre* 2. *amour de soi*

میان طبیعت و جامعه را به گونه‌ای بازنگشتنی برهم زده است، نتیجه‌ای است از اختراع فن استخراج و ذوب فلزات و کشاورزی، که موجب دگرگشت مناسبات اجتماعی و «سرشت» انسانی گشته و این امر منجر به جامعه‌ی مدنی و قرارداد اجتماعی لیبرالی شد.

از این نقطه، نظریه‌ی تاریخ حدسی روسو نظریه‌ی تاریخ لاک را با دقت زیاد دنبال می‌کند، اما نتیجه‌گیری‌هایش بسیار متفاوت است. همین که کشاورزی متحقق می‌شود، نابرابری‌های برخاسته از تفاوت‌های طبیعی در نیرو و قابلیت برجسته می‌شوند، و به تدریج با نابرابری‌های اجتماعی، به ویژه نابرابری‌های ملکی، جایگزین می‌گردند. روسو می‌نویسد:

از لحظه‌ای که یک آدم به کمک دیگری نیاز پیدا کرد، به محض اینکه آنان مشاهده کردند برای یک شخص تنها مفید است که برای دو شخص آذوقه داشته باشد، برابری ناپدید شد، مالکیت داخل زندگی شد، کارگر ضرورت یافت؛ ... طولی نکشید که بردگی و بدبختی جوانه زد و همراه با محصولات رشد کرد (صص ۲-۱۵۱).

روسو با لاک موافق است که کارگر تنها اساس مالکیت است. در ابتدا، نابرابری‌های طبیعی باعث شد برخی از افراد بیش دیگران انباشت کنند، ولی اندازه‌ی این تفاوت به طور طبیعی محدود بود. همین که کشاورزی ایجاد می‌گردد و تمامی زمین‌ها تخصیص می‌یابند، نابرابری اجتماعی رشد می‌کند تا دو طبقه‌ی لاک، یا در اصطلاح روسو، طبقه‌ی اغنیا و ضعفا، ایجاد می‌گردند و در جنگ با یکدیگر درگیر می‌شوند.^(۲۴) همراه با انباشت دارایی، آگاهی و اخلاق تملک جویانه نیز بیشتر انکشاف یافته و خواهش‌ها بدون وقفه گسترش می‌یابند. لاک در نظریه‌ی تاریخ حدسی اش توضیح نمی‌دهد که چرا «رضایت دادن» به پول به گسترش خواهش‌های انجامد، ولی روسو نابرابری رو به گسترش مالکیت را به گسترش وابستگی متقابل و انکشاف خودبینی و رقابت پیوند می‌زند، که اینها احساس طبیعی شفقت را خفه می‌کنند. موقعیت اجتماعی افراد دیگر وابسته به قابلیت‌های طبیعی آنان نیست، بلکه وابسته به این است که اینها چگونه

می‌توانند خود را به دیگران عرضه کنند. در نتیجه، شخصیت اجتماعی شان وابسته می‌گردد به اینکه چه مقدار دارایی می‌توانند انباشت کنند: «لازم آمد که شخص به گونه‌ی دیگری جز آنچه در واقع هست ظاهر شود. آنچه هست و آنچه به نظر می‌آید، دو چیز کاملاً متفاوت گشت» (ص ۱۵۵). مالکیت چیزی حیاتی است، چون «داشتن اجناس مادی می‌تواند بر برخوردار نبودن من از نعمات طبیعی فائق آید».^(۲۵) همراه با تغییر در مناسبات اجتماعی همچنین «روح و حس شفقت انسانی، ... طبیعت شان را تغییر می‌دهند؛ جامعه می‌شود «جمعی از آدم‌های مصنوعی و شفقت‌های ساختگی که کار تام و تمام این مناسبات جدید است و هیچ بنیادی در طبیعت آدمی ندارد» (ص ۱۷۸).

با تثبیت دو طبقه‌ی ثروتمندان و فقرا، استقلال نیز به‌طور کامل از بین می‌رود. تقسیم کار، گسترش نیازها و مبادله، وابسته بودن هرکس را به کس دیگر تضمین می‌کند. در بدترین وجه ممکن، هرکس سعی می‌کند منافع خود و محترم شمردن خویش را به هزینه‌ی دیگران گسترش دهد. ثروتمندان به خدمات فقرا وابسته می‌گردند؛ فقرانی می‌توانند بدون صدقه‌ی ثروتمندان امور خود را بگذرانند. همین که تمام زمین‌ها اختصاص داده شد، صاحبان املاک دارایی خود را فقط به هزینه‌ی مالک دیگری می‌توانند افزایش دهند، و آنان که فاقد دارایی اند باید یا برای ثروتمندان کار کنند یا از آنان بدزدند: «میان حقوق قوی‌تر و حقوق نخستین متصرف‌کننده تصادمی دائمی برخاست ... یعنی وحشتناک‌ترین وضعیت جنگی» (ص ۱۵۷). در این مرحله از انکشاف اجتماعی است که «فساد» جامعه‌ی مدنی به‌طور کامل آشکار می‌گردد و قرارداد اجتماعی لیبرالی تأسیس می‌شود. روسو به‌طور کامل با هابز و لاک در توافق است که این قرارداد به دلیل وجود وضع جنگی ضروری است، ولی با آنان در مورد بنیاد و پیامدهای آن توافق ندارد. هابز و لاک هر دو، هرچند به طرق متفاوت، استدلال می‌کردند که وضع جنگی نتیجه‌ای بود «طبیعی» از شرایط وضع طبیعی و اینکه تمام افراد، صرف نظر از موقعیت اجتماعی شان، قادر بودند به‌طور مستقل از عقل خود استفاده کنند و فایده‌ی آن را برای همه تصدیق نمایند. بحث تاریخ حدسی روسو حاکی از این

است که قرارداد لیبرالی هیچ پایه‌ای در «طبیعت» ندارد. این امر نتیجه‌ای است از شکل مشخصی از انکشاف اجتماعی و از تأمین «حقوق طبیعی» تمامی افراد بسیار به دور است و صرفاً نابرابری را تثبیت می‌کند و به تسلط برخی بر دیگران، ظاهری مشروع می‌بخشد.

قرارداد اجتماعی لیبرالی در واقع یک تدبیر عمدی سیاسی است. حیل‌های ثروتمندان است برای تأمین و حفظ موقعیت مسلط اجتماعی سیاسی‌شان از طریق وسایل سیاسی. ثروتمندان از استدلال تأمین امنیت و حفاظت به مثابه مهره‌ای عالی از رازآمیزگری^۱ سیاسی استفاده می‌کنند تا توافق فقرا را به ترتیبی به دست آورند که در آن فقرا در تابعیت ثروتمندان باقی بمانند. ثروتمندان به فقرا می‌گویند:

بیاید قواعدی برای عدالت و صلح وضع کنیم که همگان وظیفه دارند آن را رعایت کنند، که استثنایی برای هیچ‌کس قائل نمی‌شود و به طریقی تلون در بخت و اقبال را با تابع کردن قوی و ضعیف به‌طور برابر در انجام وظایف متقابل جبران می‌کند.

فقرا به آسانی با این نقشه رام می‌شوند. آنان بیش از آن «طمع دارند و بلندپروازند که بتوانند مدت زمان درازی بدون ارباب سرکنند». بدین ترتیب، قرارداد اجتماعی لیبرالی منعقد می‌شود: «همگان به سوی زنجیرهایشان شتافتند به این خیال که آزادی‌شان را تأمین کرده‌اند...» (ص ۱۵۹).

روسو از ایده‌ی قرارداد اجتماعی به عنوان بنیاد مشروع یا «منشأ» حکومت، در برابر استدلال‌هایی به سود جنگ یا پدرسالاری، دفاع می‌کند. اما، این امر به این معنا نیست که به هر حال وی با این نظر توافق دارد که قرارداد اجتماعی لیبرالی اتوریته‌ی سیاسی و وظیفه‌ی سیاسی مشروع را به وجود می‌آورد. از آرمان آزادی و برابری فرد این نتیجه ناشی می‌شود که قرارداد اجتماعی یا کلی‌تر، توافق خودخواسته، تنها اساس ممکن است که اتوریته‌ی سیاسی می‌تواند بر آن

قرار گیرد. هرچند، توافق باید از نوع معینی باشد هرآینه قرار باشد وظیفه‌ی سیاسی اصیل به وجود آید. قرارداد لیبرالی «غصبی هوشمندانه را به حقی غیر قابل بازگشت تبدیل کرد»، اما این حق مانند «حق» قوی‌تر، «حقی» است جعلی (ص ۱۶۰). قرارداد لیبرالی نابرابری‌ها و بندگی‌جامعه‌ی مدنی را در ظاهری از آزادی و برابری‌صوری می‌پوشاند. استقلال طبیعی با تبعیت از قوانین مدنی کشور مبادله می‌شود که از نظر صوری برابر می‌نماید. غنی و فقیر به طور صوری در برابر قانون برابرند، که این موضوع نمودی از حقوق و وظیفه‌ی سیاسی را پدید می‌آورد، ولی این امر از فریب و نامشروع بودن قرارداد ذره‌ای نمی‌کاهد.

این درست است که فقرا با قرارداد موافقت می‌کنند. اما روسو، برهان می‌آورد که آن توافق یا رضایت، اگر جدا از هر چیز دیگر در نظر گرفته شود، به خودی خود وظیفه‌ی راستین را به وجود نمی‌آورد. اگر می‌آورد، فردی که تا آن حد احمق باشد که به قراردادی رضایت دهد که او را برده می‌سازد، آن قرارداد او را قانوناً فقط به این اعتبار که رضایت داده است مقید می‌سازد. برای روسو، شکل، محتوا و شرایط قرارداد اساسی اند نه صرفاً توافق تجریدی. این موضوع مورد اختلاف مهم دیگری است میان روسو و نظریه پردازان قرارداد لیبرالی. روسو استدلال می‌کند که در قراردادی معتبر، آزادی و برابری هر دو طرف باید به رسمیت شناخته شود، یا، به عبارت دیگر، قرارداد باید دو جانبه باشد. روسو می‌نویسد «نشان دادن اعتبار قراردادی که فقط برای یکی از دو طرف تعهد ایجاد می‌کند، مشکل خواهد بود، وضعی که در آن همه چیز به یک طرف داده شود و به طرف دیگر هیچ» (ص ۱۶۶). می‌گوید در قرارداد اجتماعی عمل هرکس که چنان «توافقی» بکند نامشروع و بی اعتبار است (چنان شخصی به راستی باید دیوانه باشد).

همچنین، قرارداد اجتماعی را نمی‌توان از شرایطی که در آن به وجود می‌آید و هدف واقعی‌اش تجرید کرد. نظریه پردازان لیبرال وظیفه‌ی سیاسی اصرار می‌ورزند که برابری صوری در مقابل قانون آن چیزی است که اهمیت دارد؛ همین که قرارداد منعقد شد از آن زمان به بعد، نابرابری اجتماعی را می‌توان نادیده انگاشت. روسو استدلال می‌کند که حوزه‌های خصوصی و عمومی را

نمی‌توان به این شیوه از هم جدا کرد. قرارداد لیبرالی، دقیقاً به قصد تثبیت و تقویت نابرابری اجتماعی اقتصادی بسته می‌شود - یعنی که، اقتصاد بازاری و حکومت لیبرالی را باید جزئی از یک نظام اجتماعی انگاشت. صرفاً به این خاطر که اغنیا این مقررات را «عادلانه» می‌خوانند و ضعفا به اندازه‌ی کافی ساده‌انگار بودند که آن را بپذیرند، این مناسبات را محق نمی‌سازد. به راستی، نابرابری، اکنون بحق می‌نماید و این طور می‌نماید که قوانینی که آن را حفظ می‌کنند وظایفی را تحمیل می‌کنند، به طوری که تأثیرات زیان‌آور اجتماعی و فردی جامعه‌ی مدنی ترویج می‌شوند و گسترش می‌یابند. روسو نتیجه می‌گیرد که قرارداد لیبرالی «بر ضعفا زنجیر تازه‌ای زد و به اغنیا نیروی تازه‌ای داد» (ص ۱۶۰). قرارداد کلاه‌برداری است، زیرا این طور عرضه می‌شود که گویا به سود همگان است اما، در واقع ضعفا هستند که در این معامله بازنده‌اند. آنان دیگر نمی‌توانند از «حق» طبیعی قوی‌ترین استفاده کنند تا دارایی اغنیا را که اکنون با قوانین حکومت لیبرالی حفاظت می‌شود، تصاحب کنند. فقدان دارایی آنان، اکنون نهادینه شده است. افزون بر این، دلیل نابرابری اکنون دستخوش ابهام گردیده است. اغنیا ضعفا را متقاعد کرده‌اند که برابری مدنی صوری «تلون مزاج بخت» آنان را جبران می‌کند. بدین سان، سلطه‌ی اغنیا دوگانه تأمین می‌شود. قرارداد اجتماعی لیبرالی در ارزش ظاهری آن به عنوان ایجادکننده‌ی قواعد حق سیاسی، پذیرفته می‌شود، و ضعفا اکنون همچنین باور می‌کنند که نابرابری اجتماعی از «بخت و اقبال» ناشی می‌شود و نه از منطق انکشاف جامعه‌ی مدنی. به قرارداد لیبرالی آزادانه وارد می‌شوند، ولی قرارداد با فریب به دست آمده است. قراردادی است که «همه چیز را به یک طرف» می‌دهد و بر پایه‌ی نابرابری استوار است. عملکرد آن این است که با مشروعیت بخشیدن به مقررات سیاسی دولت لیبرالی، آن نابرابری را حفظ و ترویج کند. چنان قراردادی نمی‌تواند عدالت یا حقوق سیاسی را به وجود آورد؛ نمی‌تواند به وظیفه‌ی سیاسی بینجامد یا اتوریته‌ی دولت لیبرالی را توجیه نماید. باید اعتراف کرد که روسو این نتیجه‌گیری را با این صراحت بیان نمی‌کند، اما

در زمانی که نویسندگان مورد سوءظن مقامات دولتی بدون محاکمه به زندان انداخته می‌شوند، اقدام به چنین عملی بسیار خطرناک می‌بود. هرچند، مطالبی که خواننده به کمک آنها بتواند به نتایج خویش برسد، به دست داده شده است.^(۲۶)

قرارداد اجتماعی مشارکتی روسو.

گاهی گفته شده است که روسو «بازگشت به طبیعت» را توصیه می‌کند. مهم‌ترین بودن این گفته با شرح روسو از وضع حقیقی طبیعت آشکار می‌شود، و او صریحاً چنین اندیشه‌ای را رد می‌کند:

چی! باید اجتماع‌ها را ویران کنیم، مال تو و مال من را از بین ببریم، و برگردیم به جنگل‌ها و با خرس‌ها زندگی کنیم؟ نتیجه‌گیری‌ای به شیوه‌ی مخالفان من که من ترجیح می‌دهم آن را از پیش پیش‌بینی کنم تا اینکه بگذارم آنان به این نتیجه‌گیری برسند که باعث شرمساری‌شان شود (ص ۲۰۱).

دیسکور به گذشته می‌نگرد و آن پروسه‌ی اجتماعی را که افراد طی آن خودخواسته خود را از زنجیرهایشان رها کرده‌اند، دنبال می‌کند. با کسب این درک، اکنون ممکن می‌گردد به آینده، به نظام جدید سیاسی و دگرگشت دیگری در طبیعت یا وجدان انسان، نگریست. روسو، در *قرارداد اجتماعی* نشان می‌دهد «آدمی اگر فقط می‌توانست خود را از زنجیرهایش رها سازد، می‌توانست خود را آن‌گونه بسازد که می‌توانست باشد»^(۲۷). شرایط ضروری برای پاره کردن زنجیرها و بازسازی زندگی سیاسی در تاریخ حدسی، نشان داده شده است. افراد نمی‌توانند به «دوران خوشبختی» نخستین استقلال و برابری بازگردند، ولی اکنون می‌دانند چرا آن دوران، دوران «خوشبختی» بود و اینکه ضروری است آن دو شرط [استقلال و برابری] را باز برقرار سازند؛ هرچند در شکل اجتماعی دگرگشت‌یافته‌ی جدید: «نادانی معصومانه‌ی آدمی، ... نمی‌تواند مجدداً به دست آید. آنچه آدمیان حداکثر می‌توانند تصور کنند... مجموعه‌ای است از وضعیت جدید برای استقلالی جدید»^(۲۸).

بحث قرارداد اجتماعی نشان می‌دهد، فی الواقع، «حداکثر» آنچه می‌توان تصور کرد بسیار زیاد است. روسو نوشت: «وظیفه میان آدمیان چه بنیاد معینی می‌تواند داشته باشد بیش از توافق آزاد کسی که خود را موظف می‌سازد.»^(۲۹) هر آینه قرار است یک توافق آزاد واقعی انجام پذیرد، یعنی قرارداد اجتماعی معتبر و وظیفه‌ی سیاسی مشروع، در این صورت شرایط مادی زندگی اجتماعی و همین‌طور نهادهای سیاسی و آگاهی افراد، باید دگرگون شوند. قرارداد اجتماعی دموکراتیکی روسو، مانند قرارداد لیبرالی، فرضی^۱ است، ولی فرضیه‌ای است از نوعی بسیار متفاوت. قرارداد لیبرالی در خدمت مشروعیت بخشیدن به آن مناسبات اجتماعی و نهادهای سیاسی قرار دارد که هم‌اکنون وجود دارند، در حالی که قرارداد روسو بنیادی واقعی را به دست می‌دهد برای نظامی مشارکتی در آینده. نظریه پردازان لیبرال با ارائه‌ی بحث‌های وظیفه‌ی سیاسی خود خواسته^۲، می‌خواهند مشروعیتی پایدار را برای اتوریته‌ی دولت لیبرالی فراهم آورند؛ در حالی که موجودیت نظام سیاسی روسو با ایجاد آژدانه‌ی وظیفه‌ی سیاسی اعضایش تأمین می‌شود. من پیش از این خاطر نشان کرده‌ام که روسو این پرسش رادیکال را طرح می‌کند که: چه الزاماتی برای ایجاد جامعه‌ای سیاسی بر اساس وظیفه‌ی خود خواسته وجود دارد؟ همچنین پرسش پراهمیت حیاتی دیگری را مطرح می‌کند، این پرسش که، چگونه شهروندان می‌توانند برای خویشتن تصمیم بگیرند که «وظایف» حقیقی‌ای را می‌پذیرند؟ به سخن دیگر، نظریه‌ی روسو پاسخی به این اتهام ارائه می‌دهد که نظریه‌ی رضایت دادن یا وظیفه‌ی خود خواسته کاملاً خود سرانه است و از این رو نمی‌تواند بنیادی مطمئن برای زندگی سیاسی به دست دهد.

به طوری که نشان داده شد، قرارداد اجتماعی لیبرالی قراردادی است دو مرحله‌ای. یک روش در خواندن قرارداد اجتماعی این است که ادعای لیبرالی را مبنی بر اینکه مرحله‌ی دوم قرارداد ضروری است، رد کرد. قرارداد اجتماعی روسو، مانند بخش نخست قرارداد لیبرالی، توافقی است میان افراد برای ایجاد

1. hypothetical

2. voluntarist

انجمن یا جماعت سیاسی. از نظر روسو، به طوری که بحث دیسکور ثابت می‌کند، مرحله‌ی دوم قرارداد لیبرالی با بستن قراردادی که شخص خود را به بردگی بفروشد تفاوتی ندارد؛ توافق کردن روی اینکه شخص از چند نماینده، که درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی او تصمیم می‌گیرند، اطاعت کند، به معنای نفی آزاد و برابر بودن افراد است. به این خاطر است که روسو فکر می‌کند هرکس چنین قراردادی می‌بندد «از عقل سالم برخوردار نیست» (ص ۵۴).^(۳۰) (هابز را به خاطر آورد و قراردادی که زندگی را به خطر می‌انداخت). روسو استدلال می‌کند که «اگر خلقی قول بدهد که به سادگی و فقط اطاعت کنند، با دادن چنین تعهدی خود را منحل کرده‌اند» (ص ۷۰). مقایسه با نخستین مرحله‌ی قرارداد لیبرالی می‌تواند گمراه‌کننده باشد، چون، همان‌طور که تا حدی با تفصیل از بحث خود درباره‌ی نظریه‌ی لاک استدلال آوردم، نخستین مرحله، برای نظریه‌پردازان لیبرال، به‌طور کامل صوری است. از نظر صوری این امر لازم است چون افراد باید وضع طبیعی را «ترک» گویند و انجمن سیاسی جدیدی تشکیل دهند، ولی مرحله‌ی دوم است که حیاتی است. در تقابل، قرارداد روسو پایه‌ای واقعی برای نظام سیاسی جدید تشکیل می‌دهد و محتوا و پیامدهای اساسی دارد. چیزی است بیش از قرارداد صوری برای یک انجمن. قرارداد روسو اعضای انجمن را هیئتی که بر خود فرمان می‌راند محسوب می‌دارد یا یک مجمع مشارکتی قانونگذار: «هر خلقی از آنجا که تابع قوانین است، باید واضح آن قوانین باشد» (ص ۸۳).

افرادی که با هم قرارداد مورد نظر روسو را می‌بندند وارد وظیفه‌ی متقابل با یکدیگر می‌شوند، نه تنها به عنوان افراد، بلکه همچنین برای ایجاد وضعیت جدیدی به عنوان قانونگذاران. هر فرد «نخست به عنوان عضوی از هیئت حاکمه^۱ در ارتباط با سایر افراد وظیفه‌مند است و در وهله‌ی دوم است که عضوی می‌شود از دولت [مجمع سیاسی] در ارتباط با هیئت حاکمه» (ص ۶۲). آنان وارد توافقی دوجانبه می‌شوند، از یک سو وضع قوانین برای خود به عنوان شهروندان و از سوی دیگر اطاعت کردن از آن قوانین به عنوان افراد. بدین سان روسو قادر

1. sovereign

می‌گردد مدعی شود که «جوهر هیئت سیاسی در وحدت آزادی و اطاعت نهفته است»، و اینکه «هر فرد در حالی که با دیگران در وحدت قرار دارد، از هیچ‌کس اطاعت نمی‌کند جز خودش، و همچنان چون پیش‌تر آزاد باقی می‌ماند» (ص ۱۳۸؛ ۶۰). در بیانی دقیق، گفتار آخری کاملاً درست نیست، چون هر فردی صرفاً از خودش اطاعت نمی‌کند بلکه از خودش به عنوان بخشی از هیئت اطاعت می‌کند که از اتوریته‌ی سیاسی برخوردار است. هر شهروندی جزئی از اتوریته‌ی سیاسی را تشکیل می‌دهد که بر انجمن^۱ سیاسی فرمان می‌راند. همچنین وظیفه‌ی سیاسی را که با کمک هم شهروندانش آفریده است، می‌پذیرد. بدین سان، وظیفه‌ی سیاسی در انجمن سیاسی روسو دینی است که شهروندان به یکدیگر دارند (آنان همان انجمن هستند) و آن انجمن آنان را در مناسباتی افقی با یکدیگر در پیوند قرار می‌دهد.

پیامد قرارداد مورد نظر روسو برابری صوری اتباع سیاسی نظریه‌ی لیبرالی نیست، بلکه برابری بنیادی شهروندان فعال است که تصمیم‌گیرندگان سیاسی اند، یا هیئت حاکمه، در یک انجمن سیاسی مشارکتی. تمایز میان «حاکمیت»^۲ و «حکومت»^۳ در بحث روسو مرکزی است، اما مفسران او همیشه این موضوع را از نظر انداخته‌اند، که بدین ترتیب، تمایز میان قرارداد دموکراتیکی مورد نظر روسو و قرارداد لیبرالی بیشتر تاریخی می‌شود. «حکومت» مورد نظر روسو هیئت کاملاً اداری است. او بحث می‌کند که برای همه‌ی شهروندان امکان‌پذیر نیست که مجری تصمیم‌های سیاسی باشند (نظامی که روسو «دموکراسی» می‌نامد)؛ آنان به هیئت کوچک‌تری نیاز دارند که آن امور را انجام دهد. گفته شده است که «وجود دولت... با اصول فلسفه‌ی سیاسی روسو در تضاد شدید قرار دارد»، ولی این نظر مفروض می‌دارد که «حکومت» مورد نظر روسو به همان شکل دولت لیبرال دموکراتیک است.^(۳۱) روسو واگذار کردن حق تصمیم‌گیری سیاسی به نمایندگان، که جوهر حکومت لیبرالی است، را رد می‌کند. هیچ قراردادی امکان ندارد میان مردم و حکومت وجود داشته باشد: «قراردادی که میان دو طرف شرایطی را قید

1. association

2. sovereignty

3. government

می‌کند مبنی بر اینکه یک طرف فرمان می‌دهد و طرف دیگر اجرامی‌کند... روش غربی است از قرارداد بستن» (ص ۱۴۴). بلکه، مجمع خودفرمان نمایندگان را انتخاب می‌کند که تکلیف معینی را از جانب او انجام دهند.^(۳۲)

نمایندگان منتخب مورد نظر روسو، یا حکومت، «نمایندگان» به معنای لیبرالی نیستند. آنان دارای اتوریته‌ی سیاسی مستقل نیستند. روسو «حکومت» را این طور تعریف می‌کند:

هیئتی واسط میان اتباع و خودفرمان، ایجاد شده برای ارتباط متقابل... که خودفرمان به طور دلخواه می‌تواند قدرت آن را محدود کند، چون سلب چنان حقی از خودفرمان، با سرشت هیئت اجتماعی ناسازگار و مغایر با اتحاد اجتماعی خواهد بود. (ص ۱۰۲)

بدین ترتیب، نمایندگان مورد نظر روسو عوامل یا مأموران انجمن سیاسی اند. آنان می‌توانند به نیابت شهروندان عمل کنند ولی نمی‌توانند برای آنان تصمیم بگیرند: اتوریته‌ی سیاسی در دست شهروندان مجتمع باقی می‌ماند. آنان به هیچ وجه به تصمیمات نمایندگانشان رضایت نمی‌دهند، بلکه اعمال نمایندگان باید تابع اتوریته‌ی شهروندان باشد. «نمایندگان»، در این معنا، با وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته سازگار است: «دارندگان قدرت اجرایی و اربابان مردم نیستند بلکه مأموران آنانند؛ ... مردم می‌توانند هر وقت بخواهند آنان را نصب و عزل کنند» (ص ۱۴۶).

قرارداد اجتماعی مورد نظر روسو یک توافق فرضی نیست که قرار است بعداً توسط رضایت فرضی یا رضایت استنباطی تصدیق شود، بلکه قراردادی است که زنده نگاه داشته می‌شود، و به طور منظم، از طریق تصمیمات شهروندان در جماعت سیاسی مشارکتی، احیامی شود. علی‌رغم این واقعیت که مفهوم مورد نظر روسو راجع به مناسبات شهروندان با قرارداد اجتماعی، با یکدیگر و با تصمیمات یا قوانین شان، با مفهوم آشنای لیبرالی درباره‌ی زندگی سیاسی در تقابلی چنان برجسته قرارداد دارد، مفسران روسو اغلب ادعا می‌کنند که هدف روسو این بود که قوانین را و نه آدمیان را عالی‌ترین مرجع اعلام دارد. به یقین، روسو

می‌خواست «اریابان» را و مناسبات وابستگی را که این اصطلاح ایجاب می‌کند، حذف کند، ولی این امر به این معنا نیست که وی ایده‌ی لیبرالی «حکومت قانون» را تأیید می‌کرد. همچنین، روسونمی خواست که شکل قانون او «اتوریتیه‌ی سیاسی را حذف کند بلکه می‌خواست فقط آن را محدود کند». اگر او مروج حکومت مبتنی بر قانون اساسی لیبرالی نیست، ولی، یک آنارشویست فلسفی هم نیست.^(۳۳) نظریه‌ی سیاسی روسو هم برای قانون و هم برای اتوریتیه‌ی سیاسی جا دارد، ولی در وجهی دموکراتیک و نه لیبرال. وی «قانون» را از مناسبات گسترده‌تر اجتماعی که جزئی است از آن، تجرید نمی‌کند، و ادعا نمی‌کند که صرف وجود قانون مدنی (یا حکومت لیبرالی) کافی است تا نشان داده شود که وظیفه‌ی سیاسی وجود دارد. در نظریه‌ی روسو این «اراده‌ی قانونگذار و نه قانون است که مرجع عالی است».^(۳۴) یا، بیان همین نکته به شکل دیگری، این حکومت قانون به خودی خود نیست که به زندگی سیاسی نظم می‌بخشد، بلکه داوری انتقادی و تصمیمات شهروندان است.

این جنبه‌ی برجسته‌ی نظریه‌ی روسو است که فوراً تهمت خودسرانه بودن را موجب می‌شود. استدلال خواهد شد که اگر اراده‌ی قانونگذاری یا داوری شهروندان، مرجع عالی در زندگی سیاسی است، پس، هیچ چیزی وجود ندارد که مانع خودسرانه عمل کردن شهروندان شود. به طوری که هگل مدعی بود، در قلب نظریه‌ی روسو هوا و هوس موقتی و تلون مزاج فردی بر تخت شاهی قرار دارند. این درست است که روسو هیچ محدودیت بیرونی بردامنه‌ی تصمیم‌گیری شهروندان نمی‌گذارد. از باب مثال، آنان می‌توانند حتا اگر لازم تشخیص دهند خود قرارداد اجتماعی را لغو کنند، ولی این موضوع به این معنا نیست که هیچ‌گونه محدودیتی بر اراده‌ی قانونگذاری وجود ندارد. مفهوم معروف روسو راجع به «آزادی همگانی» دقیقاً در خدمت این هدف قرار دارد. این امر برای شهروندان مورد نظر روسو «اخلاقی سیاسی در ارتباط با خیر عمومی» را فراهم می‌آورد یا اصلی از حق سیاسی که با آن می‌توانند داوری‌شان را ارزیابی کنند.^(۳۵) روسو می‌گوید «هر عمل اصیل اراده‌ی عمومی، تمام شهروندان را به طور برابر

مقیدمی سازد یا برای آنان سودمند است» و اینکه اراده‌ی عمومی «نهادی است که در آن هر فرد ضرورتاً خود را تسلیم همان شرایطی می‌کند که بر دیگران تحمیل می‌شود» (ص ۷۶). بدین سان، شهروندان می‌توانند معین نمایند که آیا تصمیمشان تشکیل‌دهنده‌ی «قوانین» است یا در انطباق با اراده‌ی عمومی قرار دارد. ضرورتاً درست است که «اراده‌ی عمومی همواره درست است و همواره به خیر عموم گرایش دارد»، هر آینه این امر واقعیت نمی‌داشت که اراده‌ی عمومی نمی‌توانست اصل اخلاقی باشد (ص ۷۲). اگر تصمیمی «قانون» است و از این رو به سود یا زیان همه‌ی شهروندان است، در این صورت شهروندان می‌دانند که باید وظایفی را که پیامد آن تصمیم است بپذیرند.

من در موارد مختلفی از بحثم متذکر شده‌ام که هر نظریه‌ی دموکراتیکی وظیفه‌ی سیاسی باید حاوی برخی اصول از حق سیاسی در قادر ساختن شهروندان به چنان داوریهایی باشد، درست همان‌طور که آنان قادرند تصمیم بگیرند که آیا دلیل خوبی برای دادن قولی دارند و همچنین قادرند ارزیابی کنند که آیا قولی باید شکسته شود یا نه. اما، آیا اراده‌ی عمومی مورد نظر روسو نمونه‌ای از نوع اصل مورد نظر را ارائه می‌دهد؟ رایلی برهان می‌آورد که روسو مفهوم اراده‌ی عمومی و اخلاق سیاسی خود را از نظام‌های حکومتی^۱ جهان باستان گرفته است؛ این نظام‌های حکومتی دوران باستان، انجمن‌های خودخواسته نبودند. بنابراین، نظریه‌ی روسو بر اساس «پارادکس فلسفی از اختیار ناباوری اراده شده» قرار دارد.^(۳۶) پیش از نگرستن به این بحث معین درباره‌ی نظریه‌ی روسو، می‌خواهم نگاه دقیق‌تری به پارادکس خودخواسته‌گری خواسته شده بیفکنم. هر آینه محدودیت‌هایی برای داوریه فرد قائل شویم، از دیدگاه‌های معین نظری ممکن است به نظر آید که معما اجتناب‌ناپذیر است.

از باب نمونه، از نظر آنارشیست فلسفی، اگر فرد به‌طور واقعی آزادانه تصمیم بگیرد، در این صورت هیچ محدودیتی را نمی‌توان پذیرفت؛ افراد همیشه بر

داوری و وظایفشان برتری دارند. شق دیگر، هر طرح‌کننده‌ی بحث مفهومی نیز با یک پارادوکس مواجه است، چون این طور می‌نماید که حداکثر آنچه فرد می‌تواند بکند این است که مقررات یا «بایدها» را که به نظر می‌رسد به طور مستقل از داوری‌اش وجود دارند، تصدیق کند یا بپذیرد. در بحث اخیری درباره‌ی رضایت دادن استدلال می‌شود رضایت دادن یا به طور کامل خودسرانه است یا اینکه برای توجیه رضایت دادن باید دلیل عرضه شود. اگر بشود دلیلی ارائه داد، در این صورت باید رضایت داد، درست نیست از دادن آن خودداری شود؛ «وظیفه‌ی من به طور واقعی خودخواسته نیست... من گزینش توجیه‌گرانه‌ای جز رضایت دادن ندارم.»^(۳۷) پارادوکس خودنخواسته‌گری خواسته شده اجتناب‌ناپذیر می‌نماید هرآینه افراد از مناسبات اجتماعی شان جدا شده باشند، چون در این صورت ممکن نیست وزن مناسب را به این واقعیت داد که افراد در آن واحد از مقررات، بایدها و وظایفشان هم برترند و هم توسط آنها محدود می‌شوند. به طوری که در بحثم درباره‌ی پراتیک اجتماعی قول دادن نشان دادم، این پراتیک محدودیت‌هایی را بر آنچه «قول دادن» محسوب می‌شود، و معیاری که افراد را قادر می‌سازد تا تعهداتشان را در زمانی دیرتر ارزیابی کنند، مفروض می‌دارد. به همین سان، پراتیک توافق آزادانه (یا قرارداد اجتماعی) و ایده‌آل زندگی اجتماعی به سان طرحی خودخواسته، بر وجود چنین معیاری دلالت دارد. اندیشه‌ی انجمن خودخواسته «همواره مستلزم این است که از پیش محدودیت‌های معینی در اصول، هر قدر هم که مبهم باشد، بر آنچه می‌تواند به طور مشروع اراده شود، گذاشته شود.»^(۳۸)

بحث رایلی این نیست که خودنخواسته‌گری خواسته شده اجتناب‌ناپذیر است، بلکه این است که مفهوم ویژه‌ی روسو درباره‌ی آزاده‌ی عمومی، نمونه‌ای را از پارادوکس به دست می‌دهد. اهمیت جهان باستان را به منزله‌ی الهام برای نظریه‌ی سیاسی روسو نمی‌توان انکار کرد، و مانند باستانیان، او فضیلت سیاسی و همچنین وظیفه‌ی سیاسی شهروندان را مد نظر داشت؛ توجهی که به زودی به آن باز خواهیم گشت. اما، این بدین معنا نیست که برداشت وی از اخلاق سیاسی

از اندیشه‌های پیشامدرن متفاوت بود. روسو و دیگر نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی می‌بایست پرسشی را پاسخ گویند که به ویژه مدرن است: مشکل توجیه هر ادعایی راجع به اتوریته‌ی سیاسی هنگامی که افراد «به‌طور طبیعی» آزاد و برابرند. از این رو، روسو، برخلاف باستانیان، مجبور بود مفهومی از اخلاق سیاسی یا حق را بیابد که با «وظیفه‌ی» سیاسی، یا اختیارباوری، سازگار باشد. بحث رایلی این است که قانون طبیعی لاک چنین مفهومی را به دست می‌دهد، اما، به طوری که من در فصل چهارم نشان دادم، از نظر لاک، قانون الهی بیرون و مستقل از افراد وجود دارد. بنابراین، «خودخواسته» فقط می‌تواند به این معنا باشد که آنان می‌توانند قانون الهی را «بپذیرند»، همان‌طور که شهروندان مورد نظر هگل می‌توانند عقلانیت و ضرورت حکومت لیبرالی را «بپذیرند».

اگر قرار باشد اصول حقوق سیاسی با ایده‌آل زندگی اجتماعی چون طرحی خودخواسته سازگار باشد، آن حقوق را باید شهروندان خود ایجاد کرده مورد توافق قرار دهند و به‌طور درونی یا برونی با داوری و عمل سیاسی شان مربوط باشد. این امر یکی از ژرف‌بینی‌های عمده‌ی نظریه‌ی روسوست و یکی از مهم‌ترین اجزای بنیاد هر نظریه‌ی دموکراتیکی معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی را تشکیل می‌دهد. مفهوم روسو درباره‌ی اراده‌ی عمومی، به رغم اهمیتی که او برای نمونه‌ی جهان باستان قائل بود، نمونه‌ای است از «اختیارباوری خواسته‌شده». قرارداد اجتماعی یا توافق روی اصلی از اخلاق سیاسی، تنها یک بار انجام می‌گیرد. لیکن، از آنجا که انجمن، انجمنی مشارکتی است، شهروندان همواره فرصت ارزیابی مجدد «آغاز» شان را دارند. مجبور نیستند هر بار که تجمع می‌کنند از نو روی اراده‌ی عمومی تصمیم بگیرند، لیکن همواره این امکان برای آنان وجود دارد که مقرراتی را که بر انجمن سیاسی شان حاکم است ترمیم یا تعویض کنند یا خود قرارداد اجتماعی را باطل کنند. شهروندان در برابر وظیفه‌ی سیاسی و اتوریته‌ی سیاسی که خود ایجاد کرده‌اند موظف‌اند، ولی در هر حال مافوق آنها قرار دارند؛ خود مقرراتشان را وضع کرده‌اند و می‌توانند آنها را عوض کنند. آنان اعضای یک انجمن سیاسی‌اند که خود راجع به مقررات و شرایط

عضویت تصمیم می‌گیرد. از آنجا که اصول حقوق سیاسی و مقررات و قوانینی که بر نهادهای اجتماعی و سیاسی حاکم‌اند می‌توانند محدودیت‌های درونی و خودخواسته‌ای را به وجود آورند که (برخلاف «مقررات قول دادن») ممکن است ترمیم شوند و باطل گردند، می‌توان از زندگی اجتماعی همچون طرحی خودخواسته سخن گفت. همان‌طور که روسو واقف است، تحقق این ایده‌آل به دگرگونی اجتماعی و سیاسی رادیکال نیاز دارد. انجمنی که به‌طور واقعی خودخواسته است، انجمنی است از افرادی که به‌طور واقعی، نه صرفاً به‌طور صوری، برابرند. دریافت روسو از اراده‌ی عمومی هم وجود شرایط مادی لازم را برای برابری پیش‌فرض دارد و هم وجود شرایط برای پایدار ماندن آن را.

تمایز رادیکال میان اراده‌ی عمومی روسو و مقررات کاملاً‌اداری و برونی که روش سیاسی لیبرال دموکراتیک مقرر می‌دارد، همیشه تصدیق نمی‌شود و نظریه‌پردازان می‌کوشند اراده‌ی عمومی را جذب روش سیاسی لیبرال دموکراتیک کنند. از باب نمونه، گفته می‌شود که دو اصل رالز راجع به عدالت «نشان داده‌اند که چگونه به نظریه‌ی روسو راجع به اراده‌ی عمومی... می‌توان حیات نوینی بخشید» - حیات نوینی که نابرابری‌های اجتماعی اقتصاد سرمایه‌داری و حکومت لیبرال دموکراتیک را عقلانی جلوه می‌دهد، و دکترینی ارائه می‌دهد از وظایف ناخواسته‌ی سیاسی.^(۳۹) افزون بر این، بحث رالز مبنی بر اینکه دو اصل اش را در یک موقعیت ابتدایی فرضی کسانی برمی‌گزینند که هیچ چیز درباره‌ی خویش نمی‌دانند، کاملاً در تقابل با بحث روسو قرار دارد که اراده‌ی عمومی را، در شرایط معین اجتماعی-اقتصادی، در واقع انتخاب شده‌ی کسانی می‌داند که درباره‌ی خود همه چیز را می‌دانند. به شیوه‌ای مشابه، ادعا می‌شود که اراده‌ی عمومی باید مورد بحث قرار گیرد «نه با ارجاع به شرایط ویژه‌ی سیاسی، بلکه با ارجاع به سیاست به‌طور کلی».^(۴۰) ولی «سیاست به‌طور کلی» مفروض می‌دارد که زندگی سیاسی را می‌توان به‌طور تجربیدی، جدا شده از شرایط مشخص سیاسی، مورد بحث قرار داد. این دقیقاً آن چیزی است که نقد روسو از نظریه‌ی لیبرالی نفی می‌کند و ممکن نیست بتوان فهمید که او در قرارداد

اجتماعی درباره‌ی اراده‌ی عمومی‌ای که از بافت شرایط مشخص مادی کنده شده باشد چه چیزی برای گفتن می‌توانست داشته باشد.

اگر روسو همواره به جای اینکه بگوید «اراده‌ی عمومی چیست»، قادر است بگوید اراده‌ی عمومی بایستی چه چیزی را طرد کند، معه‌ذا چیزی را می‌گوید بی‌نهایت مهم.^(۴۱) اراده‌ی عمومی نابرابری اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی مدنی را طرد می‌کند و بدین سان، ادعای مرکزی لیبرالی را که این نابرابری‌ها را با وظیفه‌ی سیاسی سازگار می‌داند، رد می‌کند. برابری اقتصادی در بحث روسو جایگاهی مرکزی دارد، چون پایه‌ی مادی ضروری را برای افراد فراهم می‌آورد تا آزاد و برابر شوند و آزاد و برابر باقی بمانند، به این معنا که مستقل باشند. دلیلی ندارد که فردی مستقل فرد دیگری را «اریاب» بخواند و هیچ دلیلی ندارد که اجازه دهد «وظیفه» ای بر او تحمیل شود. این امر «استقلال عصر خوشبختی» ناخودآگاه نیست، بلکه استقلال معین اجتماعی است که در استقلال گسترده‌تری در زندگی اجتماعی و سیاسی قرار دارد. بحث روسو برابری مطلق نیست، بلکه برابری اقتصادی واقعی است که برای حفظ استقلال هر شهروندی کفایت می‌کند. او می‌نویسد:

قوانین همیشه به سود آنهایی است که دارایی‌هایی دارند و به زیان آنهایی است که هیچ چیز ندارند؛ از این موضوع این نتیجه حاصل می‌شود که حکومت اجتماعی تنها زمانی به سود مردمان است که همگان دارایی‌ای داشته باشند و هیچ‌کس خیلی زیاد نداشته باشد. (ص ۶۸)

این بدین معناست که «هیچ شهروندی بدان اندازه ثروتمند نخواهد بود که دیگری را بخرد و هیچ فردی بدان اندازه فقیر نخواهد بود که مجبور باشد خود را بفروشد» (ص ۹۶). من به این مسئله که این موضوع در اقتصاد معاصر چه معنایی می‌تواند داشته باشد در نوشته‌ام مشارکت و نظریه‌ی دموکراسی پرداخته‌ام. بنا بر تعریف، «اراده‌ی عمومی» مستلزم آن است که همه‌ی شهروندان در مزایا و کشیدن بار عضویت در انجمن سیاسی به‌طور برابر سهیم باشند. البته، مسئله این است که چرا تصمیمات شهروندان باید منطبق با اراده‌ی عمومی

باشد؟ چرا داوری آنان باید در توافق با این معیار اصول اخلاق سیاسی باشد؟ پاسخ روسو این است که با تثبیت استقلال، منطق فرایند مشارکت تأثیری آموزنده دارد یا دومین دگرگونی بزرگ را در طبیعت انسانی فراهم می‌آورد. فردگرایی مالکیت طلبانه به نیک‌نهادی مدنی دگرگون می‌شود و شهروندان به آنجایی می‌رسند که موافق با آنچه روسو «اراده‌های ثابت» می‌نامد داوری می‌کنند تا بر حسب منافع خود خواهانه‌ی خود یا خودبینی. روسو اظهار می‌دارد که هنگام رأی‌گیری مشارکتی دموکراتیک «کسی نیست که آن واژه‌ی "هرکس" را به معنای مربوط بودن به خویشتن نگیرد» (ص ۷۵). این امر به توضیح این موضوع کمک می‌کند که افراد چگونه یاد می‌گیرند میان «اراده‌ی خصوصی» یا داوری منافع خودبینانه‌شان و «اراده‌ی ثابت» شان یا داوری درباره‌ی «منافع» یا خیرشان در حکم بخشی از انجمن سیاسی چون یک کل، تمایز گذارند. از آنجا که کلیه‌ی شهروندان مستقل‌اند (یا آزاد و برابرند) برای هیچ کس دلیلی وجود ندارد که به پیشنهادی رأی دهد که به زیانش تمام می‌شود. این امر در مورد هر شهروندی صادق است. بدین سان، فقط آن پیشنهادهایی پذیرفتنی‌اند که در انطباق با اراده‌ی عمومی باشند. در وضعیت داشتن استقلال، هر شهروندی باید در مورد نفع خویش در مقام عضوی از انجمن سیاسی بیندیشد، نه همچون یک فرد تنها. او بایستی درباره‌ی خویش همراه با اشخاص دیگر، یا بر مبنای نیک‌بختی «هر» عضو جامعه، بیندیشد. برای «هر» عضوی حفظ برابری تنها سیاستی است که پذیرفتنی است. بدین سان، افراد به تدریج می‌آموزند بر حسب اراده‌ی عمومی بیندیشند؛ آنان نسبت به خود آگاهی می‌یابند و در مقام شهروند به‌طور سیاسی عمل می‌کنند و نه فقط در مقام افراد خصوصی.

بدین سان، فرمول‌بندی مشارکتی اراده‌ی عمومی پروسه‌ای است که اراده‌های ثابت را «مجبور می‌کند» گام به پیش نهند. روسو در واقع در متن از عبارت ناخوشایندش «آزادی اجباری» استفاده نمی‌کند، ولی از افرادی صحبت می‌کند که «مجبور می‌شوند بر اساس اصولی عمل کنند» که غیر از منافع شخصی‌شان است (ص ۶۴). اخیراً پیشنهاد شده است که عبارت *force d'être libre* (به زور

آزاد شوند) به «تقویت^۱ شوند تا آزاد باشند» ترجمه شود، و این ترجمه به‌راستی تأثیر آموزنده‌ی مشارکت سیاسی را بهتر بیان می‌دارد.^(۴۲) این شیوه‌ی بیان به تأکید این امر کمک می‌کند که اگر قرار است شهروندان مجدداً در «زنجیرهای» نابرابری و بندگی گرفتار نیایند، باید مطابق با اصل اخلاق سیاسی شان داوری و عمل کنند. از آنجا که این امر عزیمت بزرگی است از شیوه‌های مالکیت‌طلبی فردگرایانه‌ی تفکر و عمل، برای انجام این کار نیاز دارند «تقویت شوند». این «نیرو» را دگرگون شدن آگاهی شان فراهم می‌آورد که پروسه‌ی مشارکتی به تدریج به وجود می‌آورد. این دلیل آن است که چرا روسو ادعا می‌کند که شهروند مجبور است «به خردش رجوع کند تا به تعمق در تمایلاتش» (ص ۶۴).

اشاره به مزایا و مسئولیت‌ها در ارتباط با اراده‌ی عمومی نباید به این معنا گرفته شود که به رغم انتقادهای من در فصل پیشین، مطالبی هست که باید در فواید «برهان» درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی، گفته شود. دریافت روسو از وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته هیچ ربطی با پذیرفتن منافع ندارد. اگر تشخیص داده شود که پیشنهادی در سازگاری با اراده‌ی عمومی است، این امر از نظر شهروندان دلیل خوبی است برای رأی دادن به آن؛ دلیل خوبی به آنها می‌دهد تا این وظیفه را به عهده گیرند که هر آنچه را لازم است برای اجرای آن انجام دهند. تشخیص این که پیشنهاد درست است یا بایست به اجرا گذاشته شود نیست که وظیفه‌ی سیاسی را ایجاد می‌کند، بلکه این است که این امر «عملی خود شهروندان است». آنان وظیفه‌ی سیاسی را از طریق رأی‌دهی مشارکتی دموکراتیک ایجاد و تقبل می‌کنند. نظریه‌ی روسو اجازه می‌دهد که برهان مفهومی درباره‌ی «عضویت» و «رفتار منصفانه» در چشم‌انداز قرار گیرند. انعقاد قرارداد اجتماعی بی‌معنای شود مگر آنکه این‌طور فهمیده شود که کسانی که در آن دخیل‌اند، خود را به عنوان اعضای انجمنی سیاسی متشکل می‌سازند، و اینکه «انجمن» الزاماً دلالت داشته باشد بر محدودیت‌های متقابلاً محدودکننده‌ی اعضایش. به عبارت دیگر، واضعان قرارداد معنای «اعضا»، «رفتار منصفانه» و غیره را می‌فهمند. ولی

همچنین می‌دانند که منظور از قرارداد اجتماعی دموکراتیک، بیان عملی آرمانشان از طرح خودخواسته‌ی زندگی اجتماعی است. برهان مفهومی مفروض است؛ اشکال واقعی این است که آیا عضویتشان به‌راستی آنان را قادر می‌سازد که خود وظیفه‌ی سیاسی‌شان را برای خویشتن تقبل کنند و به آن استمرار بخشند. این امر مشکلی تجربی است از سازمانده‌ی اجتماعی و سیاسی.

این مشکل تجربی حاوی مسئله‌ی شرایطی است که برای همه‌ی افراد این امکان را فراهم می‌سازد که وظایفشان را به عهده بگیرند. من در بحث درباره‌ی نظریه‌ی روسو به عمد به شهروندان با عنوان «او» [مذکر] اشاره کردم، چون بحثش، هم در قرارداد اجتماعی و هم در تاریخ حدسی، فقط به افراد مذکر اشاره دارد. دگرگون گشتن طبیعت «آدمی» در واقع دگرگون گشتن خصوصیات افراد مذکر است. روسو یکی از مردپرست‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی است و حکمش درباره‌ی سرشت و نقش اجتماعی مردان و زنان یادآوری نیرومندی است از اینکه نظریه‌پردازان رادیکال ممکن است بحث خود را به نیمی از انسانیت محدود کنند. بنابراین، با وجود همه‌ی درخشندگی نقد روسو از نظریه‌ی لیبرالی، او نیز در نقص لیبرالی در قرار ندادن همگان در بحث وظیفه‌ی سیاسی سهمیم است. البته، برای روسو مسئله‌ای در ارتباط با موقعیت فقرا وجود ندارد، چون او دگرگون گشتن اقتصاد را به منظور محو فقر، اصلی مسلم می‌داند، اما تمام آنچه درباره‌ی زنان برای گفتن دارد در تضادی شدید با اصول بنیادین نظریه‌ی سیاسی اش قرار دارد.

روسو، مانند هگل، نمی‌پذیرد که تفاوت‌های فیزیکی میان دو جنس را می‌توان در ساختار انجمن سیاسی گنجانده؛ نظریه‌ی وی، مانند نظریه‌ی لاک، همچنین دلالت ندارد بر اینکه زنان می‌توانند توسط پدران یا شوهرانشان به انجمن‌های سیاسی بپیوندند. روسو به‌سادگی زنان را از زندگی سیاسی به اعتبار «طبیعت» شان حذف می‌کند. هرگز نمی‌توان به زنان آن تعلیم و تربیتی را داد که آنان را همچون شهروندان مستقل جماعتی مشارکتی آماده بسازد. روسو ادعا می‌کند زنان «به‌طور طبیعی» فقط برای وابستگی و بندگی مناسب‌اند. تقابل میان

برخورد روسو به مردان و زنان - و پیش‌داوری‌هایش - با وضوح کامل در کتاب پنجم *امیل* دیده می‌شود، که در آن راجع به تعلیم و تربیت زن آینده‌ی *امیل* بحث می‌کند. *امیل* آموزش می‌بیند تا به عنوان شهروندی از جماعت، جایگاه خود را آن‌طور که در *قرارداد اجتماعی* شرح داده شده، اشغال کند. او آموزش می‌بیند که مستقل باشد. می‌آموزد که با مغز خود داوری کند. *سُفی* برای این تربیت می‌شود که به *امیل* خدمت و از او اطاعت کند. تعلیم و تربیت *سُفی* طوری طرح‌ریزی شده است که در او تمام «عیوبی» که روسو - در مردان - در تاریخ حدسی‌اش محکوم می‌کند، پرورش یابد. زنان باید برای این تربیت شوند که مورد پسند دیگران (یعنی مردان) قرار گیرند، و همواره مواظب تأثیری باشند که بر دیگران می‌گذارند؛ آبرویشان همه چیزشان است. همچنین باید برای مطیع بودن تربیت شوند: «زنان برای خوشایندی مردان و اطاعت از آنان ساخته شده‌اند»، از این رو «باید از همان آغاز برای آن تربیت شوند که یوغ بندگی را حمل کنند، ... و تسلیم اراده‌ی دیگران گردند».^(۴۲) معلم سرخانه‌ی *امیل* به *سُفی* می‌گوید وقتی با *امیل* ازدواج کردی، «*امیل* آقای تومی شود و وظیفه‌ی توست که از او اطاعت کنی؛ این خواست طبیعت است».^(۴۴) (اگرچه مفسران مرد هنوز می‌توانند به «برابری فوق‌العاده‌ی *امیل* و *سُفی* در ازدواجشان» اشاره کنند - به‌راستی که چقدر فوق‌العاده!)^(۴۵)

به طوری که در بالا خاطر نشان ساختم، بنا بر نظر روسو، در وضع حقیقی طبیعت مردان و زنان هر دو در توانایی برای حفظ خود برابرند؛ طبیعتاً هر دو جنس مستقل‌اند. روسو هیچ دلیلی ارائه نمی‌دهد که چرا حیوان‌های انسانی مادینه نباید از طبیعت برگذرند و همان دگرگونی اجتماعی را در سرشت، توانایی‌ها و آگاهی طی کنند که حیوان‌های نرینه طی می‌کنند. ولی، آنان چنین دگرگونی‌ای را طی نمی‌کنند. در مرحله‌ی «دوران خوشبختی»، روسو پیشاپیش زنان را به موقعیت وابستگی و نابرابری در خانواده تبعید کرده است.^(۴۶) او به ناگهان و کاملاً خودسرانه می‌گوید «نخستین تفاوت در شیوه‌ی زندگی دو جنس به وجود آمد، ... زنان بیشتر خانه‌نشین شدند و به مراقبت از کلبه و فرزندان

عادت کردند، در حالی که مرد در بیرون در پی تأمین و سایل معاش بود^(۴۷). بدین ترتیب، زنان برای تأمین معاش در وابستگی به مردان قرار داده می‌شوند؛ استقلالشان ناپدید می‌شود و سپس بندگی شان به عنوان واقعی «طبیعی» تبیین می‌شود، درست توسط همان نظریه پردازانی که سرشت اجتماعی مناسبات در جامعه‌ی مدنی را که شامل مناسبات میان دو جنس است، تا بدان اندازه مهم می‌داند. روسو ادعا می‌کند که زنان چنانند که نمی‌توانند بر خود بدان‌گونه چیره شوند که برای پروراندن «اراده‌ی ثابت» ضروری است؛ وظیفه‌ی سیاسی برای آنان خارج از موضوع است. افزون بر این، تعلیم و تربیت آنان بر ظواهر و مناسبات صرفاً شخصی تأکید دارد، روسو به زنان توصیه می‌کند که برای تأمین خواهش‌هایشان در خانواده به فریب و حيله توسل جویند. سرشت‌هایی که پرورانده می‌شوند به این معنا هستند که زنان نه فقط بیرون از زندگی سیاسی قرار دارند بلکه خطری دائمی برای آن به شمار می‌آیند.^(۴۸)

افزون بر این، از آنجا که زندگی زنان کاملاً معطوف به خانواده است، نفوذشان و سوسه‌ای است دائمی برای شوهرانشان که در انجام وظایف شهروندی‌شان درنگ کنند. خانواده می‌تواند یکی از «انجمن‌های فرقه‌ای» گردد که سعی در ضایع کردن شکل‌گیری اراده‌ی عمومی داشته باشد. روسو خانواده را از این جنبه مورد نظر قرار نمی‌دهد و این امر شاید به این خاطر است که او در واقع خانواده را که در زن تجلی می‌یابد از زندگی سیاسی جدا می‌کند، با اینکه از جدا کردن حوزه‌های خصوصی و عمومی که توسط نظریه پردازان لیبرال انجام می‌گیرد انتقاد می‌کند. لیکن، برای حذف خانواده از میان گروه‌هایی که می‌توانند «اراده‌ی خصوصی» خود را پرورانند، هیچ دلیل خوبی وجود ندارد. روسو می‌گوید «مسلم است که در کشور هیچ انجمن فرقه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد» (ص ۷۳). گاهی این گفته به این معنا گرفته می‌شود که جامعه‌ی سیاسی او صرفاً مجموعه‌ای است از افراد، معهذاً روسو هم برای موجودیت خانواده و هم حکومت جا باز می‌گذارد. او با گروه به عنوان گروه مخالفت ندارد بلکه با گروه‌هایی مخالف است که برای خود امتیاز ویژه‌ای به هزینه‌ی جامعه کسب

می‌کنند.^(۴۹) در واقع، حکومت همواره می‌تواند چنین خطری باشد؛ اگر حکومت بخواهد تکالیفش را انجام دهد باید «آگاهی‌ای را که در میان اعضایش مشترک است، ... یعنی اراده‌ای از خود را» پیروراند. از این رو مردمان باید همواره گوش به زنگ باشند تا مانع از کوشش حکومت در غصب اتوریته‌شان شوند. در صورتی که حکومت قوی‌تر گردد آنان باید بیشتر اجتماع کنند و «آماده باشند تا حکومت رافدای مردم کنند و نه مردم رافدای حکومت» (ص ۱۰۶). روسو، به منظور جلوگیری از انکشاف اراده‌های خصوصی فرقه‌ای، توصیه می‌کند که تعداد گروه‌ها در حد امکان باید فراوان و در قدرت برابر باشند. بدین سان، انجمن سیاسی روسو تشکیل می‌شود از کثرتی از گروه‌ها که مانند اعضای فردی‌شان برابر و مستقل اند: «اینها تنها دوراندیشی‌هایی است که می‌تواند تضمین کند اراده‌ی عمومی همواره روشن و مردمان در برابر خطا مصون باشند» (ص ۷۴).

این دوراندیشی‌ها ممکن است همیشه مؤثر واقع نشوند. هیچ یقین یا تضمینی نمی‌تواند وجود داشته باشد که گروه معینی برای به دست آوردن برتری یا امتیاز ویژه‌ای کوشش نکند، یا اینکه قضاوت شهروندان همواره درست باشد. همچنین همیشه اتفاق آرا به دست نخواهد آمد. روسو استدلال می‌کند همین که قرارداد اجتماعی منعقد شد «آرای بیشترین تعداد همواره دیگران را موظف می‌سازد» (ص ۱۵۳). اما، آیا اقلیت نیز همواره خود را موظف می‌داند؟ مشکل وظیفه‌ی سیاسی و اقلیت را به این سادگی نمی‌توان کاملاً حل کرد.

اکثریت و اقلیت

انجمن سیاسی مشارکتی روسو بر زمینه‌ی ایجاد آزاد وظیفه‌ی سیاسی توسط شهروندانش قرار دارد. ولی، وظیفه‌ی خودخواسته به عنوان رضایت دادن نیز شایان اهمیت است. چون اقلیت همیشه باید تصمیم بگیرد که آیا بایست به قضاوت اکثریت رضایت بدهد یا ندهد. روسو بر این نظر است که اقلیت بایست همیشه رضایت بدهد. نظر او دلالت دارد بر اینکه، چون مفهوم اراده‌ی عمومی به

عنوان اصلی از اخلاق سیاسی دربرگیرنده‌ی درست بودن آن است، پس رأی هر اکثریتی در واقع همیشه در انطباق با آن است. در این صورت برای اقلیت هیچ مسئله‌ای وجود ندارد؛ قضاوتشان اشتباه بود و باید رضایت بدهند. در انجمن سیاسی روسو حق مخالفت سیاسی یا مقاومت وجود ندارد. درست همان‌گونه که از گسترش دادن بحث خود به زنان سر باز می‌زند، به همان‌گونه نیز از پی گرفتن منطق قرارداد اجتماعی مشارکتی تا نتیجه‌ی نهایی‌اش خودداری می‌کند: یعنی اینکه حق مخالفت و نافرمانی در پراتیک و وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته نهفته است.

بحث روسو، مانند بحث‌های نظریه‌پردازان لیبرال قرارداد اجتماعی، فقط دو بدیل را مجاز می‌شمارد: یا هرکس توافق می‌کند که وظیفه‌ی سیاسی بایستی پذیرفته شود، یا اینکه خود بنیاد انجمن سیاسی فرو می‌پاشد. افزون بر این، روسو نظر هابز را در مخالفت و شکستن قانون دنبال می‌کند. اگرچه نظریه‌ی روسو بر پایه‌ی نقد فردگرایی تجریدی است، ولی وی در شکنندگی انجمن سیاسی با هابز اشتراک نظر دارد. اتحاد اجتماعی مصنوعی هابز به راستی شکننده است، ولی روسو این واقعیت را به کلی نادیده می‌گیرد که دگرگون شدن آگاهی و استعدادها که مشارکت سیاسی پدید می‌آورد، خود منبعی است از نیرو. اعضای انجمنی مشارکتی به شیوه‌ای که در خدمت حفظ موجودیت نظام سیاسی شان است، مدام در حال آموختن‌اند. بنابراین، روسو به وسایل بیرونی پرورش و وظیفه‌ی شهروندان نسبت به اصول اخلاق سیاسی یا نیرو بخشیدن به فضایل مدنی شان توکل می‌جوید. مذهب مدنی، که مذهب به معنای مرسوم آن نیست، بلکه پیشه‌ای است از «احساسات اجتماعی بودن»، این عملکرد را برآورده می‌سازد. روسو به نفع رواداری^۱ نسبت به اعتقادات خصوصی مذهبی برهان می‌آورد، اما هر عملی که به نظر برسد خطری برای پیوند اجتماعی است با شدیدترین نارواداری روبه‌رو می‌شود: برای کمک به فصیلت سخت‌ترین مجازات‌ها لازم‌اند. هرکس دگم‌های مذهب مدنی را پذیرفته باشد و سپس

«رفتارش بدین‌گونه باشد که به آنها باور ندارد»، ممکن است اعدام شود (ص ۱۸۶). به همین نحو، از پیوند خانوادگی نیز باید حفاظت شود؛ زناکاری زن شوهردار «کافری نیست بلکه خیانت است».^(۵۰)

روسو میان انواع متفاوت خلافتکاری‌ها تمایزی قائل نمی‌شود. از نظر روسو، تمام قانون‌شکنی‌ها وضعی همسان دارند؛ همه‌ی خلافتکاران خائن‌اند. هر آینه، قرارداد اجتماعی باید معنایی داشته باشد، هر کس که «از اطاعت از اراده‌ی عمومی سر باز زند به زور و ادار به آزاد بودن... خواهد شد» (ص ۶۴). می‌توان این عبارت را صرفاً چون اشاره‌ای به «آزادی اخلاقی» تفسیر کرد، و من در شرح‌های پیشینم از این تفسیر پیروی کردم.^(۵۱) ولی آنچه روسو در نظر دارد، بیش از دگرگون شدن آگاهی یا پرورش احساس آزادی اخلاقی است که افراد را قادر می‌سازد تا قوانینی را که جمع وضع کرده و اعمال می‌کند، گسترش آژدی‌شان بنگرند و نه صرفاً محدودیتی بر آژدی‌شان. او همچنین می‌خواهد که عبارت تجسمی‌اش شامل کسانی شود که «به زور و ادار می‌شوند آزاد شوند» از این طریق که به خاطر شکستن قانون مجازات می‌شوند، و نیز ضرورت رضایت دادن اقلیت به تصمیم اکثریت. اگر کسی دیدگاهی هگلی را به مجازات برگزیند، می‌توان مجازات خطاکاران را، یا آنانی که قانون را صرفاً برای نفع شخصی می‌شکنند، این‌گونه دید؛ آنان به زور و ادار می‌شوند داوری خویش را نسبت به قانون پس بگیرند.

ولی هر قانون‌شکنی با قصد تبهکاری عمل نمی‌کند. ممکن است قانون به دلایل سیاسی برای گسترش یا حفظ برابری، آزادی و عدالت، شکسته شود. در این بافت، آسان نیست تفسیری بزرگ‌منشانه از «به زور و ادار به آزاد بودن» در مورد فقط آزادی اخلاقی یا احساس روانی شهروند از آزادی، ارائه داد. اگر قانون به دلایل اخلاقی شکسته شود، سرکشان ادعای ضمنی در این خوانش از روسو را انکار می‌کنند. آنان انکار می‌کنند که محتوای تصمیمی خاص چنان باشد که آنان بایست به آن رضایت دهند، منکر آنند که چنان تصمیمی «یک قانون» است. رضایت دادن در چنین مواردی گسترش آزادی و برابری‌شان نیست، بلکه

محدود کردن یا تضعیف آنهاست. دغدغهی خاطر روسو این نیست که شهروندان فقط احساس آزادی داشته باشند، بلکه این است که به راستی آزاد و برابر باشند. این امر دقیقاً دلیل آن است که او چرا از نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی انتقاد می‌کند و چرا انجمن سیاسی‌اش مشارکتی است و بر پایه‌ی برابری اقتصادی و اتوریته‌ی واقعی یا «قدرت به» و نه «قدرت بر»، قرار دارد. قدرت نمی‌تواند کاملاً حذف شود، چون به‌طور مشروع وقتی تبه‌کاران مجازات می‌شوند، قدرت اعمال می‌شود، ولی روسو همچنین استدلال می‌کند که قدرت ممکن است بر اقلیت اعمال شود؛ آنان باید به زور وادار شوند «رضایت دهند» یا «آزاد» شوند. این استدلال اصول بنیادی نظریه‌ی او را نقض می‌کند. با وادار کردن شهروندان به «رضایت دادن»، استقلال بخشی از آنان انکار می‌شود. حاشا که به جای حفظ انجمن سیاسی، مجبور کردن اقلیت به «رضایت دادن» فقط می‌تواند به بازگشت نابرابری و وابستگی اجباری و در نتیجه به فساد تدریجی آن منتهی شود.

روسو اظهار می‌دارد «ما همواره آنچه را به سود ماست خواهانیم ولی همیشه آنچه را به سود ماست تشخیص نمی‌دهیم» (ص ۷۲). معهذا، نمی‌پذیرد که ممکن است تصمیم اکثریت گاهی اوقات با اراده‌ی عمومی سازگار نباشد. روسو به شیوه‌ی هابز استدلال می‌کند که شهروندان پس از قرارداد اجتماعی دیگر نمی‌توانند «عادلانه بودن قانون را مورد سؤال قرار دهند، زیرا هیچ‌کس نسبت به خود نا عادل نیست» (ص ۸۲). روسو در اینجا به‌طور کامل تمایزی را که میان «خودم» و «هر» شهروندی قائل است نادیده می‌گیرد. حتا اگر ممکن نباشد نسبت به خود عادل نباشم، من فقط برای خودم رأی نمی‌دهم، بلکه برای خودم همراه با دیگران رأی می‌دهم. مورد سؤال قرار دادن بی‌عدالتی در زندگی سیاسی همواره مقتضی است، چون هیچ ضمانتی وجود ندارد که رأی‌دهی مشارکتی به راستی به تصمیم‌هایی بینجامد که با اصول اخلاق سیاسی سازگار باشند. ولی، روسو فقط اظهار می‌دارد که هر شهروندی «به تمام قوانین رضایت می‌دهد، حتا آنهایی که علیه‌خواست او وضع شده‌باشند...» (ص ۱۵۳). روسو، مانند مروّجان

اخیر برهان مفهومی، همچنین به‌طور ضمنی اشاره دارد بر اینکه مشارکت خودخواسته به خودی خود کافی است تا هر مشکل دیگری را در مورد وظیفه‌ی سیاسی متفی سازد. استدلال می‌کند، اگر من در رأی‌گیری‌ای در اقلیت باشم پس «این امر فقط ثابت می‌کند که من در اشتباه بوده‌ام و آنچه باور من بود اراده‌ی عمومی نبود». او این موضوع را این‌گونه توجیه می‌کند که «این امر مفروض می‌دارد... تمام خصوصیات اراده‌ی عمومی را باید هنوز در اکثریت یافت»، ولی این گفته صرفاً تصدیق این امر است که یا هرکس باید رضایت دهد یا اینکه انجمن سیاسی پیشاپیش «فاسد شده است» (صص ۴-۱۵۳).

اگر از این دو بدیل همه یا هیچ، که از ویژگی نظریه‌ی لیبرالی است تا دموکراتیکی، باید دوری جست، حق‌گزینش و انتخاب آزادانه باید به اقلیت گسترش یابد. وظیفه‌ی سیاسی هم مانند قول دادن و دیگر وظایف، هم اجتماعی است و هم نیست. هرکس می‌فهمد که معنای «من قول می‌دهم» یا معنای سفارش دادن نوبت‌شابه در پیوند با جمع، این است که وظیفه‌ای پذیرفته شده است. همین‌طور، پراتیک سیاسی رأی دادن مشارکتی بر پایه‌ی آگاهی جمعی درباره‌ی معنا و پیامدهای شهروندی استوار است. اعضای انجمن سیاسی می‌فهمند که رأی‌دهی هم‌زمان به معنای موظف کردن خویش، موظف کردن هم‌شهروندان و همچنین موظف کردن خویش نسبت به آنان در وظیفه‌ی متقابل است. وظیفه‌ی سیاسی وظیفه‌ای است جمعی که همه‌ی جامعه را به هم پیوند می‌دهد. ولی، موقعیت آنانی که رأی نمی‌دهند یا آنانی که علیه پیشنهادی رأی می‌دهند چیست؟

هر آینه فردی از دادن قولی خودداری کند یا به گروهی از مشروب‌خواران نپیوندد، در این صورت بدون وظیفه باقی می‌ماند. معنای انفعال یا امتناع نیز متقابلاً قابل فهم است. در پراتیک سیاسی رأی دادن دموکراتیکی، امتناع از دادن رأی در مورد مشخصی نشان می‌دهد که امتناع‌کننده بر این باور است که دلیل خوبی برای امتناع کردن دارد؛ پیشنهادی که به رأی گذاشته شده است، تخطی از آن اصول اخلاق سیاسی است که انجمن سیاسی بر پایه‌ی آن قرار دارد. بدین

ترتیب، خودداری از شرکت کردن را می‌توان همسان با مفهوم نافرمانی مدنی مورد نظر رالز انگاشت. افراد مورد نظر روسو، خود را در اخلاق سیاسی تعلیم سیاسی داده‌اند یا در خود «حسی برای عدالت» پرورانده‌اند. خودداری از رأی‌دهی می‌تواند فراخوانی باشد به «حس عدالت» هم شهروندان یا راهی برای جلب توجه آنان به این واقعیت که، در مورد خاصی، اراده‌ی عمومی در ارتباط با اصل حق سیاسی، پی‌گرفته نمی‌شود.

دو دلیل برای شرکت در انجمن سیاسی دموکراتیک وجود دارد که در مورد رأی‌دهی دموکراتیک صدق نمی‌کند: نخستین، همه‌ی شهروندان در ایجاد وظیفه‌ی سیاسی خویش شرکت می‌کنند؛ و دومین، هر تصمیمی بعداً می‌تواند مورد تجدیدنظر قرار گیرد و در صورتی که لازم آید، تغییر یابد یا باطل شود. اصول اخلاق سیاسی معیاری را به دست می‌دهند که با آن کلیه‌ی شهروندان می‌توانند اعمال خود را ارزیابی کنند، همچنین به اقلیت امکان می‌دهند داوری کنند که آیا تصمیم اکثریت به‌راستی یک «قانون» است یا نه. اگر اقلیت تصمیم بگیرد که بایست به رأی اکثریت رضایت دهد، نوعی اتفاق آرا به دست می‌آید، ولی ممکن است آنان از دادن رأی خودداری کنند، یا نتوانند رضایت دهند. گفته‌ی روسو مبنی بر اینکه اکثریت تمام خصوصیات اراده‌ی عمومی را حفظ می‌کند، به این معنی است که آنان در مشاوره‌کوشیده‌اند از اصل اخلاق سیاسی تخطی نکنند. حسن نیت اکثریت برای تصمیم اقلیت اهمیت دارد، چون شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد احتمال اینکه اکثریت بر حق باشد بیشتر است تا هر رأی‌دهنده‌ی تنها، هرآینه، «همه در یافتن پاسخی که به سود متقابل باشد همکاری کرده‌باشند...»^(۵۲) با وجود این، این واقعیت برای ایشان ضرورتاً کافی نیست تا توافق کنند در اشتباهند. روسومی انگارد که ارزیابی پیامدهای یک تصمیم مشخص نسبتاً آسان است؛ اختلاف نظری صادقانه وجود دارد که آیا این امر واقعاً استقلال و برابری را حفظ می‌کند یا نه؟ هر اقلیتی ممکن است بر این نظر باشد که رضایت‌دادنشان درست است، دست‌کم به‌طور موقت، تا ببینند در واقع چه خواهد شد، ولی دلیلی وجود ندارد که آنان باید همیشه این‌طور عمل

کنند. و اینکه اکثریت ضرورتاً با حسن نیت عمل می‌کند؛ اگر آنان فقط به برتری و سود خویش نظر داشته باشند در این صورت اقلیت نبایست رضایت بدهد. اگر رضایت بدهد، به بازگشت به نابرابری و «زنجرها» و نابود کردن پایه‌های انجمن سیاسی، کمک کرده است.

عملی که به دنبال امتناع به رضایت دادن یا امتناع در رأی‌دهی انجام می‌گیرد بستگی دارد به اینکه آیا آگاهی سیاسی جامعه به اندازه‌ی کافی خوب پرورش یافته است تا چنان «فراخوانی» به آنان تمام آن چیزی باشد که بدان نیاز است تا در موضوع تجدیدنظر کنند. اگر اکثریت با سوء نیت عمل کرده باشد، احتمال نمی‌رود که آن همه ضروری بوده باشد. در این صورت اقلیت در دفاع از شهروند بودن و استقلالش، و دفاع از انجمن سیاسی، مجبور است به عمل سیاسی دست زند که اگر مناسب تشخیص داده شود شامل نافرمانی سیاسی نیز می‌شود. در دموکراسی خودمدیریتی، عمل سیاسی یک اقدام سمبولیک از اعطای اختیار به افرادی که «پوست شیر» سیاسی بر خود پوشانده‌اند نیست، بلکه وسیله‌ای است که با آن انجمن سیاسی و اهداف آن حفظ می‌شوند. نافرمانی سیاسی شهروندان بسیار به دور از اینکه «خیانت» باشد، شاید تنها شیوه‌ای باشد که با آن می‌توان از آزادی و برابری حفاظت کرد.

این برداشت از نافرمانی سیاسی بسیار متفاوت است از آنچه اُرتدکس از نافرمانی مدنی ارائه می‌دهد. از چشم‌اندازی دموکراتیک، خصوصیات صوری عمل نافرمانی اهمیت چندانی ندارد، همچنین نافرمانی نیاز خاصی به توجیه ندارد تا آن را از اشکال دیگر فعالیت سیاسی مجزا سازد. تمام اعمال سیاسی باید این طور ارزیابی شوند که آیا با اصول اخلاق سیاسی که نظم‌دهنده‌ی انجمن‌اند سازگارند یا نه، و اینکه آیا آنها به آرمان‌ها و اهداف دموکراتیک جامعه کمک می‌کنند یا نه. نافرمانی سیاسی صرفاً یک بیان ممکن از شهروندی فعال است که دموکراسی خودمدیریتی بر پایه‌ی آن قرار دارد. در هر دموکراسی خودمدیریتی وظیفه‌ی سیاسی به طور آشکار مسئله‌ای دائمی است؛ شهروندان باید به طور مستمر وظیفه‌ی سیاسی بیافرینند و گاهی وظیفه‌ی سیاسی ممکن است فقط پس

۳۰۷ قرارداد اجتماعی دموکراتیک

از نافرمانی سیاسی یا عمل دیگری توسط بخشی از شهروندان شکل گیرد. عمل اجتماعی قول دادن حاوی حق امتناع از دادن تعهدات یا تغییر آنها است. همچنین، پراتیک وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته بدون تصدیق عملی حق اقلیت از امتناع از رضایت یا پس گرفتن آن یا، در جایی که ضروری می‌شود، نافرمانی، معنای خود را از دست می‌دهد.

فصل هشتم

اطاعت سیاسی یا وظیفه‌ی سیاسی

یا حکومت جاودان، ... یا نابودی حکومت، و اینک زندگی دوباره در هزاران مکان بر اساس ابتکار زنده‌ی افراد و گروه‌ها و توافق آزاد، آغاز می‌شود.

پ. کروپشکین، حکومت: نقش تاریخی آن

به‌رغم کوشش‌های اخیر برای انکار اینکه وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک مشکلی حقیقی است، دیدگاه «از مداخله‌ی وظیفه‌ی سیاسی، چون مشکلی بنیادی از نظریه‌ی لیبرال دموکراسی، هنوز معتبر است. مشکل اساسی است، چون اعتقاد پایه‌ای درباره‌ی سرشت و ضرورت دولت لیبرال دموکراتیک را به چالش می‌کشد. نظریه‌ی سیاسی لیبرالی به‌سان ایدئولوژی بسیار موفق بوده و توانسته است سرشت بنیادبازنده‌ی آرمان‌های سیاسی‌اش در مورد آزادی و برابری فردی و وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته را غبارآلود کند. سه قرن است که نظریه‌پردازان لیبرال ادعا می‌کنند که مناسبات میان شهروندان و دولت لیبرالی بر ایجاد خودخواسته‌ی وظیفه‌ی سیاسی یا موافقت داشتن با آن، استوار است. اینک به‌طور گسترده پذیرفته شده است که دولت لیبرال دموکراتیک بر پایه‌ی رضایت قرار دارد، بر پایه‌ی «خواست، نه زور»، تا بدان اندازه که اینک به این امر چون یک واقعیت درباره‌ی حکومت برخورد می‌شود. تحلیلی انتقادی از نظریه‌ی وظیفه‌ی سیاسی و هر بازبینی از برخی جنبه‌های واقعیت‌های حکومت

لیبرال دموکراتیک نشان می‌دهد که این ادعا، مانند قرارداد اجتماعی، افسانه‌ای سیاسی است. اختیارباوری لیبرالی، اختیارباوری فرضی است – و این فرض بی‌اساس است.

در فصل‌های پیشین به تعداد زیادی از پرسش‌هایی که مربوط به موضوعاتی مرکزی، بسیار مشکل و پیچیده در نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی اند اشاره شد. بررسی تمام آنها در صفحات این فصل آخر امکان‌پذیر نیست، معه‌ذا، این موضوع برای بحث من از اهمیت کمتری برخوردار است تا این واقعیت که این پرسش‌ها مطرح شده‌اند. در بحث‌های اخیر راجع به وظیفه‌ی سیاسی تا بدان اندازه پرسش‌هایی حذف یا نادیده‌انگاشته شده‌اند که بخش عمده‌ای از هر انتقادی باید از آشکار ساختن آنها تشکیل یابد. من در این فصل بحث خود را به دو حوزه محدود می‌کنم. در نخستین حوزه می‌خواهم چیزهایی درباره‌ی اهمیت بحث خود برای نظریه‌ی لیبرال دموکراسی بگویم. به رغم تمام انتقادهایی که می‌توان به نظریه‌ی وظیفه‌ی سیاسی لیبرالی کرد و نکات مثبتی که از تحلیلی از مفهوم وظیفه‌ی خودخواسته به دست می‌آید، می‌توان استدلال کرد که نتیجه‌گیری من – یعنی اینکه مناسباتی از وظیفه‌ی سیاسی فقط در بافت دموکراسی مشارکتی یا خودمدیریتی ممکن است – استنتاج آشکار نیست. لازم به تذکر است که تمام نظریه‌های لیبرالی، نظریه‌ی قرارداد اجتماعی نیستند و بحث من فقط متوجه موضوع اخیر بوده است. اگر به بدیل اصلی نظریه‌ی قرارداد، یعنی فایده‌باوری^۱، توجه شود، در این صورت مشکلاتی که وظیفه‌ی سیاسی را احاطه می‌کنند شاید کمتر رام‌نشدنی باشند. بحث راجع به این ایراد اجازه خواهد داد تا طبیعت ایدئولوژیک نظریه‌ی لیبرالی کامل‌تر تشریح شود. در دومین حوزه برخی از جنبه‌های برگزیده شده را از نظریه و پراتیک وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته، بررسی خواهم کرد.

نظریه‌ی لیبرالی و اطاعت سیاسی

هرچه اختیاری‌تر فرضی تجریدی‌تر و توجیه‌ناپذیرتر می‌شود، طرح این پرسش را بیشتر می‌طلبد که آیا وظیفه‌ی سیاسی باید همیشه تا بدین اندازه در تقابل با قول دادن باشد. نظریه‌پردازان لیبرال پاسخ می‌دهند که باید چنین باشد. پایه‌ی پاسخ آنان، توسل جستن است ضمنی به ضرورت تجربی؛ توسل جستنی که انعکاس جابه‌جاشدنی است که طی قرن‌ها در نظریه‌ی لیبرالی صورت گرفته است. نظریه‌پردازان لیبرال قرارداد اجتماعی برای شکل‌نویسی از سازماندهی سیاسی توجیهی دست و پا کردند و مجبور شدند به زبان وظیفه بحث کنند. اینک دولت لیبرالی با موفقیت ایجاد و به چنان امر آشنایی در زندگی ما تبدیل شده است که گویی خصوصیتی است طبیعی از جهان. یعنی اینکه، پذیرفته می‌شود «دموکراسی» به دست آمده است و افزون بر آن اینکه، بنا بر تجربه‌ی به دست آمده، انکشاف دموکراتیکی بیشتر، دیگر عملی نیست. ولی، به شرط پذیرش این دریافت از دولت، فایده‌باوری و نه اختیاری‌باوری آشکارترین و به صرفه‌ترین برهان درباره‌ی مناسبات میان شهروندان و دولت لیبرال دموکراتیک است. اگر دولت لیبرال دموکراتیک از نظر تجربی ضروری است و در واقع آن‌طور عمل می‌کند که نظریه‌پردازان لیبرال ادعا می‌کنند، در این صورت برای اطاعت کردن، برهان خوبی مبتنی بر فایده‌باوری وجود دارد. قوت این برهان دلیلی است بر اینکه چرا، با نگاه به گذشته از موضع مناسب کنونی، می‌توان قرارداد اجتماعی و رضایت دادن را به‌طور عمده در بحث‌های هابز و لاک، نامربوط تلقی کرد.

به دست دادن خوانشی مبتنی بر فایده‌باوری از نظریه‌پردازان قرارداد لیبرالی، کار مشکلی نیست. وضع طبیعی را می‌توان این‌طور تفسیر کرد که پیامدهای ترسناک، یا دست‌کم، غیر قابل قبول فقدان دولت مدنی را آشکار می‌سازد و بدین سان نشان می‌دهد که چرا به سود فرد است که از دولت لیبرالی اطاعت کند. بنابراین، قرارداد اجتماعی، یا دادن قول به اطاعت کردن، می‌تواند کاملاً بی‌ربط باشد، یا حتا کاری باشد مضر که مانع از دریافت افراد از این امر شود که فایده‌ی اجتماعی یا فایده‌ی شخصی دلیلی کافی برای اطاعت کردن از دولت فراهم

می‌آورد. بستم،^۱ به روش رُک‌گویی معمولش، حاضر نبود با افسانه‌های قرارداد‌های اجتماعی سروکار داشته باشد:

ولی اکنون فصل افسانه‌سرایي به سر آمده است... من به قرارداد اصلی بدرود می‌گویم: و آن را برای کسانی می‌گذارم که خود را با این وِراجی کردن‌ها مشغول می‌کنند. آنهایی که فکر می‌کنند به آن نیاز دارند.^(۱)

می‌توان از مفهوم لیبرالی افراد آزاد و برابر، که در بازار برای محافظت و پیشبرد منافعشان با یکدیگر رقابت می‌کنند، حرکت کرد و به‌طور مستقیم به این برهان رسید که دلایل مصلحت‌آمیز و سودمندی وجود دارد برای اطاعت کردن از دولتی که از کسب و کار آنان حمایت می‌کند. پیش‌فرض این برهان این است که دولت شکلی را به خود می‌گیرد که تضمین‌کننده‌ی این امر است که اطاعت کردن کاری است عقلایی، که دولتی لیبرالی وجود دارد که محدودیتی بیرونی را بر اعمال افراد اعمال می‌کند، یا با اقدامی یا روشی سیاسی که بی‌طرفانه است در جهت تنظیم اعمال مطالباتی متقابل آنان، عمل می‌کند. نظر شومپتر در مورد مناسبات میان انکشاف بازار سرمایه‌داری و دولت لیبرالی کاملاً واضح بود:

دموکراسی، در معنای نظریه‌ی ما درباره‌ی رهبری رقابتی، ولایت داشت بر فرایند سیاسی و نهادی تغییر که از طریق آن بورژوازی بر اساس دیدگاه خودش ساختار سیاسی و اجتماعی را که پیش از عروجش وجود داشت، عقلایی کرد: روش دموکراتیک، ابزار سیاسی آن بازسازی بود.... دموکراسی مدرن محصولی است از پروسه‌ی سرمایه‌داری.^(۲)

بنابراین، برای اطاعت سیاسی از دولت لیبرالی دلایل خوب ابزاری وجود دارد. این امر به ویژه هنگامی صادق است که رأی همگانی معمول می‌شود و تمام شهروندان وسیله‌ای را برای محافظت از منافعشان به دست می‌آورند و توالی منظم حکومت‌ها را مجاز می‌سازند.

برخورد فایده‌باورانه جذابی‌تی آشکار دارد، ولی همچنین یک کاستی

مشخص. همان‌طور که خاطر نشان کردم، برهان فایده‌باورانه برهانی است برای اطاعت سیاسی و نه وظیفه‌ی سیاسی. اگر اختیاریاوری را رها کنیم، دیگر نمی‌توان پذیرفت که مناسبات میان شهروند با دولت مناسباتی است مربوط به وظیفه‌ی سیاسی. این امر مهم است، چون مناسباتی ابزاری پیوندی است میان شهروند و دولت که بسیار شکننده‌تر است از پذیرفتن تعهد خودخواسته به وظیفه‌ی سیاسی. ملاحظاتی مربوط به منافع شخصی ممکن است همیشه اطاعت کردن را دیکته نکند: «وظیفه‌ی آدمیان است که اطاعت کنند، درست تا زمانی که به نفع‌شان است».^(۳) تعداد کمی از نویسندگان معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی مایل‌اند بحث را در این نقطه رها کنند. آنان خواهان آنند که اتوریته‌ی دولت لیبرال دموکراتیک را بر اساسی حمله‌ناپذیر قرار دهند. مطمئن‌ترین راه در انجام این خواست این است که به برهان‌های راجع به اطاعت سیاسی ظاهری اختیاریاورانه بدهند؛ دولت لیبرال دموکراتیک به گونه‌ای است که افراد باید رضایت دهند، به نحوی که بتوان گفت که این کار را می‌کنند. بدین سان، اطاعت سیاسی به وظیفه‌ی سیاسی تبدیل شد - و ادعای می‌شود که وظیفه‌ی سیاسی عاری از اشکال است. برهان‌های اختیاریاورانه را نمی‌توان به کناری نهاد بدون آنکه یکی از قسمت‌های ایدئولوژیک مهم را از نظریه و عمل لیبرال دموکراتیک زدود. فایده‌باوری مکانیسمی برای وساطت میان مطالبات نفع شخصی و مطالبات دولت فراهم نمی‌آورد.

من نشان داده‌ام که از چشم‌اندازی تجریدی و فردگرایانه ارائه‌ی شرحی منسجم از پیوندهای اجتماعی که زمینه‌ی فردیت، توده‌ی مردم و خلاقیت اجتماعی و سیاسی باشد غیر ممکن است. در یک سطح، این امر مشکلی است صرفاً مفهومی یا نظری؛ چنین فردباوریِ رادیکالی را می‌توان «به تفکر درآورد ولی نمی‌توان بر طبق آن زندگی را توضیح داد».^(۴) ولی در سطحی دیگر، این موضوع مشکلی است عملی؛ مشکلی است برای شرح فایده‌باوری درباره‌ی اطاعت سیاسی، چون آگاهی اجتماعی و سیاسی ساکنانِ دموکراسی‌های لیبرالی را، بعضاً، اندیشه‌ها و پراتیک‌های فردباوری مالکیت‌طلبانه شکل می‌دهد.

تصادفی نیست که نظریه‌پردازان سیاسی اکنون خود را با مشکل‌رهایی از سلطه و عقلانیت همکاری خودخواسته که در معمای زندانی در نظریه‌ی بازی^۱ به‌طور نمونه‌وار نشان داده شده است، مشغول می‌سازند.^(۵) فرد مالکیت طلب کاملاً منفرد شده، خیالی است از تصورات نظریه‌پردازان سیاسی. ولی اعمال مبتنی بر منافع شخصی این‌طور نیست. مفاهیم و اشکال زندگی اجتماعی مستقل نیستند: تصور نظری انعکاس این واقعیت است که افراد در دموکراسی لیبرالی ترغیب می‌شوند به عمل و باور بر اینکه در حوزه‌های عمده‌ی زندگی‌شان، بایستی در جهت منافع شخصی و به شیوه‌ای مالکیت‌طلبانه، عمل کنند. یا، دقیق‌تر، برخی افراد ترغیب می‌شوند بدین‌گونه عمل کنند. زنان «طبیعتاً» با انگیزه‌ای متفاوت انگاشته می‌شوند؛ سازمان تولید اقتصاد سرمایه‌داری گستره‌ای را که بخش مردانه‌ی طبقه‌ی کارگر می‌تواند مالکیت‌طلبانه عمل کند، محدود کرده است. افزون بر این، عمل کاملاً مبتنی بر منافع شخصی را عشق، دوستی، همبستگی، رعایت حال دیگران و یاقی مانده‌های جهان‌بینی مذهبی و دیگر جهان‌بینی‌ها محدود می‌سازد.

ولی، بسیاری از این محدودیت‌ها با انکشاف اجتماعی در دموکراسی‌های لیبرالی به‌طور مستمر در حال اضمحلال‌اند. از باب مثال، گاتیر^۲ خاطر نشان می‌سازد که یک تأثیر از جنبش‌های رهایی‌بخش اخیر این بوده است که آگاهی مالکیت‌طلبی را به‌طور گسترده‌تر در میان مردم گسترش دهد؛ «رفتار اخلاقی طبیعی» فرد سودجو هرچه بیشتر اشاعه می‌یابد و «هشیاری شخص، چون کسی که مایل است درآمد بیشتری داشته باشد، از آمادگی فرد در پذیرفتن محدودیت‌های نظام سیاسی می‌کاهد».^(۶) هرآینه، شهروندان بپذیرند و بدان‌گونه عمل کنند که گویا اطاعت سیاسی موضوعی است فقط مربوط به منافع شخصی و اگر نظریه‌پردازان، سیاستمداران و وسایل ارتباط جمعی برای اطاعت کردن فقط برحسب دلایل دوران‌دیشانه سخن بگویند، در این صورت اتوریتیه‌ی سیاسی دولت لیبرالی در برابر صخره‌ی فردباوری مالکیت‌طلبانه آغاز به درهم

شکستن خواهد کرد. «پیروزی قراردادباوریِ رادیکال»، یا پیروزی فردباوری مالکیت طلبانه،

به نابودی می‌انجامد، نه به خردپذیری جامعه‌ی ما، زیرا مردان و زنان واقعی به این ایدئولوژی باور دارند که آنچه به آن نیاز دارند تا آنان را از جنگ همه با همه بازدارد... فرمانروای^۱ هابزی است، ولی این فرمانروا وجود ندارد.^(۷)

یا، دست‌کم، در حال حاضر وجود ندارد. الگوی معاصر از فرمانروای مطلقِ هابز، غیر قابل تصور نیست. دولت لیبرال دموکراتیک می‌تواند به دولتی تبدیل شود که در آن شمشیر آشکار قدرت در دست یک نفر یا یک گروه باشد، و امور به دست کارشناسان تکنیکی (و نظامی) اداره شود. در این صورت وظیفه‌ی سیاسی امری بی‌ربط خواهد شد و لیبرالیسم و امکاناتی که برای انکشاف دموکراتیک در بر دارد دیگر وجود نخواهد داشت. ولی من این امکان بدبینانه را دنبال نخواهم کرد.^(۸)

تعجب‌آور است که نویسندگان مارکسی معمولاً در رابطه با مسائل مربوط به وظیفه‌ی سیاسی، نظریه‌ی لیبرالی را صرفاً نظریه‌ی فایده‌باوری تفسیر می‌کنند. من در «پیشگفتار» به رونق مجدد کنونی نظریه‌ی سیاسی اشاره کردم، و بخشی از این رونق مجدد مربوط می‌شود به نظریه‌ی مارکسی و نئومارکسی، از جمله بحث بحران مشروعیت در دولت‌های لیبرال دموکراتیک، به ویژه بحث هابرماس. این بحث به بحث‌های مربوط به وظیفه‌ی سیاسی بسیار پیوند دارد، ولی نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات معمولاً آن را نادیده می‌گیرند. همچنین استدلال‌های مکفرسن را در نظر نمی‌گیرند که بر شکاف میان نظریه‌ی لیبرالی و مارکسی پل می‌زند و بعضاً، به طور مشخص به وظیفه‌ی سیاسی توجه دارد. از سوی دیگر، نظریه‌پردازان مارکسی و نئومارکسی، همچنین هابرماس که نویسنده‌ای است التقاطی و نظریه‌های انگلو-آمریکایی را به طور وسیع خوانده

است، معمولاً بحث‌های لیبرالی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی را نادیده می‌گیرند. این نقصی است پرسش برانگیز برای مارکسیست‌ها، چون آنان جنبه‌ای مهم از ایدئولوژی دولت لیبرال دموکراتیک را نادیده می‌گیرند، ولی این امر در پرتو عدم توجه آنان به سنت قرارداد اجتماعی تعجب‌آور نیست.^(۹) من به این دلیل بحث مک‌فیسن و هابز و لاک را در فصل سوم مورد انتقاد قرار دادم، و هابرماس نیز استدلال می‌کند که توجیه لیبرالی کلاسیک برای دولت لیبرالی به‌طور مستقیم از بازار استنتاج شده بود: «دولت بورژوازی مبتنی بر قانون اساسی توجیه خود را در مناسبات تولیدی مشروع می‌یابد».^(۱۰)

مک‌فیسن استدلال می‌کند که توجیه قرن هفدهمی برای وظیفه‌ی سیاسی اکنون دیگر بی‌ربط شده است. به این دلیل که قوانین بازار را دیگر چون خصوصیتی اجتناب‌ناپذیر یا طبیعی از جهان نمی‌انگارند. این دگرگونی همچنین انعکاسی است از دگرگونی در عملکرد دولت. دولت لیبرالی دیگر «داور» لاک نیست که مانند یک محافظ شب از بازاری مستقل محافظت کند. اکنون تولید اقتصاد سرمایه‌داری به‌طور عمده توسط دولت مدیریت می‌شود؛ انکشافی که پایه‌ی بحث هابرماس را در بحران مشروعیت تشکیل می‌دهد. هابرماس استدلال می‌کند که نقش بسیار مهم دولت لیبرال دموکراتیک در مدیریت و برنامه‌ریزی اقتصاد، به این معناست که بحران اقتصادی را دیگر نمی‌توان «سرنوشت طبیعی جامعه» انگاشت.^(۱۱) آن بحران‌ها گرایش دارند به بحران‌های سیاسی تبدیل شوند که گرایش این بحران‌های سیاسی نیز این است که به بحران مشروعیت ارتقا یابند. لیبرالیسم به «خصوصی‌باوری مدنی»^۱ وابسته است، که این نیز کمترین مشارکت شهروندان را ملزم می‌سازد، اگرچه شهروندان به نتیجه‌ی مدیریت اقتصاد توسط دولت بسیار علاقه‌مندند. روی دیگر خصوصیت باوری مدنی این است که افراد به‌طور عمده به مصرف و موفقیت شغلی علاقه‌مندند. ولی، «انگیزه‌های» خصوصیت باوری مدنی گرایش به ازهم‌پاشیدگی دارند. خصوصیت باوری مدنی با افزایش دخالت دولت در زندگی

اجتماعی تضعیف می‌شود. از باب مثال، تأثیری ناخواسته از تضعیف برنامه‌ریزی اجتماعی این است که این امر دخالت‌گری شهروندان را می‌طلبد. «انگیزه‌های» مصرف و موفقیتِ شغلی زیر فشار قرار دارند زیرا، برای نمونه، تحصیل کردن دیگر ضرورتاً به گرفتن کاری متناسب با مدرک رسمی - یا حتی اساساً برای گرفتن هر کاری - نمی‌انجامد و حرفه‌ها به‌طور روزافزون یکنواخت می‌شوند. با این همه، مشروعیت دولت به‌طور روزافزون به «انگیزه‌هایی» وابسته می‌شود که فرهنگ بورژوازی تولید می‌کند، چون دولت دیگر فاقد زیرپایه‌ی ارزش‌های سنتی، مانند مذهب، است. با این وجود، از آنجا که این «انگیزه‌ها» توسط انکشاف درونی دموکراسی لیبرالی فرسوده می‌شوند، بحرانی که از حوزه‌ی اقتصاد برخاسته است ممکن است به بحران سیاسی و در این صورت، شاید، به بحران مشروعیت، تبدیل شود.

هابرماس می‌گوید «الزامات مشروعیت نباید ضرورتاً به بحران منجر شود».^(۱۲) ولی، هابرماس با نادیده انگاشتن قرارداد اجتماعی، رضایت دادن و نظریه‌ی اختیارباوری لیبرالی متوجه نمی‌شود که توجیهی دقیقاً سیاسی از اتوریته‌ی دولت لیبرال دموکراتیک و منشئی «سنتی» از مشروعیت را ارائه می‌دهد که کمک می‌کند مانع از به نقطه‌ی اوج رسیدن بحران شود. اتوریته‌ی دولت لیبرالی مستقیماً بر پایه‌ی «انگیزه‌های» مصلحت‌آمیز فرهنگ بورژوازی قرار ندارد، بلکه بر پایه‌ی وظیفه‌ی سیاسی یعنی بر وظیفه‌ی اخلاقی خودخواسته‌ی شهروندان قرار دارد. قید وظیفه به سادگی مانند اطاعتی که بر پایه‌ی محاسبات مصلحت‌جویانه باشد دورانداختنی نیست. از این رو، احتمال بحران مشروعیت از آنچه دیدگاهی صرفاً فایده‌جویانه از نظریه‌ی لیبرالی ممکن است القا کند، کمتر است. افزون بر این، در واقع، علایق اقتصادی و اجتماعی، یا ملاحظات نفع شخصی، آن‌طور که مباحث مربوط به بحران مشروعیت القا می‌کند، تأثیر مستقیمی بر اتوریته‌ی دولت ندارد. تأثیر آنها روی دولت با وساطت مکانیسم سیاسی است، از طریق برابری صوری شهروندان و از طریق ادعاها و باورها درباره‌ی رضایت دادن که بر وابستگی فاکتورهای اقتصادی و اجتماعی با

وظیفه‌ی سیاسی، پرده‌ای از تردید می‌گستراند. اختیارباوری منبع سودمندی است در به هم پیوستگی دولت لیبرالی. قلب ایدئولوژیک لیبرالیسم است و این امر دقیقاً دلیل آن است که چرا نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات نمی‌توانند از اختیارباوری دست بردارند، صرف‌نظر از اینکه تا چه اندازه برهان‌هایشان ناموجه باشد و تا چه اندازه مشکلاتی را به وجود آورد.

هابرماس، بسیار پُر معنا، به گونه‌ای نفرین‌آمیز بر عملکرد رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک چشم می‌پوشد. او بر این نظر است که «مشروعیت را می‌توان از مکانیسم انتخابات فقط به‌طور موقت و در شرایط فوق‌العاده جدا کرد. این مشکل از طریق سیستم دموکراسی صوری برطرف می‌شود». در این سیستم، شهروندان «فقط حق دارند به‌طور شفاهی از تأیید خودداری کنند». هابرماس همچنین می‌گوید دموکراسی صوری را نظریه‌های سیستم‌های تکنوکراتیک و نظریه‌های نخبگان دموکراتیکی توجیه می‌کند که به نظریه‌ی به نظرات ویر و شو مپتیر بر می‌گردد.^(۱۳) ولی، همان‌طور که نشان داده‌ام، نظریه‌های نخبگان لیبرال دموکراتیک به زمانی خیلی پیش‌تر از شو مپتیر (یا وبر) بر می‌گردد. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی کلاسیک برای دولت لیبرالی توجیهی سیاسی به دست داد، و دریافت شو مپتیر را از شیوه‌ی سیاسی لیبرال دموکراتیک پیش‌بینی کرد. به محض اینکه رأی‌دهی برای همگان معمول می‌شود، تمام افراد، یعنی شهروندانی که به‌طور صوری با هم برابرند، جزئی از دولت می‌شوند. آنان همگی موقعیت سیاسی همسانی را اشغال می‌کنند و به‌عنوان شهروندان علایق مشترکی می‌یابند. این‌طور می‌نماید که این امر از نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی فراتر می‌رود و آنها را جبران می‌کند و آن نابرابری‌ها را در رابطه با مسائل وظیفه‌ی سیاسی و مشروعیت نامربوط می‌سازد. رأی‌دهی منبعی سیاسی است که همگان از آن برخوردار می‌شوند؛ از طریق آن شهروندان می‌توانند از منافعشان حفاظت کنند. بنابراین، عملکرد شیوه‌ی سیاسی لیبرال دموکراتیک، یا شیوه‌ی رضایت‌دادن، به رغم عملکرد آن در مدیریت اقتصاد سرمایه‌داری معاصر، میان دولت و انتقاد اقتصادی و فرسایش «انگیزه‌های» اجتماعی عایقی ایجاد می‌کند.

واقعیت‌های رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک از شرحی که در مباحث مربوط به رضایت دادن آورده می‌شود یا به‌طور ضمنی در آنها نهفته بسیار متفاوت است. اما، یک خصوصیت دیگر از دولت لیبرال دموکراتیک هست که برای فهم اینکه چگونه می‌توان حکومت را چیزی ارائه داد که نیست، اهمیت دارد. دولت لیبرال دموکراتیک دیگر آن «سَرَحْکَم» مطابق نظر لاک نیست، اما معهدا می‌تواند چون «سَرَحْکَمی» از نوع دیگر انگاشته شود. اگر رشد جنبش کارگری باعث تضعیف برداشت پیشین از قوانین بازار شد، همچنین در به دست آوردن حق رأی همگانی، پرورش عملکرد اقتصادی دولت و ساختن دولت رفاه سهیم بود. وجود دولت رفاه برای نظریه‌پردازان لیبرال این امکان را فراهم می‌آورد که دولت لیبرال دموکراتیک را هرچه موجه‌تر «سَرَحْکَمی» بی‌طرف عرضه کنند که منافع همه را تأمین می‌کند، هرچند که «سَرَحْکَم» سرشت خود را از زمانی که این استعاره برای نخستین بار مورد استفاده قرار گرفت عوض کرده باشد. شهروندان وابسته به طبقه‌ی کارگر اکنون بایبوندی مادی به دولت وصل شده‌اند، پیوندی که همچنین کمک می‌کند تا از به اوج رسیدن بحران مشروعیت ممانعت به عمل آورد. افزون بر این، در «برهان» ایدئولوژیکی درباره‌ی منافع و پاداش، ادعا می‌شود که این پیوند مادی همچنین چیزی است بیشتر، بخشی است از وظیفه‌ی سیاسی.

اکنون باید دو وجهی یا معمای^۱ اجتناب‌ناپذیر و غیر قابل حل برای نظریه‌ی لیبرالی آشکار شده باشد. نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات به دولت این‌طور برخورد می‌کنند که گویی خصوصیتی طبیعی از جهان است. فرض می‌شود که روش سیاسی لیبرال دموکراتیک در واقع روشی بی‌طرفانه در حفظ منافع همه است. استدلال لیبرالی بنیادی درباره‌ی مناسبات شهروندان با دولت این است که دلایل خوبی برای اطاعت کردن وجود دارد. معهدا، به این استدلال باید ظاهری اختیار باورانه داده شود. از قضیه‌ی افراد «طبیعتاً» آزاد و برابر این نتیجه حاصل می‌شود که زمینه‌ی اتوریته‌ی سیاسی باید در تعهد فردی نهفته باشد (برای

1. dilemma

نظریه پردازان قرارداد اجتماعی تجرید کردن افراد از بازار به وضع طبیعی و بدین سان اراده‌ی توجیهی «مبدئی» برای دولت لیبرالی بر اساس طبیعت و عقل آدمی، جرقه‌ای بود از نبوغ نظری). بنابراین، این فرضیه باید حفظ می‌شد که دولت لیبرال دموکراتیک بر اساس مناسباتی از وظیفه‌ی سیاسی قرارداد دارد. افزون بر این، شرحی فایده‌باورانه از اطاعت سیاسی برای دولت لیبرالی که نظریه‌ی وظیفه‌ی سیاسی عرضه می‌دارد، نمی‌تواند زمینه‌ای مطمئن به دست دهد؛ بدون اختیاریابوری فرضی، امپراتور در واقع برهنه است. توسل جستن به ادعاها درباره‌ی تکلیف طبیعی اطاعت کردن، به اطاعت کردن این طور برخورد می‌کند که گویی بدون اشکال است، ولی این ادعاها سه قرن از بحث لیبرالی را مبنی بر اینکه مناسبات سیاسی قراردادی است، نقض می‌کنند. اطاعت سیاسی باید چون وظیفه‌ی سیاسی عرضه شود. ولی، در عین حال، مباحث اختیاریابورانه توجه را به وجود مشکلی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک، فرامی‌خواند. هرآینه، «وظیفه» جدی گرفته شده و به طور انتقادی بررسی شود، آنگاه آشکار می‌گردد که پراتیک وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک قابل بیان نیست، و مهم‌تر اینکه، نمی‌تواند بیانی داشته باشد. برهان دوجهی^۱ برای نظریه‌ی لیبرالی این است که استطاعت آن را ندارد تا اختیاریابوری را رها کند و صرفاً از اطاعت سیاسی سخن گوید، چون در این صورت دولت لیبرالی از یک پشتیبان عمده‌ی ایدئولوژیکی محروم خواهد شد. ولی همچنین فی الواقع استطاعت آن را نیز ندارد که اختیاریابوری را نگاه دارد، چون مفهوم «وظیفه» یادآوری است ثابت از این که دولت لیبرالی به گونه‌ای جز آنچه در واقع هست عرضه می‌شود، و این که بدیلی دموکراتیک برای نظریه و پراتیک لیبرالی وجود دارد.

در این برهان دوجهی اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی در مرکز است. البته، منشأ افسانه‌ی وظیفه‌ی سیاسی در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی یافت می‌شود.

نظریه پردازان دموکراتیک مانند فایده‌باوران^۱، اما به دلایلی بسیار متفاوت، مورد استفاده‌ای برای اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی، یا برای مفاهیم قراردادی «وظیفه»، ندارند. هر نظریه‌ی دموکراتیکی وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته، نظریه‌ای درباره‌ی قرارداد نیست. اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی برای چشم‌انداز نظری فرد تجربیدی که سعی دارد زندگی اجتماعی و پراتیک وظیفه را به رشته‌ای از قراردادهای مبادله‌های جدا جدا تقلیل دهد، مرکزی است. سپس، به مبادله‌ی تجسم یافته در قرارداد اجتماعی لیبرالی این طور برخورد می‌شود که گویی برابر است با قول دادن.

در سراسر بحثم «اختیارباوری^۲» را طوری مورد استفاده قرار داده‌ام که همه‌ی شیوه‌هایی را که با آنها افراد به طور آزاد خود را موظف می‌سازند، دربرگیرد. اما، اگرچه قول دادن‌ها، قراردادهای پیمان‌ها، توافق‌ها و رأی‌دهی‌ها جنبه‌های مشترک بسیاری با هم دارند، میان آنها تفاوت‌های بنیادی وجود دارد. به ویژه، نمونه‌ی قرارداد یا قول دادن صرفاً راه‌های متفاوتی در مشخص کردن عمل وظیفه‌مند شدن نیستند، بلکه اجزایی از چشم‌اندازهای نظری متضادی را تشکیل می‌دهند که کمکی است در شکل گرفتن تفاوت حیات اجتماعی و سیاسی. وجود ابهام در مناسبات میان قول دادن و وظیفه‌ی سیاسی ریشه‌هایش را در مفهوم وظیفه‌ی سیاسی به منزله‌ی مناسبات قراردادی، یا برخاسته از قرارداد اجتماعی لیبرالی، دارد. افراد در وضع طبیعی از مناسبات اجتماعی بازار سرمایه‌داری تجرید شده‌اند، جایی که آنان با یکدیگر قرارداد می‌بندند، که تجسم مبادلاتی است که هر یک به طور مستقل تصمیم گرفته است به سود او است. قرارداد اجتماعی لیبرالی یک چنان مبادله‌ای است. فرض بر این است که همه‌ی شرکت‌کنندگان در قرارداد قادرند به طور مستقل فایده‌ی آن را ببینند، از این رو آنان آزادی و برابری «طبیعی» خود را با آزادی مدنی و موقعیت سیاسی برابر صورتی رعیت تعویض می‌کنند، یا، برخوردار شدن از حمایت دولت لیبرالی را با اطاعت سیاسی مبادله می‌کنند. مبادله‌ی همانندی در اطاعت کردن برای برخوردار شدن از حمایت دو

اصل عدالت در موقعیت ابتدایی رالز، صورت می‌گیرد. ولی، فرض بر این است که قرارداد اجتماعی به وظیفه‌ی سیاسی می‌انجامد و نه صرفاً به اطاعت سیاسی. به قرارداد اجتماعی این طور برخورد می‌شود که گویا قول دادن است، یا، دست‌کم، گویا نوع معینی از قول دادن است: یعنی قول دادنی است در اطاعت کردن. به این اعتبار که قول دادن است، اطاعت، به وظیفه دگرگون می‌شود. در آغاز بحثم به طبیعت خاص این شکل از قول دادن اشاره کردم. قول دادنی است که به جای نمونه‌سازی و گسترش آزادی و برابری انانی که وارد پراتیک قول دادن می‌شوند، آن آزادی و برابری را در حوزه‌های معین زندگی یا به تمامی، انکار یا محدود می‌کند. تأثیر «قول دادن» در قرارداد اجتماعی این است که آزادی و برابری سیاسی اساسی را، که ضروری است هر آینه شهروندان بخواهند وظیفه‌ی سیاسی خویش را خود به وجود آورند، رها می‌کنند یا با حمایت دولت لیبرالی تعویض می‌کنند. از این نقطه‌ی نظر، قرارداد اجتماعی لیبرالی دقیقاً مانند هر قرارداد دیگری است که در آن اطاعت کردن با حمایت کردن تعویض می‌شود، مانند قرارداد سنتی ازدواج، قرارداد شغلی، و حتا مانند قرارداد برده‌داری است، چون که صاحب برده اگر بخواهد خدمات برده مورد رضایتش باشد باید از او نگهداری کند. قرارداد اجتماعی لیبرالی دقیقاً آن چیزی است که واژه بر آن دلالت دارد - قرارداد است و نه قول. قراردادی است تجسم مبادله‌ای از امنیت داشتن با اطاعت کردن، ولی این قرارداد همچون قول ارائه می‌شود، و فرضیه‌ی وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک تاریخ درازش را آغاز می‌کند.

تأکید هگل بر اینکه نه مناسبات میان زن و مرد و نه زندگی سیاسی قراردادی است، درست بود، ولی این امر به این معنا نیست که، به نظر هگل نیز، تنها بدیل در برابر مدل قرارداد و فردباوری تجربیدی، برهان مفهومی و پذیرش «عقلایی بودن» دولت لیبرال دموکراتیک است. پراتیک وظیفه‌ی خودخواسته و قول دادن، راه بدیل دیگری را نشان می‌دهد. قول دادن مبادله‌ای نیست به سود متقابل افراد مالکیت جو، بلکه ایجاد مناسبات است (تفاوتی که تمایز هابز میان قرارداد و

پیمان مشخص می‌سازد). پایه‌ی قول دادن اعتماد است، به معنی سرپیمان و مسئولیت ماندن، و نه «اخلاق طبیعی» افراد مالکیت جو، که دلیل آن است که این امر چرا قول دادن است و نه قرارداد بستن؛ این موضوع برای زندگی اجتماعی بنیادی است. معنای قراردادی و تجربی تفاوت میان قرارداد و قول دادن را تفاوت میان نظریه‌ی قرارداد لیبرالی و نظریه‌ی قرارداد دموکراتیک روسو آشکار می‌سازد. به راستی، بسیار گمراه‌کننده است که نظریه‌ی روسو را قرارداد خواند (ولی احتراز از آن مشکل است زیرا این اصطلاح را خودش به کار می‌برد). «قرارداد» روسو، قرارداد یا تعویض اطاعت کردن با تحت حمایت قرار گرفتن نیست، بلکه قرارداد یا قول دادنی است خودخواسته میان افراد برای ایجاد انجمنی سیاسی که آزادی و برابری حیاتی آنها را بیان می‌دارد و حفظ می‌نماید.^(۱۴) دوام انجمن در طول زمان نه با نو کردن قرارداد اطاعت کردن از طریق رأی‌دهی برای نمایندگان، بلکه با ایجاد وظیفه‌ی سیاسی از طریق رأی‌دهی مشارکتی دموکراتیک، یعنی همتای سیاسی قول دادن، عملی می‌شود.

همچنین، تمایز میان قرارداد بستن و قول دادن، بر موقعیت مشکوک سیاسی رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک پرتو بیشتری می‌افکند، موضوعی که من در فصل پنجم درباره‌ی آن ابراز نظر کردم. رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک برای اختیاریاوری فرضی مرکزی است، چون آشکارا «عملی است که شخص خودش انجام می‌دهد» و از این رومی تواند به مثابه رضایت دادن یا قول دادن به اطاعت کردن، تلقی شود. ولی، رأی لیبرال دموکراتیک قول دادن یا رضایت دادن نیست، بلکه دنباله‌ی داد و ستد سودجویانه‌ی بازار سرمایه‌داری است. این امر دلیل آن است که چرا مدل‌های اقتصادی روش سیاسی لیبرال دموکراتیک بسیار مردم‌پسندند. در عمل رأی‌دهی، افراد اطاعت کردن را با برخوردار شدن از حمایت دولت لیبرال دموکراتیک معاوضه می‌کنند، ولی، مانند داد و ستدهای دیگر، سود شخصی باید به ارزان‌ترین بهای ممکن تأمین شود. هرآینه ممکن باشد از حمایت بدون رأی‌دهی برخوردار شد، چه بهتر. به این دلیل، وضعیت «طبیعی» شهروند لیبرال دموکراتیک بی‌علاقگی سیاسی است. به نظر می‌رسد که رأی‌دهی از سایر

راه‌های تعقیبِ سود شخصی متفاوت است و چیزی است بیشتر از نو کردن قرارداد، زیرا در زیر «پوست شیر» شهروندی لیبرال دموکراتیک تحقق می‌پذیرد. به نظر می‌رسد که این امر فعالیت‌های متفاوت از فعالیت‌های بازار؛ فعالیت‌های است «سیاسی»، مانند قول دادن و از این رو به وظیفه‌ی سیاسی می‌انجامد.^(۱۵)

نویسندگان لیبرال از همان آغاز با گنجاندن همه‌ی افراد در دولت لیبرالی مشکل داشتند. مشکل در مورد زنان تا اندازه‌ی زیادی از نظر دور ماند، چون اغلب نویسندگان به طور ضمنی منظورشان از «فرد» مرد است. زن برای نظریه‌ی لیبرالی به ویژه مسئله‌ی حادی است. نظریه‌ی زندگی را در برخورد با مردسالارها آغاز کرد، ولی اختلاف نظر به باور درباره‌ی زنان گسترش نیافت. نظریه‌پردازان لیبرال به نادیده انگاشتن مباحث خود درباره‌ی سرشت سنتی مناسبات اتوریته‌گونه و متوسل شدن به مباحث «طبیعت» برای افراد زن، اکتفا کردند. اکنون یک بار دیگر نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات با برهان دووجهی ناراحت‌کننده‌ای مواجهند. یا در مباحثشان راجع به وظیفه‌ی سیاسی باید با صراحت، مباحثی فقط درباره‌ی مردان پرورانده شود (و زنان خطری دائمی برای دولت باقی بمانند) یا حمله‌ی پایان نیافته به نظریه‌ی مردسالاری باید به نتیجه منطقی‌اش برسد. ولی، بدیل آخری به این معناست که باید به مسائل در نهان‌نگاه داشته شده درباره‌ی وظیفه‌ی خودخواسته برخورد شود و پرسش‌های رادیکال درباره‌ی دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی مطرح گردند.

برخوردی ظاهری به مسئله‌ی گنجاندن مردان طبقه‌ی کارگر در مباحث راجع به وظیفه‌ی سیاسی از مسئله‌ی مربوط به زنان آسان‌تر است، چون مردان همه «به طور طبیعی» افراد آزاد و برابر به نظر می‌آیند. همگی در خانواده بر زنان اتوریته اعمال می‌کنند، و، به طور سنتی، پدران خانواده‌ها هستند که در قرارداد اجتماعی لیبرالی شرکت می‌کنند. ولی آیا قرارداد شامل همه‌ی مردان می‌شود؟ باز، ممکن است در نظر چنین نماید هرآینه، بازار به طور تجریدی چون یک سری از قراردادها و مبادلات اقتصادی جدا جدا میان افراد مرد برابر، انگاشته

شود. ولی، پدران خانواده‌ها موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی متفاوت و نابرابری را اشغال می‌کنند، مهم‌ترین آنکه، وقتی پدران طبقه‌ی کارگر وارد تولید اقتصاد سرمایه‌داری می‌شوند، در ازای کسبِ امکانِ امرار معاش باید اطاعت کنند. از این رو، تردید است در اینکه آنان شخصیت مدنی (استفاده از عبارت کانت) دارند یا می‌توانند آن را پرورش دهند که درخورِ شرکت‌کنندگان در قرارداد اجتماعی لیبرالی باشد. نظریه‌ی رالز این ابهام را بسیار خوب آشکار می‌سازد. طرف‌های وضعیت ابتدایی وی می‌توانند سران خانواده‌ها انگاشته شوند، معهدا، شهروند بودن به‌طور صوری برابرِ اکثریتِ این سران، در واقع ارزش بسیار کمی دارد. این تفاوت را تمایز رالز میان وظیفه‌ی سیاسی و تکلیف طبیعی اطاعت کردن مشخص می‌سازد. وقتی دلیلِ این تفاوت در ارزش آزادی بررسی می‌شود، روشن می‌گردد که این تفاوت صرفاً امری مربوط به نابرابری در ثروت، درآمد و اجناس مادی، که رالز توجه خود را روی آن متمرکز می‌کند، نیست، بلکه انعکاس این واقعیت است که مردانِ طبقه متوسط به احتمال زیاد از نظر سیاسی فعال‌اند و حکومت می‌کنند و همان افراد هستند که درباره‌ی تولید اقتصادی تصمیم می‌گیرند.

در عمل، «فرد آزاد و برابر» فردی است که بیش از آنچه نظریه‌ی لیبرالی القا می‌کند یافت می‌شود. چشم‌انداز فردگرایانه‌ی تجربیدی ممکن می‌سازد موقعیت مردِ طبقه‌ی متوسط عمومیت داده شود، در حالی که موقعیت اجتماعی واقعی افراد دیگر، هرگز به‌طور جدی در چارچوب مرزهایی که فرض پایه‌ای نظریه‌ی لیبرالی تحمیل می‌کند، مدنظر قرار نمی‌گیرد. نظریه پردازان لیبرال هرآینه بخواهند به حفظ افسانه‌ی وظیفه‌ی سیاسی ادامه دهند نمی‌توانند با دقت زیاد به ابهاماتی که درباره‌ی مناسبات مردان و زنان، و طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط، با دولت لیبرالی، و همچنین به مسائل و تناقضات استدلال‌های خویش، بنگرند.

همچنین ضرورت چنین کتمانی را با بررسی مسئله‌ی دیگر، که مورد توجه من بوده است، یعنی این مسئله که وظیفه‌ی سیاسی را به چه کسی مدیون هستیم، می‌توان نشان داد. به‌طوری که نشان داده‌ام، این مسئله به این پرسش

اساسی می‌انجامد که وظیفه‌ی «سیاسی» چیست. اینک می‌خواهم به این موضوع پردازم تا نمونه‌ای از روشی را که دگرگشت نظریه‌ی لیبرالی می‌تواند بر زمینه‌ی نقدی درونی پیش رود، به دست دهم. نظریه‌ی لیبرالی ماده‌ی پایه‌ای را برای استحاله یا «بازسازی»^(۱۶) خویش داراست. همواره باید به خاطر داشت که بازنگری مفهومی لازم برای بازسازی، هدفی فی‌نفسه نیست، جزئی است از دگرگونی اجتماعی و سیاسی دموکراتیک. من شواهد تجربی برای نشان دادن انجام‌پذیری یک جنبه از این دگرگونی را، دموکراتیزه کردن محل کار، در مشارکت و نظریه‌ی دموکراسی^۱، ارائه داده‌ام، از این رو در اینجا به جلب مشتری نمی‌پردازم.^(۱۷) معهذا، دگرگونی اجتماعی و سیاسی دموکراتیک نمی‌تواند انجام پذیرد مگر آنکه ما همچنین شروع کنیم به گونه‌ای دیگر بیندیشیم:

بازنگری مفهومی... شرطی کافی برای دگرگونی سیاسی نیست، ولی برای دگرگونی سیاسی معنادار ضروری است. بخشی از آن پروسه‌ای است که حوادثی را که زمانی فاکت‌های صرف فرض می‌شدند نتیجه‌ی پروسه‌ای سیاسی می‌انگارد.... بازنگری مفهومی در هر استراتژی سیاسی وجود دارد که هدفش ساختمان زندگی اجتماعی به شیوه‌های معتدل یا رادیکال باشد.^(۱۸)

دست برداشتن از نگرستن به وظیفه‌ی سیاسی چون «فاکتِ صرف» در ارتباط با دولت لیبرال دموکراتیک، نگرستن به آن به‌مانند یک مسئله، مناسباتی که تازه باید به وجود آید، به معنای مورد سؤال قرار دادن کُلِ تفسیر لیبرال دموکراتیک از زندگی سیاسی و مفاهیمی است، از جمله خود امر «سیاسی»، که در تشکیل آن سهم داشته‌اند.

نظریه‌ی دموکراتیکی وظیفه‌ی سیاسی

نظریه پردازان سیاسی آغاز کرده‌اند فرای دیدگاه لیبرالی مرسوم که بنا بر آن می‌توان گفت هر شهروندی اطاعت کردن را به دولت مدیون است، نگاه کنند:

ما باید بفهمیم که در درجه‌ی اول در برابر آنهایی وظیفه داریم که با آنان به اقدام مشترک مشغول هستیم. حکومت یا رژیم نهادی است که از ضرورت مدیریت و اجرای اهداف زندگی مشترک زاده شده است... وظیفه‌ی ما در برابر رژیم - حتا در برابر آن تجرید وحشی و کلیت‌باورانه که تحت عنوان دولت شناخته می‌شود - بی‌وقفه فرعی و مصلحت‌آمیز است.^(۱۹)

درک این نکته مشکل نیست که چنان‌ظریه‌پردازان رویگردانی از مفهوم عمودی وظیفه‌ی سیاسی را آغاز کرده‌اند. یک دلیل این امر این است که تھی بودن اخلاقی این مفهوم انگیزه‌ای است نیرومند برای نگرستن به غنای پراتیک‌ها و نهادهای روزمره برای بیان اعمال خودخواسته‌ای که وظیفه‌ی سیاسی را تشکیل می‌دهند. اما، اگر انجمن‌های «خصوصی» مرکز ثقل زندگی معنادار اخلاقی - و سیاسی - هستند، در این صورت توضیح اینکه چرا اصولاً دولت در این مورد ادعایی دارد، یا اینکه چه نوع پیوندی میان شهروندان و دولت باقی می‌ماند، مشکل است. یک پاسخ به این مسائل، که به سادگی از برخورد مفهومی نتیجه می‌شود، این است که برهان آورده شود وظیفه در برابر دولت وظیفه‌ای است میان شهروندان به این دلیل که دولت نوع خاصی است از انجمن؛ نظمی است اخلاقی، تجسم «زندگی مشترک» اعضایش، یا اتحادی اجتماعی است از اتحادهای اجتماعی‌شان. بدین سان، ممکن است این‌طور به نظر آید که شرکت در انجمن‌های دولتی به وظیفه‌ی سیاسی می‌انجامد. ولی، چشم‌بندی هگلی با اصطلاح «دولت»، حتا اگر هوشمندانه درخشان هم اجرا شود، کاری که می‌کند این است که مشکل را به جای حل کردن آلوده به ابهام می‌کند، و، ارانه‌ی وظیفه‌ی سیاسی چون پیوندی افقی میان شهروندان، آغاز نشان دادن جهتی متفاوت از مفهوم این مناسبات است.

اگرچه ابهام هگلی درباره‌ی دولت در بسیاری از مباحث راجع به وظیفه‌ی سیاسی موجود است، ولی برخورد نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات به دولت معمولاً غیرانتقادی است و این امر چون یک «واقعیت» تلقی می‌شود. «امر

سیاسی» در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی با «دولت» این همان تلقی می‌شود؛ دولت با مجموعه‌ای از نهادها شناخته می‌شود که از آن جدایند ولی حوزه‌ی زندگی اجتماعی خصوصی را «سرحکمی» بی‌طرف تنظیم می‌کنند. حوزه‌ی سیاسی، یا دولت، عرصه‌ای است برای نمایندگان، برای متخصصان یا افراد حرفه‌ای، بجز در مواقع خاصی که نمایندگان انتخاب می‌شوند، این حوزه‌ای است که شهروندان در آن فعال هستند. مفهوم عمودی وظیفه‌ی سیاسی در این برداشت از دولت جزئی است لازم، این امر در واقع چیزی نیست بیش از تفسیری از واگذار کردن نوبتی اتوریته‌ی سیاسی تحت عنوان «رضایت دادن»، به نمایندگان. حال، من برهان آوردم که امروزه دولت به عنوان «سرحکم» نیازمند آن است که انکشاف تاریخی عملکردهای دولت لیبرالی در نظر گرفته شود. ولی، عین حال، این انکشاف دلیل دیگری به دست می‌دهد برای ناخرسندی از مفهوم لیبرالی سنتی دولت. مدیریت دولتی اقتصاد سرمایه‌داری و درگیر شدن روزافزون دولت در دیگر حوزه‌های زندگی اجتماعی، پایبند بودن به جدایی دولت از زندگی عمومی اعضایش را، مشکل می‌سازد. اگر دولت به جای جدا بودن از انجمن‌ها و پراتیک‌های زندگی روزمره جزئی از اینها باشد، در این صورت درست‌تر می‌نماید که آن را نوع خاصی از انجمن دانست که در آن وظیفه‌ی سیاسی پذیرفته می‌شود.

ولی، انگاشتن دولت به این شیوه بسیار بیش از انگاشتن آن چون «سرحکمی» خارجی یا دربرگیرنده‌ی مجموعه‌ی مشخصی از نهادهای حکومتی است. اینک دولت جزئی لاینفک از مکانیسمی تصور می‌شود که نگاه‌دارنده و نیروبخشنده‌ی نابرابری زندگی روزمره است:

آن چیز که حکومت نامیده می‌شود می‌تواند فقط آن کاری را بکند که می‌بایست بکند، هرآینه، پشت آن دستگاهی باشد که مسئول تولید سیستم اجتماعی باشد که درون آن حکومت عمل می‌کند. آن چیز دیگر که در واقع نمی‌تواند به‌طور مستقیم احساس گردد یا دیده شود، دولت است.^(۲۰)

نظریه‌پردازان لیبرال دموکرات نمی‌توانند به خود اجازه دهند این مفهوم گسترده‌تر از دولت را «بینند یا به آن دست زنند»، هر قدر هم استدلال‌هایشان بر آن پایه باشد، زیرا این کار، ارائه‌ی دولت لیبرالی را چون «سرحکمی» بی‌طرف، منهدم می‌سازد، و همچنین مفهوم وسیع‌تری از «امر سیاسی» را پیش می‌نهد. هر دوی این عوامل چالشی را در برابر موفقیت نظریه‌ی لیبرالی به مثابه ایدئولوژی قرار می‌دهند. اگر «امر سیاسی» با «دولت» در معنای محدود آن، این همان انگاشته نشود، در این صورت جدایی قاطع میان «امر خصوصی» و «امر سیاسی» فرو می‌ریزد. اما، فرضیه‌ی لیبرالی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی دقیقاً به این جدایی بستگی دارد: وظیفه‌ی سیاسی اساساً از قول دادن متفاوت است. با در نظر گرفتن سرشت کنونی دولت، شگفت‌آور نیست که تعریف‌های «امر سیاسی» را می‌توان در کارهای استاندارد علوم سیاسی یافت که به‌طور گسترده به وجود ساختارهای قدرت و اتوریت، و به اختصاص دادن ارزش‌های مقتدرانه، اشاره دارد. بنابراین تعریف‌ها، سازمان‌های زندگی اقتصادی به‌طور مسلم «سیاسی» اند، اما تعداد کمی از نظریه‌پردازان سیاسی معنا یا پیامدهای آنها را برای نظریه و پراتیک لیبرال دموکراتیک، بررسی می‌کنند.

چنین تعریف‌هایی، مانند مفهوم‌های کثرت‌گرایانه‌ی رادیکال رضایت دادن، و مفهوم بسیط «دولت»، از مفهوم لیبرال دموکراتیک و ایستای زندگی سیاسی دوری می‌جویند. هر شرحی از دولت لیبرال دموکراتیک باید جایگاهی مرکزی به خصوصیات اصلی آن، یعنی، به از دست دادن حق شهروندان در اتخاذ تصمیمات سیاسی از طریق انتخابات، بدهد. بنابراین، شرحی از دولت لیبرال دموکراتیک که عملکردهای دامنه‌دار کنونی آن را تصدیق می‌نماید چیزی است بیش از بسط مفهوم دولت به نظامی اخلاقی یا اتحادی از اتحادهای اجتماعی. ایده‌ی «دولت» همچون انجمن هیچ پیوند ضروری با اعطای اختیار به نمایندگان ندارد. «دولت» به این معنا، در نخستین مرحله از قرارداد اجتماعی لیبرالی به وجود می‌آید (اگرچه جماعت جدید سیاسی لاک یکپارچه است یا دست‌کم فقط خانواده‌ها را شامل می‌شود). نظریه‌ی روسو نشان می‌دهد، اگر انجمن

جدید سیاسی بر اساس وظیفه‌ی خودخواسته به وجود آمده باشد، مرحله‌ی دومی در قرارداد نمی‌تواند وجود داشته باشد - یعنی، دولت لیبرالی نمی‌تواند به وجود آید. بلکه، شهروندان باید همه با هم وظیفه‌ی سیاسی و اتوریته‌ی سیاسی‌شان را از طریق رأی‌دهی مشارکتی در جماعتی دموکراتیک بیافرینند؛ هیچ‌گونه واگذاری وظیفه‌ی سیاسی به نمایندگان نمی‌تواند وجود داشته باشد، که در گام بعدی «وظیفه‌ی سیاسی» نامیده شود. هگل حق داشت به آنچه به‌طور ضمنی در اختیارباوری لیبرالی در دولت مبتنی بر قانون اساسی نهفته است، مشکوک باشد. جدی گرفتن وظیفه‌ی خودخواسته چون آرمانی سیاسی به معنی انکار این امر است که اتوریته‌ی دولت لیبرال دموکراتیک و وظیفه‌ی سیاسی (فرض شده‌ی) شهروندان را بتوان توجیه کرد. این امر به معنای انکار مجادله‌ی اصلی نظریه‌ی قرارداد لیبرالی است مبنی بر اینکه دولت لیبرالی برای زندگی دموکراتیک نظام یافته، ضروری است.

دیدگاهی که وظیفه‌ی «سیاسی» را مناسباتی افقی میان شهروندان تلقی می‌کند نمی‌توان با برداشت لیبرالی از امر «سیاسی» آشتی داد. این دیدگاه فقط با برداشت دموکراتیک که بازنگریسته شده باشد، سازگار است و این امر مستلزم جماعتی سیاسی است که ایستا نباشد، یعنی انجمنی سیاسی تشکیل یافته از انجمن‌های سیاسی بسیاری. اعضای این جماعت شهروندانی هستند که در انجمن‌های سیاسی متعددی عضوند که از طریق روابط افقی و چندجانبه‌ی وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته با یکدیگر پیوند خورده‌اند. خصوصیت اساسی؛ بازنگری دموکراتیکِ امر «سیاسی» این است که امر «سیاسی» دیگر جدا از زندگی روزمره انگاشته نمی‌شود. حوزه‌ی سیاسی یک بُعد است، بُعد اشتراکی [کلکتیو] زندگی اجتماعی در کلیت آن. حوزه‌ی سیاسی آن عرصه‌ی هستی اجتماعی است که در آن شهروندان با یکدیگر به‌طور خودخواسته همکاری و از زندگی مشترک و تعهدات مشترک خویش حفاظت می‌کنند.

لازم است تأکید شود که اگرچه در این برداشت بازنگریسته شده از امر «سیاسی»، بُعد زندگی اجتماعی هرروزه مستقل از زندگی سیاسی نیست، ولی با

آن متفاوت است. گاهی این طور فرض می‌شود که تنها بدیل در برابر دیدگاه لیبرالی از امر سیاسی، همگون‌سازی این دو بُعد زندگی اجتماعی است: گواه آن، شعار مردم‌پسند «امر شخصی امر سیاسی است» است. این شعار مفیدی است، به شرط آنکه خیلی تحت‌اللفظی گرفته نشود. یکی دانستن امر شخصی و امر سیاسی چیزی افزون از تعاون یا اشتراک و فردیت زندگی اجتماعی نیست که همان مادیت بخشیدن لیبرالی امر سیاسی است. مفهوم دموکراتیکی زندگی اجتماعی باید نشان دهد که چگونه از مقرراتی تشکیل یافته است که زمینه در زندگی روزمره دارند ولی از آن فراتر می‌روند، درست همان طور که پراتیک اجتماعی قول دادن «مقررات قول دادن» را پیش فرض دارد ولی معهذاً از آن فراتر می‌رود. دو بُعد زندگی اجتماعی سرشت خود را دارند و با مقررات متفاوت ولی در ارتباط با هم تنظیم می‌شوند. هنوز کار نظری زیادی در این زمینه باقی مانده، به ویژه بررسی مقررات و اصول حقوق سیاسی سازگار با پراتیک وظیفه‌ی خودخواسته. یک نظریه‌ی دموکراتیکی اختیاریاروری اراده شده باید «ناسازگاری ظاهری را با هم ترکیب کند»^(۲۱)، از این طریق که باید دربرگیرنده‌ی آزادی و برابری باشد و همچنین خرد و اصول اساسی اخلاق سیاسی را شامل گردد. یک پیامد پراتیک وظیفه‌ی سیاسی این است که موقعیت‌هایی پیش خواهد آمد که در آن شهروندان می‌دانند که بایست وظیفه‌ای را بپذیرند یا از پذیرفتن آن خودداری نمایند یا چه وقت بایست رضایت دهند یا از دادن آن امتناع ورزند. نیازی نیست به تأکید بر تقابل میان این برداشت از اقدام سیاسی و سازمان دادن زندگی سیاسی، و برهان لیبرالی مبنی بر اینکه بر زندگی سیاسی باید مقررات صوری روشی حاکم باشد که روش سیاسی بی طرفانه را تشکیل می‌دهد.

اغلب پذیرفته می‌شود که امر «سیاسی» به مناسبات قدرت اشاره دارد (که، نظر به سرشت زندگی جنسی و خانوادگی معاصر، دلیلی است بر اینکه چرا می‌توان فرض کرد که امر شخصی امر سیاسی است). در این صورت، دگرگشت دموکراتیکی دولت لیبرال دموکراتیکی می‌تواند این طور در نظر آید که پایان زندگی سیاسی را پیشگویی می‌کند.^(۲۲) ولی، بنا بر آنارشیسم فلسفی، بُعد جمعی

زندگی اجتماعی نمی‌تواند ناپدید شود؛ بلکه، هدفِ دگرگونی سیاسی دموکراتیک، تا آنجا که ممکن است، دگرگشت مناسبات قدرت به آن مناسبات اتوریته است که در آن شهروندان به‌طور جمعی اتوریته‌ی سیاسی را اجرا می‌کنند. تصمیم‌گیری آنان است که محتوا و حدود بُعد امر «سیاسی» را در زندگی اجتماعی شان تعیین می‌کند. این امر نزد نظریه‌پردازان علوم سیاسی که نگاهی «واقع‌بینانه» به امر سیاسی دارند، دقیق نیست و دلخواه به نظر می‌آید. ولی، همان‌طور که در فصل دوم نشان داده شد، وقتی فردباوریِ تجربیدی کنار گذاشته شود، دیگر دلیلی وجود ندارد که این تصمیم‌گیری کمتر یا بیشتر از دیگر جنبه‌های تصمیم‌گیری مشارکتی، دلخواه‌تر باشد. آشکار عمل کردن، بخشی است از خلاقیت شهروندان. هنگامی که عدم... مرزی را «در طبیعت» میان امر سیاسی و زندگی روزمره «تصدیق کردیم»، آن وقت ممکن خواهد شد

جامعه‌ای را تصور کرد... که فقط یک انجمن خودخواسته را برای اهداف معینی تشکیل می‌دهد و آن جامعه از تعدادی از انجمن‌های خودخواسته برای اهداف دیگر تشکیل می‌شود؛ هر دو ی اهداف مربوطه «مربوط به بزرگ‌ترین انجمن‌ها و مربوط به اهداف دیگر» و هویت و عضویت در زیر انجمن‌ها را می‌توان بر حسب نوسان‌ها در پاسخ به شرایط مختلف تصور کرد.^(۲۳)

تجدیدنظر در برداشت از امر «سیاسی» به شیوه‌ای که ترسیم شد کوششی است در جهت فردیتی غیر تجربیدی و یک چشم‌انداز نظری «غیر قرارداد»ی (که دلالت دارد بر اینکه برخی مفاهیم که به‌گونه‌ای ناگشودنی با فردباوری تجربیدی گره خورده است، دور انداخته شود، نه اینکه در آنها تجدیدنظر شود). در پایان بحثم مایلم به سه جنبه از این چشم‌انداز اشاره کنم و این اشارات را با تأکید بر یک بُعد از تقابل میان نظریه‌ی لیبرالی و دموکراتیک آغاز می‌کنم. نظریه‌ی دموکراتیکی، آن‌طور که اظهارات من درباره‌ی امر «سیاسی» القامی‌کند، نظریه‌ای است درباره‌ی مناسبات متقابل؛ توجه این نظریه به مناسبات میان افراد، خصوصیات و اشکال اجتماعی و سیاسی نهادهایشان، میان مفاهیم و زندگی

اجتماعی، میان مفاهیم، و مناسبات میان نظریه‌ی سیاسی و پراتیک سیاسی معطوف است.

کوشش نظریه‌ی لیبرالی در این جهت است که این چیزها را از هم جدا کند. از باب مثال، «طبیعت آدمی» را مستقل از نهادهای مشخص اجتماعی و سیاسی می‌بیند. در انتقاد روسو از نظریه‌ی قرارداد لیبرالی، به آزادی و برابری این طور برخورد می‌شود که این دو جزء لاینفک یکدیگرند. در نظریه‌ی لیبرالی این دو مفهوم مستقل از یکدیگر انگاشته می‌شوند. بدین گونه است که ممکن است این طور به نظر آید که «مطالبات معاصر برای برابری، به زیان خواست آزادی بیان می‌شود، نمونه‌ی آن، "رهایی زنان"».^(۲۴) ولی زنان (تا آنجا که مطالباتشان فراتر از بسطِ برابریِ صوری فرصت‌های اجتماعی به زنان مانند مردان، می‌رود) صرفاً مطالبه‌ی برابری نمی‌کنند. همچنین خواهان آزادی آن طور که نظریه‌ی لیبرالی آن را می‌فهمد نیستند. مطالبات زنان برای جبران سه قرن سازش لیبرالی با مردسالاری است؛ آن مطالبات به منظور تأمین پذیرفتن عملی این امر است که زنان «اشخاص اند» مانند مردان یا اشخاص خودمختارند، اشخاص آزاد و برابر، انسانی‌هایی که می‌توانند وارد پراتیک وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته شوند. از دید روسو، استقلال یا خودمختاری، برای آزادی و برابری، هر دو، مرکزی است. آزادی و برابری که زنان مطالبه می‌کنند، مستلزم یکدیگرند. باور این است که زنان «به طور طبیعی» از نظر نیرو، نهاد و توانایی‌ها از مردان ضعیف‌ترند و بنابراین، آزاد نیستند به این دلیل که به آنان چون وابستگان «طبیعی» مردان برخورد می‌شود، و برابر نیستند به این دلیل که به آنان چون زیردستان «طبیعی» مردان نگریسته می‌شود، یا، به بیانی دیگر، برابر نیستند چون وابسته‌اند و آزاد نیستند چون زیردست‌اند.

اگر به طور گسترده این باور وجود دارد که زنان «به طور طبیعی» از آرمان آزادی و برابری فردی مستثنا هستند، به طور گسترده این باور نیز وجود دارد که مردان «به طور طبیعی» افراد مالکیت طلب هستند. اظهارات پیشین من درباره‌ی انتشار این «اخلاق طبیعی» می‌تواند القاکننده‌ی این امر باشد که سخن گفتن از

دموکراسی خودمدیریتی و زندگی اجتماعی به‌مانند طرحی خودخواسته، در واقع یک اوتویی است و به دولت نیاز است تا همکاری اجتماعی را تحمیل کند. دومین نکته که می‌خواهم به آن اشاره کنم مربوط است به این پرسش که «نظریه‌پرداز انتقادی امیدش را به آینده بر چه پایه‌ای بنامی نهد؟»^(۲۵) این پرسشی بود که روسو نیز به آن علاقه‌مند بود. او نوشت:

روحی که باید فراورده‌ای از نهادهای اجتماعی باشد بایستی بر تأسیس آن نهادها نظارت داشته باشد. یعنی اینکه آدمیان پیش از ظهور قانون [اراده‌ی عمومی] بایستی پیشاپیش آن شده باشند که در نتیجه‌ی قانون می‌شوند.^(۲۶)

هر صورتی از زندگی اجتماعی مستلزم وجود صورتی مشخص از آگاهی یا «روح اجتماعی» در اعضایش است. مسئله این است که این طور به نظر می‌رسد که هر صورت از دگرگونی رادیکال اجتماعی و سیاسی مفروض می‌دارد که دومین دگرگشت بزرگ طبیعت آدمی مورد نظر روسو، پیشاپیش انجام گرفته است، یعنی به نظر می‌رسد صورت آگاهی مورد نیاز نظم جدید اجتماعی، که درون این صورت بیشتر نیز پروراندۀ خواهد شد، بایستی پیشاپیش وجود داشته باشد و الاً دگرگونی ممکن نخواهد شد. حال، نظریه‌پردازان علوم سیاسی چگونه می‌توانند به آینده امیدوار باشند؟ پاسخ روسو به این مسئله، یا درست‌تر، شیوه‌ای که او از ورود به آن امتناع ورزید، این بود که شمایل باستانی و با ابهت قانونگذار یا قانون‌دهنده را برای تأسیس انجمن سیاسی جدید، پیش نهاد. در بحث روسو گاهی قانونگذار نقش مرکزی دارد، ولی وی نه هیچ حقی را از مردم غصب می‌کند و نه آنکه در حکومت سهمی دارد. این امر حاکی از آن است که قانونگذار دقیقاً آن چیزی است که شکلا^۱ استدلال می‌کند او آن است، تمهیدی است «اختراع شده برای آنکه به اوتویی تلنگر آغازکننده را بزند».^(۲۷)

توسل جستن به قانونگذار یا معادل‌های مدرن آن، این نظر را می‌پروراند که

دموکراسی مشارکتی و پراتیک وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته، فی الواقع یک آرمان-شهر است، ولی، از چشم‌انداز نظریه‌ی قرارداد، بدیل دیگری به نظر نمی‌رسد. نظریه‌ی قرارداد القامی کند که دگرگونی اجتماعی-سیاسی از «آغاز»ی پدید می‌آید و در «نهاد آدمی» از ازل نهفته است. به نظر می‌رسد ساختن نظم سیاسی خودخواسته از این چشم‌انداز تجریدی فردباورانه، مانند پراتیک قول دادن، مشکلات لاینحلی را مطرح می‌کند. ولی نزاع، یا ناملايمات وضع طبیعی، نتیجه‌ای از «نهاد آدمی» غیرتاریخی، نیست. بلکه، این امر نتیجه‌ای است از اعمال افراد اجتماعی که از بازار تجرید شده و دارای آگاهی تصاحب‌کننده‌اند، که هنگامی که در تصور از محدودیت‌های قانون مدنی (یا تمام مناسبات اجتماعی)، صرف‌نظر شود، ضد تعاون خودخواسته عمل می‌کند.^(۲۸) آگاهی سیاسی واقعی ساکنان دموکراسی‌های لیبرالی از آنچه نظریه‌ی قرارداد القامی کند، پیچیده‌تر است. این آگاهی از دوستی، عشق، همبستگی و مناسباتی مانند وظایف و همچنین سودجویی شخصی، ساخته شده است. افزون بر این، اگر جنبش کارگری به انکشاف دولت لیبرال دموکراتیک کمک کرده است، این جنبش همچنین با آن جنگیده است و مفاهیم و اشکال عمل و سازماندهی دموکراتیک را زنده نگاه داشته است. به همین ترتیب، ریزش فردباوری مالکیت طلب فقط بخشی از میراث جنبش‌های رهایی‌بخش است. برای نمونه، هدف جنبش فمینیستی (که به رغم تأکید بسیار بر مؤثر بودن روند اجتماعی‌گری در مناسب ساختن زنان برای جایگاه‌زیردستانه و وابسته‌ی غیر سیاسی، پدید آمدن) دگرگشتن جامعه‌ی لیبرالی به گونه‌ای است که برای ساختن دموکراسی خودمدیریتی ضروری است.

طرفداران پدرسالاری و محافظه‌کاران ادعا می‌کنند که هر شخصی بدون اینکه اختیاری داشته باشد در نظام اجتماعی معینی متولد می‌شود، بنابراین، قرارداد اجتماعی اختیاری نمی‌تواند وجود داشته باشد. نظریه‌ی سیاسی غیر قرارداد وابسته به «آغاز»ی نیست و می‌تواند با این ایراد به اختیارباوری روبه‌رو شود. این درست است که هیچ‌کس به‌طور کامل بالغ، آزاد، برابر و آزاد از

تمام پیوندهای اجتماعی به دنیا نمی‌آید، ولی فقط فردباوری تجریدی است که بحثش این است که گویا آدمیان با آن خصوصیات پا به جهان می‌گذارند. این واقعیت که آدمیان مخلوقات اجتماعی‌اند که در شبکه‌ای از مناسبات اجتماعی متولد می‌شوند، بنیادی است برای ساختن انجمن سیاسی دموکراتیک و نه مانعی در برابر آن. افراد در جریان زندگی اجتماعی شان با دیگران است که یاد می‌گیرند چگونه همکاری کنند؛ در این فرایند است که آنان ظرفیت‌های لازم را برای ایجاد و حفظ نظام اجتماعی خود خواسته می‌پرورانند. امید به آینده وابسته است به توانمندی برای تعلیم و تربیت اجتماعی و سیاسی و به عمل و سازماندهی اجتماعی و سیاسی و نه به آغاز جادوگرانه‌ی قرارداد اجتماعی.

به مقدار زیادی تفکر نیاز است درباره‌ی انواع فعالیت سیاسی که ترویج‌کننده‌ی دگرگونی سیاسی دموکراتیک است. من درباره‌ی فقر نظریه‌ی لیبرالی که فعالیت «دموکراتیک» را با فعالیت‌های محدود رأی‌دهی و آنچه به انتخابات مربوط می‌شود همسان می‌داند، که نافرمانی مدنی نیز جزئی از آن است، پیش‌تر نظر دادم. هیچ ابزاری برای تفاوت گذاشتن میان فعالیت‌های «آیین شکن» به دست داده نمی‌شود، به طوری که فعالیت‌های کاملاً باهم متفاوت، چکی در هم ریخته می‌شوند و بر آنان مهر «غیردموکراتیک» یا «خسونت‌آمیز» زده می‌شود.^(۲۹) متأسفانه، منتقدان نظریه‌ی لیبرالی توجه زیادی به این حوزه نکرده‌اند: «بینشی که انتقادهای روند نمایندگی انتخابی را روشن می‌سازد، در تعداد کم پژوهش‌هایی که درباره‌ی ماهیت اعتراض انجام گرفته‌اند به کلی از نظر دور مانده‌اند.»^(۳۰) انکشاف ملاک‌های دموکراتیک برای ارزیابی اشکال فعالیت سیاسی جنبه‌ی مهمی است از بازسازی نظریه‌ی لیبرالی.

یک چنان ملاکی این است که تا چه اندازه فعالیت سیاسی به آموزش سیاسی شرکت‌کنندگان کمک می‌کند، و این امر مرا به سومین و آخرین نکته می‌رساند. آموزش سیاسی در نظریه‌ی فردباور غیرتجریدی نقشی مرکزی دارد. نه اجتماعی‌باوری سیاسی، بلکه آموزش سیاسی. «اجتماعی‌باوری» آن روندی است که تشویق‌کننده‌ی افراد در پذیرفتن دولت لیبرال دموکراتیک و جایگاه آنان

در درون آن، به سان امری عقلانی و ضروری و امری «طبیعی» است.^(۳۱) من شواهدی عملی درباره‌ی تأثیر آموزنده‌ی مشارکت در مشارکت و نظریه‌ی دموکراسی ارائه داده‌ام، ولی هرآینه قرار باشد افراد به‌طور مؤثر مشارکت کنند، آموزش سیاسی اساسی بیشتر ضروری است. پراتیک اجتماعی قول دادن توانایی‌ها و خودآگاهی‌سنجیده‌ی معینی را مفروض می‌دارد. همین‌طور، پراتیک وظیفه‌ی سیاسی مستلزم آن است که افراد ظرفیت‌هایی را پروراند که قادرشان می‌سازد تا سنجیده و آگاهانه اساس و نحوه‌ی عملکرد انجمن سیاسی‌شان را معین کنند. یک دلیل برای اینکه چرا همسان‌سازی «رضایت دادن» و «دموکراسی» با دموکراسی لیبرالی تاب‌دندان‌اندازه به‌ندرت به چالش کشیده می‌شود این است که «تعداد زیادی از مردم از لحاظ زبانی از تفکر نظری درباره‌ی سیاست بازداشته می‌شوند».^(۳۲) نه آموزش داده می‌شوند و نه تشویق می‌شوند که به شیوه‌ای نقادانه و منظم درباره‌ی مناسباتشان با دولت لیبرال دموکراتیک بیندیشند، و نویسندگان درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی از همه کمتر مشوق آنان‌اند. بحث‌ها بر ماس درباره‌ی لزوم دیسکور آزاد و خردمندانه از ارزش زیادی برای انکشاف این حوزه از نظریه‌ی دموکراسی برخوردار است. ولی، هابرماس تمایز دقیقی می‌گذارد میان «عمل ارتباطی»^۱، که جزئی است از زندگی سیاسی، و کار یا عمل تکنیکی یا «به‌طور خردمندانه هدفدار»؛ تمایزی میان دو بُعد زندگی سیاسی که با پراتیک وظیفه‌ی سیاسی سازگار نیست.^(۳۳) «عمل ارتباطی» برای وظیفه‌ی سیاسی در سراسر زندگی جمعی، و همچنین تولید اقتصادی، بنیادی است.

ظرفیت‌های زبانی و دیگر ظرفیت‌ها که زمینه‌ی توانایی فرد در عمل تکلم و فهم سخن است با آنچه برای مشارکت در پراتیک وظیفه‌ی سیاسی ضروری است، پیوسته است. قواعد استفاده‌ی زبانی از قواعدی که بر دیگر نهاد‌های اجتماعی و سیاسی حاکم‌اند، بسیار متفاوت است، ولی مفهوم وظیفه‌ی خودخواسته پیوند لازم را میان زبان، زندگی روزمره و زندگی سیاسی فراهم

می‌آورد. آن مفهوم در کلیتی منسجم قواعد زبان، زندگی اخلاقی فرد و زندگی جمعی جامعه را به هم متصل می‌کند و در عین حال میان آنها تفاوت می‌گذارد. اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی جایگاهی در نظریه‌ی دموکراسی ندارد، ولی نادیده گرفتن سنت قرارداد اجتماعی نادیده گرفتن ارزش پراتیک وظیفه‌ی خودخواسته است، یا نادیده گرفتن این است که آن نظریه می‌تواند اساس تحلیلی انتقادی از نظریه‌ی لیبرالی را تشکیل دهد. وظیفه‌ی خودخواسته و بینش زندگی اجتماعی چون طرحی اختیارباور هسته‌های دموکراتیکی گران‌بهایی هستند که ارزش آن را دارند که از پوسته‌ی اختیارباوری فرضی لیبرالی، بیرون کشیده شوند.

پس‌گفتار (۱۹۸۵)

پرسش‌ها و صوراستدلال که توجه نظریه‌پردازان علوم سیاسی را در زمان معینی به خود جلب می‌کند همواره منعکس‌کننده‌ی آن شرایط سیاسی است که در آن به نگارش دست می‌زنند. با توجه به رویدادهای سیاسی دهه‌ی گذشته شگفت‌آور نیست که مباحث دیگری درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در حدود همان زمان نوشته‌ی من انتشار یافتند، یا اینکه به استدلال‌های لیبرالی با شکِ بیشتری برخورد شد. واقعیت‌های اجتماعی در دموکراسی‌های لیبرالی اینک دیگر پذیرفتن ادعاها را درباره‌ی رضایت دادن در ارزش ظاهری آنها چندان آسان نمی‌سازد. یعنی بدیهی دانستن اینکه همه‌ی شهروندان به‌طور برابر وظیفه‌مندند، یا این ادعا که وظیفه‌ی سیاسی مسائل کلی به وجود نمی‌آورد. اغلب نوشته‌های معاصر را که من بررسی کردم در دوران توافق عام^۱ پس از جنگ [جهانی دوم] درباره‌ی هدف‌ها و سیاست‌های دولت رفاه لیبرال ماکراتیکی نگارش یافته بودند. اکنون که آن توافق عام دست‌خوش تجزیه شده است، مناسبات شهروندان با دولت از اطمینان بسیار کمتری برخوردار است.

آن دیدگاه آرامش‌بخش از جهان که ادعاهای اختیارباوری فرضی را مفروض می‌دارد، همواره بر بنیادهای تجربی سست استوار بوده است، ولی اکنون شرایط بسیار مایوس‌کننده‌ترند. بیکاری در مقیاس وسیع (دائمی؟) باز بروز کرده است – در شهرهای بزرگ ثروتمندترین و نیرومندترین کشور جهان آشپزخانه‌های خوراک رایگان به مستمندان، دایر شده است. نابرابری‌های طبقاتی و نژادی و

شکاف‌ها هر چه بیشتر به چشم می‌خورند. جنبش فمینیستی سازمان یافته، آشکار ساخته است که شکاف میان ادعاها درباره‌ی شهروندی و موقعیت جایگاه اجتماعی واقعی زنان تا چه اندازه عظیم است - فمینیستی کردن فقر یکی از پیامدهای تقلیل کمک‌های رفاهی و خدمات اجتماعی است. وفاداری سستی به احزاب سیاسی بزرگ رو به کاهش است و بسیاری از واجدان حق رأی، به ویژه در ایالات متحده‌ی آمریکا، اساساً به رفتن به پای صندوق رأی رغبتی ندارند. اختصاص دارایی ملی به ساختن سلاح‌های هسته‌ای و دیگر وسایل جنگی، گسترش می‌یابد. دولت‌های لیبرال دموکراتیک اکنون علیه شهروندان خویش بسیار بیشتر به سلاح مجهزند تا یک دهه‌ی پیش. هنگامی که من در اواخر ۱۹۷۰ مشغول نوشتن این کتاب بودم، انتظار نداشتم از نخست‌وزیر انگلیس، مارگارت تاچر، وقتی که در ۱۹۸۵ درباره‌ی اعتصاب معدنچیان ذغال سنگ صحبت می‌کرد عبارت «دشمن از درون» را بشنوم. و انتظار نداشتم در همان سال از رئیس‌جمهور ایالات متحده، رونالد ریگان، هنگام اشاره به «گتراه‌ها» که در حال حمله به نیکاراگوئه بودند، اظهاراتی «همتراز با اخلاق پدران بنیادگذار [قانون اساسی ایالات متحده] بشنوم که آنان در ویران کردن کلینک‌های درمانی و کشتن و شکنجه دادن کارکنان درمانی تخصص دارند».

به رغم این رویدادها، به هیچ عنوان مباحث جدید در یافتن توجیهی قانع‌کننده برای وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک دچار شک و تردید نشده‌اند. هنوز هم در جهت ایجاد تکیه‌گاهی برای اختیاریابوری فرضی کوشش‌هایی می‌شود، و، از یک نظر اساسی، هنوز استدلال‌هایی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی ارائه می‌شوند که دقیقاً در همان جایی قرار دارند که در زمان چاپ این کتاب قرارداد داشتند. هنوز به دلایل این امر که چرا در دولت لیبرال دموکراتیک وظیفه‌ی سیاسی یک مسئله است، نمی‌پردازند. از این رو، برخورد من به این موضوع نسبت به نوشته‌های اخیر هنوز متمایز باقی می‌ماند، ولی در پرتو تحقیقات اخیرم، اکنون می‌بینیم که بحث من، از یک جهت، در مورد برخی از مسائلی که در این کتاب از چشم‌اندازی صرفاً فمینیستی مطرح شده‌اند، به

اندازه‌ی کافی جامع نبوده است؛ بعداً به این موضوع باز خواهیم گشت. اغلب نویسندگان شکاک صرفاً نشان می‌دهند که استدلال‌های لیبرالی مرسوم قانع‌کننده نیستند و بنابراین، کاملاً در چارچوب سنتی قرار دارند که معمولاً آنارشیسم فلسفی نامیده می‌شود. استدلال‌های مرسوم را نمی‌توان پذیرفت، ولی مشکل بسیار عمیق‌تر از این است. هدف من این بود که نشان دهم مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی لاینحل است مگر اینکه نظریه و پراتیک سیاسی بیرون از محدوده‌ی مقولات و مفروضات لیبرالی برود. مشکل مدرن وظیفه‌ی سیاسی با لیبرالیسم ظهور کرد، ولی لیبرالیسم نمی‌تواند راه‌حلی به دست دهد. مشکل را قضیه‌ی لیبرالی آزادی و برابری «طبیعی» فرد، ایجاد می‌کند که حاوی شرحی اختیاری‌باور از مناسبات میان شهروند و دولت است، یعنی شرحی بر حسب «وظیفه». یک نتیجه‌ی جانبی از بینش لیبرالی مبنی بر اینکه مناسبات اجتماعی قراردادی است، که شاید من به اندازه‌ی کافی بر آن تأکید نورزیدم، این است که نظریه‌ی قرارداد اجتماعی برای لیبرالیسم، مرکزی است. از نظر نمونه‌وارگی [پارادایمی]، قرارداد عملی است که از طریق آن دو فرد آزاد و برابر میان خود پیوندی اجتماعی ایجاد می‌کنند، یا، مجموعه‌ای از چنان افرادی دولت را به وجود می‌آورند. زندگی اجتماعی باید از آغاز ایجاد شود، به این دلیل که فرض نظریه‌پردازان لیبرال این است که بحث باید از تصویری از فرد تجزیه‌شده از بافت اجتماعی‌اش آغاز شود. وظیفه‌ی سیاسی بدون این فرض برای نظریه‌ی سیاسی مرکزی نمی‌شد، اما این تصویر همچنین منجر به پیدا شدن تعداد زیادی از مشکلات به‌ظاهر لاینحل از وفاداری و خودسری می‌گردد که قرارداد را احاطه می‌کند. بدین سان، اختیاری‌باوری (یعنی قرارداد)، اتوریتته‌ی دولت و ثبات مناسباتی را که قرار است تأمین نماید، تهدید می‌کند.

یک راه‌حلی آشکار این است که نظریه‌ی لیبرالی را به بحثی ابزاری، یا، آنچه اخیراً انجام گرفته است، به یک رشته از نکات مفهومی تغییر شکل داد، و از این طریق ارجاع به قرارداد را حذف کرد. اگرچه از زمان انتشار کتاب رالز با عنوان نظریه‌ی درباره‌ی عدالت، قرارداد اجتماعی رونقی تازه یافته است، ولی معمولاً

لیبرالیسم را پیش از هر چیز نظریه‌ی قرارداد اجتماعی نمی‌انگارند، و این امر اساس مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی را بیشتر مبهم می‌سازد. از این رو، نویسندگان معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی، در اینکه چرا نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرالی و استدلال‌های مربوط به رضایت دادن چنین مصرانه یا چنین آسان به استدلال‌هایی درباره‌ی فواید بازتفسیر می‌شوند، یا چرا تا این اندازه درباره‌ی اینکه آیا وظیفه‌ی سیاسی خودخواسته است یا نه نااطمینانی وجود دارد، نیازی به توضیح نمی‌بینند. در فقدان این توضیحات، در بحث‌های اخیر، مانند بحث‌های پیشین که در این کتاب مورد انتقاد قرار گرفتند، از طرح کلیه‌ی مسائل نظری و تجربی پیچیده درباره‌ی دموکراسی خودداری می‌شود. افزون بر این، هنوز ادعا می‌شود که مشکل در زیان توضیح وظیفه و رضایت دادن نهفته است و نه در واقعیت‌های سیاسی دولت‌های لیبرال دموکراتیک.

کتاب لاک، روسو و اندیشه‌ی رضایت دادن^۱ نوشته‌ی جولز استاینبرگ^۲، نمونه‌ی کامل‌تری به دست می‌دهد از بسیاری از آنچه من در مباحث خود مطرح کردم مبنی بر اینکه چگونه تشویش نظریه پردازان لیبرال در مورد فرضیه‌های اساسی شان آنان را به طور کامل به اختیارباوری فرضی می‌رساند. استاینبرگ تصدیق می‌کند که اکنون مسائل مربوط به رضایت دادن چنان جدی‌اند که دیگر ترمیم‌پذیر نیستند (و فصلی را به مشکلات همسان سازی رضایت دادن و رأی‌دهی تخصیص می‌دهد). او به این نتیجه می‌رسد که به تمام گفت‌وگوها درباره‌ی رضایت دادن باید پایان داده شود. ولی، از نظر استاینبرگ فرمول‌بندی مجدد اساسی نظریه‌ی لیبرالی القاکننده‌ی این امر نیست که شاید در نهادهای لیبرال دموکراتیک چیزی نادرست وجود داشته باشد. بلکه، نیاز به ترک رضایت دادن نشان‌دهنده‌ی این است که آن مفهوم از ابتدا نامناسب بوده، و صرفاً مانعی بوده است در برابر کوشش نظریه پردازان در نشان دادن مشروعیت اخلاقی دولت لیبرالی. استاینبرگ، بر خلاف بسیاری از نویسندگان، تصدیق می‌کند که این پرسش که چرا «وظیفه» خودخواسته است، برای فهم ادعاهای لیبرالی درباره‌ی

1. *Locke, Rousseau and the Idea of Consent*

2. Jules Steinberg

وظیفه‌ی سیاسی مرکزی است، ولی معهدا، بر اینکه «رضایت دادن» اصل مسئله است اصرار می‌ورزد. اشارات لاک به رضایت دادن این‌طور بازتفسیر می‌شوند که سراسر استعاری‌اند و فقط برای این مورد استفاده قرار گرفته‌اند تا نشان دهند که اعمال معینی خردمندانه‌اند. استاینبرگ استدلال می‌کند که همه‌ی اشاره‌ها را رضایت دادن باید این‌گونه فهمید. هیچ عملی برای موظف شدن به وظیفه‌ی سیاسی لازم نیست. بلکه، بحث باید از این واقعیت آغاز شود که دولت لیبرالی اهداف و مقاصد معینی را ترویج می‌کند و بنابراین، از آنجا که ما پیشاپیش می‌دانیم که دولت از مشروعیت اخلاقی برخوردار است، شهروندان بایستی اطاعت کنند. اگر چنین کنند خردمندانه (به‌طور استعاری، «رضایت دادن») عمل کرده‌اند.

این نتیجه‌گیری تسلی‌بخش به محض اینکه پرسش‌هایی درباره‌ی خصلت اهداف و مقاصد و اینکه آیا دولت‌های لیبرال دموکراتیک در واقع تأمین‌کننده‌ی آنها هستند مطرح شود، چندان درست نمی‌نماید. استاینبرگ به این موضوع‌ها کمتر می‌پردازد. عامیانه‌ترین بازتفسیر مباحث راجع به قرارداد و رضایت دادن، بر حسب اهداف و مقاصد دولت نیست، بلکه درباره‌ی ترویج، دریافت یا پذیرش فواید از طرح‌های همکاری اجتماعی یا از دولت است. کوشش‌های شخص من در ارائه دادن استدلال نظری بنیادی علیه این برخورد متنقد را اکنون جان سیمونز^۱ در کتابش با عنوان *اصول اخلاقی و وظایف سیاسی*^۲ تأیید کرده است. پس از بررسی نقایص مباحث راجع به رضایت دادن و رضایت دادن ضمنی، که او نیز مانند استاینبرگ رفع‌نشدنی می‌انگارد، سیمونز توجهش را به آنچه اعمال «رضایت دادن ضمنی» می‌نامد معطوف می‌دارد، که نظریه پردازان رضایت دادن در ادعایشان درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی اغلب به آن متوسل می‌شوند: یعنی، عملی که می‌توان گفت از آنها وظیفه می‌تواند استنتاج شود یا فرض شود، به ویژه برخوردار شدن از فواید.

سیمونز روایت‌های متفاوتی را از ادعا درباره‌ی فواید، آن‌طور که در

استدلال‌ها درباره‌ی بازی منصفانه، وظیفه‌ی طبیعی و حق‌شناسی نمایان می‌شود، با دقت بررسی می‌کند. او مانند من این استدلال‌ها را ناموجه می‌داند. نتیجه می‌گیرد که مشکل بتوان از اصل بازی منصفانه توضیحی برای وظایف سیاسی یافت، که «چیز بسیار کمی برای توصیه‌ی چیزی به عنوان مکمل یا به عنوان جایگزین برای اصول وفاداری و رضایت دادن دارا باشد» (ص ۱۴۱). سیمونز، افزون بر این، نتیجه می‌گیرد که وظیفه‌ی حمایت از نهادهای عادلانه نمی‌تواند دلیلی برای وظیفه‌ی سیاسی در کشور معینی باشد، و اینکه استدلال‌های وفاداری به‌طور کامل مورد رضایت نیست. وی با خراب کردن استدلال‌های مرکزی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی، «با این بررسی مجبور است» تصدیق کند که نظریه‌ی لیبرالی «نمی‌تواند توضیح عام‌قانع‌کننده‌ای از پیوندهای سیاسی ارائه دهد» (ص ۱۹۲). البته این دقیقاً نتیجه‌گیری شخص من است، ولی راهی که هریک از ما طی آن به این نقطه می‌رسد و آنچه از آن ناشی می‌شود، بسیار متفاوت است.

من، در فصل هفتم، بحث خود را از بحث آنارشیست‌های فلسفی یا شکاکان لیبرالی و شکاکان رادیکال متمایز ساختم. از زمان ویلیام گادوین به بعد، همواره متفکران لیبرال کمی حاضر بوده‌اند فردگرایی تجربیدی را تا نهایت منطقی آن پیش برند (مورد دیگر نتایج هابز است) و منکر آن شوند که دولت ادعای مشروعی بر اتوریته دارد. بحث من صرفاً ابراز شک درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی نیست. این کتاب به منظور دسته‌بندی کردن و بحث درباره‌ی برخی از مسائل اساسی (از جمله اثبات اینکه چرا وظیفه‌ی سیاسی یک مشکل است) با استفاده از شیوه‌ی معینی (مدرن)، به نگارش درآمده است. شاید این شکل از بحث، اکنون تاب‌دان اندازه «طبیعی» به نظر آید که بتوان آن را فقط یک شیوه خواند، به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد منتقدان من آن را خوانده‌اند. ولی، این کتاب همچنین می‌تواند در پرتو بحث سیاسی دیگری خوانده شود؛ نه آنارشیسم فلسفی، بلکه نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی آنارشیسم. مورد اخیر توجه کمتری به انکار ادعاهای دولت دارد تا نشان دادن اینکه چرا دگرگشتی سیاسی به نظمی که دولت سالارانه نیست،

ضروری است. اینها دو پروژه‌ی بسیار متفاوتند؛ نظریه‌ی سیاسی آنارشیسم به‌طور بنیادی مربوط است به مسائل تجربی درباره‌ی ساختار و عملکرد نهادهای اجتماعی و سیاسی، در حالی که پژوهش به‌طور محدود فلسفی لیبرال شکاک، خیلی به سادگی آنچه را آنگیر (۱۹۴۸، ص ۸۸) «اتحاد کهن شک‌باوری و تسلیم» می‌نامد، در بر می‌گیرد.

سیمونز هیچ پرسش تجربی‌ای مطرح نمی‌کند، بلکه نحوه‌ای که آن پرسش‌ها در بحث او وارد می‌شوند نشان می‌دهد که چگونه آنارشیسم فلسفی می‌تواند به حمایت از دولت لیبرال دموکراتیک بینجامد، به جای آنکه آن را به چالش طلبد. او به درستی نشان می‌دهد که این برهان که وظیفه‌ی سیاسی را نمی‌توان توجیه کرد، یا اینکه دولت لیبرالی هیچ ادعای مشروعی بر داشتن اتوریته ندارد، به این معنا نیست که نمی‌توان هیچ خط تمایزی میان اشکال خوب یا بد، بهتر یا بدتر برهان کشید. آنارشیسم فلسفی به این معنا نیست که دولت لیبرالی از اشکال دیگر حکومت متفاوت نیست. وی سپس در ادامه استدلال می‌کند که جایگاه واقعی مباحث درباره‌ی فواید در حفظ ادعاها درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی (که ساختگی است) نیست، بلکه در ارزیابی حکومت‌هاست. پس، به هر حال، به خوبی ممکن است این‌طور شود که اگرچه شهروندان از طریق وظیفه به حکومت لیبرالی وابسته نیستند، ولی به دلیل واقعیت‌های تجربی در ارتباط با فوایدی که دموکراسی‌های لیبرالی فراهم می‌آورند، به آن وابسته هستند. سیمونز به این نتیجه نمی‌رسد، ولی، از چشم‌انداز آنارشیست فلسفی، این واقعیت که اساس تجربی برای برهان مبتنی بر فواید، اکنون حتا بیش از زمانی که من به نگارش این کتاب مشغول بودم، سست‌تر به نظر می‌رسد، در ارزیابی ارزش حکومت‌ها مناسب‌تری دارد تا مقایسه‌ی هنوز به نسبت مساعد دموکراسی‌های لیبرالی با اشکال دیگر دولت.

برهان‌های شکاک رادیکال برای اغلب درمان‌های مشکلات وظیفه‌ی سیاسی پادزهرهایی خوشایندند. ولی نمی‌توانند فرای انکار مشروعیت بروند و چشم‌انداز نظری لازم را برای اندیشیدن درباره‌ی شکل گرفتن دموکراتیک دولت

لیبرال فراهم آورند. استنتاج آنارشیست فلسفی این پیش فرض لیبرالی را متزلزل نمی‌سازد که وظیفه‌ی سیاسی مناسباتی است عمودی که فقط میان شهروند و دولت وجود دارد. برهان سودمندی مربوط است به مزیت تعاون اجتماعی، بازی منصفانه و پیروی از قواعد، و بدین سان به طور ضمنی به مناسبات افقی میان شرکت‌کنندگان متوسل می‌شود. سیمونز تردید دارد که بتوان «اجتماعات سیاسی مدرن» را به گونه‌ای توجیه‌پذیر طرح‌های تعاونی در مقیاس بزرگ پنداشت، ولی او این مسئله را که چه مناسباتی میان مفاهیم عمودی و افقی در ارتباط با وظیفه‌ی سیاسی در نظریه‌ی لیبرالی وجود دارد، اگر اصولاً چنین مناسباتی وجود داشته باشد، دنبال نمی‌کند، یا اینکه آیا مفهوم وظیفه چون پیوند میان شهروندان این را القا نمی‌کند که انتقاد را می‌توان از حد فقط انکار اعتبار استدلال‌ها راجع به وظیفه‌ی سیاسی فراتر برد. او همچنین نمی‌پرسد که آیا استدلال‌های رضایت دادن، بازی منصفانه، وظایف طبیعی و حق شناسی - که در گستره‌شان کاملاً کلی اند - هنگامی که در مورد نهادهای اصلی دیگر مانند محل کار به کار می‌روند، به همان اندازه توجیه‌ناپذیرند.

اگر برهان سودمندی و یا مفهومی عمل نکند، نظریه‌ی گزینش امر معقول و اجتماعی نشان می‌دهد که چرا بازگشت به نظریه‌ی فردباورانه‌ی رادیکال یک راه حل نیست. پیشرفت‌های اجتماعی و سیاسی که من پیش‌تر به آنها اشاره کردم به طور فزاینده با شیوه‌ی دیسکور و فعالیت فردباورانه همراه بوده و بعضاً در آنها انعکاس یافته است. یکی از ویژگی‌های بسیار برجسته‌ی دو دهه‌ی گذشته دامنه‌ی نفوذ مفروضات فردباوری لیبرالی در سراسر زندگی اجتماعی بوده است. این مفروضات در جنبش‌های سیاسی راست‌گرایان نو به نمایش گذاشته شده‌اند؛ در دکترین‌های اقتصادی و اجتماعی حکومت ریگان در ایالات متحد آمریکا، در حکومت تاچر در بریتانیای کبیر و ایرلند و جناح بانفوذی از حزب لیبرال در استرالیا؛ در برهان‌ها و سیاست‌های مربوط به امکانات برابر در به اصطلاح انقلاب جنسی؛ و در فضای دانشگاهی، به ویژه به طور آشکار در کار روی نظریه‌ی گزینش امر اجتماعی و گزینش امر معقول.^۱

این حوزه‌ها بسیار تکنیکی است، ولی بازگشتی است به دکترین‌های قرارداد لیبرالی کلاسیکی که مدعی است نظم اجتماعی بر عمل متقابل افراد سودجو، افرادی که فقط در پی به حداکثر رساندن منافع خویش، در پی حفاظت و ازدیاد ثروت خویش در بازار سرمایه‌اند، بنا شده است. طعنه‌آمیز است - هرچند در پرتو برهان‌های هابز در سه قرن پیش نه چندان غیر منتظره - که نظریه‌ی گزینش امر معقول و گزینش امر اجتماعی هر دو در خدمت نشان دادن این امر بوده‌اند که تولید عمل متقابل و قرارداد منظم، که از پیش فرض‌های فردباوری تجریدی‌اند، تا چه اندازه مشکل‌آفرین غیرممکن است. نظریه‌ی گزینش امر معقول مجذوب مشکلات هماهنگ کردن، همکاری و خرید سهام یا اوراق بهادار بدون داشتن سرمایه‌ی لازم^۱ است. توجه نظریه‌پردازان گزینش امر اجتماعی معطوف است به مشکلات جمع زدن ترجیح‌های فردی با هم و کار افراد اخیر به‌طور مستقیم مربوط می‌شود به استدلال‌های راجع به وظیفه‌ی سیاسی و رضایت دادن؛ چون این امر ادعاهایی را که درباره‌ی رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک می‌شود، بی‌اعتبارتر می‌سازد.

در لیبرالیسم علیه پوپولیسم^۲ اثر ویلیام رایکیر^۳، وی رأی‌دهی را «در قلب هم شیوه و هم ایده‌آل دموکراسی» می‌داند (ص ۸). وی استدلال می‌کند که نظریه‌ی گزینش امر اجتماعی نشان می‌دهد که تنها «لیبرالیسم» در شکلی بسیار کمینه^۴ عملی است. مشکلی را که نظریه‌پردازان گزینش امر اجتماعی آشکار می‌سازند (مشکلی که نخستین بار کندرسه^۵ در قرن هجدهم متوجه آن شد) این است که، با استفاده از روش‌های رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک، هیچ شیوه‌ای وجود ندارد که با آن بتوان ترجیح‌های فردی را با هم جمع زد و نتیجه را مستقل از روش‌های به کار برده شده تعیین کرد. همچنین برای دانستن اینکه آیا در هر مورد معینی در جمع آرا ثقل شده است یا نه، هیچ راهی وجود ندارد. نتیجه‌گیری رایکیر این است که نظریه‌ی گزینش امر اجتماعی نشان می‌دهد که «پوپولیسم» - که در آن

1. free riding

2. *Liberalism Against Populism*

3. *William Riker*

4. minimal

5. Condorcet

نتیجه‌ی روشی از رأی‌دهی، تجسم اراده‌ی مردم باشد که سپس مقامات دولت آن را عملی می‌سازند - قابل دفاع نیست؛ اراده‌ی همگانی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد.

ولی، دولت لیبرالی (یا «دموکراسی») عملی است، چون لیبرالیسم فقط مقرر می‌دارد که لازم است شیوه‌ای از رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک وجود داشته باشد که ممکن سازد برای انتخاب نامزدها تصمیم گرفته شود. رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک این امکان را فراهم می‌آورد که بتوان نمایندگان را از مقامشان منصل کرد، این امر با تمام مشکلات جمع زدن آرا که نظریه‌ی گزینش امر اجتماعی آشکار می‌سازد سازگار است. رای‌گیر به بحث درباره‌ی رضایت دادن نمی‌پردازد، ولی برهان او القای کند که تنها راهی که از طریق آن بتوان رضایت دادن را با رأی‌دهی پیوند زد از طریق رأی‌دهی به مثابه واکذار کردن اختیار قانونی است. ولی، بسیار ناروشن است که نظریه‌ی گزینش امر اجتماعی حتا آن آرامش خاطر را برای ادعاهای لیبرالی درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی، باقی گذارد. کُلْمَن^۱ (۱۹۸۵) در انتقاد از نتیجه‌گیری رای‌گیر نشان داده است که اگر حق بانظریه پردازان گزینش امر اجتماعی باشد، در این صورت لیبرالیسم بیش از پوپولیسم رای‌گیر قابل دفاع نیست. اگر نتایج شیوه‌های رأی‌دهی بنا بر اینکه از چه روشی استفاده شده است، متفاوت باشند، در این صورت انفصال نمایندگان (یا عدم انفصال آنها) از مقامشان کاملاً دل‌بخواه است، چون نتیجه می‌توانست متفاوت باشد هرآینه از روش دیگری استفاده می‌شد. در این صورت، رضایت دادن بی‌معنای شد و رابطه‌ی میان رأی‌دهی لیبرال دموکراتیک و وظیفه‌ی سیاسی بار دیگر بریده می‌شد.

نظریه‌ی گزینش امر اجتماعی همچنین از جنبه‌ی دیگری مهم است. یکی از منتقدان من استدلال مرا مبنی بر اینکه دولت لیبرال دموکراتیک مستلزم انتقال حق شهروندان در گرفتن تصمیم‌های سیاسی است، نادرست می‌داند. تکنیک معاصر به این معناست که اکنون امکان این هست که وسایل رأی‌گیری را در

خانه‌های همه‌ی شهروندان نصب و سیاست‌ها را به‌طور مستقیم از طریق رأی آنان تعیین کرد (دگر)^۱ (۱۹۸۵). اغلب این برهان را که دموکراسی مشارکتی را می‌توان از طریق وسایل تکنیکی عملی کرد مطرح می‌کنند، ولی چنین نظامی بیشتر شبیه «پوپولیسیم» رایج است تا دموکراسی مشارکتی. این پیشنهاد همچنین از حل مشکلات مربوط به جمع آوردن ارجحیت‌های فردی و نیز مشکلات به همان درجه جدی یافتن راهی برای تقلیل دادن بدیل‌ها به شیوه‌ای که دلخواهانه نباشند، تا بتوانند به رأی‌دهندگان برای ثبت ارجحیت‌هایشان در شکل ساده‌ی مناسبی عرضه شوند، عاجز است. مجموع مشکلات عملی دیگری که این راه‌حل به ظاهر ساده را احاطه می‌کنند - برای نمونه، اینکه چه کسانی و چگونه سیاست‌های مورد سؤال را تنظیم می‌کنند، و رأی‌دهندگان چگونه از نظرات موافق و مخالف پیشنهادها متفاوت و پیامدهای آنها مطلع می‌شوند؟ - این پیشنهاد را بسیار باورنکردنی می‌سازد. افزون بر این، حتا اگر ممکن می‌بود بر مشکلات تکنیکی جمع‌آوری آرا و مشکلات عملی فائق آمد، این راه‌حل تکنیکی بیشتر آرایشی است برای پوست شیر سیاسی شهروندی لیبرالی تا تغییری واقعی در آن.

تکنولوژی از این نوع به جای حرکت به سوی دموکراسی، لیبرالیسم را گسترش می‌دهد؛ ساختار نمایندگی در دولت لیبرال دموکراتیک با همه‌پرسی‌های متعدد و منظم درباره‌ی مسائل مربوط به سیاست‌گذاری تکمیل می‌شود. این‌گونه پیشنهادها مفهوم لیبرالی شهروند و سیاسی بودن را بدیهی می‌انگارد، به طوری که وظیفه پیوندی عمودی میان فرد و دولت به نظر می‌آید. رأی‌دهی به جای آنکه محدود به مواقع خاصی باشد به امری تکراری تبدیل می‌شود و سیاست‌گذاری و همچنین تعیین نامزدها را به دیگران واگذار می‌کند، ولی با این همه هنوز عملی است جدا و خصوصی، بی‌رابطه با زندگی هرروزه یا دیگر جنبه‌های فعالیت سیاسی. به راستی، داشتن اسباب رأی‌دهی در منزل این نظر را تقویت می‌کند که شهروندان در جهت تعقیب منافع خصوصی شان رأی خواهند داد. این کار در باز

پس دادنِ حق تصمیم‌گیری سیاسی، در معنای «سیاسی» دموکراتیک گسترده‌تر، که با اعمالِ حق انتخاب کردن در خلوتِ غرفه‌ی رأی‌دهی از آنان بیگانه شده است، تأثیر کمی دارد. این کار همچنین ظرفیت‌هایی را که به طور جمعی لازم است تا زندگی سیاسی را ایجاد و حفظ کند، پرورش نخواهد داد. امکان اینکه ثبتِ ترجیح‌های فردی (بر اساس چه معیاری؟) در کامپیوتری در منزل، در پروراندن فهم اهمیت مناسباتی از وظیفه نقشی داشته باشد، بسیار کم است. وظیفه‌ی سیاسی موضوعی است بسیار پیچیده‌تر از تعیین نتیجه‌ی مجموعه‌ای از محاسبات ذهنی یا ارجحیت‌ها.

فردباوری تجریدی لیبرالی مستلزم آن است که برای در ارتباط قرار دادن افراد با نهادها باید سازوکارهایی یافته شوند. ساختار نظریه‌ی لیبرالی بر این اشاره دارد که دولت لیبرالی (از طریق قرارداد اجتماعی) پس از آنکه فرد تأسیس شد، ایجاد شود، ولی فرد و دولت (نهادها) دو قطبِ یک ساختِ نظری هستند (فرد باید از چیزی تجرید شود). ولی، از آنجا که نظریه‌ی لیبرالی نمی‌تواند بپذیرد که افراد و نهادها کاملاً در ارتباط با یکدیگر قرار دارند بدون آنکه بی‌ارتباطی فردباوری تجریدی را تصدیق کند، خود را بر ادامه‌ی جستجو برای یافتن راهی موظف می‌داند که بتواند از طریق آن افراد را با نهادها مرتبط سازد، به شیوه‌ای که آنها به گونه‌ای با هم در پیوند قرار گیرند که مقررات را رعایت کنند. این جستجو به دو خصوصیتِ سرشتی مباحث مربوط به وظیفه‌ی سیاسی می‌انجامد.

نخست، در یک سطح، شهروندان را مشمول رأی‌دهی می‌کند (فعالیت قانونی انتخاباتی). رأی‌دهی جایگاه ویژه‌ای را در مقام عین عمل سیاسی اشغال می‌کند، عمل فردی که یکتاست، چون یک فعالیت سیاسی است که به طور برابر به روی همه‌ی افراد باز است (به منزله‌ی یک حق)، وقتی اجرامی شود پیوندی عمودی و بی‌واسطه را به طور استثنایی میان هر فرد شهروند و نهاد دولت ایجاد می‌کند. رأی‌دهی در عین حال، همچنین چیزی بیش از بسطِ فعالیت‌های

خصوصی افراد در حفاظت از دارایی‌شان به نظر نمی‌آید. این عمل متناقض که مجزا از دیگر فعالیت‌های زندگانی اجتماعی و سیاسی فرد انجام می‌گیرد، اکنون باید وزن برهان‌های سیصدساله‌ی اختیارباوری فرضی را تحمل کند که شهروند را به‌طور استوار تحت اتوریته‌ی دولت قرار می‌دهد. دوم، در سطح دیگر، شهروند بودن تابع قانون دولت می‌گردد، یا، کلی‌تر، تابع قوانین و مقرراتی که انجمن‌ها و سازمان‌ها را نظم می‌دهد. شهروندان از این رو که از شرکت خودخواسته در انجمن‌هایی که تابع قوانین اند سود می‌برند، از آن جمله از دولت لیبرالی، وظیفه‌دار می‌شوند. پس تکلیف عمده‌ی شهروندی این می‌شود که مراقب باشد که قوانین بی‌طرفانه باشند و عادلانه اجرا شوند. بدین ترتیب، استدلال لیبرالی به‌طور مداوم میان تمرکز روی عمل فرد (رأیی، قراردادی، گزینشی یا ترجیحی) که وجود نهادها را بدیهی می‌انگارد، و تمرکز روی قوانین عمومی (قوانین، مقررات باشگاه، مقررات قول دادن) که عمل فردی را فقط فرضی خیالی می‌انگارد، در نوسان است.

هیچ یک از قطب‌های نوسان نظری-لیبرالی نمی‌تواند گستره، پیچیدگی و تنش زندگی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی ما را دربرگیرد، زیرا هریک از قطب‌ها باید چشم‌اندازی را که دیگر قطب‌ها به دست می‌دهند حذف کند. افراد و نهادها هرگز نمی‌توانند با هم بررسی شوند یا به آنها وزنی داده شود که در خور آنها؛ نقطه‌ی تمرکز همواره روی یکی از آن دو است به بهای دیگری (فیشکین^۱)، ۱۹۸۲، نمونه‌ی اخیر دیگری به دست می‌دهد). پژوهش نظری-دموکراتیک باید از فردباوری تجربیدی و روی دیگرش، پایداری روی قواعد، بگسلد. اکنون فکر می‌کنم که استدلال من مبنی بر اینکه (شکلی از) رأی‌دهی (مشارکتی) همسان سیاسی قول دادن است، گسست کافی را فراهم نمی‌آورد؛ رأی‌دهی هنوز جایگاهی بسیار ممتاز را اشغال می‌کند. کاستی‌ای عمده در نظریه‌ی سیاسی معاصر این است که درباره‌ی مناسبات میان رأی‌دهی و دیگر اشکال مشارکت سیاسی بسیار کم بحث شده است. نظریه‌ای جامع راجع به وظیفه‌ی سیاسی

بایستی این عدم توجه را جبران کند. در نظامی سیاسی دموکراتیک، رأی‌دهی یک شکل از مشارکت است که از طریق آن شهروندان وظیفه‌ی سیاسی را ایجاد می‌کنند، اما فعالیت‌های سیاسی گوناگون دیگر نیز به‌طور آشکار به‌عنوان تشکیل‌دهنده‌ی پذیرفتن وظیفه (یا خودداری از پذیرش وظیفه) فهمیده خواهند شد.

پیش از آنکه چرخش از فردباوری تجریدی بتواند انجام گیرد ضروری است اهمیت دستاوردهای لیبرالی را در تصور اینکه افراد می‌توانند به‌طور کامل مستقل از مناسبات اجتماعی شان باشند و بدین سان آن مناسبات را برای خود بسازند، درک کرده باشیم. بدون این کار برجسته‌ی نظری، درک غیرلیبرالی از فرد و فردیت در انتقاد از تجرید لیبرالی نمی‌توانست پرورانده شود. میراث مفهومی از فردیت که، در آن واحد، در مناسبات اجتماعی قرار داشته و در عین حال آن را تشکیل می‌دهد، و معه‌ذا داوری، تغییر و بازآفرینی نقادانه‌ی آنها را مقدور می‌سازد، پروراندن نظریه‌ای را درباره‌ی پراتیک اجتماعی سیاسی وظیفه‌ی سیاسی ممکن می‌سازد که در آن افراد بتوانند ظرفیت‌های خویش را برای دگرگشتن بافت اجتماعی شان پرورانند، گسترش دهند و به کار برند.

گسست‌های نظری از بسیاری جهت‌ها بارها و بارها تکرار شده‌اند. سنت فلسفی طولانی و متنوعی وجود دارد که بر آنچه دورکیم پایه‌ی غیر قراردادی قرارداد می‌نامد تأکید دارد؛ این بر میان‌ذهنیت^۱، معانی مشترک، سرشت اجتماعی شخصیت و دیالکتیک میان افراد و مناسبات اجتماعی تأکید می‌ورزد. هگل یکی از بزرگ‌ترین اشخاص در این سنت است؛ بازتابی کم‌رنگ از این بینش ژرف را می‌توان در پیشنهادهای برهان قرارداد و ایده‌ی رالز از اتحاد اجتماعی، دید. من در کوشش خود در فرارفتن از لیبرالیسم به جای انتقاد از آن، از روسو، یکی از نخستین منتقدان از فردباوری تجریدی، استفاده کردم. بدین سان، تمام پرسش‌های مربوط به تفسیر روسو که به شدت مورد چالش است، گشوده می‌شود. اما، یک دلیل بسیار خوب برای استفاده از روسو به‌عنوان نقطه‌ی آغاز وجود داشت – مباحث او در اصطلاحات سنت قرارداد اجتماعی پنهان است و

جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد که مسائل، به وظیفه‌ی سیاسی مربوط می‌شوند.

استفاده از روسو مسائل را پیچیده می‌کند، چون اغلب نویسندگانی که نظری منتقدانه نسبت به فردباوری تجریدی دارند یا همچنین نظریه‌ی معاصر را نقد می‌کنند، (به درستی) آن را بخشی از همان دیدگاه نظری می‌بینند که به آن حمله می‌کنند، یا — در مورد مارکسیست‌ها و نئومارکسیست‌ها — آن را توجیه فایده‌باورانه‌ی دولت تفسیر می‌کنند. بنابراین، اگر به روسو مراجعه کنیم، یک مشکل در استفاده از نقد فردباوری انتزاعی موجود این است که پایه‌ی انتقاد غیر قرارداد‌ی او از لیبرالیسم با استفاده‌اش از زبان قرارداد اجتماعی مبهم می‌شود؛ اگر به دیگران مراجعه کنیم، معمولاً درمی‌یابیم که مسائل مربوطه به عنوان مسائل مشروعیت و نه مسائل وظیفه مورد بحث قرار می‌گیرند. مسائل مربوط به مشروعیت و وظیفه همسان نیستند، چون مشروعیت بر مسائل باور و معنا متمرکز است: آیا شهروندان ادعاهای دولت را باور می‌کنند، یا بر وظیفه‌ی خود باور دارند؟ آیا معانی‌ای را که دولت با آنها ادعاهای خود را می‌پوشاند می‌پذیرند؟ یعنی اینکه مسائل مربوط به مشروعیت با مسائل مربوط به اختیارباوری فرضی مسائلی هستند که در هم پیچ خورده‌اند و به مسائلی نمی‌پردازند که برای مسئله‌ی وظیفه مرکزی‌اند؛ همچون پرسش‌هایی مانند اینکه چرا معانی و باورها بر حسب آزادی، برابری و رضایت فردی مورد بحث قرار می‌گیرند، یا اینکه آیا — و هرآینه — باورها درباره‌ی ادعاهای دولت پایه‌های تجربی دارند. انکشاف‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اخیر بحران مشروعیت را افزایش داده‌اند، ولی در حال حاضر روشن نیست که مکانیسم‌های خاص سیاسی که مباحث مربوط به رضایت دادن بر پایه‌ی آنها بنا شده‌اند و مباحث مربوط به قرارداد اجتماعی که توجه ما را به طور مستقیم به آنها جلب می‌کنند، تا چه اندازه متزلزل شده‌اند، یا تا چه اندازه بحران راه‌هایی را برای دگرگشت دموکراتیک فراهم می‌آورد.

اخیراً چند اثر درباره‌ی این سنت انتقادی انتشار یافته است که به طور مستقیم

به بحث من مربوط می‌شود، به ویژه، تجدید حیات داوری سیاسی. داوری سیاسی برای هر نظریه‌ی سیاسی دموکراتیک جایگاهی مرکزی دارد. داوری همواره برای پذیرفتن وظیفه امری است ضروری، اینکه چه نوع وظیفه‌ی باید باشد یا کی لازم است از پذیرفتن وظیفه به شیوه‌ی معینی خودداری شود. رونالد بینر^۱ (۱۹۸۳، ص ۸) شرحی از داوری ارائه می‌دهد به عنوان استعدادی که می‌تواند «بالتوجه، شامل همگان شود. این امر ما را قادر می‌سازد تا امور ویژه را ارزیابی کنیم بدون آنکه وابسته به قواعد یا تکنیک‌های مبتنی بر قواعد باشیم، و این امر رهایی از محدودیت‌های ذهنیت شخصی را نیز شامل می‌شود، چون می‌توانیم از داوری خود با ارائه‌ی دلایل یا مبانی قابل اقامه‌ی دلایل به طور علنی دفاع کنیم». ولی، بینر استدلال می‌کند که، اگر باید داورهای معتبر انجام بگیرند، «باید راهی برای شکستن فشار خفه‌کننده‌ی دوگانه‌ی قواعد روشمند و ذهنی‌انگاری خودسرانه وجود داشته باشد» (ص ۲). مباحث لیبرالی معاصر درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی در این فشار خفه‌کننده بانوسان از مباحث درباره‌ی دلیل ذهنی، ارجحیت‌ها و سود شخصی به مباحث درباره‌ی رعایت انصاف در قواعد و روش‌های تصمیم‌گیری، گیر کرده است. بینر تحلیل خود را به این ادعا که داوری سیاسی بانوسازی و تجدید حیات شهروندی پیوند دارد مرتبط می‌کند، ولی درباره‌ی شکل آموزشی که از طریق آن استعدادها ضروری برای داوری می‌توانند پرورش یابند هیچ چیزی نمی‌گوید، یا درباره‌ی اوضاع و احوال اجتماعی و اشکال سازمان سیاسی لازم، هرآینه ما به طور آگاه باید خود را چون انواع معینی از هستی‌های سیاسی درک کنیم.

شهروندان در یک دموکراسی مشارکتی داوری‌شان را درباره‌ی همه‌ی جنبه‌های زندگی‌شان اعمال می‌کنند، به طوری که داوری‌های سیاسی‌شان بخشی از این اعمال گسترده‌ی توانایی‌هایشان خواهد بود. ولی داوری سیاسی جمعی‌شان اهمیت ویژه‌ای دارد. هنگامی که داوری (یا اراده‌ی قانونگذاری) اهمیت اساسی می‌یابد، و نه قواعد یا قانون، داشتن اصول اخلاق سیاسی که

1. Ronald Beiner

به‌طور اجتماعی درک می‌شوند و به‌طور جمعی مورد توافق قرار گرفته‌اند، ضروری می‌گردد. در اینجا، وام گرفتن من از روسو برخی از بازیندگان کارهای مرا ناراحت کرده است. آنان به معیارهای داوری که من از روسو نقل کرده‌ام – اینکه تصمیم‌ها باید به‌طور برابر به سود یا زیان همه‌ی شهروندان باشد – معترضند و آن را نامناسب می‌دانند، زیرا بر این نظرند که هر تصمیمی بیشتر به سود برخی است تا به سود دیگران، و با برخی به‌طور متفاوت برخورد می‌کند تا دیگران (مارکوس^۱، ۱۹۸۲؛ مانسبریج^۲، ۱۹۸۲). ولی، از چشم‌اندازی دموکراتیک و نه لیبرالی، نکته دقیقاً همین است: حفظ خودمختاری که افراد را توانمی‌سازد تا به‌طور سیاسی داوری کنند و به عنوان شهروندانی که باید وظایف سیاسی خویش را خود ایجاد کنند و انجام دهند، یعنی نقشی تمام‌عیار و فعال ایفا نمایند، ممکن است برخوردهای متفاوت لازم آید. تفسیر روسو مسئله‌ی اساسی نیست، بلکه مسئله‌ی اساسی تقابل جایگاه و معنای برابری در نظامی لیبرال با نظامی دموکراتیک و خودمدیریتی است.

این ادعا که فواید و هزینه‌ها به‌طور برابر تقسیم نخواهد شد اگر به‌طور متفاوت برخورد شود، به این معناست که «برابری» به معنی «یکسانی» است. نبردهای سیاسی جاری برای برخورداری از امکانات برابر، کُنش ایجابی^۳ و دیگر سیاست‌ها در یاری رساندن به محرومان کنونی، نشان می‌دهند که تصور لیبرالی از برابری، محدود به همین‌هاست، و همچنین نشان می‌دهد تا چه اندازه استفاده از زبان برابری مشکل است، مگر در چارچوبی مشخص، بیرون از قالب لیبرالی. دیدگاه لیبرالی به بی‌طرفی و انصاف داری قواعد نظر دارد، که از هر باور اساسی از اخلاق سیاسی یا منافع مشترک مستقل است. چنان قواعدی اعمال متقابل افراد را تنظیم می‌کند که همچنین به‌طور مستقل از خیر همگان و اخلاق درک می‌شود، و بنابراین می‌توان این افراد را این‌همان یا قابل تعویض با یکدیگر تصور کرد (موضع و تصور ابتدایی رالز از برخورداری از فرصت برابر، نتیجه‌ی منطقی این دیدگاه است). بنابراین، رفتار منصفانه‌ی مطابق با قواعد، یا تخصیص برابر منافع

1. Markus

2. Mansbridge

3. affirmative action

و هزینه‌ها، فقط به این معنی است که با همه‌ی افرادی که تحت قواعد مربوط قرار می‌گیرند باید به‌طور یکسان رفتار شود. به این ترتیب، برابری، به‌طوری که از شرح‌های لیبرالی از وضع طبیعی می‌توان دریافت، جایگاهی مقدم در نظریه‌ی لیبرالی دارد، ولی در نظریه‌ی دموکراتیکی نقش محدودتری دارد.

شهروندان در نظم سیاسی دموکراتیک وضعی برابر، یعنی همسان، خواهند داشت (این، از لحاظی، همان معنای شهروندی است)؛ آنان حقوق یا آزادی‌های همسان خواهند داشت. مقام شهروندی بنیادی است، ولی این به آن معنا نیست که، به وجهی اساسی، به‌طور کامل در زبان برابری پیچیده شده باشد. برابری مقوله‌ای مقدم در لیبرالیسم است، چون افراد، تصور شده به‌طور تجربیدی، ضرورتاً ویژگی‌هایی ندارند که آنان را «به‌طور طبیعی» از یکدیگر متمایز سازد - و بدین سان «فرد» مقوله‌ای عام می‌گردد. هنگامی که لیبرالیسم به لیبرالیسم کثرت‌گرا روی می‌آورد و می‌کوشد تنوع میان افراد و تنوع انجمن‌های اجتماعی را که آنان به‌طور واقعی درون آنها زندگی می‌گذرانند به حساب آورد، محتوای «برابری» بیشتر و بیشتر نامعلوم و مبهم می‌گردد. به همین گونه، می‌توان گفت که شهروندی دموکراتیک به «برابری شرایط اجتماعی» نیاز دارد، ولی در اینجا مشکل مشخص کردن این است که «برابری» در بردارنده‌ی چه چیزی است. آشکارا چنین چیزی این‌همانی یا همسان‌بودگی در همه‌ی جنبه‌ها نیست، حتا اگر وضعیت اقتصادی طوری دگرگونه می‌گشت که همه‌ی شهروندان درآمد یا انباشت ثروت همانندی می‌داشتند. مقوله‌های برابری و آزادی لیبرالی بایستی در نظریه‌ی وظیفه‌ی سیاسی دموکراتیک از نظر مفهومی بازسازی شوند. برابری به‌طور اساسی مربوط می‌شود به جایگاه شهروندان، و خودمختاری است که مقوله‌ی بنیادی خواهد بود. نظریه‌ی دموکراسی از مفهومی اجتماعی از فردیت شکل گرفته درون بافت‌های گوناگون اجتماعی که در آن انسان‌های واقعی به‌طور پیچیده متفاوت زندگی می‌کنند، آغاز می‌کند. اگر قرار است که شرایط خودمختاری فردی ایجاد شود و گسترش یابد، نیازهای افراد و گروه‌ها ممکن

است متفاوت باشند، هرآینه برخی باید باری سبک‌تر بکشند یا از منافع بیشتری برخوردار گردند. افزون بر این، این خود شهروندان هستند که باید این استعداد داوری کردن را پرورانند که آیا شرایط اجتماعی برای خودمختاری دموکراتیک شهروندان (و بنابراین وظیفه‌ی سیاسی) پیشرفت می‌کند یا تضعیف می‌شود.

بنابراین، هر نظریه‌ی دموکراتیکی راجع به وظیفه‌ی سیاسی و داوری سیاسی حاوی مفهومی از خرد عملی خواهد بود. جان دان^۱ (۱۹۸۰)، در نوشته‌ای جدید، و تا حدی مبهم، راجع به وظیفه‌ی سیاسی، مدعی می‌شود که پرسش‌های مورد بحث تحت عنوان «وظیفه» در واقع پرسش‌هایی‌اند راجع به اینکه شهروندان از نظر سیاسی چه دلایل خوبی برای انجام هر عملی دارند. می‌گوید «وظیفه‌واژه‌ای تحمیلی است» که بهتر است از آن صرف‌نظر شود (ص ۲۵۲). استدلال می‌کند که در گذشته (و، من حدس می‌زنم، گذشته‌ی نزدیک)، نظریه‌های پنهان شده در اصطلاح‌های وظیفه «تمرین‌هایی در خرافات» بوده‌اند (ص ۲۷۹)، و تأثیری گمراه‌کننده بر مسائل اصلی داشته‌اند. دان هیچ‌امیدی ندارد که نظریه‌ای راجع به وظیفه‌ی سیاسی، آن‌طور که عموماً دریافت می‌شود، بتواند پرورانده شود، به این دلیل که چنین نظریه‌ای باید در آن واحد به خیلی چیزها برخورد کند. به جای آن، به نظریه‌ای از تکالیف^۲ سیاسی نیاز است که بخشی است از شرح کلی‌تری از دلایل برای به‌طور سیاسی عمل کردن. با چشم‌پوشی از ناتوانی دان در توضیح اینکه چرا «وظیفه» تا این اندازه برای مسئله‌ی مناسبات میان شهروند و دولت لیبرالی مهم بوده است و کوشش وی در حل مسئله با اظهار صرفاً اینکه ما در دولت لیبرال دموکراتیک دارای تکالیف‌های سیاسی هستیم، هیچ نظریه‌ی سیاسی‌ای وجود ندارد که آنچه را او می‌طلبد ارائه دهد.

هیچ نظریه‌ی عام عمل‌خردمندانه یا منطق سیاسی وجود ندارد که بتواند به این پرسش پاسخ دهد که شهروندان در زمان و مکان تاریخی مشخصی، در رویارویی با مشکلات معینی، از نظر سیاسی چگونه باید عمل کنند. نظریه‌ی سیاسی می‌تواند رهنمودهایی بدهد، به این معنا که از باب مثال، نظریه‌ای سیاسی

درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی می‌تواند به شهروندان در درک این موضوع کمک کند که چگونه است که به شهروندی به نحو معینی نگریسته می‌شود؛ سرشت دولت لیبرال دموکراتیک و مناسبات آنان با آن چگونه به بهترین وجهی قابل تفسیر است و چگونه مفهومی دموکراتیک از زندگی اجتماعی و سیاسی، از لیبرالیسم متفاوت است. ولی، به این پرسش که اینک و اینجا چه کارهایی بایست انجام شوند که بتوانند در پیشبرد دگرگشتی دموکراتیک در زندگی اجتماعی و ایجاد مناسبات وظیفه‌ی سیاسی میان شهروندان موفقیت‌آمیز باشند، می‌تواند فقط از طریق رایزنی و داوری شهروندان درگیر پاسخ داده شود. آنها هستند که خوب یا بد، باید تصمیم بگیرند؛ هیچ نظریه‌ی سیاسی عامی نمی‌تواند دانش و تجربه‌ی سیاسی را که از مشارکت سیاسی واقعی ناشی می‌شود، فراهم آورد.

همچنین محدودیت بنیادی دیگری در مورد کمکی که می‌توان از نظریه‌ی سیاسی درباره‌ی مسائل کنش سیاسی گرفت وجود دارد. من در جاهای مختلفی در این کتاب درباره‌ی مسئله‌ی گنجاندن زنان در بحث‌های مربوط به وظیفه‌ی سیاسی نظرم را گفته‌ام. اکنون از پژوهش‌های اخیرترم به این نتیجه رسیده‌ام که ژرفا و پیچیدگی این مسئله را بسیار دست‌کم گرفته بودم.

زمانی که من مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی را می‌نوشتم، تازه متوجه گستره‌ی اهمیت مسائلی که جنبش فمینیستی و نظریه‌پردازان سیاسی فمینیست مطرح می‌کردند شدم و کوشیدم نشانه‌هایی به دست دهم از اینکه بحث‌های نویسندگان کلاسیک درباره‌ی دو جنس برای ادعاهای آنان در مورد وظیفه‌ی سیاسی تا چه اندازه اهمیت داشته است. معهذاً، قطعات درباره‌ی زنان اغلب افزوده‌ای هستند در کاربرد من در نقد آشنا و رادیکال از لیبرالیسم. باور من این است که اشکال در مقوله‌های بحث نبود، خواه مقوله‌های مورد استفاده‌ی لیبرال‌ها و خواه منتقدان آنان، بلکه از لحاظ اصولی، اشکال در بسط دادن آن چیزی بود که برهان‌ها و مفهوم‌های همگانی خوانده می‌شود به زنان و مردان. من می‌انگاشتم که نویسندگان کلاسیک وقتی درباره‌ی زنان می‌نوشتند (برای نمونه، روسو) یا استدلال‌های خود را نقض می‌کردند یا اینکه نظرات آنان درباره‌ی مناسبات میان

دو جنس تصادفات تاریخی بودند (همچنین نگاه کنید به برنان و پیتمن، ۱۹۷۹). اکنون متوجه شده‌ام که در اشتباه بودم.

ادعاهای نویسندگان کلاسیک درباره‌ی دو جنس، در نظریه‌های آنان جایگاهی مرکزی دارند؛ بحث‌هایشان درباره‌ی زندگی سیاسی وابسته به آن است که درباره‌ی مناسبات میان مردان و زنان چه می‌گویند یا آنکه سکوت می‌کنند چون آن را بدیهی می‌دانند. مفهوم لیبرالی مدرن از فرد، مفهومی همگانی نیست که احتمالاً، از همان ابتدا زنان را مستثنا می‌کرد، بلکه، نحوه‌ای که ایده‌ی فرد آزاد و برابر ساخته شد از نظر جنسی خاص بود. «فرد»، و جهان بیرونی که توانایی‌هایش به‌طور طبیعی شایسته آن است، همگانی نیستند بلکه از نظر جنسی خاص‌اند، یا مردانه‌اند. متن‌های کلاسیک (اگر درست خوانده شوند) آشکار می‌سازند که چرا فرد مذکر، فرد عام انگاشته می‌شود، که می‌تواند «هر فردی» باشد. ولی، هم در نظریه‌ی لیبرالی و هم در نظریه‌ی منتقدانشان، سرشت مردانه‌ی فرد تصدیق نشده باقی می‌ماند و، در عوض، «فرد» به‌طور ضمنی خنثا عرضه می‌شود. منتقدان رادیکال لیبرالیسم سرشت تجریدی نظریه‌ی لیبرالی را به شدت مورد حمله قرار داده‌اند، ولی هرگز انتقاد خود را به تجریدی‌ترین آنها گسترش نداده‌اند - یعنی به این فرض که می‌توان از «فرد» به‌طور عام و «شهروندی» به‌طور عام سخن گفت. سخن گفتن از «فرد» مفروض می‌دارد که فقط یکی از دو فرد واقعی، مؤنث یا مذکر، می‌تواند فرد عام باشد. اینک که سرانجام زنان تا اندازه‌ی زیادی به‌طور صوری برابری مدنی با مردان را به دست آورده‌اند، از جمله حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، به نظر می‌رسد دیگر مسئله‌ای درباره‌ی گسترش استدلال‌های لیبرالی و دموکراتیک به هر دو جنس وجود ندارد؛ این‌طور به نظر می‌آید که برهان‌ها از لحاظ جنسیتی خنثا شده‌اند. برعکس، وقتی لیبرالیسم به‌طور صوری همگانی می‌شود، مفهوم اینکه فرد و شهروند چیست از نظر جنسیتی خاص باقی می‌ماند. جدال شدید کنونی راجع به موقعیت اجتماعی واقعی زن به هیچ‌وجه شگفت‌انگیز نیست وقتی لیبرالیسم جایگاهی برای زن به عنوان زن قائل نمی‌شود.

دلیلی دیگر برای اینکه چرا در کاربست سنت نظری رادیکال مخالف با لیبرالیسم مشکلاتی وجود دارد، و (در این حوزه مشکلات ژرف‌اند) این است که، به رغم تاریخ دراز انتقاد، هر دو سنت بر مفروضات مشابه درباره‌ی سرشت و مناسبات میان زن و مرد و جهان خصوصی و جهان سیاسی، قرار دارند. این امر به این معنی است که دگرگشت اجتماعی ضروری برای ایجاد نظم سیاسی دموکراتیک و وظیفه‌ی سیاسی حقیقی، از آنچه در این کتاب پیشنهاد شده است، بسیار بزرگ‌تر است، به این دلیل که این امر نه تنها شامل ایجاد شکلی نادولت‌سالارانه از زندگی اجتماعی می‌شود بلکه همچنین شامل دگرگشتی از مفاهیم و شیوه‌ای می‌شود که ما مردانگی و زنانگی را زندگی می‌کنیم.

ادعای من مبنی بر این که مقوله‌ی فرد و جهان عمومی اش^۱ از نظر جنسی خاص‌اند، وابسته است به فهم مناسبات میان سه اصطلاح «فرد»، «خصوصی» و «عمومی»، که معمولاً فقط یک جنبه از آنها مورد توجه قرار می‌گیرد (نگاه کنید به پیتمن، ۱۹۸۳a). بحث آشنا مبنی بر اینکه قول دادن مانند وظیفه‌ی سیاسی نیست وابسته است به جدایی امر سیاسی - حوزه‌ای که اختیاریاوری می‌تواند، در بهترین حالت، فقط فرضی باشد - از امر اجتماعی، حوزه‌ی خصوصی اختیاریاوری. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی جهانی عمومی را به وجود می‌آورد (جامعه‌ی مدنی یا سیاسی)؛ جهان فرد، جهان کلی‌باوری، جهان قواعد و قوانین بی طرفانه، جهان آزادی، برابری، حقوق، مالکیت، قرارداد، سود شخصی، عدالت - و وظیفه‌ی سیاسی. ولی، این جهان این معنی و اعتبار را در رابطه و در تقابل با حوزه‌ای کسب می‌کند که همزمان آفریده می‌شود؛ حوزه‌ی مدرن، خصوصی یا شخصی و خانگی. حوزه‌ی خصوصی، جهان گروه‌گرایی، جهان انقیاد، نابرابری، طبیعت، احساس، عشق و جانبداری است. نه جهان عمومی و نه جهان خصوصی را می‌توان در جدایی از یکدیگر فهمید؛ هرچند این موضوع در دریافت مرسوم از امر «سیاسی» و موضوع بررسی نظریه‌ی سیاسی، ممکن فرض می‌شود.

جدایی دو حوزه، بنیاد انکشاف لیبرالیسم مدرن است - و متقدان لیبرالیسم

1. public world

آن را بررسی نکرده‌اند. این جدایی را لاک با صرفه‌جویی هر چه تمام‌تر نمونه‌وار در جدا بودن قدرت پدرسالارانه و سیاسی بیان داشته است، ولی آن نحوه‌ی بیان، و تاریخ دراز نظریه‌ی سیاسی که بر اساس آن ساخته شده است، به‌گونه‌ای سیستماتیک این واقعیت را که جدایی میان دو حوزه همچنین جدایی دو جنس است، تیره می‌سازد. فقط مردها هستند که استعداد طبیعی شرکت در زندگی عمومی را دارند؛ حوزه‌ی عمومی صحنه‌ای مردانه است. زنان طبیعتاً رعایا هستند، که، به‌طوری که روسو و فروید می‌گویند، ذاتاً برای نظام مدنی مخربند (نگاه کنید به پیتمن، ۱۹۸۵)، و بنابراین، جایگاه مناسب برای آنان در حوزه‌ی خصوصی است، حوزه‌ی زنانه. افزون بر این، این موضوع به این معناست که نظریه‌ی سیاسی، همچنین مباحث مربوط به وظیفه‌ی سیاسی، بر اساس این فرض ضمنی استوار است که دو جنس جدا از هم اند و با هم متضادند. بالاترین طنز این است که اکنون فمینیست‌ها متهم به این می‌شوند که زنان و مردان را در برابر هم قرار می‌دهند و بدین سان در نظریه‌ی سیاسی تقسیم‌بندی‌ها و تفاوت‌های بی‌ربط را داخل می‌کنند.

ولی، این جدایی بنیادی پدرسالارانه میان خصوصی و عمومی، برای مقایسه میان قول دادن و وظیفه‌ی سیاسی، تقسیم‌بندی مناسبی نیست. تقابل میان حوزه‌ی خودخواسته‌ی «جامعه»، زندگی خصوصی، زندگی روزمره، و حوزه‌ی ناخودخواسته‌ی دولت، حوزه‌ی شهروندی عمومی، تقسیم‌بندی‌ای است که درون آنچه من جهان عمومی نامیده‌ام انجام می‌گیرد. تقسیم‌بندی اخیر این را که جهان عمومی، یا جامعه‌ی سیاسی، پیشاپیش در ضدیت با جهان خصوصی، حوزه‌ی شخصی و خانوادگی، تأسیس شده است، بدیهی می‌انگارد. این موضوع اخیر سپس کنار گذاشته و «فراموش» می‌شود، هنگامی که نظریه‌پردازان علوم سیاسی حواس خود را روی موضوع مورد بررسی شان، یعنی همگانی، قلمرو عمومی متمرکز می‌کنند، که سپس به آنها با مفاهیم لیبرالی مرسوم از خصوصی (مؤسسات خصوصی، قول دادن، «جامعه») و عمومی (شهروندی، وظیفه‌ی سیاسی، «دولت») نگریسته می‌شود. پژوهش‌های نظریه‌پردازان سیاسی وجود

حوزه‌ای را مفروض می‌دارند که، هنگامی که صراحتاً بیان می‌شود (رخدادی نادر در اغلب نظریه‌های معاصر، برخلاف کلاسیک‌ها)، بنیاد طبیعی زندگی مدنی انگاشته می‌شود. دقیقاً چون در جدل‌های مرسوم راجع به وظیفه‌ی سیاسی و دموکراسی جهان خصوصی «فراموش» می‌شود، این فرض که فرد و دیگر مقولات مربوطه کلی اند^۱، کاملاً منطقی به نظر می‌رسد.

نمونه‌ای آموزنده از فقدان درک سرشت پدرسالارانه‌ی نظریه‌ی سیاسی مدرن در نقد دیگری از این کتاب روی می‌دهد. روگوشکی^۲ (۱۹۸۱)، استدلال می‌کند که من در جستجو برای یافتن معادلی سیاسی با قول دادن، در اشتباه بوده‌ام، بلکه بیشتر، وظیفه از عضویت کارکننده در هر جماعتی ناشی می‌شود. او بر این نظر است که خانواده مدل چنان جماعتی را به دست می‌دهد که می‌تواند در مورد انجمن‌ها «به کار رود». این استدلال که خانواده برای زندگی سیاسی الگویی را به دست می‌دهد، به نحوی بسیار تکان‌دهنده، به معنای بی‌اعتنا بودن به بنیاد نظریه‌ی سیاسی مدرن است در این فرض که زنان و شکل خصوصی انجمن - زندگی خانوادگی - در تقابل و تضاد است، با زندگی سیاسی و حتا تهدیدی است برای آن.

منشأ خانواده قرارداد ازدواج است و رضایت دادن زن برای همسر شدن (نگاه کنید به پیتمن، ۱۹۸۴) - اما، نظریه‌پردازان نمی‌پرسند که این نمونه‌های قرارداد و رضایت دادن برای مباحث مربوط با وظیفه‌ی سیاسی چه اهمیتی ممکن است داشته باشند. از باب مثال، به مسئله‌ی بسیار مهم رضایت دادن توجه کنید. مشکلات شرح‌های استاندارد درباره‌ی رضایت دادن را که من نقد کردم، در واقع فقط بخشی از مشکلاتی است که رضایت دادن را احاطه می‌کند. هر آینه مسئله‌ی زنان و رضایت دادن بررسی شود (نگاه کنید به پیتمن، ۱۹۸۵) فقر کامل نظری بحث معاصر به گونه‌ای تراژیک نمایان می‌شود، و گستره‌ی مسئله‌ی وسیع‌تر درباره‌ی زنان و وظیفه‌ی سیاسی شروع به آشکار شدن می‌کند.

یک پارادکس فوراً آشکار می‌شود. زنان فاقد استعدادهایی هستند که برای

افرادی که رضایت می‌دهند، لازم است. معهدا، در روابط جنسی، جایی که رضایت دادن بنیادی است، زنان همواره می‌دانند که باید رضایت دهند و خودداری صریح آنان نیز رضایت تلقی می‌شود. منتقدان رادیکال لیبرالیسم همواره به تناقض‌های میان برابری صوری و آزادی و شرایط اجتماعی واقعی توجه زیادی مبذول داشته‌اند. با وجود این، انتقادشان هرگز به آن شرایط اجتماعی بسط نیافته است که این ادعا را تضعیف می‌کند که زنان اکنون «افرادی» هستند مانند مردان. تضاد میان برابری صوری زنان در مقام شهروندان و موقعیت واقعی‌شان در مقام افراد (یا، دقیق‌تر، فقدان به رسمیت شناختن آنان به عنوان افراد) در هیچ‌جا جز در ساختار مناسبات میان زن و شوهر در ازدواج (خانواده) به روشنی و قاطعیت تمام آشکار نشده است. این فرض که زنان به‌طور طبیعی در انقیاد مردان اند یادگار منسوخ‌متن‌های کلاسیک نیست که اکنون قاطعانه رد شده باشد، بلکه فرضی است که امروزه هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد. در زندگی زناشویی رضایت جایی نداشته است. وقتی زنی ازدواج می‌کند شوهرش حق تصرف جنسی بدن او را حتا برخلاف خواستش به دست می‌آورد. در مراسم عقدکنان اینک معمولاً قول اطاعت کردن زن را حذف می‌کنند - ولی این امر که حتا تاکنون، تعداد ناچیزی از مراجع قانونگذاری قوانین ازدواج را تا به آن اندازه اصلاح کرده‌اند که تجاوز جنسی در زناشویی را جرم بشناسد، آشکارا نشانی است از عمق و شدت برداشت پدرسالارانه از سرشت زن و مرد و معنای مرد بودن و زن بودن. بدین سان، هر استدلالی که بخواهد به مشارکت در خانواده به عنوان الگویی برای تحمیل وظیفه‌ی سیاسی استناد کند، باید توضیح دهد که چگونه چنان الگویی می‌تواند از نهادی استنتاج شود که هنوز هم منکر موقعیت زنان چون افرادی آزاد و برابر است و مفروض می‌دارد که رضایت زنان امری است بی‌ربط.

در مناسبات گسترده‌تر شخصی، تمایز میان روابط عادی و اجباری جنسی، به رضایت حال یا گذشته بستگی دارد. در زمان کار روی نوشته‌ام زن و رضایت دادن، متوجه شدم که شواهد تجربی آشکار می‌سازند که در قلب مشکل تجاوز

جنسی «بیان افراطی یا بسط روابط "طبیعی" میان زن و مرد» قرار دارد (ص. ۱۶۱). افکار عمومی و دادگاه‌ها تمایل بسیار دارند تسلیم اجباری زن را رضایت تلقی کنند، تمایلی که منعکس‌کننده‌ی این اعتقاد گسترده است که زنی که می‌گوید «نه» هرگز آنچه می‌گوید منظورش نیست، بلکه در واقع منظورش «آری» است. این به این معنی است که گفته‌ی زن بنا بر ارزش ظاهری آن تلقی نمی‌شود، بلکه همواره و به‌طور سیستماتیک باطل و به‌گونه‌ای دیگر تعبیر می‌شود. بدین سان «رضایت دادن» و امتناع از آن به‌طور کامل از معنا تهی می‌گردد. در مباحثه درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی، نظریه‌پردازان به بحث درباره‌ی رضایت در بافت روابط شخصی نمی‌پردازند (هرچند، برای مثال، روسو کاملاً نسبت به اهمیت آن آگاه بود) و بدین سان می‌توانند این مشکل عظیم را نادیده بگیرند که چگونه افرادی که گفته‌شان در موضوع مرکزی رضایت دادن در زندگی خصوصی باطل است می‌توانند در مقام شهروند رضایت بدهند. همچنین، منتقدان نظریه‌ی لیبرالی نمی‌پرسند که زنان چگونه می‌توانند مقامشان را به عنوان اعضای کامل جماعت که در آن سخنرانی، بحث و مشورت برای به وجود آمدن وظیفه‌ی سیاسی نقشی اساسی دارد، اشغال کنند.

پروراندن نظریه‌ی دموکراتیک باید انتقاد زندگی اجتماعی را بسیار فراتر از آنچه من در این کتاب دنبال کرده‌ام پی‌گیرد. صرف‌نظر از اشارات کوتاه من به قول دادن، اطاعت کردن و ازدواج، من روی حوزه‌های خصوصی و عمومی به شیوه‌ی مباحث مرسوم متمرکز شدم. ولی لازم است بحث به قلمرو روابط سرکوفته‌ی شخصی، جنسی و خانوادگی بسط یابد. لازم است شرایط اجتماعی بازسازی شود که در آن قرارداد و قول‌دادن‌های حقیقتاً آزاد - برای هر دو جنس - بتواند جایگزین افسانه‌ی رضایت و تسلط گردد که اکنون به عنوان رضایت دادن آزادانه تلقی می‌شود.

افزون بر این، تکلیف در اینجا پایان نمی‌یابد. پروراندن نظریه‌ی واقعاً دموکراتیک درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی (از باب مثال، یک نظریه که حاوی هر دو جنس به عنوان شهروندان باشد) همچنین باید پیوند میان حوزه‌های عمومی و

خصوصی را مورد توجه قرار دهد. انتقادِ رادیکال میانِ راه متوقف شده است، زیرا نظریه پردازان علوم سیاسی درون جدایی پدرسالارانه میان خصوصی و عمومی هم ساختار فرد رانادیده می‌گیرند و هم این واقعیت را که، اگرچه این دو حوزه جدا هستند، آنها همچنین دو سویه‌ی به هم پیوسته‌ی زندگی اجتماعی و سیاسی لیبرال دموکراتیکِ یک سکه‌اند. وقتی زنان به زندگی سیاسی دسترسی پیدا کنند، به گونه‌ای سحرآمیز به فرد یا شهروند نمونه دگرگون نمی‌شوند. همچنین، قوانین عمومی، سیاست و عمل علیه انکشاف یافت اجتماعی لازم برای شهروندی دموکراتیک عمل می‌کنند. هرچند، این جنبه از مسئله در دانش پژوهی فمینیستی اخیر از نحوه‌ای که موقعیت زن به عنوان همسر و مادر در برابر درگیر شدن آنان در زندگی اجتماعی ایفا می‌کند، کمتر مورد بحث قرار گرفته است. به ویژه، سیاست رفاه اجتماعی اغلب در خدمت تشدید موقعیت زن در تبعیت اقتصادی از مرد بوده است. مباحث مروجان دموکراسی مشارکتی، به همان اندازه نسبت به اهمیت این ویژگی‌های دموکراسی‌های لیبرالی، کور بوده است که لیبرال‌هایی که مورد انتقاد آنان بوده‌اند.

همچنین، آنان - از جمله خودم در کارهای پیشینم - درست در بررسیِ موقعیت‌های متفاوت زن و مرد در محل کار (عمومی)، کوتاهی کرده‌اند، به رغم اهمیت این برهان که شهروندی مشارکتی فعال می‌تواند از طریق تعلیم و تربیت توسط مشارکت دموکراتیک در محل کار، پرورانده شود (همچنین نگاه کنید به پیتمن، ۱۹۸۳). همچنین «کارگر» از نظر جنسی مقوله‌ای است خاص که بر این فرض استوار است که نیازهای زندگی هرروزه در حوزه‌ی خصوصی (خانگی) برآورده می‌شود، به طوری که کارگر می‌تواند نیروی کارش را در بازار بفروشد و برای کار فرما بدون دغدغه‌ی خاطر هشت ساعت کار کند.

شواهد تجربی نشان می‌دهند که زنان معمولاً به کارهایی در سطح پایین و با مهارت پایین اشتغال دارند که به آنان فرصت کمی برای مشارکت می‌دهد. افزون بر این، از آنجا که کارگران زن شوهردار دو شغل دارند - یکی بدون پرداخت مزد در خانه، و یکی با پرداخت مزد - به طور بسیار جدی سوآل برانگیز است که چرا

آنان مشتاق پذیرش مسئولیت‌های بیشتر در محل کار دموکراتیزه شده باشند یا اینکه باید چنین اشتیاقی را از خود نشان دهند. همچنین، روشن نیست که زنان کارگر واجد شرایط لازم برای مشارکت فعال باشند. برداشت‌ها از زن بودن و مرد بودن، و ظرفیت‌هایی که به آنان نسبت داده می‌شود، در ذهن مردم و در زندگی خصوصی استمرار می‌یابند و تشدید می‌شود. در پنج سال گذشته عملی که تحت عنوان مزاحمت جنسی شناخته شده است شهرتی کسب کرده است، ولی در مورد پیامدهایش برای شهروندی به ندرت چیزی گفته شده است. برای زنان انضباط کارخانه همچنین انضباط جنسی است و این امر تأکیدی است بر استمرار این فرض درباره‌ی انقیاد زنان در زندگی خصوصی و موقعیت آنان به عنوان شرکت‌کنندگان در زندگی عمومی. برخی مباحث مربوط به دموکراسی مشارکتی، دیگر اشارتی به «مردان» ندارند و در عوض آگاهانه از «مردان و زنان» سخن می‌گویند - ولی نشانی از آگاهی از مشکلات عمیقی که بسط برهان‌های موجود به زنان داراست، دیده نمی‌شود.

پژوهش‌های اخیرم مرا به این نتیجه رسانده است که چشم‌اندازی مشخصاً فمینیستی در نظریه‌ی سیاسی، انتقادی پژوهشی و بنیادی از نظریه‌ی دموکراسی رادیکال و به همان اندازه انتقادی از لیبرالیسم، ارائه خواهد داد، دقیقاً به این دلیل که هر دو نظریه از نظر جنسی استثنا قائل می‌شوند، امری که از جدایی پدرسالارانه‌ی خصوصی و عمومی و زنان و مردان، خبر می‌دهد. در نگاه نخست فردباوری تجریدی لیبرالی‌رهایی‌بخش به نظر می‌آید، به این دلیل که منکر آن است که تفاوت جنسی از نظر سیاسی اهمیت دارد و از این روی طرفانه به نظر می‌رسد. بی‌طرفی به قیمت مفهومی از فردیت زنانه خریداری می‌شود. منتقدان بزرگ از قرارداد اجتماعی، روسو و هگل، اصرار داشتند تفاوت جنسی برای زندگی سیاسی مهم بود، ولی هر دو به تفصیل برهان می‌آوردند که به این دلیل که زنان احساساتی‌اند، شهروندی باید از نظر جنسی استثنایی باشد. کار عظیمی که هرکس که مایل باشد یک نظریه‌ی دموکراتیکی حقیقی راجع به وظیفه‌ی سیاسی پیروراند با آن روبه‌روست این است که نظریه‌ای عمومی را تدوین کند که حاوی

برابری مدنی، که همچنین متضمن مفهومی اجتماعی از فردیت زن بودن و مرد بودن است، باشد که در عین حال تکیه بر وحدت و جدایش نوع بشر داشته باشد. اظهارات من در فصل پایانی درباره‌ی دیدگاه‌نادر دولت‌سالارانه و افقی از امر سیاسی، در بر طرف کردن محدوده‌های برهان‌های استاندارد و رادیکال درباره‌ی شهروندی، ناموفق است. هرآینه اگر قرار است امر سیاسی آن بُعدی از زندگی اجتماعی بشود که شهروندان امور مشترکشان را، هرچه معنای راستین «مشترک» باشد، بر مبنای آن بسازند و استمرار بخشند، باید همچنین به همان اندازه که اکنون به محل کار توجه می‌شود، روابط جنسی و فعالیت‌هایی که کار «زنانه» تلقی می‌شوند نیز مورد توجه قرار گیرند. هنگامی که بررسی نظری منکر اهمیت اخلاقی و سیاسی آن سطوح از زندگی اجتماعی می‌شود که برخی از عمیق‌ترین و پایدارترین وابستگی‌های ما را در بر می‌گیرد، طرح‌ریزی دموکراتیکی مجدد روابط و تمایز میان امر شخصی و امر سیاسی نمی‌تواند به دست آید.

مباحث درباره‌ی شهروندی و تعلیم و تربیت نیز تاریخ دراز بحث و فعالیت سیاسی فمینیستی را کاملاً نادیده گرفته است که سراسر به همان اندازه به فضیلت مدنی و آموزش سیاسی پرداخته است که نظریه پردازان و تجربیات اجتماعی که نظریه پردازان دموکراتیک همواره ذکر می‌کنند. فعالیت و مبارزات زنان، که توضیح دهندگان در جدال درباره‌ی نظریه‌ی دموکراسی و وظیفه‌ی سیاسی هیچ‌گاه به آن توجه نکرده‌اند، اغلب اشکال و اهداف متفاوتی از فعالیت مردان یافته‌اند که مقام تعریف‌کننده‌ی زندگی سیاسی انگاشته شده‌اند. تاریخ طولانی فعالیت سیاسی زنان به گونه‌ای نمایشی از ۱۹۸۱ با اردوی صلح زنان در پایگاه موشکی گرینهم کامن (Greenham Common) در انگلیس، مورد توجه قرار گرفت، جایی که ۳۰،۰۰۰ زن حصار پیرامونی را احاطه کردند و آن را بانمادهای زندگی، از جمله لباس نوزادان، آراستند. (اکنون رد کردن ریسمان پشمی از حصار پایگاه موشک، جرم شناخته می‌شود.) جای شگفتی نیست که برداشت لیبرالی از شهروندی تا بدین اندازه فقیر است و بدیل اصلی اش ناقص، هنگامی که هیچ‌یک از دو طرف نمی‌پذیرد که وظایف و مبارزه‌ی سیاسی زنان به فهم ما از آنچه باید

شهروند فعال باشد می‌تواند غنا بخشد یا اینکه مفاهیم تعهد، وظیفه و آنچه ما از نظر اخلاقی باید انجام دهیم، با نگرستن در ورای فرد، محل کار و قواعد عمومی تجریدی، می‌تواند تعمیق یابد و تقویت شود.

بازسازی نظریه‌ی دموکراسی باید به قلب فهم سستی از هویت جنسی و همچنین ساختار دولت دست یابد. به رغم بزرگی کار نظری، نشانه‌هایی از امیدواری دیده می‌شود. توجه‌های لیبرالی برای وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک اکنون به یاوه‌گویی می‌مانند، و نشانه‌هایی وجود دارد از اینکه نظریه و فلسفه‌ی سیاسی در حال چرخش و دور شدن از شیوه‌های تثبیت شده‌ی برهان و انتقاد لیبرالی است. نظریه‌پردازان فمینیست پرسش‌های رادیکالی را درباره‌ی تفاوت جنسی مطرح می‌کنند، و نمونه‌های گوناگونی از برخورد بافتی، روابطی، جدایش و نظری وجود دارد که در شرحی از وظیفه‌ی سیاسی به آن نیاز است، اگرچه باید گفته شود که چنان‌کاری مستقل از پژوهشگران فمینیستی انجام می‌شود که به سوی همان جهت کلی است. از سوی دیگر، آیا اینکه پایه‌ی دموکراتیک و اجتماعی لازم برای پیشروی درازمدت در پژوهش نظری بتواند انکشاف یابد، موضوع دیگری است. نمونه‌هایی از کار ابتکاری گروهی در وضعیت‌های گوناگون گسترده دیده می‌شود، از حکومت محلی، کارزارهای حق بر زمین و جنبش زنان گرفته تا جنبش‌های کارگری، صلح و سبز، ولی دولت لیبرال دموکراتیک دیگر نه سَرَحَکَم لاک است، و نه مسلح فقط به شمشیر لیویاتان. برای شهروندانی که با افزایش روزافزون شمار سلاح‌های بیولوژیکی، شیمیایی و اتمی، بمب‌های خوشه‌ای و دیگر ابزار ضد نفر و کنترل شهروندان روبه‌رویند، دگرگشت دموکراتیک سیاسی هیچ‌گاه نه به این مشکلی بوده و نه به این اندازه فوریت داشته است.

کَروِل پِیْتَمَن، مرکز پژوهش پیشرفته در علوم رفتاری.^۱

۱. من از مرکز بسیار سپاسگزارم نه تنها برای کمک مادی بلکه همچنین برای فراهم آوردن چنان محیط عالی برای کار نظری. همچنین از گراهام باف Graham Baugh نانسِی فِرِیْزِر Nancy Fraser برای نظراتی که دادند، سپاسگزارم.

یادداشت‌های پیشگفتار

۱. برای مثال نگاه کنید به:

McPherson T. (1967), *Political Obligation*, Routledge London; Pitkin, H. (1972), "Obligation and consent", in P.Laslett, W. G. Runciman and Q.Skinner (Eds), *Philosophy Politics and Society*, Fourth Series, Blackwell, Oxford;

و برای نمونه‌ای قدیمی‌تر از این نوع استدلال، نگاه کنید به

Macdonald, M. (1960), "The language of political theory", in A. Flew (Ed.) *Logic and Language*, First Series, Blackwell, Oxford.

2. Riley, P. (1973), "How coherent is the social contract tradition?" *Journal of History of Ideas*, XXXIV, 543.

3. Rawls, P. (1973), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, P. 13.

4. Adkins, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford University Press.

و از همان نویسنده، نگاه کنید به

Moral Value and Political Behavior in Ancient Greece, Chatto & Windus, London.

برای روایتی تازه‌تر از این برهان برای نمونه نگاه کنید به

Salkever, S. G. (1974), "Virtue, obligation and politics", *American Political Science Review*, LXVIII, 78-92.

5. Reid, W. M. and Henderson, J. S. (1976), "Political obligation: an empirical approach" *Polity*, IX, 2, 238 m 252.

6. Schumpeter, J. A. (1952), *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Allen and Unwin, London, 5th ed. pp. 244-5.

درباره‌ی اعطای حق رأی همگانی در دموکراسی‌های لیبرال غربی، نگاه کنید به

G. Therborn (1977), "The rule of capital and the rise of democracy", *New Left Review*, 103, 3-41.

7. See McPherson (1967), pp. 84-85.

۸ این اصطلاح را از W. E. Connally (1973) در اثر او *Theoretical self-consciousness* در *Polity*, VI، صص ۲۵-۵ به عاریت گرفته‌ام.

۹ اکنون مقاله‌ای عالی درباره‌ی این موضوع انتشار یافته است؛ اگرچه جنبه‌ای از نظریه‌ی قرارداد اجتماعی را که من در پایین به بحث درباره‌ی آن می‌پردازم در بر نمی‌گیرد: *The social contract as ideology*، اثر D. Gauthier (۱۹۷۷)، در *Philosophy and Public Affairs*، شماره‌ی ۶، ۲، صص ۶۴-۱۳۰.

۱۰ برای نمونه نگاه کنید به *Obligation*، اثر M. Walzer، ناشر، Simon and Schuster, New York (1971)، *Civility and Disobedience*، اثر B. Zwiebach، ناشر، Cambridge University Press (1975)؛ "Political obligation and the voluntary association model of state"؛ اثر K.

- R. K. Johnson (1975) در *Ethics*، صص 86، ۲۹-۱۷؛ "What is political obligation?" اثر R. K. Dagger، در 1، *LXXI American Political Science Review*، صص ۹۴-۸۶.
۱۱. برای چنین عباراتی، برای نمونه، نگاه کنید به: Walzer (1971)، p. 207; Pranger, R. J. (1968). *The Eclipse of Citizenship*, Holt, Reinhart and Winston, New York, p. 29; Arendt, H. (1973), "Civil Disobedience", in *Crises of the Republic*. Penguin, Middlesex, pp. 69-70.

یادداشت‌های فصل اول

1. Hobbs, T. (1968), *Leviathan* Ed. C. B. MacPherson. Penguin, Middlesex, p. 268.
2. See Connolly, W.E. (1974), *The Terms of Political Discourse*, Heath, Lexington, Mass., and MacIntyre, A. (1967), *A Short History of Ethics*, Routledge, London.
۳. به منظور نگاهی همه‌جانبه‌تر به انکشاف مفهوم «فردیت»، نگاه کنید به *Individualism* اثر S. Lukas (1973)، ناشر Blackwell, Oxford.
۴. من این انکار را با تفصیل بیشتری در "Political obligation and conceptual analysis" در Pateman (1973) در *XXI Political Studies*، صص ۱۹۹-۲۱۸ نقد کرده‌ام.
5. Pitkin (1972), p. 80; 84.
6. Sesonske, A. (1964), *Value and Obligation*, Oxford University Press p. 80.
۷. *Obligation and the Body Politic*، اثر J. Tussman (1960)، ناشر Oxford Press University، به ویژه صص ۳۷.
۸. من این عبارت را از "hypothetical consent" نوشته‌ی Pitkin (1972) اقتباس کرده‌ام.
9. Brabdt, R. B. (1964). "The concepts of obligation and duty", *Mind*, 73, 386.
10. Rawls (1972), p. 113.
11. Singer, P. (1973), *Democracy and Disobedience*, Oxford University Press, p. 50.
12. Verba, S. and Nie, N. H. (1972), *Participation in America*, Harper and Row, New York, p. 106.
۱۴. مایلم از Gordon Schochet تشکر کنم که اجازه داد رساله‌ی هنوز چاپ نشده‌اش را بخوانم، "Contract, Consent and Political Obligation". همچنین نگاه کنید به: Schochet, G. J. (1975), *Participation in Political Thought*, Backwell, Oxford, p. 9; 262.

یادداشت‌های فصل دوم

۱. "Through epistemology to the depth of political illusion" عنوان مقاله‌ای از D. Braybrooke که در سال ۱۹۷۵ به نشست سالانه‌ی American Political Science Association عرضه شد.
2. Pitkin (1972), p. 74.
3. Hume, D. (1953), "Oo the original contract", in *Political Essays*, Ed. C.W. Hendel, Library of Liberal Arts, p. 56 (first published 1748).
۴. برای نمونه نگاه کنید به Pitkin (1972): بحث من راجع به قول دادن مدیون کار Pitkin است. درباره‌ی اندیشه‌ی قول دادن همچون سخنی با پیامد عملی، نگاه کنید به *How to do*

قول دادن چون عملی کلامی (speech act)، نگاه‌کنید به *Speech Acts*، اثر J. R. Searle، ناشر، Oxford University Press؛ و درباره‌ی *Things with Words*، اثر J. L. Austin (1962)، ناشر، Cambridge University Press، (1966)، ناشر،

۵. این اصطلاح از D. Gauthier (1977) صص ۷-۱۵۳ گرفته شده است.

6. Taylor, C. 'Hermeneutics and politics', in P. Connerton (Ed.), *Critical Sociology*, Penguin. Middlesex, p. 177.

۷. نزدیک‌ترین موجود به فرد «تجربیدی» شاید کودک وحشی است *feral child*. این موضوع فقط عجیب و غریب بودن انسان تجربیدی را نشان می‌دهد، عجیب و غریب بودنی که در فیلم کودک وحشی (*L'Enfant Sauvage*) به کارگردانی فرانسوا تروفو (Truffaut) و فیلم معمایی گاسپار هاوزر (*The Enigma of Kasper Hauser*) به کارگردانی ورنر هرتزگ (Herzog) نمایش داده شده است.

8. Pitkin (1972), p. 77.

۹. J. Rawls (1972)، صص ۶-۳۴۵. مقایسه کنید با *Political Obligation*، اثر R. E. Flathman (1972)، ناشر، Atheneum, New York، صص ۱۴۱.

۱۰. برهان مفهومی را، از باب مثال، در (1976) McPherson و (1972) Pitkin می‌توان یافت.

۱۱. در اندیشیدن درباره‌ی این تمایز من از مقاله‌ی (1964) A. Senoske و (1972) H. Baran در *Australian Journal of Philosophy* شماره‌ی ۵۰، با عنوان *Ought, obligation and duty*، صص ۲۱-۲۰۷ کمک گرفته‌ام.

12. Pitkin (1972), p. 81.

13. Flathman (1972), p. 214.

۱۴. این عبارت را از *A defence of Abortion* نوشته‌ی J. J. Thomson (1973) در

J. Feinberg (Ed.), *The Problem of Abortion*, Wadsworth, Belmont, California

صص ۷-۳۵ وام گرفته‌ام. اگر به «رضایت» فرد در جایی که بی‌مورد است فراوان اشاره می‌شود، رضایت زنان اغلب نادیده گرفته می‌شود (یا آنکه فرد دیگری به گونه‌ای شایسته ارزیابی می‌شود) در مواردی مانند سقط جنین و تجاوز که به گونه‌ای حیاتی بر آن زن و منافع او اثر می‌گذارد.

۱۵. این موضوع نمونه‌وار در *The Gift Relationship*، اثر R. M. Titmuss (1970)، ناشر، Unwin, London، نشان داده شده است.

16. Flathman (1972), p. 197.

17. Hume (1953), p. 45.

18. Bradley, F. H. "My station and its duties", in *Ethical Studies*, Oxford University Press, 2nd ed., p. 162.

درباره‌ی تکلیف، برای نمونه، همچنین رجوع کنید به (1964) Brandt و (1972) Beran.

19. Rawls (1972), p. 345.

۲۰. (1972) Pikin، صص ۷۴، زیرنویس.

۲۱. برای برهان تجربی و شواهدی برای انجام پذیرندگی دموکراسی اشتراکی نگاه کنید به

Pateman, C. (1970), *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press.

یادداشت‌های فصل سوم

1. Oakshott, M. (1975), *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford. p.63.
2. Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, (1975), p. 30.
۳. ارجاع‌های در پرانتز در این متن مربوطند به فصل و شماره‌ی صفحه از لیویاتان هابز (۱۹۶۸)، ویراستار C.B. Macpherson.
۴. بیان دیگری از این برهان این است که «زیان فردی» ممکن نیست؛ تحت تأثیر نظریه‌های ویتگنشتاین این امر موضوعی بوده برای بحث در میان فلاسفه. از باب مثال نگاه کنید به: P. Winch, (1958), *The Ideas of a Social Science*, Routledge, London, especially pp.33-9.
۵. مقایسه کنید با اشاراتی در: Gautier, D. (1969), *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, p.43.
6. See Macpherson, C. B. (1968), "Introduction" to *Leviathan*, p.40, and (1962), pp.34-5.
7. McNeilly, F. S. (1968), *The Anatomy of Leviathan*, London, Macmillan, p.188.
۸. برای بحثی مفصل‌تر (که تمایز میان «باید» و «وظیفه» را در نظر نمی‌گیرد) رجوع کنید به Beakon, S., and Reeve, A. (1976) "The benefits of reasonable conduct: the *Leviathan* theory of obligation", *Political Theory*, 4, 4, 423-38.
۹. «اگر بیان هابز را بی‌کم‌وکاست بپذیریم در وضع طبیعی اظهارات کارکردانه (performative utterances) نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر، به فرض محال، چنین اظهاراتی وجود داشته باشد، «بی‌اعتبارند»:
- Parry, G., (1967) "Performative utterances and obligation in Hobbes", *Philosophical Quarterly*, 17, 251-2.
۱۰. برای مثال نگاه کنید به Barry, B. M. (1972), "Warrender and his critics", in M. Cranston and R. S. Peters (Eds), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Anchor, New York, p. (51).
۱۱. مقایسه کنید: Gauthier (1977): pp. 150-57. and Taylor, M. (1976), Chapter 6.
12. Riley, P. (1973a); "Will and legitimacy in the philosophy of Hobbes: is he a consent theorist?", *Political Studies*, XXI, 4, 504.
۱۳. همچنین رک به بحث "society of sorts" که می‌تواند میان افراد اجتماعی به وجود آید که هر یک صرفاً بر اساس منافع شخصی عمل می‌کند، در "Social Contract Returns, This Time as an Elusive Public Good" که D. Braybrooke به سال ۱۹۷۴ در رساله‌ای در نشست سالیانه‌ی American Political Science Association مطرح کرد.
14. Watkins, J. W. N. (1973), *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson, London, 2nd ed., Chapter 5; McNeilly (1968), Chapter 8; Warrender H. (1957), *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford University Press.
15. Gauthier (1969), pp. 70-1.

16. Warrender(1957), p. 237.
۱۷. Warrender(1955) صص ۱-۲۸۰. درباره‌ی این تفسیر همچنین به *Man and Society* (1963) اثر Plamenatz ناشر Longmans.London جلد اول صص ۸-۱۲۵ رجوع کنید.
18. Warrender(1957), p. 70.
19. Macpherson(1962), p. 271.
20. Macpherson(1962), p. 83; see also p. 272.
21. Macpherson(1962), p. 273.
22. Macpherson(1962), p. 276.
۲۳. نگاه کنید به "Man and Society in Hobbes and Rousseau" اثر P. Winch (۱۹۷۲) در M. Cranston and R.S. Peters (Eds) صص ۲۵۰. من به این مسئله کاری نخواهم داشت که چگونه افراد «طبیعی» هابز اساساً می‌توانستند بر سر این موضوع با هم توافق کنند که چه کسی در مقام لویاتان بر آنان حکم براند - مگر آنکه وی قبلاً بر آنان غلبه یافته باشد.
24. Watkins(1973), p. 110.
۲۵. نگاه کنید به Brennan, T., and Pateman, C. (زیر چاپ) "Mere Auxiliaries to the Commonwealth": Women and Liberalism', *Political Studies*.
- درباره‌ی درک هابز از خانواده چون واحدی مصنوعی نگاه کنید به Chapman, R. A. (1975) 'Leviathan writ small: Thomas Hobbes on the family', *American Political Science Review*, LXIX, 1, 67-09.
26. Watkin (1973), p. 114.
27. Flathman (1972), p. 239.
28. Flathman (1972), pp. 239-40.
29. Cohen, C. (1971), *Civil Disobedience*, Columbia University Press, p. 87.
- نوشتارهای تکراری و خسته‌کننده‌ی زیادی راجع به نافرمانی مدنی وجود دارد. کتاب Cohen اغلب عنوان‌هایی را که معمولاً تحت این موضوع می‌آید مورد بحث قرار می‌دهد. Arblaster, A. (1975), "What is violence", *The Socialist Register*, and (1977) "Terrorism: myths, meaning and morals" *Political Studies*, XXV, 3, 413-24.
۳۰. من این توصیف را از James, G. G. (1973), "The orthodox theory of civil disobedience", *Social Theory and Practice*, 2, 475-98.
- گرفته‌ام. برخی از نویسندگان حتا اصطلاح «نافرمانی مدنی» را به اعمالی محدود می‌کنند که هدف از آن «سنجش» وضع قانون خاصی است در ارتباط با تطابق آن با قانون اساسی یا اصول حقوقی.
31. Barry, B. (1973), *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University Press, p. 153.
- شرح رالز را از نافرمانی مدنی می‌توان در بخش‌های ۵۵، ۵۷ و ۵۹ از *A Theory of Justice* یافت.
32. Schochet, G.J. (1972), "The morality of resisting the penalty", in V. Held, K. Nielsen and C. Parsons (Eds), *Philosophy and Political Action*, Oxford University Press.
33. Hall, R.T. (1971), "Legal toleration of civil disobedience", *Ethics*, 81, 128-42.

یادداشت‌ها فصل چهارم

1. Plamenatz, J. (1963), *Man and Society*, Longmans, London, Vol. 1, p. 241.
2. Wolin, S. (1961), *Politics and Vision*, Allen and Unwin, London, p. 294.
3. Lock, J. (1963) 'First treaties of government', in P. Laslett (Ed.), *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 2nd edition, paragraph 43.
(درباره‌ی تاریخی که لاک دو رساله را نگاشت اختلاف وجود دارد، ولی Laslett بر این نظر است که "Second Treaties" ابتدا نوشته شد، حدود ۱۶۷۹-۸۱).
4. See Ashcraft, R. (1968) "Lock's state of nature: historical facts or moral fiction?", *American Political Science Review*, LXII, 898-915.
۵. عباراتِ درگیومه از "Second Treaties" لاک گرفته شده است. چاپ ۱۹۶۷.
6. Ashcraft (1968), pp. 902-3.
7. Lock, J. (1965), "A letter concerning toleration", in M. Cranston (ED), *Locke on Politics, Religion, and Education*, Collier, New York, p. 140.
- ۸ نگاه کنید به Ashcraft (1968) صص ۹۰۲-۵.
۹. این موضوع در "liberal democratic" Sublimation and reification: Locke, Wolin and the conception در *Politics and Society* (67-5, 441)، اثر Plamenatz آمده است. بحث من در این فصل با استفاده از این نوشته است.
۱۰. نگاه کنید به Pitkin (1972).
۱۱. درباره‌ی اهمیت اختراع پول نگاه کنید به Macpherson, C. B. (1962) صص ۲۰۳-۲۰؛ ۲۳۳-۵.
۱۲. من به سرمایه اشاره می‌کنم چون رضایت دادن به معمول شدن پول حاوی چیزی بیش از استفاده از آن به منزله‌ی وسیله‌ی مبادله است؛ درباره‌ی این نکته نگاه کنید به "Locke and the Bourgeois State" اثر Poole, R. (1977). رساله‌ای که به نشست سالیانه‌ی انجمن فلسفی استرالیا ارائه شد، به ویژه به بخش ۶.
13. Schochet, G. J. (1975) *Patriarchalism in Political Thought*, P. 259.
14. Dunn, J. (1969), *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, p. 106.
۱۵. Schumpeter (1952) صص ۲۴۲-۳.
۱۶. نگاه کنید به Laslett's "Introduction" to the *Two Treatises of Government*، صص ۱۱۲-۴؛ همچنین برای منبعی جدیدتر نگاه کنید به Abbot, P. (1976), *The Shotgun Behind the Door*, University of Georgia Press، صص ۱۴۹-۵۱.
17. Macpherson (1962), p 227. Wood, E. M. (1972), *Mind and Politics: an Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism*, University of California p. 117.
خاطر نشان می‌سازد که در سال ۱۶۹۶ لایحه‌ای از تصویب پارلمان انگلستان گذشت که شرایط مالکیت را برای نمایندگان پارلمان وضع می‌کرد.
۱۸. این عبارت از "Consent in the political obligation" Dunn, J. (1976) است در G. J. Schochet (Ed.), *Life, Liberty and Property: Essays on Lock's Political Ideas*.

Wadsworth, Belmont, p. 145.

19. Wollins, S. (1961), p. 311.

20. Hume, D. (1963), p. 51

۲۱. برای نمونه‌هایی که اخیراً انتشار یافته‌اند نگاه کنید به

Simmons, A. J. (1976), "Tacit consent and political obligation". *Philosophy and Public Affairs*, 5. pp. 274-91; Abbot (1976), pp. 115-20. Cf. Dunn (1971), p. 139, and Richard, D. A. J. (1971), *A Theory of Reactions for action*, Oxford University Press, pp. 153-5.

۲۲. این موضوع مفصل‌تر در نوشته‌ی Pateman و Brennen (به‌زودی انتشار می‌یابد) بررسی شده است.

23. "First Treatise", paragraph 47.

24. "First Treatise", paragraph 48.

25. Macpherson (1962), pp. 232-8.

26. Schochet, G. J. (1975), *Patriarchalism in Political Thought*, Balckwell, Oxford, p. 12.

۲۶. نقل شده توسط Schochet (1975), p. 202.

28. Dunn (1969), p. 182.

29. Lock, J. (1967a), *Two Tracts on Government*, Ed. P. Abrams, Cambridge University Press, p. 154.

30. Locke (1967a), p. 137.

31. Locke (1967a), 'Introduction' p. 99.

۳۲. درباره‌ی دگرگشت وجدان به منافع یا مالکیت خصوصی، نگاه کنید به:

Wolin (1961), pp. 331-42.

33. Locke (1965), pp. 136-7.

34. Dunn (1971), p. 137.

۳۵. از نظر تاریخی، آزادی عقاید مذهبی و امتناع ورزیدن از انجام عمل بر مبنای اعتقادات مذهبی به ایجاد وضعیت قانونی وجدان فردی در دموکراسی‌های لیبرالی انجامید.

۳۶. رالز (1972, pp. 372-3). شرح ارتدکس نافرمانی مدنی واقعیت‌های تاریخی این شکل از عمل سیاسی را نادیده می‌گیرد. مارتین لوتر کینگ در پی آن بود که حقوق مدنی سیاهان را، که آنان در واقع آن حقوق را پیشاپیش دارا بودند، به دست آورد. ولی، درباره‌ی نافرمان‌های «کلاسیک» دیگر، گاندی فردی ضد امپریالیست بود که دگرگونی‌های رادیکالی را در جامعه‌ی هندوان پیشنهاد می‌کرد، و ثورو (Thoreau) فردگرایی رادیکالی بود که رضایت دادن را جدی می‌گرفت و به دفاع از جان براون پرداخت.

یادداشت‌های فصل پنجم

1. Partridge, P. H. (1971), *Consent and Consensus* Macmillan, London, p. 23.

2. Plamenatz, J. P. (1968), *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford University Press, 2nd edition, p. 3.

3. Tussman, J. (1960), *Obligation and the Body Politic*, p. 37

4. Partridge, J. (1971), p. 23.
5. Cassinelli, C. W., (1961), *The Politics of Freedom: An Anaalysis of the Modern Democratic State*. University of Washington Press, p. 99; 112. Statement such as "consent can simply be a need of strong government" can also be found: Crick, B. (1964), *In Defence of Politics*. Penguin, Middlesex, p. 179.
6. Flathman, R. (1972), *Political Obligation*, p. 230.
7. Flathman (1972), p. 232.
8. Falthman (1972), p. 216.
9. Plamenatz (1968), pp. 9-10; 16-17.
10. Plamenatz (1968), p. 10.
11. Plamenatz (1968), p. 24.

۱۲. همچنین نگاه کنید

Greenawalt, K. (1970), "A conceptual approach to disobedience", in J. R. Pennock and J. W. Chapman (Eds), *Political and Legal Obligation*, Nomos XII, Atherton, New York, pp. 344-5.

13. Jenkins, J. J. (1970), 'Political Consent', *Philosophical Quarterly*, 20, 63
14. Gerwirth A., (1962), 'Political Justice', in R.B. Brandt (ED), *Social Justice*, Prentice-Hall, New Jersey, p. 138
15. Plamenatz (1968), p. 167
16. Plamenatz, J. (1963), *Man and Society*, Vol. I, p. 238
17. Plamenatz (1963), p. 240
18. Gerwirth (1962), p. 138

۱۹. دو تا از شناخته‌ترین بیان‌ها در این رابطه را می‌توان در نوشته‌ی

Berelson, B. R., et al. (1954), *Voting*, University of Chicago Press, Chapter 14; Almond, G. A., and Verba, S. (1963), *The Civic Culture*, Princeton University Press, Chapter 15.

۲۰. هیچ‌کس مجبور نیست در صندوق رأی ورقه‌ی معتبر رأی ببندد. «رأی‌دهی اجباری» شامل حال کسانی که خارج از کشورهای مشترک‌المنافع انگلیس در استرالیا مقیم‌اند و اهالی بومی استرالیا نمی‌شود. همچنین به نظراتی که در مورد اجبار قانونی در Singer, p. 56. *Democracy and Disobedience*, (1973) آمده است رجوع کنید.

۲۱. من با تفصیل بیشتری درباره‌ی این جنبه از علم سیاسی تجربی در نوشته‌ام

Pateman, C. (1974), "To them that hath shall be given", *politics*, IX, 139-45; and "The civic culture: a philosophic critique", in G. Almond and L. Rose (Eds), *The Civic Culture Revisited* (forthcoming).

۲۲. این دو گفته به ترتیب گرفته شده است از

McClosky H., (1970) "Consensus and ideology in American politics" in R. E. Wolfinger (Ed.), *Reading in American Political Behavior*, Prentice-Hall, New Jersey, p. 396; Dennis, J. (1970) "Support for the institution of elections by the mass public", *American Political Science Review*, LXIV, 828-9.

23. Lipsitz, L. (1970), "On political belief: the grievances of the poor", in P. Green and S.

- Levinson (Eds), *Power and Community* Vintage Books, New York, p. 165
24. Cited in Parenti, M. (1974), *Democracy for the Few*, St Martin's Press, New York, p. 160. (From Kimball, p. (1972), *The Disconnect*, Columbia University Press, p. 17.)
- پارنتی Parenti استدلال می‌کند که امتناع از شرکت در انتخابات پاسخی است معقول به نابرابری اجتماعی در دموکراسی لیبرالی. نگاه کنید به فصل دهم.
25. Verba, S and Nie, N. H. (1972), *Participation in America: Political Democracy and Social Equality*, Harper and Row, New York, p. 338 (تأکید از نویسنده).
۲۶. برای نمونه نگاه کنید به
- Bourque, S. C., and Grossholtz, J. (1974), "Politics an unnatural practice: political science looks at female participation", *Politics and Society*, 8, 2, 225-66; Goot, M., and Reid, E. (1975) "Women and Voting Studies", Sage Contemporary Political Sociology Series, Vol. 1.
۲۷. این پرسش را Jaquette در «مقدمه» به
- Jaquette, J. S. (Ed) (1974), *Women in Politics*, Wiley, New York, p. xix. In the same volume see also Iglitzin, L. B. "The making of the apolitical woman". p. 34.
28. Lane, R. E. (1959), *Political Life*, Free Press, New York, p. 212
29. Plamenatz, (1963), p. 239.
۳۰. این مثال را از Cohen, M. (1972), "Liberalism and Disobedience", *Philosophy and Public Affairs*, 1, 3, 312 گرفته‌ام.
۳۱. Partridge (1971), p. 40، اصطلاحاتی مانند «تولید کردن» رضایت دادن در سراسر کتاب به کار می‌رود. برای مثال نگاه کنید به صص ۳-۴۱ و ۲-۱۵۰.
۳۲. نگاه کنید به
- Bachrach, P. and Baratz, M. S. (1970), *Power and Poverty*, Oxford University Press; Crenson, M. A. (1971), *The Un-Politics of Air Pollution*, John Hopkins, Baltimore.
۳۳. این عبارت از Arendt, H. (1973), "Lying in politics" در *Crises of the Republic* Penguin, Middlesex است.
۳۴. پارادکس‌ها با تفصیل بیشتری در، Pateman, C. (1975), 'Sublimation and reification', *Politics and Society*, 451-7 بررسی شده است.
35. Schumpeter, J. (1952), p. 282.
36. Marx, K. (1967), 'On the Jewish question', in L. M. Easton and K. M. Guddat (Eds), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Anchor, New York, p. 226
37. Prewitt, K. (1970), 'Political ambitions, volunteerism, and electoral accountability', *American Political Science Review*, LXIV, 1, 16.
38. Plamenatz (1968), p. 169.
39. Edelman, M. (1964), *The Symbolic Uses of Politics*, University of Illinois Press
40. Rose, R., and Mossawir, H. (1969), 'Voting and elections: a functional analysis', in C.F. Cnudde and D. E. Neubauer (Eds), *Eperical Democratic Theory*, Markham, Chicago, p. 82.

درباره‌ی رأی دادن در حکم وظیفه همچنین نگاه کنید از جمله به

di Palma, G. (1970), *Apathy and Participation*, Free Press, New York, p. 202
 «در بسیاری از مشارکت‌های سیاسی... نه انجام وظیفه، بلکه محاسبه‌ای دقیق یا عکس‌العمل نسبت به ظلمی یا پاداشی بی‌واسطه انگیزه‌ی عمل است»؛ همچنین نگاه کنید به (1970) Dennis.

41. Plamenatz (1963), p. 241.

42. Partridge (1963), p. 65.

43. Partridge (1971), p. 149; 148.

44. Plamenatz (1968), p. 24.

۴۵. Partridge, (1971), p. 56، پارتریج میان رضایت دادن consent و اجماع consensus تمایز می‌گذارد، ولی به طوری که بعداً معلوم می‌شود، اجماع رضایت دادن «ضعیف» یا «در سطحی نازل» است و رضایت دادن، اجماع «پشتی‌گر» است (ص ۱۳۹؛ ۱۵۰). من اجماع را نادیده انگاشته‌ام.

۴۶. اشاره به صفحه‌ها در متن مربوط است به

Walzer, M. (1971), *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*.

47. Cole, G.D. H. (1915), 'Conflicting social obligation', *Proceedings of the Aristotelian Society*, XV, 157.

48. Walzer, M. (1968), 'Politics in the welfare state', *Dissent*, 15, 33.

49. Euben, J. P. (1972), 'Walzer's Obligations', *Philosophy and Public Affairs*, 1, 454

50. Johnson, K. (1975), "Political obligation and the voluntary association model of the state", *Ethics*, 86, p. 28.

۵۱. نگاه کنید به

Beran, H. (1977), "In defence of the consent theory of political obligation and authority", *Ethics*, 86, 3, especially p. 269.

۵۲. شاید والزر هنگامی که اشاره می‌کند به نیاز «تهی کردن» و زهکشی کردن دولت از «هر مضمون اخلاقی زاید و قدرت نا ضروری سیاسی که غصب کرده است» و تقلیل آن «به بدنه‌ی شفاف اداری» منظورش چنین چیزی است: (1968) Walzer, p.37.

یادداشت‌های پی‌نوشت فصل پنجم

1. Salkever, S. G. (1974), 'Virtue, obligation and politic', p. 78.

۲. این عبارت را از Gouldner, A. W. (1967), *Enter Plato*, Routledge, London, p. 195 گرفته‌ام. به Conal Condren سپاس‌ها برای نکته‌هایی که در مورد طرح اولی این موضوع ابراز داشت مدیونم.

3. Adkins, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility*, and (1972), *Moral Value and political Behavior in Ancient Greece*

۴. اینکه آنتیگن خود را فدای برادرش کرد، عملی واقعاً «زنانه»، نیز اهمیت دارد؛ رجوع کنید به گ. دبلیو. اف هگل (۱۹۴۹)، پدیده‌شناسی روح، ترجمه‌ی J. B. Baillie, Allen and Unwin, London، صص ۷-۴۷۵؛ و Pomeroy, S. B. (1975), *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, Schocken, New York, pp. 99-103 برای مطالعه‌ی نوشته‌ای جذاب و نکته‌سنگ درباره‌ی نافرمانی سیاسی در جهان باستان (هرچند تردید است که نمونه‌ها را بتوان

نافرمانی «مدنی» (نامید) نگاه کنید به

- Daube, D. (1972), *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburg University Press.
5. Greenberg, N. A. (1965), "Socrates" choice in the *Crito*, *Harvard Studies in Classical Philology*, LXX, 1, 76.
6. Rosen, F. (1973), "Obligation and friendship in Plato's *Criton*", *Political Theory*, 1, 3, 310.
7. Plato "Apology" and "Criton", in H. Tredennick (trns.), *The Last Days of Socrates*, Penguin, Middlesex, p. 68. (1969).
8. Plato (1969), p. 86.
9. Plato (1969), p. 92.
10. MacIlwain, C. H. (1932), *The Growth of Political Thought in the West*, Macmillan, New York, p. 292.
11. Taylor, G. R. (1959), *Sex in History*, Thames and Hudson, London, p. 132.
12. Ullman, W. (1966), *The Individual and Society in the Middle Ages*, John Hopkins, Maryland, p. 59.
13. Aquinas, St Thomas (1965), *Selected Political Writings*, Ed. A. P. D'Entreves, Balckwell, Oxford, p. 94.
۱۴. ادعا شده است که «دست‌یابی پایدار فردباوری مدیون جنبشی مذهبی بود و نه سکولار»، ولی این ادعا اغراق‌آمیز به نظر می‌آید. نقل شده از
Lukas (1973), *Individualism*, p. 94 (from Troeltsch, E., *The Social Teaching of Christian Churches*, Vol. 1, p. 145.
15. See Hill, C. (1972), *The World Turned Upside Down*, Temple Smith, London.
16. Walzer, M. (1972), *The Revolution of the Saints*, Atheneum, New York, p. 57.
۱۷. برای شرح و نقد این ادعا نگاه کنید به:
Lipsitz, L. (1968), *American Political Science Review*, LXII, 527-35.
- «اگر، آن‌طور که Verba می‌گوید دولت در مقام مذهب عمل می‌کند، ما برای نجات نفس‌هامان چه باید کنیم؟»

یادداشت‌های فصل ششم

1. Pitkin (1972), "Obligation and consent", p. 74
۲. MacPherson (1967), *Political obligation*, صص ۳-۴۲. وی استدلال می‌کند که اندیشه‌ی تعهد سیاسی زاید است. ولی من در نمی‌یابم که این را چگونه می‌توان با استدلال وی مبنی بر اینکه از نظر مفهومی لازم است آشتی داد. اصطلاح‌های «ارگانیکی» و «کلکتیویستیکی» از آن مکفرسن و مکدونالد (۱۹۶۰) است.
3. MacPherson (1967), p. 64
۴. نگاه کنید به
Taylor, C. (1975), *Hegel*, Cambridge University Press, pp. 449-55; Ilting, K. H. (1971), "The Structure of Hegel's Philosophy of Right", in Z. A. Pelczynski (ED.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, p. 103; 108.

5. Riley, P. (1973b), "Hegel on consent and social contract theory: does he 'cancel and preserve' the will?", *The Western Political Quarterly*, XXVI, 134

۶. اشاره‌های درگیومه در متن اشاراتی است به پاراگراف‌ها و اضافات به پاراگراف‌ها (AS...) of Hegel G.W.F. (1952), *Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox, Oxford University Press.

۷. نگاه کنید Walzer (1971), p. 219، کلی‌تر، درباره‌ی کثرت‌باوری هگل نگاه کنید به Avineri, S. (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press pp. 167-75.

8. MacIntyre, A. (1966), *A Short History of Ethics*, p. 205

۹. اگرچه استدلال هگل درباره‌ی اطاعت سیاسی بر اساس جدایی جامعه‌ی مدنی و حکومت است، ولی او البته مدعی است که نظریه‌اش این جدایی را بر طرف می‌کند و از آن برمی‌گذرد؛ ادعایی که مارکس خیلی پیش‌تر آن را مورد چون‌وچرا قرار داد.

۱۰. مبنای حق انتخاب پیشنهادشده یکی از انتقادهای اساسی هگل به قانون رفرم در انگلستان (در ۱۸۳۲) بود. همچنین نگاه کنید به بحث هگل راجع به وورتمبرگ، در (Wurtemberg)

Hegel (1964), *Hegel's Political Writings*, Ed. Z. A. Pelczynski, Oxford University Press, pp. 265-5; 295-330.

۱۱. Avineri (1972), p. 172؛ درباره‌ی رابطه‌ی میان مجلس شورا و دیوان‌سالاری نگاه کنید به Riley (1973b), pp. 158-9.

12. Plant, R. (1973), *Hegel*, Allen and Unwin, London, p. 192.

۱۳. نگاه کنید به Riley (1973b), p. 160؛ همچنین درباره‌ی پادشاه به Marcuse, H. (1955), *Reason and Revolution*, 2nd., pp 217-8.

14. Riley (1973b), p. 156

15. Avineri (1972), p. 154

۱۶. Lubasz, H. (1976)، «دشواری (problematic) ابتدایی مارکس: مشکل فقر»، *Political Studies*, XXIV, 1, 29. من تمایز میان فقرای «درهم‌آمیخته‌شده (incorporated)» و «مردمان

بدون ارباب (masterless)» را از Lubasz گرفته‌ام، که متذکر می‌شود گروه آخر در ۱۸۴۶ تقریباً دو سوم جمعیت را در پروس تشکیل می‌دادند.

۱۷. نقل قول از درس‌های هگل در برلن ۱۹-۱۸۱۸، است: ذکر شده در

Riedel, M. (1971), "Nature and freedom in Hegel's *Philosophy of Rights in Hegel's Political Philosophy*", p. 146.

۱۸. به نظر می‌رسد که هراس هگل از تأثیر زنان در زندگی سیاسی بر اساس هراس بسیار قدیمی تأثیر مخرب جنسی زنان باشد، نگاه کنید به هگل، *The Phenomenology* (۱۹۴۴)، صص ۷-۴۹۶.

19. Plamenatz (1963), *Man and Society*. Vol. II, p. 225.

20. Pelczynski, Z. A. (1971), "The Hegelian conception of the state", in *Hegel's Political Philosophy*, p. 27

۲۱. صفحه‌های در پرانتز در متن، شماره‌ی صفحه‌های کتاب (1972) *A Theory of Justice*

رالز است.

22. Chapman, J. W. (1975), "Rawl's theory of justice", *American Science Review*, LXIX, 588.

23. Kant, I. (1971), *Kant's Political Writings*, Ed. H. Reis, Cambridge University Press, p. 143.

۲۴. کانت (۱۹۷۱)، ص ۷۹؛ صص ۴۰-۱۳۹، ۷۸.

25. Bloom, A. (1975), "Justice: John Rawls vs. the tradition of political philosophy". *American Political Science Review*, LXIX, 651.

26. Hare, R. M. (1975), "Rawls' theory of justice", in Daniels (Ed), *Reading Rawls*, Balckwell, Oxford, p. 82

مؤلف خاطر نشان می‌سازد که رالز می‌گوید دیدگاه «خواننده و نویسنده» در آن مورد یکی است. او چه تصویری از خوانندگانش دارد؟ به نظر می‌رسد به‌طور عمده آنان را مردان حرفه‌ای می‌انگارد؛ همچنین نگاه کنید به:

Wolf, R. P. (1977), *Understanding Rawls*, Princeton University Press, pp. 138-9.

آن‌طور که Hare استدلال می‌کند نظریه‌ی رالز نه تنها ذهنی‌گرا است، بلکه تا اندازه‌ای هم به‌گونه‌ای سرگرم‌کننده است، بر اساس نهادهای مردانه.

27. Barber, B. (1975), "justifying justice; problems of psychology, politics and measurement in Rawls", *Reading Rawls*, p.295.

۲۸. این امر به این سبب است که به «قرارداد اجتماعی» رالز به سان نظریه‌ی بازی برخورد می‌شود و نه مانند نتیجه‌ای از شرایط اجتماعی وضع طبیعی. افرادی که در نظریه‌ی بازی فرض مسلم‌اند (postulate) آشنایان قدیمی مان هستند، افراد تجریدی و مالکیت‌طلب، ولی «بازی» تجریدی به درکی با «کارکشی» (random freeloading) می‌انجامد و نه نابرابری با ساختار سیستمانه. نگاه کنید به

Fisk, M. (1975), 'History and reason in Rawls' moral theory', in *Reading Rawls*, pp. 61-2.

۲۹. نگاه کنید به

Macpherson, C. B. (1973), "Revisionist Theory", in *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, (pp. 93-4).

ممکن است معترضانه گفته شود که رالز اقتصادی غیر از اقتصاد سرمایه‌داری را نیز مجاز می‌شمارد. ولی، این دیدگاه از «سوسیالیسم» بسیار تنگ‌نظرانه است، در واقع لیبرالی است. صنایع در مالکیت دولت به اضافه‌ی بازار، پیشرفت چندانی در دموکراسی لیبرالی نیست، و بنا بر نظر رالز، افراد مالکیت‌جو در چنین سوسیالیسمی خود را در خانه حس نمی‌کنند.

۳۰. Pitkin (1972)، ص ۶۲.

31. Singer, P. (1973), *Democracy and Disobedience*, p. 46.

32. Singer (1973), p. 124.

33. Hart, H. L. A. (1976), "Are there any natural rights?", in A. Quinton (ED.), *Political Philosophy*, Oxford University Press, p. 61.

34. Flathman (1972), *Political Obligation*, p. 288.
35. Walzer (1972), p. 207.
36. Antonovsky, A. (1974), "Class and the chance for life", in L. Rainwater (Ed.), *Social Problems and Public Policy: Inequality and Justice*, Aldine, Chicago, p. 177; 178
37. Kinnersly, A. (1973), *The Hazards of Work*, Pluto Press, London, p. 13.
- «محافظة کردن از محافظت» با افراطی‌ترین شیوه سهم خود را نیز ادا می‌کند. نگاه کنید به
Zeitlin, M., Lutterman, K. G., and Russell, J. W. (1973) "Death in Vietnam: class, poverty and the risks of war", *Politics and Society*, 3, 313-28.
38. Chambliss, W.J. and Seidman, R.B. (1971), *Law, Order, and Power*, Addison-Wesley, Mass., p. 475; 484
۳۹. ایالت استرالیای جنوبی در سال ۱۹۷۶ با تصویب متمم قانون جنایی (راجع به جرایم جنسی) که به زن امکان می‌داد از شوهر خود به اتهام تجاوز جنسی شکایت کند، در تاریخ از خود نامی به جای گذاشت.
۴۰. برای نمونه درباره‌ی رفتار خشونت‌آمیز نگاه کنید به
Pizzy, E. (1974), *Scream Quietly or the Neighbours Will Hear*, Penguin, Middlesex.
- برای نمونه درباره‌ی تجاوز جنسی نگاه کنید به
Toner, B. (1977), *The Facts of Rape*, Arrow Books, London; Brownmiller, S. (1975), *Against Our Will*, Simon and Schuster, New York. Summers, A. (1975), *Damned Whores and Go's Police*, Penguin, Victoria,
- به مورد قاضی‌ای در سیدنی [استرالیا] اشاره می‌کند که به دو پرستاری که دوره‌ی آموزشی را طی می‌کردند و مورد تجاوز سه مردی قرار گرفته بودند که شب‌هنگام، زمانی که آن پرستاران قادر نبودند از وسیله‌ی نقلیه‌ی عمومی استفاده کنند آنان را سوار ماشین خود کرده بودند، گفت «این زنان جوان که حاضرند دیر هنگام در شب سوار ماشینی شوند، ... بدان ماند که نعلیکی‌ای از شیر را پیش گریه‌ی گرسنه‌ای قرار دهید و انتظار داشته باشید آن را نخورد» (ص ۲۱۲).
۴۱. نگاه کنید به حکم دادگاه استیناف در قضیه‌ی R علیه Holdworth، درج شده در نشریه‌ی تایمز در ۲۲ ژوئن ۱۹۷۷. به زنان همچنین توصیه می‌شود که برای جلوگیری از خشونت بیشتر و شاید مرگ، به تجاوز جنسی تن دهند - معهذاتسلیم، به شیوه‌ی پسندیده‌ی هابزی، عموماً به عنوان «رضایت» تعبیر می‌شود.
42. Daniels, N. (1975), "Equalliberty and unequqlworth of liberty", in *Reading Rawls*, p 245.
۴۳. این پیوند به من در ارتباط با بحث درباره‌ی خیریه، هدیه دادن، مسئله‌ی «خیرات دهندگان به همگان»، و جدایی طبقات در قرن نوزدهم در لندن که در کتاب *Outcast London* نوشته‌ی Stedman Jones, G. (۱۹۷۶): ناشر: Penguin, Middlesex، فصل ۱۳، خاطر نشان شد.
۴۴. تنها «استدلال» رالز (ص. ۲۰۴) این است که این ارزش کمتر «جبران می‌شود» چون اگر طبقه‌ی کارگر «نابرابری‌های موجود را در هر جا که اصل تفاوت تأمین می‌شود» نپذیرد در وضع بدتری قرار خواهد گرفت. دنی‌الز (۱۹۷۵) نشان می‌دهد که «طرفین» برای «پذیرفتن»

اینکه آزادی باید دارای ارزش نابرابر باشد، دلیل خوبی ندارند.

45. Singer (1973), p. 128; 130.

46. Singer (1973), p. 54.

47. Singer (1973), p. 125.

۴۸. رأی‌دهی این شهروندان را می‌توان موردی از خطای عقلی تلقی کرد. درباره‌ی این برداشت نگاه کنید به

Pateman, T. (1975), *Language, Truth, and Politics*, Stroud and Pateman, Devon, Chapter 11.

49. Singer (1973), p. 128; 130.

50. Wertheimer, A. P. (1972) "Political coercion and political obligation", in J. R. Pennock and J. W. Chapman (Eds), *Nomos XIV, Coercion*, p. 229.

51. Wolff (1977), p. 201.

52. Sennet, R., and Cobb, J. (1973), *The Hidden Injuries of Class*, Random House, New York,

این کتاب دیدگاه متفاوتی از طبقه و خود-ارزشمندی ارائه می‌دهد.

53. Georgakas, D., and Surkin, M. (1975), *Detroit: I Do Mind Dying*, St Martin's Press, New York; Benyon, A. (1973), *Working for Ford*, Penguin, Middlesex.

54. Wedderburn, D., and Craig, C. (1974), "Relative deprivation in work", in D. Wedderburn (Ed.), *Poverty and Class Structure*. Cambridge University Press, p. 253.

55. Benyon (1973), p. 253.

۵۶. دموکراسی مشارکتی در محل کار نیاز به تغییرات رادیکال‌تری هم در ساختار اتوریته و هم در واقعیت‌های سازماندهی فرایند کار دارد. نگاه کنید به نظریات من در Pateman (1970) و (1974a). انکشاف تاریخی در فرایند کار روزانه و ابعاد تغییرات ضروری، در نوشته‌ی

Braverman, H. (1974), *Labor and Monopoly Capitalism*, Monthly Review Press, New York.

مورد بحث قرار گرفته است.

یادداشت‌های فصل هفتم

1. Abbott (1976), *The Shotgun Behind the Door*, p. 74.

2. Wolff, R.P. (1970), *In Defence of Anarchism*, Harper and Row, New York, p. 6.

3. Pitkin (1972), "Obligation and Consent", p. 79.

4. Connolly, W.E. (1974), *The Terms of Political Discourse*, D. C. Heath, Lexington, Mass., p. 108.

۵. درباره‌ی این تمایز نگاه کنید به

Connolly (1974), Chapter 3; Lukes, S. (1974), *Power: A Radical View*, Macmillan, London, p. 34.

6. Bachrach, P., and Baratz, M. S. (1970), *Power and Poverty: Theory and Practice*, Oxford University Press, p. 34.

7. Wolff (1970), p. 19.

8. Wolff (1970), p. 6; 40.

۹. Wolff (1970), p. 71; 27. در ایالات متحده همیشه سنت فردگرایانه‌ی قوی و رادیکالی وجود داشته است. هواخواهان آن تقسیم شده‌اند میان آنانی که به نتایج آنارشیستی و برابرطلبی می‌رسند و آنانی که زندگی سیاسی را به آنچه اقتصاد سرمایه‌داری حکم می‌کند تقلیل می‌دهند، به مجموعه‌ای از مبادله‌ها میان افرادی که در وضعیت برابر قرار ندارند. اخیرترین نمونه‌ی برخورد دسته‌ی اول در Nizick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford است. سنت تاریخی در *Men Against State* اثر Martin, J. J. (1970) بررسی شده است.

۱۰. عبارات در «» در متن ارجاع به صفحاتی است از

Godwin, W. (1970), *Enquiry Concerning Political Justice*, Ed. I. Keramnick, Penguin, Middlesex.

(چاپ Penguin. بعد از چاپ سوم تجدیدنظرشده‌ی سال ۱۹۷۸ است؛ چاپ اول Enquiry در سال ۱۹۷۳ بوده است.)

۱۱. ناول *Caleb Williams* گادوین این زیر عنوان را دارد، «چیزها به آن‌گونه که هستند» که نمایش عنوان افسانه‌ای جالبی را از بحث فلسفی اش ارائه می‌دهد.

12. Wolff (1970), p. 18.

13. Wolff (1970), p. 72; 78.

14. Kropotkin P., (1970), "Anarchism: its philosophy and ideal" in R. N. Baldwin (Ed), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Dover, New York, p. 137.

15. Flathman (1972), *Political Obligation*, p. 103.

16. Kropotkin (1970), p. 46 ("Anarshist commonism: its basis and principles").

17. Kropotkin, P. (1969), *The Sstae: Its Historical Role*, Freedom Press, London, p. 10.

18. Kropotkin (1939), *Mutual Aid*, Penguin, Middlesex, p. 232.

19. Kropotkin, P. (1970a), "Must we occupy ouerselves with an examination of the ideal of a future system?", in M. A. Miller (Ed.), *Selected Writings on Anarshism and Revolution*, MIT Press, Cambridge, Mass., and London, p. 69. Cf, the discussion in Friedrich, C. J. (1972), *Tradition and Authority*, Macmillan, London, Chapter 9; the account of anarshist organizations in Leval, G. (1975), *Collectives in the Spanish Revolution*, Freedom Press, London; the excellent fictional account of an anarshist society in Le Guin, U. (1975), *The Dispossessed*, Panther, Frogmore, Herts.

20. Durkheim, E. (1965), *Montesquieue and Rousseau*, Ann Arbor Paperback, p. 80.

۲۱. ارجاع صفحات به کتاب زیر است:

Rousseau, J. J. (1964), "Discourse on the origin and faoundationsof inequality", in R.D. Masters (Ed.), *The First and Second Discourses*, St. Martin's Press, New York (first published in 1755).

22. Fetscher, I. (1962), "Rousseau's concepts of freedom in light of his philosophy of history", in C.J. Friedrich (Ed.), *Nomos IV, Liberty*, Atherton, New York, p. 53. See also

Colleti, L. (1972), *From Rousseau to Lenin*, New Left Books, London, pp. 149-55.

۲۳. نگاه کنید به

Winch, P. (1972), "Man and society in Hobbes and Rousseau", in M. Cranston and R. S. Peters (Eds.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Anchor, New York, especially pp. 235-43.

۲۴. درک روسو کاملاً مانند درک لاک نیست، چون فرد اخیر انکشاف اقتصادی را به سرمایه‌داری بازاری کم به حساب می‌آورد. «روسو... معتقد بود که ثروت یکی به‌طور مستقیم از فقر دیگری پدید می‌آید»، Fetscher (1962) صص ۱-۴۰. معهذا، او با نقد رقابت و دگرگون شدن مناسبات اجتماعی، بر نقد مارکس از اقتصاد سیاسی بورژوازی پیش‌دستی کرد؛ نگاه کنید به Colleti (1972) صص ۷۱-۱۵۵.

25. MacAdam, J. I. (1972), "The discourse on inequality and social contract", MacAdam. *Philosophy*, 47, 315.

مک‌آدام خاطر نشان می‌سازد که روسو بحث مارکس را درباره‌ی پول در *The Economic and Philosophical Manuscripts* از پیش خبر می‌دهد.

26. Hall, J. C. (1972), *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy*, Macmillan, London, pp. 47-8.

27. Shklar, J. N. (1969), *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, p. 3.

28. Mac Adam (1972), pp. 313-4.

29. Cited in Riley, P. (1970), "A possible explanation of Rousseau's general will", *American Political Science Review*, LXIV, 89 (from the sixth "Letter de la Montagne", *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, Vol. III, pp. 806-7).

۳۰. ارجاع صفحات به این کتاب است:

Rousseau, J. J. (1968), *The Social Contract*, trans. M. Cranston, Penguin, Middlesex (first published in 1762).

31. Durkheim (1956), p. 130.

۳۲. با چنین کاری «خصوصیت‌های تحیرآوری» از انجمن‌های سیاسی آشکار می‌شود. تصمیم درباره‌ی عضویت در حکومت یک «عمل خاص»، یا عمل «حکومت» است، بدین ترتیب خودفرمان موقتاً خود را به یک دموکراسی تبدیل می‌کند (در مفهوم روسو)، نمایندگان خود را انتخاب می‌کند، و سپس خود را به عنوان مجمع قانونگذاری تأسیس می‌کند (ص ۱۲۶).

33. Ellenburg, S. (1976), *Rousseau's Political Philosophy*, Cornell University Press, p. 40.

34. Riley (1970), p. 96.

35. Riley (1970), p. 93.

36. Riley (1970), w 87.

37. Zwiebach, B. (1975), *Civility and Disobedience*, Cornell University Press, p. 126.

38. McBride, W, L, (1969), "Voluntary association: the basis of an ideal model, and the Democratic Failure", in J.R. Pennock and J. W. Chapman (Eds), *Nomos XI, Voluntary Association*, Atherton, New York, p. 210.

39. Hall (1973), p. 118.
40. Charvet, J. (1974), *The Social Problem in Philosophy of Rousseau*, Cambridge University Press, p. 118.
۴۱. Riley (1970), p.92. رایلی این امر را به ماهیت متضاد ذاتی مفهوم اراده‌ی «عمومی» نسبت می‌دهد، اراده‌ای که همواره فردی و ویژه است. ولی، در بحث من هیچ چیزی بر محور پذیرش اصطلاح «اراده‌ی عمومی» قرار ندارد.
42. Ellenburg (1976), p. 247.
43. Rousseau, J. J. (1911), *Emile*, trans. B. Foxley, Dent, London, p. 322; 332.
44. Rousseau (1911), pp. 442-3.
45. Ellenburg (1976), p. 307.
۴۶. من این نکته و نظراتی را که درباره‌ی خانواده به عنوان «انجمن فرقه‌ای sectional association» پس از این می‌آید، مدیون شرح درخشان و تفصیلی Moller Okin, S. درباره‌ی دیدگاه‌های روسو راجع به نقش زنان هستم که در *Women in Western Political Thought* (به‌زودی منتشر می‌شود) داده شده است.
47. Rosseau (1964), p. 147.
۴۸. در اساس، این خطر از «اشتیاق بی‌حد و مرز» زنان یا تمایل جنسی برمی‌خیزد. روسو زنان را برای رشد و طبیعت تخریب‌کننده‌ی احساسات اجتماعی «عشق»، سرزنش می‌کند. او در دیسکور (ص ۱۳۵) خاطر نشان می‌سازد که از این امر استفاده می‌شود تا «زنان برتری خود را تثبیت کنند و جنسی را مسلط سازند که باید اطاعت کند». این جنبه از نظریه‌ی روسو را Moller Okin در *Women in Western Political Thought* به‌طور کامل بررسی کرده است.
۴۹. برای بحث تفصیلی در مورد این نکته نگاه کنید به Goldsmith, M. L. (1969), "Roussaeu on intermediate association" in *Nomos XI*.
50. Roussaeu (911), pp. 324-5.
۵۱. «ظاهراً وقتی روسو این پارادکس معروف را راجع به کسی که به زور وادار به آزاد بودن می‌شود ابراز می‌دارد، منظورش آزادی اخلاقی است»:
- Plamenatz, J. (1972), "Ce qui ne signifie autre chose qu'on le forcera d'être libre", in M. Cranston and R. S. Peters (Eds), *Hobbes and Rosseau*, p. 324.
52. Barry, B. M. (1967), "The public interest", in A. Quintin (Ed), *Political Philosophy*, p. 122

یادداشت‌های فصل هشتم

1. Bentham, J. (1967), *A Fragment on Government* Ed. W. Harrison, Blackwell, Oxford, p. 51.
2. Schumpeter, J. A. (1952), *Capitalism, Socialism and Democracy*, p. 297.
3. Bentham (1967), p. 55.
۴. این عبارت را Barber B. در کتاب خود درباره‌ی آنارشیسم فلسفی (۱۹۷۲)، صفحه ۹۳، با عنوان *Superman and Common Men* به کار برده است. Penguin, Middlesex.

۵. M. Taylor در *Anarchy and Cooperation* (1972) نشان می‌دهد که با فرض تفسیری دینامیک از نظریه‌ی بازی، عقلایی است که همکاری کرد. ولی، او همچنین فرض‌های فردباورانه‌ی تجربیدی را مورد انتقاد قرار می‌دهد: «اگر فعالیت دولت نتیجه‌ای باشد از دگرگونی در امیال افراد، آن وقت نمی‌توان در صورت فقدان دولت از ساختار تمایلات استنتاج کرد که دولت چیزی خواستنی است... تأثیر دولت تقویت درست همان شرایطی است که ادعا می‌شود مشروعیت آن را توضیح می‌دهد...» (صص ۱۲۹-۳۰).

6. Gauthier, D. (1977), "The social contract as ideology", p. 160.

7. Gauthier (1977), p. 163.

۸. از باب مثال نگاه کنید به بحث تمایلات نسبت به برداشتی تکنوکراتیک به سیاست و پیامدهای آن برای «پایان یافتن فردیت» در، *Legitimation Crisis* اثر یورگن هابرماس (۱۹۷۶)، ناشر Heinemann, London، به ویژه به بخش سوم، فصل‌های ۴-۶.

۹. این امر ممکن است میراثی باشد از عدم تمایل مارکس در پذیرش این موضوع که او از روسو آموخته است. درباره‌ی این نکته نگاه کنید به، *From Rousseau to Lenin* اثر L. Colletti (1972), New Left Books, London صص ۱۷۹ و ۱۸۵-۹۳.

۱۰. Habermas (1976) صص ۲۲. همچنین نگاه کنید به *Technology and science as "ideology"* اثر Habermas, J. (1971), Heinemann, London، صص ۹۷-۱۰۰.

11. Habermas (1976), p. 69

12. Habermas (1976), p. 74

۱۳. Habermas (1976), pp. 36-7، همچنین نگاه کنید به صص ۷۴.

۱۴. مقایسه کنید با Walzer (1976) صص ۷-۳۶؛ همچنین صص ۷۴.

۱۵. این همه، پرسش بسیار مشکل سازگاری بازار و دموکراسی مشارکتی را مطرح می‌سازد. در نوشته‌ی D. Miller, (1977) با عنوان "Socialism and market" در *Political Theory*, 5, 4, 473-90 بحث جالبی در این رابطه هست. همچنین نگاه کنید به ابراز نظر S. Zukin (1975) درباره‌ی یوگسلاوی در *Beyond Marx and Tito*, Cambridge University Press صص ۲۵۰: «آنان برابری‌ای تا این حد ایجاد کرده‌اند که شهروند از همان حقوق صوری سیاسی و آزادی برخوردار می‌شود بدان حد که مردمان آزادند از نظر اقتصادی نابرابر باشند. این سازش میان آزادی و برابری را لیبرالیسم می‌نامند.»

۱۶. من این عبارت را از R. J. Bernstein در نوشته‌اش با عنوان *The Restructuring of Social and Political Theory* (1976), Balchwell, Oxford به عاریت گرفته‌ام.

۱۷. اکنون علاقه‌ی زیادی به دموکراسی صنعتی و شواهد افزون شونده در این زمینه وجود دارد: برای نمونه نگاه کنید به

Hunnis, G., Garson, G. D. and Case, J. (Eds), (1973), *Workers' Control*, Vintage Books, New York; *Participation and Self-Management* (1972-3), 6 Vols., Institute for Social Research, Zagreb; Garson, G. D. (1974) "On democratic administration and socialist self-management", *Sage Professional Papers in Administrative and Policy Studies*; Vanek, J. (Es.) (1975), *Self-Management*, Penguin, Middlesex.

18. Connally, W. E. (1974), *The Terms of Political Discourse*, p. 203.

19. Zwiabach, B. (1975), *Civility and Disobedience*, pp. 75-6.
20. Wolfe, A. (1974), "New directions in the Marxist theory of politics", *Politics and Society*, 4, 2, 149.
۲۱. این اصطلاح را از *Hegel* نوشته‌ی (1975) C. Taylor ص ۴۶۱ برداشته‌ام.
۲۲. مقایسه کنید با: «هنگامی که در جریان انکشاف، تمایزات طبقاتی ناپدید می‌شوند، ... قدرت سیاسی سرشت سیاسی‌اش را از دست می‌دهد»، کارل مارکس، فریدریش انگلس در «مانیفست کمونیست» (چاپ ۱۹۶۸)، در منتخبات، ناشر Lawrence and Wishert لندن ص ۵۳. همچنین نگاه کنید به اشاراتی در Miliband, R. (1977), *Marxism and Politics*, Oxford University Press, pp. 6-15.
23. McBride, W. L. (1969), "Voluntary association", pp. 222-3.
۲۴. Connolly چهارم، Taylor, C. (1975), p. 475 footnote. راجع به آزادی نگاه کنید به فصل چهارم (1974)، و فصل سوم *Individualism* (1973) Lukes.
۲۵. این پرسش را J. Miller منتقد هابرماس در *Telos* (1975), 25, 213. از وی می‌کند.
26. Rousseau (1968), *The Social Contract*, p. 87.
۲۷. Shklar (1969), p. 128، این را مقایسه کنید با با نقش Odo در *The Dispossessed* اثر Le Guin.
۲۸. نگاه کنید به Taylor, M. (1976) ص ۱۴۱.
۲۹. همچنین وقتی اعمال دولت نادیده گرفته می‌شود یا حقی ویژه برای آنها قائل می‌شوند، هیچ توضیحی داده نمی‌شود؛ راجع به این موضوع نگاه کنید به Arblaster, A. (1975), "what is violence?", *The Socialist Register*, and (1977), "Terrorism: myths, meaning and morals", *Political Studies*, XXV, 3, 413-24.
30. Fox Piven, F. (1976), "The social structuring of political protest", *Politics and Society*, 6, 299.
- همچنین برخی پرسش‌های مشکل دربارہی نقش کنونی احزاب سیاسی و جایگاه آنها در دموکراسی خودمدیریتی وجود دارند که پاسخ می‌طلبند. نگاه کنید به تفسیرهایی در Macpherson, C. B. (1977), *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press, pp. 64-9; 113-4.
۳۱. مقایسه کنید با Pranger (1968), *The Eclipse of Citizenship*, pp. 44-5، که مشروعیت را این طور تعریف می‌کنند: «ظرفیت نظام در ایجاد و حفظ این باور که نهادهای موجود سیاسی مناسب‌ترین نهادهای سیاسی برای جامعه‌اند.» گرفته شده از Lipset, S.M. (1960), *Political Man*, Doubleday, New York, p.77.
32. Pateman, T. (1975). Language, *Truth and Politics*, p. 80.
33. Habermas (1971), pp. 92-4; (1976), pp. 8-12.
- در نقد نظر هابرماس برای نمونه نگاه کنید به Miller (1975), pp 216-8; Bernstein (1976), pp. 221-5; Kean, J. (1977), "On turning theory against itself", *Theory and Society*, 4,4, 561-72.

مراجع و مأخذ

1979

- Abbott, P. (1976), *The Shotgun Behind the Door: Liberalism and the Problem of Political Obligation*, University of Georgia Press.
- Adkins, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford University Press.
- Adkins, A. W. H. (1972), *Moral Values and Political Behaviour In Ancient Greece*. Chatto and Windus, London.
- Almond, G. A., and Verba, S. (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy In Five Nations*, Princeton University Press.
- Antonovsky, A. (1974), 'Class and the chance for life', in L. Rainwater (Ed.), *Social Problems and Public Policy: Inequality and Justice*, Aldine, Chicago.
- Arblaster, A. (1975). 'What is violence?', in R. Miliband and J. Saville (Eds). *The Socialist Register*, Merlin, London.
- Arblaster, A. (1977), 'Terrorism: myths, meaning and morals'. *Political Studies*, XXV, 3, 413-24.
- Arendt, H. (1973), 'Civil disobedience' and 'Lying in politics', in *Crises of the Republic*, Penguin, Middlesex.
- Ashcraft, R. (1968), 'Locke's state of nature: historical fact or moral fiction?', *American Political Science Review*, LXII, 898-915.
- Austin, J. L. (1962), *How to do Things with Words*, Oxford University Press.
- Avineri, S. (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press.
- Bachrach, P., and Baratz, M. S. (1970), *Power and Poverty: Theory and Practice*, Oxford University Press.
- Barber, B. (1972), *Superman and Common Men*, Penguin, Middlesex.
- Barber, B. (1975), 'Justifying justice: problems of psychology, politics and measurement in Rawls' in N. Daniels (Ed.), *Reading Rawls*, Blackwell. Oxford.
- Barry, B. M. (1967), 'The public interest', in A. Quinton (Ed.), *Political Philosophy*, Oxford University Press.
- Barry, B. M. (1972), 'Warrender and his critics', in M. Cranston and R. Peters (Eds), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Anchor, New York.
- Barry, B. M. (1973), *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University Press.
- Beackon, S., and Reeve, A. (1976), 'The benefits of reasonable conduct: the *Leviathan* theory of obligation', *Political Theory*, 4, 4, 423-38.
- Bentham, J. (1967), *A Fragment on Government*, Ed. W. Harrison, Blackwell, Oxford.
- Benyon, A. (1973), *Working for Ford*, Penguin, Middlesex.
- Beran, H. (1972), 'Ought, obligation and duty'. *Australasian Journal of Philosophy*, St. 3, 207-21.
- Beran, H. (1977), 'In defense of the consent theory of political obligation and authority', *Ethics*, 87, 3, 260-71.
- Berelson, B. R., Lazarsfeld, P. R., and McPhee, W. N. (1954), *Voting: A Study of Opinion Formation In a Presidential Campaign*, University of Chicago Press.

- Bernstein, R. J. (1976), *The Restructuring of Social and Political Theory*, Blackwell, Oxford.
- Bloom, A. (1975), 'Justice: John Rawls vs the tradition of political philosophy', *American Political Science Review*, LXIX, 648-62.
- Bounrue, S. C., and Grossholtz, J. (1974), 'Politics an unnatural practice: political science looks at female participation', *Politics and Society*, 4, 2, 225-66.
- Bradley, F. H. (1927), 'My station and its duties', *Ethical Studies*, 2nd ed., Oxford University Press.
- Brandt, R. B. (1964), 'The concepts of obligation and duty', *Mind*, 73, 374-93.
- Braverman, H. (1974), *Labor and Monopoly Capitalism: The Degradation of Work In the Twentieth Century*, Monthly Review Press, New York.
- Braybrooke, D. (1974), 'The Social Contract Returns, This Time as an Elusive Public Good', paper presented to Annual Meeting of the American Political Science Association.
- Braybrooke, D. (1975), 'Through Epistemology to the Depths of Political Illusion', paper presented to Annual Meeting of the American Political Science Association.
- Brennan, T., and Pateman, C. (forthcoming), 'Mere Auxiliaries to the Commonwealth": Women and the Origins of Liberalism', *Political Studies*.
- Brownmiller, S. (1975), *Against our Will Men, Women and Hope*, Simon and Schuster, New York.
- Cassinelli, C. W. (1961), *The Politics of Freedom: An Analysis of the Modern Democratic State*, University of Washington Press.
- ChambUss, W. J., and Scidman, R. B. (1971), *Law, Order and Power*, Addison-Wesley, Mass.
- Chapman, J. W. (1975), 'Rawls's theory of justice', *American Political Science Review*, LXIX, 588-93.
- Chapman, R. A. (1975), 'Leviathan writ small: Thomas Hobbes on the family', *American Political Science Review*, LXIX, 76-90.
- Charvet, J. (1974), *The Social Problem In the Philosophy of Rousseau*, Cambridge University Press.
- Cobb, J., and Sennett, R. (1973). *The Hidden Injuries of Class*, Random House, New York.
- Cohen, C. (1971), *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, Columbia University Press.
- Cohen, M. (1972), 'Liberalism and disobedience', *Philosophy and Public Affairs*, 1, 3, 283-314.
- Cote, G. D. H. (1915), 'Conflicting social obligations', *Proceedings of the Aristotelian Society*, XV, 140-59.
- Colletti, L. (1972), *From Rousseau to Lenin: Studies In Ideology and Society*, New Left Books, London.
- ConnoUy, W. E. (1973), 'Theoretical self-consciousness', *Polity*, VI, 5-35.
- Connolly, W. EL (1974), *The Terms of Political Discourse*, D. C. Heath, Lexington, Mass.
- Crenson, M. A. (1971), *The Un-Potlites of Air Pollution*, John Hopkins, Baltimore.
- Crick, B. (1964), *In Defence of Politics*, Penguin, Middlesex.
- Dagger, R. K. (1977), 'What is political obligation?', *American Political Science Review*, LXXI, 86-94.
- Daniels, N. (1975), 'Equal liberty and unequal worth of liberty', in *Reading Rawls*, BlackweU, Oxford.
- Daube, D. (1972), *Civil Disobedience In Antiquity*, Edinburgh University Press.

- Dennis, J. (1970), 'Support for the institution of elections by the mass public', *American Political Science Review*, LXIV, 53-918.
- di Palma, G. (1970), *Apathy and Participation*, Free Press, New York.
- Dunn, J. (1969). *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge University Press.
- Dunn, J. (1971), 'Consent in the political theory of John Locke', in G. J. Schochet (Ed.). *Life, Liberty and Property, : Essays on Locke's Political Ideas*, Wadsworth, Belmont, California.
- Durkheim, E. (1965). *Montesquieu and Rousseau*, Ann Arbor Paperback, Michigan.
- Edelman, M. (1964), *The Symbolic Uses of Politics*, University of Illinois Press.
- Ellenburg, S. (1976), *Rousseau's Political Philosophy: An Interpretation From Within*, Cornell University Press.
- Euben, J. P. (1972), 'Watzel's Obligations', *Philosophy and Public Affairs*, 1, 4, 438-59.
- Fetscher, I. (1962), 'Rousseau's concepts of freedom in the light of his philosophy of history', in C. J. Friedrich (Ed.). *Nomos IV. Liberty*, Atherton, New York.
- Fisk, M. (1975), 'History and reason in Rawls' moral theory', in N. Daniels (Ed.), *Reading Rawls*, Blackwell, Oxford.
- Flathman, R. E. (1972), *Political Obligation*, Atheneum, New York.
- Friedrich, C. J. (1972), *Tradition and Authority*, Macmillan, London.
- Garson, G. D. (1974), 'On democratic administration and socialist self-management: a comparative survey emphasizing the Yugoslav experience', *Sage Professional Papers In Administrative and Policy Studies*, Sage Publications, Beverly Hills and London.
- Gauthier, D. (1969), *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press.
- Gauthier, D. (1977), 'The social contract as ideology', *Philosophy and Public Affairs*, 6, 2, 130-64.
- Georgakas, D., and Surkin, M. (1975), *Detroit: I do Mind Dying*, St Martin's Press, New York.
- Gewirth, A. (1962), 'Political justice', in R. B. Brandt (Ed), *Social Justice*, Prentice-Hall, New Jersey.
- Godwin, W. (1966), *Caleb Williams or Things as They are*, New English Library, London.
- Godwin, W. (1976), *Enquiry Concerning Political Justice And Its Influence on Modern Morals and Happiness*, Ed I. Kramnick, Penguin, Middlesex.
- Goldschmidt, M. L (1969), 'Rousseau on intermediate associations', in J. R. Pennock and J. W. Chapman (Eds), *Nomos XI, Voluntary Associations*, Atherton, New York.
- Goot, M., and Reid, E. (1975), 'Women and voting studies: mindless matrons or sexist stentimentism?', *Sage Contemporary Political Sociology Series*, Vol. 1, Sage Publications, Beverly Hills and London.
- Gouldner, A. W. (1967), *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Greenawalt, K. (1970), 'A conceptual approach to disobedience', in J. R. Pennock and J. W. Chapman (Eds), *Nomos XII, Political and Legal Obligation*, Atherton, New York.
- Greenberg, N. A. (1965), 'Socrates' choice in the *Crito*', *Harvard Studies In Classical Philology*, LXX, 1, 45-82.
- Habermas, J. (1971), 'Technology and science as "ideology"', in *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, trans. J. J. Shapiro. Heinemann, London.
- Habermas, J. (1976), *Legitimation Crisis*, trans. T. McCarthy, Heinemann, London.

- Hall, J. C. (1973), *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy*, Macmillan, London.
- Hall, R. T. (1971), 'Legal toleration of civil disobedience', *Ethics*, 81, 128-42.
- Hare, R. M. (1975). 'Rawls' theory of justice', in N. Daniels (Ed.), *Reading Rawls*, Blackwell, Oxford.
- Hart, H. L. A. (1967), 'Are there any natural rights?', in A. Quinton (Ed.), *Political Philosophy*, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1949), *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baffie, Alien and Unwin, London.
- Hegel, G. W. P. (1952). *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1964), *Hegel's Political Writings*, Ed Z. A. Peckynski, Oxford University Press.
- Hill, C (1972), *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Temple Smith, London.
- Hobbes, T. (1968), *Leviathan*, Ed. C. B. Macpherson, Penguin. Middlesex.
- Hume, D. (1953), 'Of the original contract', in C. W. Hendel (Ed), *Political Essays*, Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill. New York.
- Hunnus, G., Garson, G. D. and Case. J. (Eds) (1973). *Workers' Control: A Reader on Labor and Social Change*, Vintage Books, New York.
- Iglittin, L. B. (1974). 'The making of the apolitical woman', in J. S. Jaquette (Ed), *Women in Politics*, Wiley. New York.
- Ilting, K. H. (1971), 'The structure of Hegel's Philosophy of Right', in Z. A. Peckynski (Ed). *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press.
- Institute for Social Research, Zagreb, *Participation and Self-Management* (1972-73) (6 vols.).
- James, G. G. (1973), 'The orthodox theory of civil disobedience'. *Social Theory and Practice*, 89-574 ,2.
- Jaquette, J. S. (1974) (Ed.), *Women in Politics*, Wiley, New York.
- Jenkins, J. J. (1970), 'Political consent', *Philosophical Quarterly*, 29, 60-6.
- Johnson, K. (1975), 'Political obligation and the voluntary association model of the state', *Ethics*, 92-71 ,68.
- Kant, I. (1971), *Kant's Political Writings*, Ed. H. Reiss, Cambridge University Press.
- Keane, J. (1977), 'On turning theory against itself. *Theory and Society*, 4, 4, 561-72.
- Kinnersly, P. (1973), *The Hazards of Work*, Pluto Press, London.
- Kropotkin, P. (1939), *Mutual Aid*, Penguin, Middlesex.
- Kropotkin, P. (1969), *The State: Its Historic Role*, Freedom Press, London.
- Kropotkin, P. (1970), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Ed. R. N. Baldwin, Dover, New York.
- Kropotkin, P. (1970a), *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, Ed. M. A. Miller, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Lane, R. E. (1959), *Political Life: Why and How People get Involved In Politics*, Free Press, New York.
- Le Guin. U. (1975), *The Dispossessed*, Panther. Frogmore, Herts.
- Leval, G. (1975), *Collectives In the Spanish Revolution*, Freedom Press, London.
- Lipset, S. M. (1960), *Political Man*, Doubleday, New York.
- Lipsitz, L. (1968), 'If as Verbasays, the state functions as a religion, what are we to do then to save our souls?', *American Political Science Review*, LXII, 527-35.
- Lipsitz, L. (1970), 'On political belief: the grievances of the poor', in P. Green and S.

- Levinson (Eds), *Power and Community*, Vintage Books, New York.
- Locke, J. (1965), 'A letter concerning toleration' in M. Cranston (Ed.), *Locke on Politics, Religion, and Education*, Collier, New York.
- Locke, J. (1967), *Two Treatises of Government*, Ed. P. Lastett, 2nd ed., Cambridge University Press.
- Locke, J. (1967a), *Two Tracts on Government*, Ed. P. Abrams, Cambridge University Press.
- Lubasz, H. (1976), 'Marx's initial problematic: the problem of poverty', *Political Studies*, XXIV, I, 24-42.
- Lukes, S. (1973), *Individualism*, Blackwell, Oxford.
- Lukes, S. (1974), *Power.- A Radical View*, Macmillan, London.
- MacAdam, J. I. (1972), 'The discourse on inequality and the social contract', *Philosophy*, 47, 308-21.
- McBride, W. L. (1969), 'Voluntary association: the basis of an ideal model, and the "democratic" failure', in J. R. Pennock and J. W. Chapman (Eds), *Nomos XI, Voluntary Associations*, Atherton, New York.
- McClosky, H. (1970), 'Consensus and ideology in American politics', in R. E. Wolfinger (Ed.), *Readings In American Political Behavior*, 2nd ed., Prentice-Hall, New Jersey.
- Macdonald, M. (1960), 'The language of political theory', in A. Flew (Ed.), *Logic and Language, First Series*, Blackwell, Oxford.
- McLiwain, C. H. (1932), *The Growth of Political Thought In the West: From the Greeks to the End of the Middle Ages*, Macmillan, New York.
- MacIntyre, A. (1967). *A Short History of Ethics*, Routledge and Kegan Paul, London.
- McNeilly, F. S. (1968), *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, London.
- Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. (1973). 'Revisionist liberalism', in *Democratic Theory: Essays In Retrieval*, Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. (1977), *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press.
- McPheon, T. (1967), *Political Obligation*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Marcuse, H. (1955), *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 2nd Ed., Routledge and Kegan Paul, London.
- Martin, J. J. (1970), *Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908*, Ralph Myles, Colorado Springs.
- Marx, K. (1967), 'On the Jewish question', in L. M. Easton and K. M. Guddat (Ed), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Anchor, New York.
- Marx, K, and Engds, F. (1968), 'The Communist Manifesto', in *Selected Works*, one vol., Lawrence and Wishart, London.
- Miliband, R. (1977), *Marxism and Politics*, Oxford University Press.
- Miller, D. (1977), 'Socialism and the market', *Political Theory*, 5, 4, 473-90.
- Miller, J. (1975), 'Review of J. Habermas' *Legitimation Crisis*', *Telos*, 25, 210-20.
- Okin, S. M. (forthcoming), *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford.
- Parenti, M. (1974), *Democracy for the Few*, St Martin's Press, New York.
- Parry, G. (1967), 'Performative utterances and obligation in Hobbes', *Philosophical Quarterly*, 25-642, 71.

- Partridge, P. H. (1971), *Consent and Consensus*, Macmillan, London.
- Pateman, C. (1970), *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press.
- Pateman, C. (1973), 'Political obligation and conceptual analysis', *Political Studies*, XXI, 2, 199-218.
- Pateman, C. (1974), 'To them that hath shall be given: on Verba and Nie's *Participation in America*', *Politics*, IX, 139-45.
- Pateman, C. (1975), 'Sublimation and reification: Locke, Wolin and the liberal democratic conception of the political', *Politics and Society*, 5, 441-67.
- Pateman, C. (1975a), 'A contribution to the political theory of organizational democracy', *Administration and Society*, 7, 5-26.
- Pateman, C. (forthcoming), 'The civic culture: a philosophic critique', in G. A. Almond and L. Rose (Eds), *The Civic Culture Revisited*, Princeton University Press.
- Pateman, T. (1975), *Language, Truth and Logic*, Stroud and Patman, Devon.
- Pelczynski, Z. A. (1971), 'The Hegelian conception of the state', in *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press.
- Pitkin, H. (1972), 'Obligation and consent', in P. Laslett, W. G. Runciman and Q. Skinner (Eds), *Philosophy, Politics and Society*, Fourth Series, Blackwell, Oxford.
- Piven, F. F. (1976), 'The social structuring of political protest', *Politics and Society*, 6, 623-792.
- Pizrey, E. (1974), *Scream Quietly or the Neighbours will Hear*, Penguin, Middlesex.
- Plamenatz, J. (1963), *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, 2 vols., Longmans, London.
- Plamenatz, J. (1968), *Consent, freedom and Political Obligation*, Oxford University Press, 2nd ed.
- Plamenatz, J. (1972), 'Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre', in M. Cranston and R. S. Peters (Eds), *Hobbes and Rousseau*, Anchor, New York.
- Plant, R. (1973), *Hegel, Alien and Unwin*, London.
- Plato (1969), trans. H. Tredennick, *The Last Days of Socrates*, Penguin, Middlesex.
- Pomeroy, S. B. (1975), *Goddesses. Whom. Wives and Slaves; Women in Classical Antiquity*, Schocken, New York.
- Poole, R. (1977), 'Locke and the Bourgeois State', paper presented to the Annual Meeting of the Australasian Philosophy Association.
- Pranger, R. J. (1968), *The Eclipse of Citizenship: Power and Participation in Contemporary Politics*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Prewitt, K. (1970), 'Political ambitions, volunteerism, and electoral accountability', *American Political Science Review*, LXIV, 5-17.
- Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford University Press.
- Reid, W. M., and Henderson, J. S. (1976), 'Political obligation: an empirical approach', *Polity*, IX, 2, 237-52.
- Richards, D. A. J. (1971), *A Theory of Reasons for Action*, Oxford University Press.
- Riedel, M. (1971), 'Nature and freedom in Hegel's *Philosophy of Right*', in Z. A. Pelczynski (Ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press.
- Ritey, P. (1970), 'A possible explanation of Rousseau's general will', *American Political Science Review*, LXIV, 86-97.
- Ritey, P. (1973), 'How coherent is the social contract tradition?', *Journal of the History of Ideas*, XXXIV, 4, 543-62.
- Ritey, P. (1973a), 'Will and legitimacy in the philosophy of Hobbes: is he a consent theorist?', *Political Studies*, XXI, 4, 500-22.

- Ritcy, P. (1973b), 'Hegd on consent and social contract theory: does he "cancel and preserve the will"?' , *The Western Political Quarterly*, XXVI, 130-61.
- Rose, R.. and Mossawir, H. (1969), 'Voting and elections: a functional analysis', in C. F. Cnudde and D. E. Neubauer (Eds), *Empirical Democratic Theory*, Markham, Chicago.
- Rosen, F. (1973), 'Obligation and friendship in Plato's Crtto', *Political Theory*, 1, 3, 307-16.
- Rousseau, J.-J. (1911), *Emlle*, tram, B. Foxky, Dent, London.
- Rousseau, J.-J. (1964), *The First and Second Discourses*, Ed. R, D. Masters, St Martin's Press, New York.
- Rousseau, J.-J. (1968), *The Social Contract*, trans. M. Cranston, Penguin, Middlesex.
- St Thomas Aquinas (1965). *Selected Political Writings*, ed. A. P. D'Entreves, Blackwell, Oxford.
- Salkever, S. C. (1974), 'Virtue, obligation and polities', *American Political Science Review*, LXVin, 78-92.
- Schochet, C. J. (1972), 'The morality of resisting the penalty', in V. Held, K. Nidsen and C. Parsons (Eds), *Philosophy and Political Action*, Oxford University Press.
- Schochet, G. J. (1975), *PatrlarchaUsm In Political Thought*, Blackwell, Oxford.
- Schumpeter, J. A. (1952), *Capitalism, Socialism and Democracy*, 5th ed., Alien and Unwin, London.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts* Cambridge University Press.
- Sesonske, A. (1964), *Value and Obligation*, Oxford University Press.
- Shklar, J. N. (1969), *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press.
- Simmons, A. J. (1976), 'Tacit consent and political obligation'. *Philosophy and Public Again*, 274-19 ,3 ,5.
- Singer, P. (1973), *Democracy and Disobedience*, Oxford University Press.
- Stedman Jones, G. (1976), *Outcast London: A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society*, Penguin, Middlesex.
- Summers, A. (1975), *Damned Whores and God's Police: The Colonisation of Women in Australia*, Penguin, Melbourne.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*, Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1976), 'Hermeneutics and politics', P. Connerton (Ed.), *Critical Sociology*, Penguin, Middlesex.
- Taylor, G. R. (1959), *Sex In History*, Thames and Hudson, London.
- Taylor, M. (1976), *Anarchy and Cooperation*, Wiley, London.
- Therborn, G. (1977). 'The rule of capital and the rise of democracy', *New Left Review*, It3, 3-41.
- Thomson, J. J. (1973), 'A defense of abortion', in J. Feinberg (Ed.), *The Problem of Abortion*, Wadsworth, Belmont, California.
- Titnnus, R. M. (1970), *The Gift Relationship*, Alien and Unwin, London.
- Toner, B. (1977), *The Facts of Rape*, Arrow, London.
- Tussman, J. (1960), *Obligation and the Body Politic*, Oxford University Press.
- Ullman, W. (1966), *The Individual and Society In the Middle Ages*, John Hopkins, Baltimore.
- Vanek, J. (1975), (Ed.), *Self-Management: Economic Liberation of Man*, Penguin, Middlesex.
- Verba, S., and Nie, N. H. (1972), *Participation In America: Political Democracy and Social*

- Equality*, Harper and Row, New York.
- Walzer, M. (1968). "Politics in the welfare state", *Dissent*, 15, 26-40.
- Walzer, M. (1971), *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Simon and Schuster, New York.
- Walzer, M. (1972), *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Athencum, New York.
- Warrender, H. (1957), *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford University Press.
- Walking, J. W. N. (1973), *Hobbes's System of Ideas: A Study In the Political Significance of Philosophical Theories*, 2nd ed., Hutchinson, London.
- Wedderburn, D., and Craig, C. (1974), 'Relative deprivation in work' in D. Wedderburn (Ed.), *Poverty, Inequality and Class Structure*, Cambridge University Press.
- Wertheimer, A. P. (1972), 'Political coercion and political obligation', in J. R. Pennock and J. W. Chapman (Eds), *Nomos XIV, Coercion*, Aldine, Atherton, Chicago.
- Winch, P. (1958), *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Winch, P. (1972), 'Man and society in Hobbes and Rousseau', in M. Cranston and R. S. Peters (Eds), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Anchor, New York.
- Wolfe, A. (1974), 'New directions in the Marxist theory of politics', *Politics and Society*, 4, 2, 131-59.
- Wolff, R. P. (1970), *In Defense of Anarchism*, Harper and Row, New York.
- Wolff, R. P. (1977), *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of 'A Theory of Justice'*, Princeton University Press.
- Wolin, S. (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation In Western Political Thought*, Alien and Unwin, London.
- Wood, E. M. (1972), *Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism*, University of California Press.
- Zettlin, M., Lutterman, K. G., and Russell, J. W. (1973), 'Death in Vietnam: class, poverty, and the risks of war', *Politics and Society*, 3, 3, 313-28.
- Zukin, S. (1975), *Beyond Marx and Tito: Theory and Practice In Yugoslav Socialism*, Cambridge University Press.
- Zwiebach, B. (1975), *Civility and Disobedience*, Cambridge University Press.

1985

- Beiner, R. (1983), *Political Judgement*, Methuen, London.
- Brennan, T., and Pateman, C. (1979), "Mere Auxiliaries to the Commonwealth": Women and the Origins of Liberalism', *Political Studies*, XXVII, 2, 183 -200.
- Coteraan, J. (1985), 'The Formalist Challenge to the Liberal Theory of Democracy', presented to the Weingart Conference on Explanation and Justification in Social Theory, California Institute of Technology. (Forthcoming in *Ethics* 1986.)
- Dagger, R. (1980), 'Review', *Political Theory*, 8,3,409-13.
- Dunn, J. (1980), 'Political Obligations and Political Possibilities', in *Political Obligation in its Historical Context: Essays In Political Theory*, Cambridge University Press.
- Fishkin, J. S. (1982), *The Limits of Obligation*, Yale University Press.
- Mansbridge, J. (1980), 'Review', *American Political Science Review*, 74,488-90.
- Markus, G. (1982), 'A Radical Theory on Classical Political Obligation', *Radical Philosophy*, 32,35-8.
- Pateman, C. (1980a), 'The Disorder of Women": Women, Love, and the Sense of Justice', *Ethics*, 43-02,19.
- Pateman, C. (1980b), 'Women and Consent', *Political Theory*, 8,2,149-68.
- Pateman, C. (1983a), 'Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy', in S. I. Benn and G. F. Caus (Eds), *Public and Private in Social Life*, Groom Helm, London and Canberra.
- Pateman, C. (1983b), 'Feminism and Democracy', in G. Duncan (Ed), *Democratic Theory and Practice*, Cambridge University Press.
- Pateman, C. (1984), 'The Shame of the Marriage Contract', in J. Stiehm (Ed), *Women's Views of the Political World of Men*, Transnational Publishers, New York.
- Pateman, C. (1985), 'Women and Democratic Citizenship', The Jefferson Memorial Lectures, University of California, Berkeley.
- Riker, W. H. (1982). *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, W. H. Freeman and Co., San Francisco.
- Rogowski, R. (1981), 'The Obligations of Liberalism: Pateman on Participation and Promising', *Ethics*, 91,296-301.
- Simmons, A. J. (1979), *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press.
- Steinberg, J. (1978), *Locke, Rousseau, and the Idea of Consent: An Inquiry Into the Liberal Democratic Theory of Political Obligation*, Greenwood Press, Westport and London.
- Unger, R. M. (1984), *Passion: An Essay on Personality*, Free Press, New York.

نمایه

- آ
 آکوناس، توماس، ۱۹۵
 آلنده، سالوادور، ۱۷۴
 آنگیر، ۳۴۵
 آوینیری، شولومو، ۲۱۲
- الف
 ادکینز، آرتور، ۱۹۱
 استاینبرگ، جولز، ۳۴۲، ۳۴۳
 اصل درست پیمانی، ۵۸
 اصول اخلاقی و وظایف سیاسی، ۳۴۳
 اگوستین قدیس، ۱۹۴
 امیل، ۲۹۸
 انسان و جامعه، ۱۶۲
- ب
 باکراک و باراتز، ۲۶۰
 بحران مشروعیت، ۳۱۶
 براون، جان، ۳۷۷
 برنان، ترزا، ۳۵۹
 بنتام، جرمی، ۳۱۲
 بونونل، لونیس، ۲۳۷
 بینر، رونالد، ۳۵۴
- پ
 پارتریج، پرسى هربرت، ۱۷۶، ۳۸۰
 پژوهش درباره‌ی عدالت سیاسی، ۲۶۲، ۲۶۵
 پلامناتز، جان، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲
 ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۱
 پلکسینسکی، زیگنیو، ۲۱۵
 پیتکین، هانا، ۳۲، ۳۷، ۵۹، ۱۲۸، ۲۲۶
- ۲۳۲، ۲۵۸، ۲۶۸
 پیتمن، کرول، ۳۵۹-۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۹
- ت
 تاچر، مارگارت، ۳۴۰، ۳۴۶
 تاسمن، جوزف، ۳۲، ۳۳، ۱۵۶
 تایرل، ۱۴۷
 ثورو، هنری دیوید، ۳۷۷
- د
 دان، جان، ۳۵۷
 در دفاع از آنارشسیسم، ۱۳، ۲۵۷، ۲۶۷
 دورکیم، امیل، ۳۵۲
 دیسکور، ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۸۴
- ر
 رالز، جان، ۹، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۹، ۱۱۴، ۱۵۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۷-۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۸-۲۴۲، ۲۴۴-۲۵۲، ۲۹۳، ۳۰۵، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۴۱، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۷۵، ۳۸۳، ۳۸۴
 رایکیر، ویلیام، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹
 رایلی، پاتریک، ۲۱۰، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲
 رساله‌ی دوم درباره‌ی حکومت، ۱۸، ۳۵، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۴۶، ۱۵۰
 رضایت دادن، آزادی و وظیفه‌ی سیاسی، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۲
 روسو، ژان ژاک، ۱۹، ۴۰، ۷۹، ۱۳۵، ۱۵۴، ۲۱۸، ۲۵۵، ۲۷۰-۲۷۷، ۲۷۹-۳۰۵، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹
 روگوشکی، رونالد، ۳۶۲

ل
 لاک، جان، ۱۸، ۳۵، ۶۷، ۹۸-۱۰۰، ۱۱۵،
 ۱۱۹-۱۲۱، ۱۲۲-۱۵۴، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۴،
 ۱۷۸، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۷،
 ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳،
 ۲۲۴، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱،
 ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۱۱، ۳۱۶،
 ۳۱۹، ۳۲۹، ۳۴۳، ۳۶۱، ۳۶۸، ۳۷۶، ۳۸۷
 لاک، روسو و اندیشه‌ی رضایت دادن، ۳۴۲
 لوتر کینگ، مارتین، ۳۷۷
 لیویاتان، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۹۳، ۹۷، ۱۰۸،
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴
 لیبرالیسم علیه پوپولیسم، ۳۴۷

م
 مارکس، کارل، ۱۷۱، ۲۵۵، ۳۸۲، ۳۸۷،
 ۳۸۹، ۳۹۰
 مارکوس، جورج، ۳۵۵
 مانسبریج، جین، ۳۵۵
 مشارکت و نظریه‌ی دموکراسی، ۲۹۴، ۳۲۶،
 ۳۳۷
 مکدونالد، م.، ۳۸۱
 مکفرسن، کرافورد، ۵۱، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱،
 ۱۳۲، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۸۱
 مکنایی لی، ف.، ۹۱

ن
 نخستین رساله، ۱۴۶
 نظریه‌ای درباره‌ی عدالت، ۲۲، ۵۵، ۱۹۸،
 ۱۹۹، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۳۳،
 ۲۴۴، ۳۴۱
 نظریه سیاسی فردباوری تملک‌خواه، ۹۹

و
 واتکینز، جان، ۹۱
 وارنر، هاوارد، ۹۱، ۹۶، ۹۷
 والزر، مایکل، ۱۵۸، ۱۷۷-۱۷۹، ۱۹۶

ریگان، رونالد، ۳۴۰، ۳۴۶

زن و رضایت دادن، ۳۶۴

س
 سقرات، ۲۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳
 سیمونز، جان، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶
 سینگر، پیتر، ۲۲۶، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵
 ش
 شکلا، جودیت، ۳۳۴
 شومپتر، ژوزف، ۱۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۶۱،
 ۱۷۱، ۳۱۲، ۳۱۸

فرید، زیگموند، ۳۶۱
 فیلشن، ریچارد، ۶۲، ۶۶، ۲۶۸
 فلسفه‌ی حق، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۷
 فیشکین، جیمز، ۳۵۱
 فیلمر، سر رابرت، ۱۲۷، ۱۴۶
 قرارداد اجتماعی، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۴، ۲۹۷،
 ۲۹۸

ک
 کالون، ژان، ۱۹۶
 کانت، ایمانوئل، ۲۱۸، ۲۱۹، ۳۲۵، ۳۸۳
 کروپتکین، پیتر، ۲۶۸، ۲۶۹
 کریتون، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳
 کول، جورج داگلاس، ۱۷۷، ۱۸۴
 کلمن، جی.، ۳۴۸
 کندرسه، آنتوان مارکی دو، ۳۴۷

گ
 گائیر، دیوید، ۳۱۴
 گادوین، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵،
 ۲۶۶، ۲۶۷، ۳۴۴، ۳۸۶
 گاندی، ۳۷۷

هابز، تامس ۲۶، ۴۹، ۵۷، ۷۵، ۷۶-۱۱۷،	۳۸۰، ۲۴۵
۱۲۰-۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶،	وایلد، اسکار ۱۸۴
۱۳۸، ۱۴۵، ۱۴۸-۱۵۲، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۷،	ویر، ماکس، ۳۱۸
۱۸۸، ۱۹۶، ۲۰۰-۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۸،	وظایف، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸
۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۶،	وظیفه و بدنه‌ی سیاسی، ۳۲
۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۰، ۲۸۶،	وظیفه‌ی سیاسی (فلثمن)، ۶۲
۳۰۱، ۳۰۳، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۴۴،	وُلف، رابرت پل، ۱۳، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰،
۳۴۷، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۸۴	۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۸
هارت، هربرت لایونل، ۲۳۰	ویتگنشتاین، لودویگ، ۶۹، ۳۷۴
هگل، فریدریش، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰-۲۱۸،	ه
۲۲۰، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۵۵،	هابرماس، یورگن، ۳۱۵-۳۱۸، ۳۳۷، ۳۸۹،
۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۲۲، ۳۳۰، ۳۵۲، ۳۶۷،	۳۹۰
۳۸۰، ۳۸۲	
هیوم، دیوید، ۵۳، ۶۷، ۱۴۱	

معمولاً فرض بر این است که در دموکراسی‌های لیبرال پیوندی از «وظیفه‌ی» سیاسی میان شهروندان و دولت وجود دارد. برهان اصلی و جدال‌برانگیز این کتاب این است که وظیفه‌ی سیاسی در دولت لیبرال دموکراتیک مسئله‌ای لاینحل را تشکیل می‌دهد. استدلال می‌شود که این مسئله را فقط در چهارچوب نظام دموکراتیک مشارکتی می‌توان حل کرد.

کرول پیتمن از طریق ارائه‌ی ارزیابی‌ای کلی از تئورهای لیبرالی و تفسیر تمام مباحث آشنا درباره‌ی وظیفه‌ی سیاسی و رضایت دادن به این نتیجه می‌رسد. در این کتاب جدال جاری درباره‌ی «دموکراسی» و وظیفه‌ی سیاسی در پرتو بحث فلسفی و همچنین شواهد تجربی پژوهش‌های علوم سیاسی به نحوی کامل مورد بحث قرار گرفته‌اند. این کتاب نخستین بار در سال ۱۹۷۹ انتشار یافت. در چاپ جدید، فصل مهم جدیدی که به روشن‌تر کردن موضوعات مرکزی کتاب کمک می‌کند، به آن اضافه شده است.

خانم کرول پیتمن، متولد ۱۹۴۰ در ناحیه‌ی ساسکس در انگلستان، مدافع حقوق زنان و تئورسین علوم سیاسی است. او دکترای فلسفه از دانشگاه آکسفورد دارد. پروفیسور پیتمن از سال ۱۹۹۰ در بخش علوم سیاسی در دانشگاه کالیفرنیا به تدریس مشغول است. در سال ۲۰۰۷ خانم پیتمن به عنوان همکار در آکادمی بریتانیا برگزیده شد. پروفیسور پیتمن از سال ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۱ رئیس انجمن علوم سیاسی آمریکا بود. ایشان همچنین در کالج پژوهش‌های اروپایی در دانشگاه کاردیف استاد افتخاری است. به خانم کرول پیتمن در سال ۲۰۱۲ جایزه‌ی یونان اسکایت در علوم سیاسی اعطا شد.



نشر پژواک

ISBN:978-600-6299-07-5

