

دموکراسی به‌مثابه‌ی رویه و دموکراسی به‌مثابه‌ی رژیم

نویسنده: کورنلیوس کاستوریادیس

مترجم: مهسا اسداله‌نژاد



اشاره‌ی مترجم: دموکراسی بیشتر از رویه و فرم است. این آن چیزی است که کاستوریادیس می‌کوشد که بگوید. پایبندی صرف به رویه‌ی دموکراتیک و نادیده‌گرفتن محتوای دموکراسی و ارزش‌هنجاری آن خطایی است که از دوگانه‌انگاری‌های تفکر ناشی می‌شود: تو گویی که فرم یک جاست و محتوا جای دیگر. تو گویی رویه یک چیز است و بنیاد چیزی دیگر. کاستوریادیس ابداً نمی‌خواهد بگوید که فرم اهمیتی ندارد یا نباید دموکراتیک باشد، بلکه می‌خواهد نشان دهد که اگر فرم از محتوا تهی شود، نه‌تنها می‌تواند فاجعه به بار آورد، چنان‌که درباره‌ی تجارب توتالیتریستی فرماً دموکراتیک می‌توان دید، بلکه عملاً دارد پرسش از محتوا و بنیاد را مخفی می‌گذارد: فرم دموکراتیک دارد می‌گوید که بیایید به محتوای دموکراتیک کاری نداشته باشیم و این خود یک محتوا تولید

می‌کند. فرم بدون محتوا خودش در واقع، به‌طور پنهانی، تصدیق یک محتواست؛ این محتوا که محتوا ارزش توجه ندارد.

بنابراین هیچ فرم‌گرایی محضی در کار نیست. حال که چنین است، باید آشکارا و بدون لکننت، از منظر قسمی دموکراسی‌خواهی رادیکال/ریشه‌ای فرم را به محتوا و بنیاد بازگرداند و از دموکراسی به‌مثابه‌ی نوعی رژیم سخن گفت. دموکراسی به‌مثابه‌ی رژیم، ارزش‌هنجاری دموکراسی را به آن باز می‌گرداند: تأمین هم‌زمان خودآیینی فردی و جمعی و امکان پرسش‌گری مداوم از هر آنچه که سر راه خودآیینی فردی و جمعی قرار می‌گیرد. رویه‌ها تنها زمانی حقیقتاً دموکراتیک‌اند که ارزش‌هنجاری دموکراسی را از دست نگذارند. دموکراسی همواره به سوی دیگری و دیگرشدن است؛ به سوی پس‌زدن جایگاه‌های یک بار برای همیشه تعریف‌شده؛ به سوی رد کردن برتری و سروری.

موضوع بحث ما ترجمه و بیان بحران جاری جنبش دموکراتیک است. انتخاب این موضوع در واقع ناشی از ظهوری تصویری از «دموکراسی» است که از تمام اندیشه‌ی سیاسی پیش از خود می‌گسلد و دموکراسی را تنها مجموعه‌ای از «رویه‌ها» می‌بیند. اندیشه‌ی سیاسی دموکراسی را رژیمی می‌دید که از تصویری بنیادی درباره‌ی غایت نهاد سیاسی و لحاظ کردن نوعی هستی‌انسانی که با آن غایت مطابقت دارد، جداناپذیر بود. صورت فلسفی‌اش هر چه باشد، ساده است فهمیدن اینکه تصور رویه‌محور محض از «دموکراسی» خودش از بحران دلالت خیالی^۲ اهداف غایی برای زندگی جمعی نشئت می‌گیرد و در پی آن است تا با جدا کردن تمام مباحث مرتبط با اهداف از «شکل رژیم» سیاسی و نهایتاً حتی بواسطه‌ی زدودن ایده‌ی چنین اهدافی بر بحران فائق آید. اتصال عمیق این تصور با آنچه بیشتر به‌طرز خنده‌داری «فردگرایی» معاصر می‌نامند، کاملاً روشن است و من باید به آن بپردازم. اما باید بحث را از آغاز، آغاز کرد.

^۱ در این متن Substance به بنیاد و Substantive به بنیادی یا بنابر اقتضای کلام ارزش بنیادی برگردانده شده است. با این حال تقریباً در همه‌ی موارد می‌توان بنیاد را همان محتوا و بنیادی را همان محتوایی در نظر گرفت. در واقع در این متن بنیاد چیزی به‌جز محتوا نیست (م).

^۲ Imaginary signification

۱.

بحث درباره‌ی دموکراسی بحث درباره‌ی سیاست است. می‌شود گفت سیاست^۳ در هر جا و همیشه وجود ندارد؛ سیاست در معنای حقیقی‌اش، نتیجه‌ی خلق تاریخی-اجتماعی شکننده و نادر است. آنچه در هر جامعه‌ای ضرورتاً وجود دارد، امر سیاسی^۴ در معنای کلی یا خنثای کلمه است: «امر سیاسی»، بُعد آشکار، ضمنی و گاه کم‌وبیش سخت‌فهم^۵ قدرت است؛ همان وهله (یا وهله‌های) نهادینه‌ای که دارای امرونی ضمانت‌دار است و باید همواره، و آشکارا، شامل آن چیزی باشد که قسمی قدرت قضایی و قدرت حکمرانی می‌نامیم^۶. جوامع بدون دولت بوده‌اند، می‌توانند وجود داشته باشند و امیدواریم که دوباره شکل بگیرند. جوامعی بدون قسمی آپاراتوس سازمان‌یافته‌ی سلسله‌مراتبی که از جامعه جداست و بر آن حاکم است. دولت یک خلق تاریخی است که می‌توان زمان و مکان آن را نشان داد: بین‌النهرین، آسیای شرقی و جنوبی، آمریکای میانه‌ی پیشاکلمبی. جامعه بدون چنین دولتی ممکن، قابل تصور و مطلوب است. اما جامعه بدون نهادیابی‌های آشکار بی‌معنی است و مارکس و آنارشسیسم، هر دو، به ورطه‌ی آن افتادند.

چیزی به نام هستی انسانی فرااجتماعی^۶ وجود ندارد؛ هم‌چنین چیزی، چه به‌عنوان واقعیت یا به‌عنوان مفروضی منسجم، به نام «فرد» انسانی به‌مثابه «بنیاد»ی فرا یا پیشاجتماعی. به‌طور مثال، ما نمی‌توانیم فردی را تصور کنیم که زبان ندارد و زبان بی‌شک خلق و نهادی اجتماعی است. جز به این شرط که مضحک به نظر برسد، کسی نمی‌تواند این خلق و این نهاد را نتیجه‌ی مشارکت آزادانه و عامدانه‌ی میان «افراد»، یا افزوده‌ای از شبکه‌های «بیناسوبژکتیو» ببیند: زیرا برای اینکه بیناسوبژکتیویته وجود داشته باشد، باید سوژه‌هایی انسانی وجود داشته باشند که می‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. به زبان دیگر، باید هستی‌های انسانی از پیش اجتماعی‌شده‌ای و زبانی وجود داشته باشند که سوژه‌ها نمی‌توانند آن‌ها را در مقام افراد (یک یا چند «شبه‌ی بیناسوبژکتیو») تولید کنند، زیرا باید زبان را از خلال اجتماعی‌شدن‌شان دریابند. ملاحظات مشابهی برای هزاران جنبه‌ی دیگر از آنچه ما افراد می‌نامیم، در نظر بگیرید. «فلسفه‌ی سیاسی» معاصر، هم‌چون مبانی علم اقتصاد، بر این مفروض نامنسجم از بنیاد فردی متکی است که گمان می‌رود تعیینات اساسی‌اش بیرون یا مقدم بر جامعه تعریف شده‌است و هم ایده‌ی

^۳ مراد کاستوریادیس از سیاست (Politics) در این‌جا همان La politique به فرانسه است. La politique ناظر بر

فعالیت‌های سیاسی مرسوم در حیطه‌ی دولت است، درحالی که امر سیاسی (The Political) یا آنچه به فرانسه Le politique خوانده می‌شود، ناظر بر شرایط امکان سیاست است و معادل با فعالیت سیاسی در چارچوب دولت نیست (م).

^۴ The political

^۵ Ungraspable

^۶ Extrasocial

دموکراسی به مثابه‌ی «روبه»ی صرف و هم شبه‌فردگرایی معاصر ضرورتاً بر مبنای این انگاره‌ی بی‌معنی قرار گرفته‌اند. اما بیرون از جامعه، هستی انسانی نه وحش است و نه خدا (همان‌طور که ارسطو گفت) بلکه فقط نیست و نمی‌تواند از حیث فیزیکی یا بیشتر از حیث روانی وجود داشته باشد. فرزند انسانی تازه متولد شده، «هیولای امیدبخش و مهیب»، که از اساس در قواره‌ی ادامه‌ی حیات نیست، باید انسانی شود؛ و این فرایند انسان‌شدن در واقع همان اجتماعی‌شدن آن است؛ کار جامعه که بواسطه‌ی اطرافیان نزدیک نوزاد صورت می‌پذیرد. جامعه‌بودن جامعه همان نهادها و دلالت‌های خیالی اجتماعی‌اند که نهادها متجسم‌شان می‌کنند و آن‌ها را واجد فعلیت مؤثر اجتماعی می‌سازند. این دلالت‌هایند که به حیات، به فعالیت، به انتخاب‌ها، به مرگ انسان‌ها و به جهانی معنی می‌بخشند که خلق می‌کنند تا در آن زندگی کنند و بمیرند؛ معنی خیالی در معنای عمیق کلمه که قسمی خلق خودبه‌خودی و غیرانگیزی انسانی است. بین فرد و جامعه قطبیتی وجود ندارد زیرا فرد جامعه/ست؛ قطعه‌ای که هم‌زمان هم‌چون مینیاتور، یا بهتر بگوییم قسمی هولوگرام، جهان اجتماعی است. قطبیت در واقع میان روان و جامعه است. روان باید تاحدودی مهار و رام شود؛ باید قسمی «واقعیت» را بپذیرد تا با آن آغاز کند، و به یک معنا، غایتی را بپذیرد که به‌گونه‌ای رادیکال با آن نامتجانس و بیگانه است. این «واقعیت» و پذیرش‌اش، کار نهاد است. یونانیان این را می‌دانستند؛ مدرن‌ها، تاحدودی به علت مسیحیت، این داده را پنهان و رازآمیز کردند.

نهاد - و دلالت‌های خیالی‌ای که حمل می‌کند و انتقال می‌دهد، تنها زمانی وجود دارد که از خودش محافظت کند و این یعنی تنها زمانی که به‌اندازه‌ی کافی برای بقا متناسب باشد. این همان گویی داروینی^۷ در این‌جا نیز کاربرد پُرثمری می‌یابد. نهاد نیز به‌وسیله‌ی قدرت از خودش محافظت می‌کند و این قدرت، پیش از هر چیز، به‌مثابه‌ی قسمی «قدرت نهفته»^۸ی رادیکال و همواره ضمنی وجود دارد. شما در ایتالیای سال ۱۹۵۴ به دنیا آمده‌اید، در فرانسه‌ی سال ۱۹۳۰، در آمریکای سال ۱۹۴۵، در یونان سال ۱۹۲۲. شما تصمیم نگرفته‌اید، اما این داده‌ی محض برای سهم عمده‌ای از وجود شما تصمیم خواهد گرفت: زبان مادری‌تان، مذهب‌تان، ۹۹ درصد اندیشه‌تان (در بهترین موارد)، دلایل‌تان برای زیستن و برای پذیرش (یا عدم پذیرش) مرگ. این چیزی بسیار بیش از، یا در واقع کاملاً متفاوت از، فقط «بودن-در-جهان» است که انتخاب نشده است (Geworfenheit یا همان پرتاب‌شدگی هایدگری). جهان، یک جهان یا جهان محض^۹ نیست؛ جهانی است تاریخی-اجتماعی که با نهادیابی‌اش آراسته شده و به‌گونه‌ای غیرقابل وصف، دربردارنده‌ی بی‌شمار میراث انتقال‌یافته‌ی تاریخ پیشین است.

^۷ Darwinian tautology

^۸ Infrapower

^۹ The world

از بدو تولد، سوژه‌ی انسانی گرفتار در میدانی تاریخی-اجتماعی است و تحت کنترل هم‌زمان خیال نهادگذار جمعی، جامعه‌ی نهادینه و تاریخی که سرانجام فعلی‌اش همین جامعه است. جامعه، در اولین مرحله، کاری جز تولید افراد اجتماعی مطابق با خود نمی‌کند؛ افرادی که به‌نوبه‌ی خود آن را تولید می‌کنند. به‌گونه‌ای که اگر کسی در جامعه‌ای به دنیا بیاید که تضاد درونی آن را از هم شکافته، دامنه‌ی چنین تضادی، طرف‌های درگیر آن و انتخاب‌های دردسترس از پیش داده شده‌اند. به‌گونه‌ای که اگر کسی فیلسوف می‌شود، این تاریخ فلسفه‌ی اینجاست که نقطه‌ی عزیمت تأمل کسی خواهد بود و نه جای دیگر. اینجا به قصد، اراده، حرکت، طرح، یا تمایلات هر نهاد، قانون، گروه، یا طبقه‌ی معینی یا خیلی دور است یا نزدیک.

در کنار، یا «فراسوی»، این قدرت نهفته‌ی ضمنی، همواره قدرتی آشکار بوده است یا خواهد بود که با تنظیمات مشخص‌اش، کارکرد تعریف‌شده‌اش، بازدارندگی‌های مشروعی که می‌تواند به کار بگیرد، نهادینه شده‌است^{۱۰}. وجود ضروری این قدرت نتیجه‌ی دست‌کم چهار عامل کلیدی است:

۱. جهان «پیشاجتماعی»، چنان‌که هست، همواره معنایی را که توسط جامعه بازیابی و مستقر شده^{۱۰}، تهدید می‌کند.

۲. روان هر هستی انسانی تکینی هرگز کاملاً اجتماعی و منحصراً منطبق با آنچه نهادها از آن می‌خواهند، نشده و نمی‌تواند بشود.

۳. جوامع دیگر وجود دارند و می‌توانند خطری باشند برای معنایی که جامعه‌ی خاصی آن را بازیابی و مستقر می‌کند.

۴. جامعه در نهادهایش و دلالت‌های خیالی‌اش همواره فشاری را به سمت آینده احساس می‌کند و آینده‌کدگذاری (یا مکانیزم) پیشین و جامع تصمیم‌گیری‌های صورت‌گرفته را پس می‌زند.

به این دلایل، نیاز به عامل‌ها و وهله‌های نهادینه‌ی آشکاری وجود دارد که بتوانند تصمیماتی بگیرند دارای قدرت بازدارندگی درباره‌ی آنچه باید انجام شود و آنچه نباید انجام شود، آنها را مشروع گردانند و «اعمال» کنند، فرایندهای داوری را تعریف و حکومت کنند. دو کارکرد نخست می‌توانند (چنان‌که در اکثر جوامع باستانی چنین شده‌است) تحت سامان‌یابی‌های عرفی قرار بگیرند، اما دو کارکرد آخر نمی‌توانند. در آخر، و جدای از هر چیز، این قدرت آشکار خودش ضمانتی نهادینه برای انحصار معانی و دلالت‌های مشروع در جامعه‌ی مدنظر است.

^{۱۰} Instaurated

می‌توان گفت/ امر سیاسی هر چیزی است که به این قدرت آشکار مرتبط می‌شود؛ شامل بر شیوه‌های دسترسی به این قدرت، شیوه‌های متناسب برای مدیریت آن و اموری از این دست.

این نوع از نهادیابی جامعه تقریباً در کل تاریخ انسانی بوده‌است. نخست از جوامع دگرآیین حرف می‌زنیم که یقیناً نهادها و دلالت‌های خودشان را خلق می‌کنند، اما در عین حال این خود-خلق کردن را با انتساب به منبع فرااجتماعی ناپدید می‌سازند. در هر نمونه، مُراد از این منبع آن چیزی است که نسبت به فعالیت مؤثر جمع موجود تأثیرگذار بیرونی است: نیاکان، قهرمانان، خدایان، خداوند، قوانین تاریخ یا قوانین بازار. در جوامع دگرآیین، نهادیابی جامعه درون قسمی فروبستار معنا به وقوع می‌پیوندد. تمام پرسش‌هایی که جامعه‌ی مدنظر می‌تواند صورت‌بندی کند، پاسخشان را درون دلالت‌های خیالی‌اش می‌یابد و در خصوص آن پرسش‌هایی که نمی‌توانند صورت‌بندی شوند، مسئله ممنوعیت‌شان نیست؛ بلکه طرح‌شان از حیث ذهنی و روانی برای اعضای آن جامعه ناممکن است.

این موقعیت، تا جایی که می‌دانیم، دو بار در تاریخ به هم ریخته‌است: در یونان قدیم و در اروپای مدرن. و ما وارثان گسست اخیریم. همین گسست است که به ما امکان می‌دهد از چیزی صحبت کنیم که داریم صحبت می‌کنیم. گسستی که رخ داد، خودش را بواسطه‌ی خلق سیاست و فلسفه (یا تأمل) بیان کرد. سیاست نهادهای موجود را به پرسش گرفت و فلسفه نیز آن چیزی که فرانسیس بیکن بت‌های ذهن^{۱۱} می‌نامید؛ همان بازنمایی‌های پذیرفته‌شده‌ی جمعی.

در این جوامع، فروبستاری معنا شکسته می‌شود یا دست‌کم تمایل به شکسته‌شدن پیدا می‌کند. این گسست، و فعالیت توقف‌ناپذیر پرسش‌گری‌ای که همراه آن است، به معنی پس‌زدن هر منبع معنایی است که از فعالیت زنده‌ی هستی‌های انسانی جداست. بنابراین هر «اقتداری» رد می‌شود که در فراهم‌آوردن منطق و دلیل شکست می‌خورد و یا نمی‌تواند توجیهی حی‌وحاضر برای اعتبار احکامش پیش کشد. این گسست، تقریباً به‌طور بی‌واسطه، حاصل چنین وضعی است:

-الزام تقریباً همه‌ی افراد در ارائه‌ی منطق و دلیلی برای اعمال و کلمات‌شان (همان چیزی که یونانیان به آن *Logon didonai*) یا همان ارائه‌ی دلیل و منطق می‌گویند).

-رد کردن «تفاوت‌ها» و «دیگری‌سازی‌ها» (سلسله‌مراتب‌ها)ی از پیش تعیین‌شده مرتبط با جایگاه افراد، و بنابراین به پرسش گرفتن همه‌ی قدرت ناشی از آن

^{۱۱} *Idola tribus*

-گشودن فضای پرسش از اینکه نهادهای خیر (یا بهترین نهادها) کدامند، تا جایی که این نهادها بستگی به فعالیت آگاه و آشکار جمع دارند- بنابراین گشودن فضای پرسش از عدالت.

به سادگی می توان دید که این پیامدها ما را به این نقطه می رساند که سیاست را کاری در نظر بگیریم که با همه ی اعضای جمع سروکار دارد. سیاست برابری همه را پیش فرض می گیرد و هدفش آن است که برابری را به گونه ای مؤثر بالفعل کند. بنابراین، سیاست کاری است که هدفش، هم چنین، دگرگون کردن نهادها به شیوه ای دموکراتیک است. ما می توانیم سیاست را فعالیت آشکار و روشن که در پی نوسازی نهادهای مطلوب است و دموکراسی را به مثابه ی رژیم خودنهادگذاری آشکار و روشن نهادهای اجتماعی تعریف کنیم که به فعالیت جمعی آشکار بستگی دارند.

نیاز به گفتن نیست که این خودنهادگذاری جنبشی است که متوقف نمی شود؛ به دنبال «جامعه ی کامل» نیست (عبارتی که هیچ معنایی ندارد)؛ بلکه در پی جامعه ای است آزاد و واحد ممکن عادلانه. من این جنبش را پروژه ی جامعه ای خودآیین می نامم و اگر موفق شود، می رود تا جامعه ای دموکراتیک را مستقر سازد.

پرسشی پیشینی سر بر می آورد. در تاریخ نیز این پرسش پرسیده شده است: ما چرا رژیمی دموکراتیک می خواهیم؟ چرا باید چنین رژیمی را بخواهیم؟ شاید نباید درباره ی این پرسش بحث کنم، بلکه در عوض شاید باید خودم را صرفاً به این مشاهده محدود کنم که سربرآوردن چنین پرسشی خودش در واقع دلالت دارد بر این که ما ناگزیریم (و باید) در رژیمی زندگی کنیم که هر پرسشی بتواند سر برآورد- و این دقیقاً معنای یک رژیم دموکراتیک است. هم چنین کاملاً روشن است که چنین نهادیابی ای، که در آن هر پرسشی می تواند طرح شود و متعاقب آن هیچ موقعیتی و هیچ جایگاهی داده شده و ضمانت شده نیست، معرف دموکراسی هم چون یک رژیم است. من به این نکته برمی گردم.

۲.

با رویکرد دموکراسی به مثابه رژیم مخالفت شده است که تصویری بنیادی درباره ی سعادت شهروندان دارد و پیامد آن، به ناگزیر، حرکت به سمت توتالیتراریسم است. آیزا برلین، آشکارا، رالز و هابرماس، ضمنی، چنین موضعی اتخاذ کرده اند.ⁱⁱⁱ

اما آنچه که تاکنون درباره‌اش سخن گفته‌ایم هیچ توهمی نسبت به «سعادت» شهروندان نمی‌سازد. انگیزه‌های تاریخی پنهان در این اعتراضات قابل فهم است؛ از گزاره‌ی مشهور سن ژوست^{۱۲}: «سعادت ایده‌ی جدیدی در اروپاست» تا مسخرگی هیولایار رژیم استالینی که ادعا می‌کرد برای سعادت مردم، کسب آن، کار می‌کند («زندگی بهتر شده‌است، رفقا. زندگی سعادت‌مند شده‌است». گزاره‌ی استالین در اوج فلاکت و ترور در روسیه). با این وجود، این انگیزه‌ها خودشان چنین موضع نظری‌ای را توجیه نمی‌کنند. موضع نظری مخالف‌خوان با دموکراسی هم‌چون رژیم، واکنشی تقریباً سطحی به موقعیتی تاریخی است؛ ظهور موقعیتی تاریخی با ابعادی غول‌آسا، یعنی ظهور توتالیتریسم، که خود مستلزم تحلیل سیاسی عمیق‌تری است. هدف سیاست سعادت نیست، بلکه آزادی است. آزادی مؤثر (من اینجا از آزادی «فلسفی» حرف نمی‌زنم)، چیزی است که من خودآیینی می‌نامم. خودآیینی جمع، که تنها بواسطه‌ی خودنهادگذاری و خودحکمرانی آشکار به دست می‌آید، بدون خودآیینی مؤثر افراد آن جمع غیرقابل تصور است. جامعه‌ی انضمامی، جامعه‌ی زنده و کارآ، چیزی جدای از افراد انضمامی، مؤثر و «واقعی» آن جامعه نیست.

برعکس آن نیز به همین میزان صحیح است: خودآیینی افراد بدون خودآیینی جمع غیرقابل تصور و ناممکن است. به همین دلیل، مُراد از خودآیینی افراد چیست؟ چگونه ممکن است و چه چیز را پیش‌فرض می‌گیرد؟ چگونه فرد می‌تواند آزاد باشد اگر تحت قانون جامعه در موقف ضرورت است؟ اولین شرط چنین است: فرد باید امکان مؤثر برای مشارکت در شکل‌گیری قوانین (- نهادها) را داشته باشد. من تنها زمانی تحت قانون آزاد هستم که بتوانم بگویم این قانون من است؛ تنها اگر امکان مؤثری برای مشارکت در شکل‌گیری و وضع‌اش داشته باشم (حتی اگر ترجیحاتم غالب نشود). هستی قانون ضرورتاً در محتوایش جهان‌شمول و، در یک دموکراسی، در منبعش جمعی است (این همان چیزی است که رویه‌گرایان درباره‌اش بحث نکرده‌اند). در نتیجه، در یک دموکراسی، خودآیینی (آزادی مؤثر) همه دغدغه‌ی بنیادی هر فردی است و باید باشد (گرایش به «فراموش کردن» این داده‌ی خودگواه یکی از بی‌شمار راه‌هایی است که «فردگرایی» معاصر برای به‌کرسی‌نشاندن داعیه‌ی غلط خود پیش گرفته‌است). به همین دلیل، کیفیت جمعی که بر سرنوشت ما تأثیر می‌گذارد، بسیار مهم است؛ در غیر این صورت، آزادی ما وجهی سیاسی نخواهد داشت و رواقی یا زاهدانه خواهد شد. من علاقه‌ای مبنایی (و حتی خودخواهانه) نسبت به زیستن در جامعه‌ای دارم که نزدیک است به ضیافت^{۱۳} افلاطون تا جامعه‌ای که شبیه به جامعه‌ی مدنظر فیلم

^{۱۲} لوئی آنتوان لئون دو سن ژوست (۲۵ اوت ۱۷۶۷-۲۸ ژوئیه ۱۷۹۴) انقلابی، سیاست‌مدار فرانسوی در دوران انقلاب کبیر فرانسه و دوره‌ی مشهور به دوره‌ی ترور (م).

^{۱۳} Symposium

پدرخوانده^{۱۴} یا دالاس^{۱۵} است. آزادی من، در تحقق مؤثرش، تابعی است از آزادی مؤثر دیگران-هرچند این ایده یقیناً برای یک دکارتی یا کانتی قابل درک نیست.

بدون شک، کاربست و تحقق این نوع از آزادی آرایش نهادی معینِ مشخصی را پیش‌فرض می‌گیرد؛ یقیناً دربردارنده‌ی برخی آرایش‌های نهادی «رسمی» و «رویه‌ای» است: حقوق فردی (لایحه‌ی قانونی حقوق)، ضمانت‌های قانونی (روند قانونی، بنابر قاعده‌ی حقوقی رُم باستان: {اعمال هیچ کیفری بدون قانون مجاز نیست}، تفکیک قوا و غیره. اما خصلت آزادی‌های ناشی از این آرایش‌های نهادی قویاً تدافعی^{۱۶} است. پیش‌فرض تمام این آرایش‌های نهادی- و تاکتیک مفروض تقریباً عام در فلسفه‌ی سیاسی مدرن- در مواجهه با جمع این است که قدرتی بیگانه وجود دارد که ثابت، غیرقابل نفوذ و در ماهیت‌اش خصمانه و خطرناک است که باید بالقوه‌گی‌اش را تا جایی که ممکن است محدود کرد. این همان فلسفه‌ی ناگفته‌ی مجلس عوام انگلیسی است که رودروی پادشاه قرار می‌گیرد و همان موقعیتی است که آشکارا در متون بنیادگذارِ قانون اساسی آمریکا صورت‌بندی شده است. اینکه اندیشمندان سیاسی مدرنتیه، چندقرن بعد، هنوز هم از حیث روانی و ذهنی هم‌چون «بنده‌ی مطیع حضرت‌عالی» (Eu. Excellenz untertänig gehorsamster Diener)^{۱۷} رفتار می‌کنند، تنها کسانی را متعجب خواهد کرد که هرگز بر رابطه‌ی عجیب میان اکثر اندیشمندان و قدرتهای موجود تأمل نکرده‌اند.^۷

آزادی تحت قانون- خودآیینی- به معنی مشارکت در وضع قوانین است. این همان گویی است که بیان کنیم چنین مشارکتی آزادی را تنها زمانی به چنگ می‌آورد که برای همه به‌طور برابر فراهم باشد؛ نه تنها در متن قانون بلکه در فعلیت مؤثر اجتماعی. بی‌معنابودن تقابل میان برابری و آزادی، تقابل مفروضی که دهه‌هاست عده‌ای در گوش ما می‌خوانند، بدون واسطه، از همین این‌همانی {میان آزادی و امکان برابر مشارکت برای همگان} ناشی می‌شود. به‌جز آنکه معانی آن‌ها را ظاهراً درست اما درواقع غلط در نظر بگیریم، آزادی و برابری بر هم دلالت دارند^{۱۸}. امکان برابر و مؤثر مشارکت مستلزم این است که برای هرکس شرایط چنین مشارکتی مؤثراً ضمانت شده باشد. آشکارا، دلالت‌های چنین استلزامی وسیع و پردامنه است و بخش قابل توجهی از نهادیابی فراگیر جامعه را در بر می‌گیرد. نکته‌ی ارشمیدسی چنین استلزامی، آموزش فضیلت‌مندی^{۱۷}، در عمیق‌ترین و همیشگی‌ترین معنای کلمه است. من به آن برمی‌گردم.

^{۱۴} Godfather

^{۱۵} Dallas

^{۱۶} Defensive

^{۱۷} Paideia

بنابراین حتی اگر بخواهیم به قسمی «دموکراسی روبه‌ای» دست یابیم که یک نیرنگ نباشد، باید عمیقاً در سازمان‌دهی بنیادی زندگی اجتماعی مداخله کرد.

۳.

زبان یونانِ قدیم و کردار سیاسی آتنی‌ها تمایز گران‌بها - و به زعم من معتبر جهان‌شمولی - را میان سه حوزه از فعالیت‌های انسانی برقرار می‌کردند که نهادیابی فراگیر جامعه باید آن‌ها را از هم تفکیک و صورت‌بندی می‌کرد: *اویکوس*^{۱۸}، *آگورا*^{۱۹} و *اککلسیا*^{۲۰}. ترجمه‌ی آزاد از آن‌ها می‌شود: حوزه‌ی خصوصی، حوزه‌ی خصوصی/عمومی و حوزه‌ی عمومی (به معنای رسمی و قدرتمندش)؛ شبیه به آن چیزی که من قبل‌تر قدرت آشکار نامیدم. اشاره‌ی مختصری می‌کنم به این‌که این تمایز بنیادی در سطح واقعی و در زبان وجود داشته است، اما در عصر کلاسیک، جز تاحدودی در ارسطو، در آرای هیچ متفکر کلاسیکی که درباره‌ی دموکراسی سخن گفته، تصریح نشده است.

این حوزه‌ها تنها در یک رژیم دموکراتیک آشکارا متمایز می‌شوند (یا صورت‌بندی می‌گردند). به‌طور مثال، در یک رژیم توتالیتر، حوزه‌ی عمومی در اصل همه‌چیز را از آن خود می‌کند. اما این حوزه‌ی عمومی در واقعیت به‌هیچ معنا عمومی نیست؛ بلکه دارایی آپاراتوس توتالیتری شده است که قدرت را حفظ و اعمال می‌کند. در اصل، نظام‌های سلطنت مطلقه‌ی قدیمی به استقلال حوزه‌ی خصوصی، *اویکوس*، احترام می‌گذاشتند و تنها در حوزه‌ی عمومی/خصوصی، یعنی *آگورا*، مداخله‌ی معتدلی می‌کردند. به‌طور متناقضی، شبه‌دموکراسی‌های امروز در غرب در واقع حوزه‌ی عمومی را به‌اندازه‌ی وسیعی خصوصی ساخته‌اند: تصمیماتی که واقعاً اثرگذارند، تصمیماتی‌اند که در خفا یا پشت صحنه‌ها گرفته می‌شوند (پشت صحنه‌های حکومت، سیستم پارلمانی و آپاراتوس حزبی). تعریف نیکی از دموکراسی از این قرار است: رژیمی است که در آن حوزه‌ی عمومی حقیقتاً و مؤثراً عمومی می‌شود - متعلق است به هر کس و به روی مشارکت همگان مؤثراً گشوده است.

اویکوس-قلمرو خانواده، حوزه‌ی خصوصی -، حوزه‌ای است که رسماً و اساساً قدرت سیاسی نمی‌تواند و نباید در آن دخالت کند. با توجه به در نظرگیری همه‌ی سوژه‌های این حوزه، همین گزاره نیز نمی‌تواند و نباید مطلق در نظر

^{۱۸} Oikos

^{۱۹} Agora

^{۲۰} Ekklesia

گرفته شود: قانون جزا حمله به زندگی یا یکپارچگیِ بدنی اعضای خانواده را ممنوع می‌کند. حتی در حکومت‌های محافظه‌کار هم آموزش فرزندان اجباری است و اموری از این دست.

آگورا-بازار و مکان ملاقات- حوزه‌ای است که در آن افراد آزادانه گردهم می‌آیند، درباره‌ی مسائل با هم بحث می‌کنند، با یکدیگر قرارداد می‌بندند، کتاب منتشر می‌کنند و می‌خرند و غیره. در اینجا نیز، رسماً و اساساً، قدرت سیاسی نمی‌تواند و نباید دخالت کند و در اینجا نیز مجدداً نمی‌توان این گزاره را مطلق در نظر گرفت. قانون احترام به قراردادهای خصوصی را تضمین می‌کند، کار کودکان را ممنوع می‌گرداند و غیره. در واقع، هیچ‌کس نمی‌تواند موارد و آرایش‌های نهادی‌ای را در نظر نگیرد که قدرت سیاسی، در و بواسطه‌ی آن موارد و آرایش‌های نهادی، حتی در «لیبرال»ترین دولت‌ها (به معنای «بازار آزاد» یا «سرمایه‌داری لیبرال» مبتنی بر «لسه‌فر») در قلمرو آگورا دخالت می‌کند (به‌طور مثال، در بودجه‌بندی‌های حکومتی که جلوتر به آن مجدداً اشاره خواهیم کرد).

اگکلسیا، اصطلاحی که من اینجا آن را به شکل استعاری به کار می‌گیرم^{vi}، مقر قدرت سیاسی است، حوزه‌ی عمومی/عمومی. قدرت سیاسی شامل قوای مختلف است که باید از هم مجزا و منفک باشند. موضع را در جای دیگری تبیین کرده‌ام^{viii} و در اینجا باید خودم را به بازگویی نکات مختصری محدود کنم که برای بحث حاضر مهم است.

وقتی فعالیت انضمامی شاخه‌های مختلف قدرت^{۲۱} در نظر گرفته می‌شود، آشکارا می‌توان دید که در هر حوزه‌ای تصمیمات بدون ملاحظاتی که خصلتی بنیادی/محتوایی دارند، نمی‌توانند درک و اتخاذ شوند: هم در قانون‌گذاری و هم در حکومت چنین است؛ هنگام «اعمال» تصمیمات، و هم در فرایند قضایی.

درواقع، ناممکن است که قانونی را تصور کنید که کاری به پرسش‌های بنیادی ندارد. حتی ممنوعیت کشتن نیز نمی‌تواند بدون اما و اگر باشد؛ هم‌چنان که همواره با محدودیت‌ها، استثناها و شرط‌گذاری‌هایی بر این ممنوعیت مواجه هستیم. «کاربست» قوانین، چه در حوزه‌ی «قوه‌ی مجریه» و چه قضاییه چنین است^x. قاضی نمی‌تواند (و در هر موردی نباید) یک میرز/بنویس^{۲۲} باشد؛ نه فقط به این خاطر که همواره «حفره»‌هایی «در قانون» وجود دارد، بلکه دقیقاً به این خاطر که همواره مسئله‌ی تفسیر قانون و در سطحی عمیق‌تر، مسئله‌ی انصاف مطرح است^x. تفسیر مانند انصاف بدون رجوع و در نظرگیری «ذهنیت قانون‌گذار» یا «مقاصد»ش و ارزش‌های اساسی مدنظر این مقاصد غیرقابل تصور است^{xi}. اداره کردن نیز به همین ترتیب است؛ نمی‌توان صرفاً با «کاربست» قوانین و دستورات

^{۲۱} مُراد از شاخه‌های مختلف قدرت، قوای سه‌گانه است (م).

^{۲۲} Paragraphenautomat

و بدون تفسیر آن‌ها اداره کرد. و، بیش از بقیه، در خصوص حکومت هم مسئله همین است. عملکرد حکومت «پیش‌بینی‌ناپذیر»^{۲۳} است. درون چارچوبی از قانون رخ می‌دهد و بواسطه‌ی قانون احاطه شده‌است (دارم از آن‌چه در رژیم‌های «دموکراتیک» غربی فرض است حرف می‌زنم)، اما به‌طور کلی نه قوانین را به کار می‌بندد و نه آن‌ها را اعمال می‌کند. قانون (به‌طور کلی در قانون اساسی یک کشور) می‌گوید حکومت باید طرح بودجه را به پارلمان هر سال ارائه دهد و پارلمان (که در این مورد «قانون‌گذار» نیست و در ادامه‌ی حکومت عمل می‌کند)، باید به آن، آن‌گونه که هست یا همراه با اصلاحاتی، رأی بدهد. اما قانون نمی‌گوید، و هرگز نمی‌تواند بگوید، در این بودجه چه چیز باید لحاظ شود. کاملاً روشن است که نمی‌توان بودجه‌ای را، هم در درآمدها و هم در هزینه‌کردهایش، تخیل کرد که تماماً، در تصمیمات بنیادی، از اهداف و «ارزش‌هایی» که در پی حصول آن است، متأثر نباشد. به‌طور کلی، می‌توانیم بگوییم که تمام تصمیمات حکومتی غیرقضایی که با آینده درگیرند و آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند، به‌گونه‌ای رادیکال و گریزناپذیر، مبهم‌اند. این تصمیمات تمایل دارند تا مسیر جامعه‌ای را، تاجایی که جامعه به آن‌ها بستگی دارد، به جهت ترجیحی خاصی هدایت کنند. چگونه این تصمیمات می‌توانند بدون لحاظ کردن ارزش‌های بنیادی، حتی اگر به‌گونه‌ای ضمنی و غیرمستقیم، گرفته شوند؟

نقدی مطرح می‌شود: ممکن است تمام این تصمیمات آشکار (چه تصمیمات قانون‌گذارانه و چه حکومتی) صرفاً در پی حفظ وضع موجود باشند - یا در پی حفظ آزادی (غیر «سیاسی») جامعه برای اتخاذ و کاربست هر نوع «سبک‌زندگی‌های بنیادی»^{۲۴} (و کاری به ارزش ندارند). با این حال، خود این استدلال نیز، حتی اگر به‌صورت ضمنی، بر ارزیابی مثبتی از شکل‌ها و محتویات موجود زندگی اجتماعی استوار است - چه میراث زمان‌های بسیار دور باشند چه محصول فعالیت امروز جامعه. مثال آشنا برای خواننده‌ی امروز را در نظر بگیرید. «لیبرالیسم» افراطی (در معنای قاره‌ای «بازار آزاد» محافظه‌کار یا ایدئولوژی «لسه‌فر») به تصدیق ارزشی بنیادی تقلیل می‌یابد: هر آن‌چه که «مکانیزم‌های بازار» و «خلاقیت فرد آزاد» و غیره تولید می‌کنند، «خیر» یا «حداقلی‌ترین شر ممکن» است؛ یا تقلیل می‌یابد به این‌که داور ارزشی درقبال آن‌ها محال است (این دو تصدیق که آشکارا با هم متناقض‌اند، هم‌زمان یا متعاقباً در اندیشه‌ی کسانی چون فردریش فون هایک بیان می‌شوند). بیان این‌که هیچ داور ارزشی نمی‌تواند درباره‌ی آن‌چه جامعه «خودبه‌خود» تولید می‌کند، وجود داشته باشد، به نیهیلیسم تاریخی تمام‌عیاری راه خواهد برد و، به‌طور مثال، مَهر تأیید می‌گذارد بر اینکه هر رژیمی (استالینیستی، نازیستی یا دیگر) با رژیم دیگر به یک اندازه بارز است. بیان این‌که آنچه سنت یا جامعه (که به سنت تقلیل پیدا کرده) «خودبه‌خود»

^{۲۳} Arbitrary

^{۲۴} Substantive Lifestyles

تولید می‌کند، خیر است یا حداقلی‌ترین شر ممکن است، آشکارا، در هر زمان و با هر مثال مشخص، به معنی الزام نشان دادن این است که در چه جنبه‌ای یا چرا چنین است و بنابراین به معنی درگرفتن بحث درباره‌ی ارزش بنیادی است.

از آن جایی که هیچ عقل سلیمی این گزاره‌ها را به چالش نمی‌کشد، فریب موضع رویه‌محور کاملاً آشکار می‌شود: انکارشدنی نیست که در هر رژیم، تصمیمات متأثر از پرسش‌های بنیادی باید گرفته شوند، اما در یک رژیم «دموکراتیک»، «شکل/صورت» یا «رویه»‌ای که مطابق با آن تصمیمات اتخاذ می‌شوند، خودشان به تنهایی اهمیت دارند، یا این خود «شکل/صورت» و «رویه» است که رژیم را «دموکراتیک» می‌نمایاند.

بباید در نظر بگیریم که چنین است. باز هم این مهم است که هر «رویه»‌ای باید توسط هستی‌های انسانی به کار گرفته شود. و انسان‌ها باید نقش‌شان را به گونه‌ای ایفا کنند که رویه را مطابق با «روح»‌اش به کار ببندند. این هستی‌ها چیستند و از کجا می‌آیند؟ تنها توهمی متافیزیکی - یعنی لحاظ یک بنیاد فردی با تعینات ماهوی‌اش، که تعلقش به هر محیط تاریخی-اجتماعی به همان اندازه‌ی رنگ چشمانش تصادفی است - می‌تواند کسی را قادر سازد تا از زیر بار این پرسش شانه خالی کند. ما در قلمرو سیاست مؤثر هستیم، نه در مفروضات^{۲۵} شبه‌ایدئال هابرماسی. مفروضاتی که بر مبنای آن‌ها باید وجود مؤثر اتم‌های انسانی را مفروض بگیریم؛ اتم‌هایی که تاکنون نه تنها «حقوق» به آن‌ها اعطا شده، بلکه دانشی کامل درباره‌ی آرایش قانونی دارند (در غیر این صورت، ما باید تقسیم کار میان «شهروندان عادی» و قضات، مجریان و قانون‌گذاران و غیره را یکبار برای همیشه مشروع کنیم)، که به ناگزیر و مستقل از آموزش، یادگیری و تاریخ تکین خودشان، به رفتار کردن به مثابه‌ی اتم‌هایی سیاسی-قضایی تمایل می‌یابند. فرض *انسان حقوقی*^{۲۶} به همان اندازه نامنسجم و خنده‌دار است که فرض *انسان اقتصادی*^{۲۷}. متافیزیک‌های انسان‌شناختی مفروض هر دو شبیه هم است.

از منظر رویکرد «رویه‌محور»، انسان‌ها (یا درصد قابل توجهی از آنها) باید فاهمه‌ی قانونی محض باشند. اما افراد مؤثر کاملاً چیزی دیگرند. در واقع، باید انسان‌ها را آن‌چنان که واقعاً هستند در نظر بگیریم؛ همواره شکل گرفته در جامعه، با تاریخ‌شان، عواطف‌شان، پیوستگی‌های‌شان، تعهدات‌شان، عضویت‌های‌شان؛ به گونه‌ای که فرایند تاریخی - اجتماعی و نهادیابی معین جامعه از پیش آن‌ها را ساخته است. برای آن‌که این افراد مؤثر چیزی متفاوت از آن‌چه باشند که اکنون هستند، ضروری خواهد بود که این نهادیابی نیز در وجوه بنیادی و زیادی چیزی دیگر باشد. اصلاً

^{۲۵} Habermasian counterfactual fictions

^{۲۶} Homo juridicus

^{۲۷} Homo oeconomicus

بیاید فرض بگیریم که دموکراسی، کامل و بی‌نقص، آن‌چنان که آرزوی آن را داریم، از بهشت برای ما نازل شود: چنین شکلی از دموکراسی قادر نخواهد بود بیش از چند سال دوام بیاورد اگر افراد را بارور نکند و منطبق با خود نسازد. این افرادند که نخست و پیش از هر چیز، قادرند دموکراسی را به کار بیاورند و بازتولید کنند. هیچ جامعه‌ی دموکراتیکی بدون آموزش فضیلت‌مندان^{۲۸} در کار نخواهد بود.

تصور روبه‌محور از دموکراسی، برای آن‌که دچار عدم انسجام نشود، ناگزیر است که مخفیانه حداقل به طرح دو حکم *بالفعل*^{۲۹} و هم‌زمان درباره‌ی بنیاد پردازد:

- نهادهای بالفعل و داده‌شده‌ی مؤثر جامعه، چنان‌که هستند، هم‌خوان‌اند با عملکرد روبه‌های دموکراتیک «حقیقی».
- افراد در این جامعه، از آنجایی که توسط همین جامعه ساخته شده‌اند، می‌توانند روبه‌های تعیین‌شده را در تطابق با «روح» این روبه‌ها به کار بیاورند و از آن‌ها دفاع کنند.

این دو حکم شامل پیش‌فرضهایی چندگانه‌اند و پیامدهای پرشماری را در بر می‌گیرند. من تنها به دو مورد اشاره می‌کنم.

نخست آن‌که اینجا مجدداً با پرسش اساسی انصاف روبه‌رو می‌شویم؛ نه در معنای بنیادی/محتوایی، بلکه پیش از هر چیز، در معنای منطقی سرسختانه‌ی انصاف، چنان‌که افلاطون و ارسطو درباره‌ی آن بحث کرده‌اند^{xi}. همواره بین مسئله‌ای که باید درباره‌ی آن داوری شود و شکل/صورت قانون عدم تکافویی وجود دارد - هستی مسئله ضرورتاً انضمامی و تکین است و شکل/صورت قانون انتزاعی و جهان‌شمول. بر این عدم تکافو می‌توان تنها با کار خلاق قاضی که «خودش را در جای قانون‌گذار می‌گذارد»، فائق آمد - یعنی او ناگزیر است به ملاحظاتی که طبیعتی بنیادی دارند، متوسل شود. کار قاضی ضرورتاً فراسوی هر روبه‌گرایی‌ای می‌رود.

دومین مورد این است که برای این‌که افراد قادر باشند تا روبه‌های دموکراتیک را در تطابق با «روح»شان به کار بیاورند، بخش وسیعی از کار جامعه و نهادهایش باید در جهت توانمندسازی افرادی قرار گرفته باشد که با تعریف مدنظر سازگارند؛ یعنی زنان و مردانی که به معنی روبه‌ای کلمه دموکراتیک باشند. حال با یک دوراهی روبه‌رو می‌شویم: یا آموزش افراد جزمی، اقتدارگرایانه و دگرآیین است - و در نتیجه دموکراسی مدنظر معادل سیاسی یک آیین مذهبی می‌شود - یا افرادی که «روبه‌ها را به کار می‌بندند» (رای می‌دهند، قانون می‌گذارند، قانون را اعمال می‌کنند، حکم می‌رانند)، به شیوه‌ای انتقادی آموزش دیده‌اند. در معنای دوم، نهادیابی جامعه باید تفکر انتقادی را

^{۲۸} Paideia

^{۲۹} De facto

چون ارزشی ایجابی در نظر بگیرد، و بدین ترتیب جعبه‌ی پاندورای به پرسش کشیدن نهادهای موجود گشوده و دموکراسی مجدداً جنبش خودنهادگذاری جامعه می‌شود؛ مثل این است که بگوییم نوعی جدید از رژیم در معنای کامل کلمه.

روزنامه‌نگاران همانند برخی فیلسوفان سیاسی که به نظر می‌رسد کاملاً از مباحثات طولانی درباره‌ی «فلسفه‌ی حق» در طول دو قرن گذشته ناآگاهند، متداوماً با ما درباره‌ی «وضع حق»^{۳۰} سخن می‌گویند. در هر صورت، اگر «وضع حق» (Rechtsstaat) چیزی متفاوت از «وضع قانون» (Gesetzstaat) است^{۳۱}، تنها به این دلیل است که وضع حق فراسوی تطابق صرف با «رویه‌ها» می‌رود - و این یعنی پرسش از عدالت مطرح می‌شود و بر حتی قاعده‌های قانونی که تاکنون وضع شده، تأثیر می‌گذارد. به محض اینکه نهادیابی جامعه دیگر رازآمیز یا مبتنی بر سنت نباشد، مسئله‌ی عدالت همان مسئله‌ی سیاست می‌شود. توسل به «حاکمیت قانون» تنها می‌تواند به معنای طفره‌رفتن از این پرسش‌ها باشد: کدام قانون؟ چرا این قانون و نه قانون دیگر؟ حتی پاسخ «دموکراتیک صوری» - قانون قانون است زیرا تصمیم بیشترین شمار مردم بوده‌است (من اینجا کاری به این ندارم که آیا چنین دعوی‌ای واقعیت دارد یا نه) - نمی‌تواند این پرسش را مختومه کند: و آن‌گاه چرا باید چنین باشد؟ اگر توجیه حاکمیت اکثریت خصلتی کاملاً رویه‌محور دارد - مثل این واقعیت که هر بحثی باید بالاخره در جایی به نتیجه برسد - آن‌گاه هر قاعده‌ی کهنه‌ای از میزان توجیه مشابهی برخوردار می‌شود: مثل این که تصمیم‌گیری می‌تواند بر اساس قرعه‌کشی باشد. حاکمیت اکثریت تنها زمانی می‌تواند توجیه شود که ما در گستره‌ی احتمالات و امور ممکن، ارزشی برابر برای *آرای*^{۳۱} افراد آزاد قائل باشیم^{۳۲}. اما اگر قرار است برابری ارزش میان آراء در حد یک اصل مفروض^{۳۲}، در مقام نوعی ابزار شبه استعلایی، باقی نماند، آن‌گاه کار دائم نهادیابی جامعه باید این باشد که افراد را به شکلی گردهم آورد که بتوان به گونه‌ای مدلل ادعا کرد همه‌ی باورها وزن یکسانی در قلمرو سیاسی دارند. یک‌بار دیگر، نمی‌شود از مسئله‌ی آموزش فضیلت‌مندانه طفره رفت.

ایده‌ی اینکه بتوان «حق موضوعه»^{۳۳} و رویه‌هایش را از ارزش‌های بنیادی جدا کرد، یک وهم است. ایده‌ی اینکه رژیم دموکراتیک بتواند تاریخ را «حاضر آماده» از افراد دموکراتیکی دریافت کند که رژیم را به کار می‌اندازند، نیز چنین است. چنین افرادی تنها می‌توانند در و بواسطه‌ی آموزش فضیلت‌مندانه‌ی دموکراتیکی شکل بگیرند که همچون یک گیاه رشد نمی‌کند بلکه در عوض باید یکی از دغدغه‌های اصلی سیاسی جامعه باشد.

^{۳۰} State of right

^{۳۱} Doxai

^{۳۲} Counterfactual principle

^{۳۳} Positive right

رویه‌های دموکراتیک بخشی - یقیناً مهم اما تنها بخشی - از یک رژیم دموکراتیک‌اند. و این رویه‌ها باید در روح‌شان حقیقتاً دموکراتیک باشند. در نخستین رژیمی که علی‌رغم هر چیز می‌تواند دموکراتیک خوانده شود، یعنی رژیم آتنی، این رویه‌ها نه به‌عنوان «ابزار» صرف، بلکه به‌عنوان دقیقه‌ای از تجسم و تسهیل فرایندهایی نهادینه شدند که رژیم دموکراتیک را پدید آوردند. چرخش وظایف، قرعه‌کشی، تصمیم‌گیری بعد از هم‌اندیشی کل بدنه‌ی سیاسی، انتخابات‌ها و دادگاه‌های عمومی تنها بر این فرض متکی نبودند که هر کس ظرفیت برابری برای پذیرش مسئولیت‌های عمومی دارد: این رویه‌ها خودشان جزئی از فرایند آموزشی سیاسی بودند؛ جزئی از آموزش فضیلت‌مندان‌هی فعال که معطوف است به اعمال و بنابراین رشد توانایی‌های مطابق با مسئولیت‌ها در عموم مردم و بنابراین قرارداد آموزش برابری سیاسی در نزدیک‌ترین حالت ممکن به واقعیت مؤثر آن جامعه.

۴.

ریشه‌ی این سردرگمی‌ها یقیناً صرفاً خاستگاهی «ایده‌آل» ندارد - تو گویی که ماهیتاً یا منحصرأ در «ایده‌های غلط» پیدا می‌شود-، و نه صرفاً «مادی»- تو گویی که منافع، رانه‌ها، مواضع اجتماعی و غیره را، آگاهانه یا ناآگاهانه، بیان می‌کند. این سردرگمی‌ها عمیقاً از خیال تاریخی-اجتماعی دوره‌ی سیاسی «مدرن» نشئت می‌گیرد؛ درواقع از پیشاتاریخ آن و خصوصاً از ویژگی مبنایی دوگانه‌انگارش^{۳۴}. ممکن نیست که در اینجا به توضیح ریشه بپردازیم. من باید خودم را به ذکر چند نکته‌ی برجسته از منظومه‌ی ایده‌هایی محدود کنم که در و از طریق آن‌ها این خیال خودش را در امر سیاسی بیان کرده است.

باید از میانه‌ی چیزها^{۳۵} آغاز کنم. مارکسیسم (و فارغ از اختلاف نظرها، خود مارکس) حقوق و آزادی‌های «بورژوازی» را در پرتو چنین استناداردی نقد می‌کند: صرفاً «صوری» بودند و کم‌تر یا بیش‌تر به نفع سرمایه‌داری مستقر شده‌بودند. این استنادارد نقد به دلایل چندگانه‌ای مشکل دارد.

پیش از هر چیز، این حقوق و آزادی‌ها با سرمایه‌داری متولد نشدند، و سرمایه‌داری آن‌ها را مسلم فرض نکرد. از آغاز این حقوق و آزادی‌ها در شهرهای پیشابورژوا که بعدها شهرهای آزاد شدند، مطالبه شدند؛ طی مبارزات طولانی مردم، از قرن دهم با صرف هزینه به دست آمدند و {به حاکمان} تحمیل شدند (در این مبارزات نه‌تنها قشر فرودست بلکه هم‌چنین خرده‌بورژواها نیز نقش داشتند). جایی که این حقوق و مزایا صادر شده‌اند، تقریباً همواره

^{۳۴} Its basically antinomical character

^{۳۵} in media res

ضعیف و شکننده بوده‌اند (مانند کشورهای آمریکای لاتین یا ژاپن). نکته‌ی دیگر اینکه این حقوق و مزایا نیستند که خودشان را با «روح» سرمایه‌داری تطبیق می‌دهند: بلکه سرمایه‌داری است که به «بهترین راه موجود» تیلوری یا «قفس آهنین» ماکس وبری متوسل می‌شود. این ایده که حقوق و آزادی‌ها، معادل سیاسی رقابت و پیش‌شرطی برای آن در بازار اقتصادی هستند نیز غلط است. رقابت تنها یک دقیقه از سرمایه‌داری است؛ نه خودانیگخته است (بنگرید به پولانی) و نه دائمی. وقتی به گرایش درونی سرمایه‌داری می‌نگریم، می‌بینیم که سرمایه‌داری در تک‌انحصارگرایی، چندانحصارگرایی یا اتحاد میان سرمایه‌داران به اوج خود می‌رسد. حقوق و آزادی‌ها پیش‌شرطی برای رشد سرمایه‌داری نیستند (بنگرید به ژاپن یا اژدهایان آسیایی^{۳۶}).

درنهایت و فراسوی هر چیز، حقوق و آزادی‌ها به هیچ وجه خصلتاً «صوری» نیستند: آن‌ها با ویژگی‌های ضروری زنده‌ی هر رژیم دموکراتیکی تطبیق می‌یابند. اما خصلتاً *ناتمام*^{۳۷} و چنان‌که در ابتدای متن اشاره شد، ماهیتاً تدافعی‌اند. حتی توصیف آیزا برلین از این‌که آن‌ها «منفی»‌اند نیز ناکافی است. حق مجمع‌ساختن، جستجوی غرامات یا دادخواهی کردن، انتشار یک روزنامه یا یک کتاب «منفی» نیست: اعمال چنین حقوقی بخشی از حیات اجتماعی و سیاسی است و می‌تواند، و حتی ضرورتاً باید که، بر حیات اجتماعی و سیاسی تأثیری مهم بر جا گذارد. البته که مسئله‌ی دیگری است اگر شرایط بالفعل مؤثر اعمال این حقوق و آزادی‌ها را سد کنند یا چنان‌که امروز در کشورهای ثروتمند می‌بینیم، بواسطه‌ی فرایند عام بیابان‌زایی سیاسی چیزی کم‌وبیش بهبوده شوند. در واقع، هدف بخش عمده‌ای از نبرد برای دموکراسی تجدید شرایط واقعی است که به هر فرد این امکان را می‌دهد که این حقوق را مؤثراً اعمال کند. متقابلاً، بی‌ارزش‌پنداشتن مارکسیستی خصلت صوری حقوق و آزادی‌های «بورژوازی» اشتباه است و آثار فاجعه‌باری بر جا گذاشته است؛ سکوی پرتابی برای استقرار توتالیترسیم لنینی و پوششی برای تداوم آن تحت استالینیزم فراهم آورد.

بنابراین، آزادی‌ها و حقوق خصلتاً «صوری» نیستند: ناتمام‌اند و در واقعیت مؤثر اجتماعی، ماهیتاً تدافعی‌اند. و به همین دلیل نباید گفت که آن‌ها «منفی»‌اند. بیان آیزا برلین متعلق به زمینه و میراث اجتماعی-تاریخی مشخصی است که من در ابتدای بحث به آن اشاره کردم. بیان او مطابقت دارد با ایستار اساسی و تقریباً همیشگی جمعیت‌ها و جوامع اروپایی (و آمریکایی) به قدرت (و البته فقط آن‌ها چنین نیستند، اما در اینجا داریم درباره‌ی آن‌ها حرف می‌زنیم). زمانی که خیال هزارساله‌ی پادشاهی با حق الهی‌اش بالاخره، دست کم تاحدودی، ترک برداشت (مسیحیت بر این خیال مہر تأیید زد و آن را با این سخن پولس رسول تقویت نمود: هیچ قدرتی جز قدرت خداوند

^{۳۶} Asian dragons

^{۳۷} Partial

وجود ندارد)، بازنمایی قدرت هم‌چون چیزی متفاوت از جامعه، در تضاد و مقابله‌جویی با آن، هرگز تمام نشد. «آن‌ها» قدرت‌اند («ما-وآن‌ها»، همان‌طور که زبان انگلیسی هنوز می‌گوید)؛ قدرت از اساس خصومت‌آمیز است و مسئله این است که چگونه آن را درون محدوده‌های معینی نگه داریم و از خود در برابر آن دفاع کنیم. تنها در طول دوره‌های انقلابی بود، در مستعمره‌های سیزده‌گانه در قاره‌ی آمریکا یا در فرانسه، که عبارت‌هایی چون «ما مردم» یا اصطلاح *ملت* معنایی سیاسی به دست آورد و تصریح شد که حاکمیت به ملت متعلق است - عبارتی که البته به‌سرعت هم بواسطه‌ی «نماینده‌گی» از محتوا خالی شد. در چنین زمینه‌ای، قابل فهم است که حقوق و آزادی‌ها به‌مثابه‌ی ابزاری تدافعی علیه دولتی کاملاً قدرت‌مند و ماهیتاً بیگانه در نظر گرفته شوند.

آیزا برلین این آزادی‌های «منفی»، تنها آزادی‌های پذیرفتنی برای او، را با ایده‌ی آزادی «مثبت» در تقابل قرار داد که کاملاً نزدیک است به تصور (یونانی) کهن از دموکراسی که برای همه‌ی شهروندان مشارکتی در قدرت قائل بود. مطابق با نظر برلین، آزادی‌های مثبت بالقوه توتالیت‌ترند، زیرا تحمیل تصویری مثبت و جمعی (سیاسی) را از خیر مشترک، یا از این‌که زندگی خیر چیست، پیش‌فرض می‌گیرند. این استدلال خطاهای چندگانه‌ای دارد. آزادی مؤثر (تعبیری بهتر از «مثبت») همگان از مجرای مشارکت هرکس در قدرت، بیش‌تر از تصمیمات قانون‌گذارانه، حکومتی و قضایی «نمایندگان»، هیئت دولت و قضات حرفه‌ای بر تصویری از خیر مشترک دلالت ندارد. همان‌گونه که قبل‌تر گفتیم، هیچ نظامی از حق وجود ندارد که کاملاً (یا حتی ماهیتاً) خنثی^{۳۸} و بی‌تفاوت نسبت به ارزش‌هایش باشد. بازشناسی قسمی حوزه‌ی آزاد «فعالیت خصوصی» - هر مرزی که داشته باشد - خودش از تصدیق ارزشی بنیادی که ادعای اعتبار جهان‌شمول دارد، ناشی می‌شود: خیر همه در این است که افراد درون حوزه‌هایی از فعالیت خصوصی آزادانه اقدام کنند که قانون آن‌ها را بازشناسی و تضمین کرده است. تحدید این حوزه‌ها و تعیین محتوای بازدارندگی علیه کسانی که از مرزهایش تخطی می‌کنند، باید ضرورتاً ارجاعی به چیزی بیش از تصویری از قانون داشته باشد که مدنظر هر سیستم مبتنی بر حق موضوعه^{۳۹} است. تنها یک مثال را در نظر بگیرید: ناممکن است که سنجه‌ای قابل اتکا برای مجازات جرم‌های سنگین و سبک در نظر بگیریم، بدون آن‌که «مقایسه»‌هایی میان ارزش حیات‌داشتن، آزادی‌داشتن (زندانی‌بودن)، پول و غیره صورت ندهیم.

در بحث برلین سردرگمی ضمنی دیگری نیز وجود دارد: مشخص نیست که آیا بین خیر مشترک و سعادت تمایزی هست یا خیر. غایت سیاست سعادت نیست که می‌تواند تنها مسئله‌ای خصوصی باشد^{۳۷}، بلکه آزادی یا خودآیینی فردی و جمعی است. با این وجود، نمی‌تواند صرفاً خودآیینی باشد، زیرا به صورتی گرایبی کانتی درمی‌غلند و راه را به

^{۳۸} Wertfrei

^{۳۹} Positive right

تمام نقدهای موجهی که علیه صوری‌گرایی کانتی تاکنون مطرح شده، بازمی‌کند. همان‌گونه که من در جای دیگر نوشته‌ام^{xvi}، ما آزادی را هم برای خودش و هم برای این می‌خواهیم که با آن کار دیگری انجام بدهیم، تا بتوانیم کارهایی انجام بدهیم. می‌توان گفت میزان زیادی از این کارها را یا نمی‌توانیم به‌تنهایی انجام دهیم یا انجام‌شان وابسته است به {شیوه‌ی} نهادیابی فراگیر جامعه-و معمولاً هر دو با هم مطرح‌اند. همین امر ضرورتاً بر تصویر از خیر مشترک، حتی اگر حداقلی، دلالت دارد.

یقیناً، همان‌طور که قبل‌تر نیز یادآوری کردم، برلین خودش این سردرگمی را خلق نکرد؛ تنها از آن بهره‌برد. این سردرگمی از گذشته‌ی دور می‌آید و بنابراین کاملاً ضروری است که آن را از بین ببریم. تفکیکی را باید بازمستقر کنیم که محصول دوران قدیم است (و به همین دلیل، غیرقابل توجیه‌تر است که نظریات مدرن آن را فراموش کرده‌اند). تفکیک میان سعادت^{۴۰}، امری کاملاً خصوصی، و خیر مشترک^{۴۱} (یا زندگی خیر) که بدون رجوع به قلمرو عمومی یا حتی قلمرو عمومی/عمومی (قدرت) غیرقابل فکر کردن است. و این به زبان دیگر، یعنی تفکیک میان دو اصطلاح ائودایمونیای خوشبختی همراه با لذت و شادی ناشی از بخت^{۴۲}، که /فهمین^{۴۳} نیست، یعنی دست ما نیست و به ما بستگی ندارد و اصطلاح اوزین^{۴۴}، خوب‌زیستن^{۴۵}، که تا اندازه‌ی زیادی به ما، فردی و جمعی، بستگی دارد (زیرا هم به کنش‌های ما بستگی دارد و هم به آنچه و کسانی که ما را احاطه کرده‌اند-و در سطحی عمیق‌تر و انتزاعی‌تر، به نهادهای جامعه). این دو تمایز را می‌توان در این گزاره خلاصه کرد: تحقق خیر مشترک شرط خوب‌زیستن است.

اما یک چیز باقی است: چه کسی تعیین یا تعریف می‌کند که خوب‌زیستن چیست؟ شاید یکی از دلایل اصلی سردرگمی حول این پرسش این است که فلسفه ادعا کرده می‌تواند تعیین یا تعریف خوب‌زیستن را فراهم آورد. چنین شده است زیرا فلاسفه در جایگاه متفکر سیاسی قرار گرفته‌اند و به سبب حرفه‌شان علاقه داشته‌اند که یک‌بار و برای همیشه هم «سعادت» و هم «خیر مشترک» را تعیین کنند و هم‌چنین اگر ممکن بود، آن‌ها را با هم متقارن سازند. اگر به چارچوب میراث فکری بنگریم، تعیین خوب‌زیستن نه‌تنها کمکی نمی‌کند، بلکه جهان‌شمول و معتبر برای همه در زمان‌ها و مکان‌های مختلف فرض می‌شود و به همین ترتیب به مقام امری پیشینی می‌رسد. به‌دست‌دادن تعیین، ریشه‌ی «خطا»ی اکثر فلاسفه‌ای است که درباره‌ی سیاست نوشته‌اند و ریشه‌ی خطای مشابهی

^{۴۰} Happiness

^{۴۱} Common good

^{۴۲} Felicity

^{۴۳} eph'he - min

^{۴۴} eu zein

^{۴۵} Living well

که دیگران، برای اجتناب از پیامدهای بی‌معنی این راه‌حل (مثلاً نظر افلاطون را در نظر بگیرید وقتی قانون می‌گذارد که کدام موسیقی برای جامعه‌ی «خیر» مجاز و یا ممنوع است)، با انکارِ خودِ پرسش و رهاکردنِ آن به اراده‌ی آزاد هر فرد مرتکب شده‌اند.

هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند برای همگان تعریف کند که سعادت چیست و تازه تلاش کند که آن را از مجرای تصمیمات سیاسی تحمیل کند. سعادت به حوزه‌ی خصوصی {همان اویکوس} و حوزه‌ی خصوصی/عمومی {همان آگورا} تعلق دارد و به حوزه‌ی عمومی/عمومی {همان اککلسیا} متعلق نیست. دموکراسی به‌مثابه‌ی رژیمِ آزادی، یقیناً هر شکلی از «سعادت» را طرد می‌کند که خودش یا «بزار» رسیدن به آن از حیث سیاسی الزام‌آور باشد. باز هم حتی بیشتر از این می‌توان گفت: هیچ فلسفه‌ای در هیچ زمانی نمی‌تواند قسمی «خیر مشترک» بنیادی را تعریف کند - و هیچ سیاستی نمی‌تواند منتظر فلسفه باشد تا چنین خیر مشترکی را پیش از کنش‌ورزیدن تعریف کند.^{xvi}

با این وجود، نمی‌توان درباره‌ی پرسش‌های پیش‌رویِ حوزه‌ی عمومی/عمومی (پیش‌رویِ قانون‌گذاری و حکومت) بدون بینشی درباره‌ی خیر مشترک مباحثه کرد. خیر مشترک هم شرطِ سعادت فردی است و هم فراسوی آن، فارغ از سعادت، به آثار و اقداماتی تعلق دارد که جامعه‌ای می‌خواهد ببیند که به آن‌ها دست یافته است.

مسئله فقط دغدغه‌ی دموکراسی به‌مثابه‌ی رژیم نیست. تحلیل هستی‌شناسانه نشان می‌دهد که هیچ جامعه‌ای بدون تعریفِ کم‌وبیش معینی از ارزش‌های بنیادی مشترک، مواهبِ اجتماعی مشترک نمی‌تواند وجود داشته باشد («مواهب عمومی» مدنظر اقتصاددانان، تنها بخش کوچکی از آن را شامل می‌شوند). این ارزش‌ها بخشِ ماهویِ دلالت‌های خیالیِ اجتماعی را تشکیل می‌دهند که در هر زمانی نهادینه می‌شوند. این ارزش‌ها مسیر حرکت هر جامعه را تعریف کرده، هنجارها و معیارهایی را فراهم می‌آورند که به‌گونه‌ای صوری نهادینه نمی‌شوند (برای مثال، یونانیان میان دیکه‌ئون^{۴۶} (عادلان) و کَلون^{۴۷} (خیر/زیبا) تمایز قائل می‌شدند). و در نهایت آن‌ها کار نهادگذاریِ آشکار یک جامعه را تعیین می‌کنند. یک رژیم سیاسی نمی‌تواند تماماً نسبت به ارزش‌ها بی‌تفاوت باشد (یا نسبت به اصول اخلاقی و اخلاقیات). به‌طور مثال، قانون نمی‌تواند کمک کند مگر آن‌که بیانگرِ تصویری مشترک (یا مسلط و از حیث اجتماعی پذیرفته‌شده) درباره‌ی «حداقل اخلاقی»^{۴۸} زیستن در جامعه باشد.

اما این ارزش‌ها و این اخلاق قسمی خلقِ «خودانگیخته» و جمعی-ناشناخته‌اند. آن‌ها می‌توانند تحت تأثیر کنش هم‌اندیشانه و بازاندیشانه تغییر کنند، اما چنین کنشی باید به لایه‌ی دیگری از هستی تاریخی-اجتماعی دست

^{۴۶} dikaion

^{۴۷} kalon

^{۴۸} Moral minimum

پیدا کند و در سطح کنش سیاسی آشکار متوقف نماند. در هر روی، پرسش از خیر مشترک به قلمرو انجام‌دادن/ساختن تاریخی-اجتماعی تعلق دارد نه به نظریه. تصور بنیادی/محتوایی از خیر مشترک در هر زمانی از حیث تاریخی-اجتماعی خلق می‌شود-و این تصور است که آشکارا پس پشت هر قانون و روبه‌ای ایستاده است. به سوی «نسبیت‌گرایی» صرف نمی‌رویم اگر در رژیم دموکراتیک زندگی می‌کنیم؛ جایی که بر مبنایی همیشگی، پرسشگری مؤثراً باز باقی می‌ماند. این رژیم خلق اجتماعی افرادی را پیش فرض می‌گیرد که مؤثراً قابلیت به پرسش‌گرفتن خودشان را دارند. ما این‌جا حداقل یک جز از خیر مشترک دموکراتیک را بازکشف کردیم که هم بنیادی/محتوایی است و هم غیرنسبی: شهر باید هر کاری که امکان دارد در جهت کمک به شهروندان انجام دهد تا به‌گونه‌ای مؤثر خودآیین شوند. این موضوع، پیش از هر چیز، قسمی شرط وجود خود شهر دموکراتیک است: شهر از شهروندان ساخته شده و همان‌طور که ارسطو می‌گوید، شهروند کسی است که «می‌تواند حکم براند و حکم بر آن رانده شود». شهر دموکراتیک، همان‌گونه که قبل‌تر گفته شد، شرط ایجابی برای خوب‌زیستن هر شخص است. این خوب‌زیستن به «کیفیت» زندگی دیگران بستگی دارد. و رسیدن به این هدف-کمک‌کردن به افراد برای خودآیین‌شدن، یا همان آموزش فضیلت‌مندانه‌ی عمومی در قوی‌ترین و عمیق‌ترین معنای کلمه-، بدون تصمیمات سیاسی بنیادی ناممکن است (و البته این تصمیمات در هر موقعیت و تحت هر رژیمی باید گرفته شوند).

بنابراین، دموکراسی به‌مثابه رژیم یعنی رژیمی که می‌کوشد تا جایی که می‌تواند، هم خودآیینی فردی و جمعی و هم خیر مشترکی را به دست آورد که جمع در هر زمان و مکان مشخصی تصوری از آن دارد.

۵.

وقتی هستی انسانی تکین در جمع «خود» غرق می‌شود -موقفی که خود را آشکارا محصول تصادف می‌یابد (تصادف به دنیا آمدن در مکان و زمانی معین)- و زمانی که جدا از هر جمعی می‌گردد، به جامعه در فاصله‌ای می‌نگرد و با آن متوهمانه هم‌چون شیطانی ضروری و درعین‌حال دست‌ساز سروکله می‌زند: این دو {جذب و جداسدن} چیزی نیستند جز دو پیامد فرایند بازشناسی غلط که در دو سطح به وقوع می‌پیوندند:

-بازشناسی غلطی صورت می‌گیرد از چیستی هم هستی انسانی تکین و هم جامعه. باید نشان داده شود که انسان‌شدن هستی انسانی تکین هم‌چون اجتماعی‌شدن اوست و او درعین‌حال هم‌چون یک «تجسم» است- مادیت‌یافتن امر اجتماعی در امر فردی.

-بازشناسی غلطی صورت می‌گیرد از سیاست هم‌چون خلق هستی‌شناختی به‌طور کلی؛ یعنی خلق نوعی از هستی که دست‌کم تاحدودی، قوانینِ بودنِ خودش را خودش آشکارا تعیین می‌کند- و هم‌زمان سیاست هم‌چون پروژه‌ی خودآیینی جمعی و فردی.

در ساحت بالفعل، سیاست دموکراتیک نوعی از فعالیت است در جهت تلاش برای کاهشِ خصلتِ تصادفی وجودِ تاریخی-اجتماعی‌مان نسبت به تعیناتِ بنیادی‌ای که مدنظر است. آشکار است که نه سیاست دموکراتیک در ساحت بالفعل و نه فلسفه در ساحت ایده‌آل، می‌توانند آنچه را درخصوصِ هستی‌انسانی تکین و حتی انسانیت به‌طور کل، تصادف محض می‌نمایند، از بین ببرند (این همان چیزی است که هایدگر، تاحدودی، با اصطلاح *Geworfenheit* به‌معنایِ رهاشدن و پرتاب‌شدگی در نظر داشت، حتی اگر به‌گونه‌ای عجیب آن را محدود به هستی‌انسانی تکین کرد). منظور همان تصادفی است که هستی را در آنجا پدیدار می‌کند و این هستی را بر آن می‌دارد تا خودش را هم‌چون یک جهان آشکار کند، و در آن‌جا زندگی را در این جهان جاری می‌کند، نوع انسانی و شکل‌یابی تاریخی-اجتماعی آن‌ها را پدید می‌آورد و درونِ این شکل‌یابی، درون یک زمان و مکان خاص، از رحم یکی از میلیون‌ها انسان، تکه‌گوشتی را فریادزنان بوجود می‌آورد که تکه‌گوشت دیگری نیست. اما هم سیاست دموکراتیک و هم فلسفه، هم پراکسیس و هم اندیشه، می‌توانند به ما، بواسطه‌ی کنش آزاد، در محدودکردن-یا بهتر بگوییم در تغییردادن- بخش حجیمی از تصادفی که زندگی‌مان را تعیین می‌کند، کمک کنند. متوهمانه است که بگوییم آن‌ها می‌توانند به ما در «برعهده‌گرفتن آزادانه»ی شرایطی که هرگز انتخاب نکرده‌ایم و نمی‌توانستیم انتخاب کنیم، کمک کنند. این واقعیت که فیلسوف فکر می‌کند و می‌نویسد که آزادی آگاهی از ضرورت است (مستقل از همه‌ی ملاحظات بنیادی عطف به معنی همین گزاره) بواسطه‌ی بی‌شمار واقعیتِ تصادفی دیگر مشروط می‌شود. آگاهی صرف از ترکیب نامحدود تصادف و ضرورت، از تصادف ضروری و از ضرورت کاملاً تصادفی، که آنچه ما هستیم، آنچه ما انجام می‌دهیم، و آنچه ما فکر می‌کنیم را مشروط و مقید می‌کند، دور است از حقیقتاً آزادبودن. اما این موضوع شرط آزادی حقیقی است؛ شرطی ضروری برای اتخاذ روشن و شفاف کنش‌هایی که قادرند ما را به سوی خودآیینی مؤثر در سطح فردی و جمعی هدایت کنند.

این متن ترجمه‌ای است از:

-Cornelius Castoriadis (1997), "Democracy as Procedure and Democracy as Regime", in *Constellations* Volume 4, No, 1, Blackwell Publishers

از پریسا شکورزاده بابت معرفی متن و پیشنهاد ترجمه‌ی آن سپاسگزارم.

ⁱ بنگرید به اثر من تحت عنوان:

"Power, Politics, Autonomy" (1988)

که نخستین بار در

Zwischenbetrachtungen Im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag
(Frankfurt: Suhrkamp, 1989)

منتشر شد و سپس در اثر من تحت عنوان

Philosophy, Politics, Autonomy, ed. David Ames Curtis (New York: Oxford University Press, 1991)

مجدداً به چاپ رسید.

ⁱⁱ بازدارندگی‌های مشروع در ارتباط با حق موضوعه، نه به‌طور مطلق

ⁱⁱⁱ در رابطه با هابرماس مراجعه کنید به:

"Three Normative Models of Democracy," *Constellations*, 1:1 (April 1994): 1–10.

^{iv} این عبارت را کانت در پایان «سنجش خرد ناب» در سال ۱۷۸۱ میلادی، خطاب به وزیر دربار دولت پروس ذکر کرده است.

^v بنگرید به اثر من تحت عنوان

"Intellectuals and History" (1987), now in *Philosophy, Politics, Autonomy*, 3–12.

^{vi} بنگرید به اثر من تحت عنوان

"The Nature and Value of Equality" (1981), *ibid.*, 124–42.

^{vii} من این واژه را به‌گونه‌ای نمادین به کار می‌گیریم (نه به‌خاطر بازی با زبان). مجمع آتنی قدرت قضایی را اعمال نمی‌کرد و تنها بر «اداره»ی

امور (Executive) نظارت می‌ورزید (در معنایی که من اینجا به این اصطلاح داده‌ام: اداره‌کردن).

^{viii} بنگرید به اثر من تحت عنوان

"Done and to Be Done" (1989), forthcoming in *The Castoriadis Reader*

^{ix} آنچه امروز در زبان قانونی و فلسفی مدرن «مجریه» (Executive) خوانده می‌شود، در حقیقت دو بخش دارد: قدرت حکمرانی (یا

عملکرد) (Governmental) و قدرت اداری (یا عملکرد) (administrative). «حکومت» (government) به‌مثابه‌ی حکومت،

قوانین را «اجرا» نمی‌کند، بلکه درون چارچوب قوانین کنش می‌کند (حکم می‌راند). از آنجایی که اداره‌کردن {همان اجراکردن} نمی‌تواند

به‌تمامی «مکانیزه» شود، نمی‌توان از پرسش تفسیر گریخت. همان‌طور که در متن ذکر شد.

^x بنگرید به تحلیل من از ایده‌های ارسطو درباره‌ی این موضوع در

“Value, Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Us” (1975)

اکنون در {این موجود است:}

Crossroads in the Labyrinth, trans. Martin H. Ryle and Kate Soper (Brighton, England: Harvester; and Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1984), esp. 285–320.

^{xi} مسئله آشکارا این نیست که نیت‌ها از حیث تاریخی مکتوب نشده‌اند، بلکه نیت به خودِ درجِ ضروری- و پروبلماتیک- هر بندِ درونِ سیستم قانونی مربوط می‌شود که در اصل متداوماً در حال تحول است.

^{xii} بنگرید به اثر من

“Value, Equality, Justice, Politics.”

^{xiii} قرن‌ها پیش از انقلاب فرانسه، حکومت‌های پادشاهی در اکثر کشورهای اروپای غربی، چه مطلقه چه مشروطه، به «وضع قانون» دست یافته بودند. «پتسدام قضاتی دارد»؛ این پاسخی بود که آسیابان اهل پروس به فردریک کبیر داد.

^{xiv} ارسطو کمابیش آن را به همین شکل در

The Constitution of the Athenians 41.

توجیه کرد.

^{xv} مراجعه کنید به بخش

“Subjective Roots of the Revolutionary Project”

در اولین بخش از کتاب من

The Imaginary Institution of Society (1975), trans. Kathleen Blamey (Oxford, England: Polity Press; and Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987), esp. 91–92.

^{xvi} بنگرید به اثر من

“The Greek Polis and the Creation of Democracy” (1983), in Philosophy, Politics, Autonomy, in particular pp. 106–14.

^{xvii} یقیناً برای فیلسوف دشوار است که ارزش جامعه‌ای را که فلسفه‌ورزی در آن ناممکن است با جایی که در آن فلسفه یک کنش واقعی است، یکی بداند. اما مسئله این است که توضیح محتوای اصطلاح فلسفه میسر نیست و چیزی درباره‌ی طبقه‌بندی جوامع به ما نمی‌گوید. در هند فلسفه‌ای وجود دارد و در چین نیز- نیازی به ذکر کشورهای اسلامی و اروپای قرون وسطی نیست. اما در عین حال نتیجه نمی‌شود که جامعه‌ی کاستی یا جامعه‌ی ماندارین‌ها از حیث سیاسی به اندازه‌ی جامعه‌ی دموکراتیک معتبر است.