

تاریخچه مفهوم جامعه مدنی و حوزه عمومی

کرگ کالون*

ترجمه رحیم نوبهار**

دیباچه مترجم

کالون در این مقاله کوتاه و پربار که در دانشنامه بین‌المللی علوم اجتماعی و رفتاری چاپ شده، با مروری بر تاریخچه حوزه عمومی و جامعه مدنی، به واکاوی این دو مفهوم و پیوند آن دو با یکدیگر می‌پردازد. بنا به تعریف کالون، جامعه مدنی معمولاً به نهادها و روابطی اشاره می‌کند که زندگی اجتماعی را در لایه میان دولت و خانواده، سازمان می‌دهد. حوزه عمومی بیشتر بیان‌گر ترتیباتی نهادی است که ویژگی برجسته آن، باز بودن ارتباطات و تمرکز بر «خیر عمومی» به جای توافقات درباره «خیرهای شخصی» است. او با تأکید بر ارتباط عمیق جامعه مدنی با خود-سازمانی، ایده حوزه عمومی را شکل تکامل-یافته مفهوم جامعه مدنی می‌داند. کالون به بازخوانی ریشه‌های این مفهوم در اندیشه کسانی چون روسو و کانت می‌پردازد و سپس به طرح دیدگاه‌های هابرماس بزرگ‌ترین نظریه-پرداز حوزه عمومی می‌پردازد. او حتی به برخی از نقدهایی که بر تلقی هابرماس از حوزه عمومی بورژوا وارد شده اشاره می‌کند. کالون سپس به تأثیر اندیشه‌های فیلسوف سیاست،

* Calhoun, Craig, "Civil Society-Public Sphere: History of the Concept", in: Smelser, Neil & Balets, Paull(eds.), International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences, Vol. 3, pp. 1897-1903, Elsevier, Amsterdam, 2001.

** پژوهش‌گر حوزوی و عضو هیئت علمی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.

هانا آرنست بر هر چه پربارشدن مفهوم حوزه عمومی می‌پردازد و در پایان، تمایزهای دو مفهوم حوزه عمومی و جامعه مدنی را شرح می‌دهد.

پرداختن به جنبه‌های نظری و عملی حوزه عمومی و جامعه مدنی در جامعه ایرانی، نیازمند تحقیق و پژوهش جدی است. تا آن جا که به نظام قانونی مربوط می‌شود مسأله به‌ویژه از دو جنبه قابل بررسی است؛ نخست در باره سازگاری اسلام - که مبنای قانونگذاری شناخته شده است - با شناسایی جامعه مدنی و حوزه عمومی؛^۱ و دوم این که آیا قانون اساسی و قوانین عادی، پیش‌شرطها، عناصر، اجزا و اقتضائات جامعه مدنی و حوزه عمومی را پذیرفته است یا نه؟

در باره مسأله نخست، نگارنده در جایی دیگر به تفصیل آورده است که آموزه‌های اسلامی در چارچوب تحلیلی خود نه تنها با گونه‌ای از حوزه عمومی و جامعه مدنی سازگار است، که بر آن تأکید می‌کند. مهم‌ترین این دلایل را به شرح زیر می‌توان برشمرد:

۱. مسئله جایگاه دین در جامعه و این که آیا جایگاه آن در دولت و قدرت است یا در حوزه عمومی و جامعه مدنی را نباید با مسئله نظرگاه دین در باره حوزه عمومی به هم آمیخت؛ چنان که پیدا است، این دو مسأله به‌رغم هم‌پوشانی‌هایی که دارند با هم متفاوت‌اند. در مغرب زمین، در این باره نیز پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است. در این باره هم قرائت اقتدارگرایانه از دین بیش از همه به خود دین زبان می‌رساند. برابر برخی تجربه‌های تاریخی، پیامد قرائت اقتدارگرایانه از دین به‌ویژه آن گاه که به عرصه عمل و اجرا راه پیدا کند، گسترش تمایل عمومی در میان مردم و حتی دینداران به محدود کردن دین به حوزه روابط شخصی و خصوصی است. در حالی که حضور منطقی دین در حوزه عمومی سبب می‌شود تا این حضور استمرار داشته باشد.

۲. نک. نوبهار، رحیم، آموزه‌های اسلامی؛ حوزه عمومی، حوزه خصوصی، در: حقوق بشر در جهان معاصر، دغدغه‌ها و دیدگاه‌های حقوقدانان و فقهای ایرانی، کمیسیون حقوق بشر اسلامی، انتشارات آیین احمد، قم، ۱۳۸۸. نیز:

نخست: انبوهی از متون اسلامی که در کنار نفی آثارشیسم و هرج و مرج، استبداد و خودرأیی را سخت نکوهش می‌کند. اسلام، انباشت قدرت در یک فرد یا نهاد را مایه بروز حس استغنا و بی‌نیازی و در نتیجه، سبب تباهی می‌داند. چنین اندیشه‌ای نمی‌تواند با نفی قلمرو عمومی و سپردن کلیت جامعه به دست دولتی اقتدارگرا که همه زوایای جامعه را می‌پاید، سازگار باشد. از همین رو نظریه دولت در اسلام- هرچه باشد- با اندیشه‌ای که همه زوایای شخصی و اجتماعی زندگی انسان را به دست دولتی اقتدارگرا می‌سپارد و مردم و نهادهای مدنی را نفی می‌کند، به هیچ رو سازگار نیست. حتی در حاکمیت صالح نیز رابطه دولت و شهروندان بر اصل تعامل و تأثیر و تأثر مبتنی است؛ نه فرمان یک‌سویه از دولت و انقیاد مردم. اقتدارگرایی و تبدیل انسان‌ها به ابزارهایی که تنها فرمان‌بر دیگر انسان-ها باشند، در قاموس هیچ دین الهی معنا ندارد. به تصریح قرآن کریم هیچ پیامبری حق نداشته است که مردم را بنده و برده خویش سازد [آل عمران(۳): ۷۹ و ۸۰]. هیچ دین الهی نمی‌تواند فردیت انسان‌ها را فراموش کند و افراد را جدا از هویت‌های اجتماعی آن‌ها هم‌چون اشخاص مستقل به حساب نیاورد. دین‌ورزی کنشی آگاهانه و خردمندانه است و این با اقتدارگرایی نمی‌تواند سازگار باشد. این البته به معنای نفی امکان خوانش اقتدارگرایانه از دین نیست. این کار هم ممکن است و در گذشته و حال صورت گرفته است. تضعیف یا امحای جامعه مدنی و حوزه عمومی از جمله با موافق نشان دادن تعالیم اسلامی با جامعه توده‌ای یا جامعه‌ای که هویت‌های فردی به‌طور میکانیکی و اجباری در

Nobahar, Rahim, "Islamic Teachings and the Relation between Public and Private Spheres", in: Karim Douglas Crow(ed.), Islam, Cultural Transformation, and the Re-emergence of Falsafah, pp.112-140, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, 2009=1388.

یکدیگر ادغام شده است، امکان پذیر است. در متون دینی هم دست‌مایه‌هایی پیدا می‌شود که می‌توان با تشبث به آن‌ها چنین قرائتی را موجه جلوه داد. اما این خوانش در هر حال با روح و گوهر دین بیگانه است.

دوم: همه آموزه‌هایی که بر تعاون اجتماعی، حس مسئولیت اجتماعی و اخلاق مسئولیت تأکید می‌کنند، مشوق آحاد مسلمانان به کنش اجتماعی، مسئولیت‌پذیری و مفاهیم و همدلی با یکدیگر برای بحث و گفتگو درباره مشکلات اجتماعی و چاره‌جویی برای حل آن‌هاست. در این باره به‌ویژه تأکید اندیشه اسلامی بر امر به معروف و نهی از منکر - که هم حق و هم تکلیف مسلمانان است - بسیار قابل توجه است. روح همبستگی اسلامی با اندیشه انزوای طلبی که حکومت‌های خودکامه با دامن زدن به آن، افراد را به جزیره‌های مستقل از یکدیگر تبدیل می‌کنند و در نتیجه، به آسانی بر آن‌ها حکمرانی می‌کنند، سازگار نیست. قرآن مجید مداخله حکومت در تفرقه و ترویج انزوا و جدایی مردم از یکدیگر را سیاستی فرعون‌ی اعلام می‌کند [القصص (۲۸): ۴].

سوم: مجموعه تعالیمی از کتاب و سنت که نشان می‌دهد اصل شورا و رایزنی، اصلی راهبردی در جامعه اسلامی است، بر ضرورت حوزه عمومی تأکید دارند. پذیرش اصل شورا مستلزم فراهم آوردن چنان فضا و ترتیبات نهادی است که مسلمانان بتوانند از طریق آن‌ها این اصل را عملی سازند. بی‌گمان یکی از این ترتیبات نهادی، حوزه عمومی جدا از دولت است. هرچند اهمیت اصل طلایی شورا و مشورت هنوز برای بسیاری از مسلمانان آشکار نگشته است.

چهارم: پیگیری و اجرای ارزش‌های اسلامی که هم حق و هم تکلیف آحاد مسلمانان است، مستلزم وجود حوزه عمومی است. در واقع، مخاطبان خطاب‌های الهی در وهله نخست آحاد مردم یا مسلمانان هستند. آن‌ها به‌عنوان مخاطبان فرامین الهی تنها پیروانی بی‌اندیشه، غیرفعال و خردگریز نیستند؛ مسلمانان باید گوهر ارزش‌های دینی را در جریان

گفتگو و مفاهمه با یکدیگر درک کنند؛ در بازسازی ارزش‌ها در پرتو توجه به شرایط زمان و مکان فعالانه مشارکت نمایند و اولویت‌ها و سازوکارهای اجرایی ارزش‌ها را با توجه به شرایطی که در آن می‌زیند، تعیین کنند. مسلمانان و وجدان جمعی آنان در تشخیص مصالح عمومی که همان خیر جمعی است باید مشارکت فعال داشته باشند. لازمه دستیابی به این همه، که مستلزم پیگیری‌های جمعی است، برخورداری جامعه از فضای عمومی آزاد است؛ فضایی که مسلمانان آسوده خاطر از تهدید در این فرآیندها فعالانه مشارکت کنند.

پنجم: حتی تأکید آموزه‌های اسلامی بر «صدق» و «حقانیت» هم مستلزم فراخواندن به گفتگو و مفاهمه در فضای عمومی است؛ با لحاظ این پیش‌فرض درست که گوهر «حقیقت» در موضوعات گوناگون به‌ویژه در امور مهم اجتماعی و سیاسی اغلب در جریان بحث و گفتگوی عقلانی-انتقادی نقاب از چهره می‌گشاید. از منظر قرآن مجید پیش‌شرط دستیابی به بهترین رأی، شنیدن اقوال و سخنان گوناگون است. قرآن مجید پیروی از این روش را سیره خردمندان و راهی که خداوند بدان هدایت نموده، معرفی می‌کند. «فبشر عباد الذین يستمعون القول فيتبعون أحسنه». [الزمر (۳۹): ۱۷-۱۸].

ششم: قاعده مهم «سلطه» و اصل «عدم ولایت کسی بر دیگری» که هر دو مستفاد از شمار زیادی از نصوص دینی است و بر اختیار انسان‌ها بر اداره امور خویش دلالت می‌کند، از قواعد مهم حقوق عمومی در اسلام است. مفاد قاعده سلطه به باب اموال و دارایی‌ها محدود نمی‌شود. این قاعده بیش از هر چیز بر حق تعیین سرنوشت انسان‌ها در امور شخصی و عمومی دلالت می‌کند. برابر این اصل، چنان که تصرف نابجا در اموال و دارایی دیگران، مصداق ظلم، غصب و تعدی است؛ ایجاد محدودیت برای مردم در استیفای حقوق مربوط به مشارکت سیاسی و اجتماعی هم ستمی آشکار و از گناهان بزرگ است.

هفتم: جدا از وجوه یادشده، سیره عملی پیامبر(ص) نیز نشان گر اهتمام به حوزه عمومی بوده است. پیامبر(ص) در دامن زدن به اصل مشورت و گفتگو و پای بندی عملی به آن، الگوی شگفت انگیزی برای مسلمانان آفریده است. با آن که بنیان نهادن مسجد گاه به عنوان بنایی برای حکومت ارزیابی می شود، آن چه بیشتر درست می نماید، این است که «مسجدالنبی(ص)» پیش از هر چیز نخستین پایه یک فضای عمومی و مدنی بوده است. مسلمانان در آن جا، هم با پیامبر(ص) و هم با یکدیگر به شور و رایزنی جدی درباره امور اجتماعی می پرداختند. این گفت وگوها کاملاً جدی بود و هرگز نمادین نبود. به گزارش تاریخ، پیامبر(ص) در جریان این گفت وگوها گاه در امور اجتماعی، آشکارا نظر جمع را بر نظر خویش ترجیح می داد. بدین سان مسجد هم چون جایگاه و بستر این تعاملات تا اندازه زیادی یک نهاد مدنی بود؛ هرچند در عصرهای بعد، آنان که به نام اسلام حکمرانی نموده اند، با تهی کردن وجه مدنی نهاد مسجد هم چون بسیاری دیگر از مقوله ها اغلب از آن برای تقویت پایه های حکومت خویش از آن سود برده و می برند.

اگر باور به حوزه عمومی به شرحی که گذشت بخشی از اندیشه اسلامی باشد، می توان به بازخوانی احکام و مقررات فقهی به گونه ای که با شناسایی این قلمرو سازگار باشد، پرداخت. در فقه رایج البته آموزه هایی یافت می شود که برداشت هایی از آن می تواند با شناسایی حوزه عمومی که جایگاه مباحث عقلانی-انتقادی است، ناسازگار باشد. برای نمونه، رویارویی با مردم به ویژه در قالب کیفر و مجازات برای صرف عقیده یا ابراز آن نمی تواند با شناسایی حوزه عمومی سازگار باشد. به همین ترتیب، تصویر اقتدارگرایانه و یا قدسی از اختیارات دولت اسلامی و محدود کردن حق نقد شهروندان با اندیشه حوزه عمومی سازگاری ندارد. نظام فقهی و قانونی سازگار با اندیشه حوزه عمومی باید آزادی بیان در معنای گسترده آن که شامل حق بر گردش آزاد اطلاعات و حق بر مشارکت

سیاسی و اجتماعی است را هم چون ارزشی شایسته حمایت بدانند و به گونه‌ای معقول از آن-ها حمایت کند.

مبانی اسلامی به‌روشنی چنین حمایتی را تجویز و حتی ضروری می‌سازد. مصالحی که از نظرگاه اسلامی شایسته حمایت‌اند، لزوماً به مصالح پنج‌گانه‌ای که در سخنان پیشینیان آمده، محدود نمی‌شود. هیچ نص معتبری ارزش‌های پنج‌گانه در خور حمایت و تضمین را به پنج ارزش: جان، آبرو، مال، دین و عقل محدود نمی‌کند. مطمئناً آزادی و مشارکت سیاسی-اجتماعی در شمار ارزش‌های شایسته حمایت و تضمین است. هرگاه شارع مقدس اسلام، برخورداری انسان از عقل و خرد را چندان بااهمیت می‌داند که باده‌نوشی و استعمال مسکرات را از آن رو که مایه زوال عقل است، حرام می‌شمارد، از تضمین‌های لازم برای خردورزی حمایت خواهد کرد. اگر خداوند گستره وسیعی از زندگی مسلمانان را به خرد جمعی آنان واگذار نموده باشد، علی‌القاعده باید ترتیبات و تضمین‌های لازم را برای این خردورزی پیش‌بینی نموده باشد. به همین ترتیب هر گاه برابر برخی آموزه‌های دینی، ترک امر به معروف و نهی از منکر انسان را به موجودی مرده و فاقد حیات تنزل می‌دهد می‌توان قوانین و مقرراتی که مانع استیفا و اجرای این حق و تکلیف می‌شود را سالب حیات واقعی انسان و در واقع، قاتل گوهر انسانیت دانست؛ بدین سان قوانین مانع از استیفای این حق را در شمار قوانین مضر به شئون حیات انسان و در ردیف مضرات به جان آدمی می‌توان قلمداد کرد.

۳. عن أمير المؤمنين (ع): «من ترك إنكار المنكر بقلبه و لسانه [و یده] فهو ميت بين الأحياء»؛ کسی که نهی از منکر را با دل و زبان [و دست] ترک کند مرده‌ای است در میان زندگان [الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۰۴، باب ۳ از ابواب الأمر والنهی و ما یناسبهما، حدیث ۴؛ نیز نک. حدیث ۹ از همان باب، اسلامیة، تهران، ۱۴۰۱ق.].

درباره مسئله دوم یعنی رویکرد قانون اساسی به اقتضائات و لوازم حوزه عمومی و جامعه مدنی می‌توان گفت: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نهادها، عناصر، اجزا و پیش‌شرط‌های حوزه عمومی را به رسمیت شناخته است؛ برای نمونه، حق تعیین سرنوشت اجتماعی (اصل ۵۶)، حق عموم مردم بر مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش (بند هشتم اصل ۳)، اداره امور کشور با اتکا به آرای عمومی (اصل ششم)، شوراها و گوناگون هم‌چون ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشور (اصل هفتم)، حق و وظیفه مردم نسبت به این که دولت را به معروف فرمان دهند و از منکر بازدارند (اصل هشتم)، عدم جواز سلب آزادی‌های گوناگون به نام دفاع از استقلال (اصل نهم)، آزادی نشریات و مطبوعات (اصل ۲۴)، آزادی تشکیل احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده (اصل ۲۶) و حق بر تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها (اصل ۲۷).

بررسی رویکرد قوانین عادی به این امر البته مسئله‌ای دیگر است. این که قوانین عادی در حوزه‌های گوناگون تا چه اندازه با رویکرد کلی قانون اساسی هم‌دل و هم‌نوا باشند به بررسی جداگانه‌ای نیازمند است. هر چند بررسی خصوص قوانین کیفری نشان می‌دهد که نظام عدالت کیفری در زمینه حمایت ایجابی و سلبی از حق‌ها و آزادی‌های مرتبط با حوزه عمومی کاستی‌های جدی دارد.

با این حال به رغم اهمیت نظام قانونی در تضمین حق‌ها و آزادی‌های مرتبط با حوزه عمومی، حیات و مرگ حوزه عمومی به وجود یا نبود این تضمین‌ها بستگی ندارد. همین گفته درباره رویکرد نظام سیاسی هم صادق می‌آید؛ زندگی و مرگ حوزه عمومی به تصمیم اراده سیاسی حاکم کاملاً بستگی ندارد؛ یک جامعه توانمند در هر حال می‌تواند برای احیا و شکوفایی حوزه عمومی بکوشد. همه توانمندهای جامعه در نهاد دولت و حتی نظام قانونی، خلاصه نمی‌شود.

دو مفهوم کاملاً مرتبط جامعه مدنی و حوزه عمومی در اوایل دوران مدرن توسعه یافتند تا به توانمندی‌های خود-سازمانی اجتماعی و اثرگذاری بر دولت اشاره کنند. جامعه مدنی معمولاً به نهادها و روابطی اشاره می‌کند که زندگی اجتماعی را در سطح میان دولت و خانواده، سازمان می‌بخشد. حوزه عمومی یکی از چند مفهوم مرتبط با یکدیگر (از جمله فضای عمومی، عمومی، واژه آلمانی «*offentlichkeit*» یا عمومیت^۴) است که بیان‌گر یک ترتیب نهادی است که با بازبودن ارتباطات و تمرکز بر خیر عمومی به جای توافقات درباره خیرهای شخصی متمایز می‌شود. ارتباطات در حوزه عمومی زمانی که در جامعه مدنی باشد، ممکن است ناظر به دولت باشد یا به دنبال اثرگذاری بر جامعه مدنی و یا حتی تأثیر مستقیم بر زندگی خصوصی. دو پرسش اصلی بحث یکی این است که حوزه عمومی تا چه اندازه باید توسط عقل انتقادی هدایت شود و دیگر این که مرزهای میان عمومی و خصوصی چگونه باید ترسیم شود.

جامعه مدنی و خود-سازمانی

شکل نوین تمایز جامعه مدنی از دولت در قرن‌های هفدهم و هیجدهم رخ داد. پیش از این جدایی، قلمروهای سیاسی و اجتماعی به سختی آشکارا از یکدیگر متمایز بود. در آن دوران، خانواده، تجسم امر اجتماعی بود و اغلب به عنوان قلمرو ضرورت یا صرفاً تولید مثل، زیرمجموعه یک هویت عمومی گسترده‌تر و امکاناتی برای تولید فعال بود که در

4. Public Space.

5. Public.

6. Publicness.

کنار دولت قرار می گرفت. برای نمونه، مفهوم یونانی پلیس^۷ به هر دو قلمرو اشاره می کرد، اما زمانی که تمایز امر سیاسی از اجتماعی رخ داد، این جدایی آشکارا به نفع دولت بود. حقوق رومی در شکل گیری ایده دولت-شهر^۸ و مفهوم غنی تری از ارتباطات ایفای نقش کرد که نه به معنای مضیق آن، خانوادگی بود؛ و نه به طور مشخص ناظر به تشکیل جامعه سیاسی از طریق دولت بود. نظریه سیاسی و حقوقی سده های میانه این موضوع را نه تنها در رابطه با آزادی هایی که توسط شهرهای سده های میانه مطالبه می شد، که در رابطه با کلیسا نیز توسعه داد. برخی حوادث، مفهوم مشروعیت را که از «مردم» ناشی می شد، به ایده سرانجام مسلط حق الهی پادشاهان همراه با مفهوم مشروعیت آن که از خداوند ناشی می شد، در کنار هم قرار داد. تمایز حقوق مدنی از حقوق کیفری هم در این باره تأثیرگذار بود (حقوق مدنی، حاکم بر روابطی بود که داوطلبانه در میان افراد شکل گرفته بود؛ در حالی که حقوق کیفری متضمن ادعاهای تمامیت جامعه علیه بزهکاران بود). با این حال این تنها در جریان تأملات اخیر مدرن در منابع نظم اجتماعی بود که جامعه مدنی هم چون قلمروی متمایز دیده شد.

یک گام اساسی در این فرایند، «تصدیق زندگی عادی» بود (تیلر^۹، ۱۹۸۹). در حالی که فیلسوفان یونان قلمرو خصوصی- از جمله کار و تلاش اقتصادی- را هم چون قلمروی کاملاً درجه دوم نسبت به قلمرو عمومی که با امور مرتبط به دولت همراه بود، تلقی کرده بودند، بسیاری از فیلسوفان مدرن به خانواده و پیگیری های اقتصادی، یک ارزش مثبت دادند. آن ها استدلال کردند که هم خلوت و هم جامعه مدنی نیازمند آن است تا در برابر

7. Polis.

8. Civitas.

9. Taylor.

مداخلات دولت حمایت شود. در چنین بستری هم چنین تصور یک حوزه عمومی که نه موازی دولت، بلکه بیشتر در جامعه مدنی قرار گرفته و مبتنی بر روابط داوطلبانه آن باشد، امکان پذیر شد. در این فضای ارتباطی، شهروندان می توانستند به گونه ای که هم بتوانند مفاهیم خیر عمومی را پایه ریزی کنند و هم بر دولت تأثیر بگذارند، آزادانه با یکدیگر گفت و گو کنند.

نظریه های قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی - به ویژه آن گونه که در کار جان لاک با هم ترکیب شد- با طرح دیدگاه هایی که در آن، وجود جامعه به لحاظ مفهومی مقدم بر پیدایش دولت است، در این تحول سهم شد. از این نقطه، تنها یک گام کوتاه مانده بود تا گفته شود: مشروعیت دولت متوقف است بر خدمت کردن به نیازهای جامعه مدنی (یا به عبارتی دیگر «مردم»). توماس پین^{۱۰} و دیگر مدافعان رهایی از حاکمیت ناعدلانه، تصویری از آزادی های یک انسان انگلیسی ارائه نمودند که نه تنها در انگلستان و امریکا که در فرانسه - به ویژه در دیدگاه منتسکیو^{۱۱} در کتاب روح القوانين که ترکیبی از پذیرش ایده انگلیسی تفکیک قوا با سنت قدیمی فضیلت جمهوری خواهی (و اشرافی گری) بود- تأثیرگذار بود. از روسو^{۱۲} تا توکوویل^{۱۳}، کنت^{۱۴} و دورکهایم^{۱۵} این سنت فرانسوی مایه تکامل دیدگاه قوی تری درباره استقلال امر اجتماعی شد. (ایده ای که نه تنها در برابر ادعاهای دولت که در برابر ایده دکارتی مبنی بر تقدم امر فردی نیز ایستادگی می کرد).

10. Thomas Paine.

11. Montesquieu.

12. Rousseau.

13. Tocqueville.

14. Conte.

15. Durkheim.

یک ابتکار مهم این بود که جامعه دست کم به لحاظ قابلیت و توانایی، خود-سازمان-ده فهم شد، تا این که صرفاً توسط فرمانروایان سازمان‌دهی شود. اگر یک منبع روشنفکری محوری یگانه برای این ایده وجود داشته باشد، آن به فیلسوفان اخلاق اسکاتلندی باز می-گردد. مفهوم دست‌ناپیدا که توسط آدام اسمیت^{۱۶} مطرح شد، این توانایی خود-سازمان‌دهی را در بازار مطرح کرد، اما آن را به پایان نرسانید. آدام فرگوسن^{۱۷} (۱۷۶۷) در «مقاله‌ای درباره جامعه مدنی» تاریخ بشری را سلسله‌ای از گذارهای اجتماعی که به جامعه مدرن می‌انجامد، معرفی کرد. این ایده، هگل^{۱۸} (۱۸۲۱) را واداشت تا با جامعه مدنی هم‌چون زمینه‌ای که در آن، امر جهانی و خاص با هم در ستیزند و سازگاری آن‌ها بستگی به دولت دارد، رفتار کند. اندیشه جامعه مدنی، هم‌چنین اقتصاد سیاسی کلاسیک و اندیشه‌های مربوط به تکامل اجتماعی را شکل داد و دیدگاه مارکس^{۱۹} درباره مراحل تکامل تاریخی را هم‌چون ترکیبی از توانایی تولید و روابط اجتماعی انباشته از تعارض شکل داد. مارکس هم‌چنین این ایده را که بازار به گونه‌ای خنثی، خود-سازمان‌است، به چالش کشید و بر انباشت تاریخی نهاد قدرت تأکید کرد.

گرچه تحلیل‌های واقعی متفاوت بود، آنچه تثبیت شد مفهوم جامعه به‌عنوان موضوع متمایز تحلیل‌ها بود که نه قابل فروکاسته شدن به فرد بود و نه به دولت. مردم به‌طور غیرشخصی هم‌چون بازرگانان که بازار را پدید می‌آورند و بیشتر به‌طور شخصی مانند طرف‌های قرارداد، جامعه را شکل دادند. ایده جامعه مدنی به نوعی از زندگی اجتماعی باز

16. Adam Smith.

17. Adam Ferguson.

18. Hegel.

19. Marx.

می‌گردد که میان شهروندان آزاد شهرهای سده‌های میانه پدیدار گشت؛ زیرا این گونه زندگی اجتماعی کاملاً خود-قاعده‌مند و متمایز از فرمانروایی مستقیم مقامات کلیسا یا قدرت‌های نظامی بود. این ایده، هم‌چنین مدنیت^{۲۰} را در روابط میان اشخاص مطرح نمود. مقصود از مدنیت تنها رفتارهای خوب نیست؛ بلکه نظم هنجارینی است که روابط دوستانه یا دست‌کم اعتماد‌آمیز و بی‌آسیب را میان افراد غریب و به طور کلی میان کسانی که روابط خصوصی عمیق شخصی مانند خویشاوندی ندارند، امکان‌پذیر می‌سازد. اندیشه جامعه مدنی که در برخی خوانش‌ها متضمن این نکته است که ارتباط میان افراد ممکن است پایه‌ای برای اتخاذ تصمیم‌های خودآگاهانه درباره چگونگی پیگیری خیر عمومی باشد، به همین اندازه اهمیت داشت. این مفهوم برای اندیشه نوین حوزه عمومی، اساسی است.

۲. اندیشه حوزه عمومی

روسو (۱۷۶۲) آشکارا به دنبال فهم این بود که وحدت اجتماعی چگونه ممکن است به جای این که از فشار بیرونی به جامعه حاصل شود، از «اراده آزاد»^{۲۱} پدید آید. او استدلال می‌کند که وحدت اجتماعی بستگی به این دارد که اراده‌های خاص بسیاری از افراد به یک اراده عمومی که همگانی^{۲۲} است، تبدیل شود. کانت^{۲۳} پیگیری روسو نسبت به وحدت در عین آزادی به گونه‌ای که از صرف غریزه اجتماعی متمایز باشد (آن گونه که

20. Civility.

21. Free Will.

22. Universal.

23. Kant.

در مفهوم ارسطویی حیوان سیاسی مطرح بود) یا ناشی از اقتدار الهی باشد را پذیرفت. کانت به طور ضمنی بر ایده یک گفت‌وگوی جمعی که افراد از طریق آن به «فهم‌های مشترک»^{۲۴} دست می‌یابند، تأکید کرد. به همین ترتیب، تکامل نهادهای نمایندگی در انگلستان قرن هیجدهم، باعث اعلام و تثبیت یک گفتمان عمومی^{۲۵} شد که به سوق دادن اراده و خرد شهروندان به امور مربوط به دولت معطوف بود. سرانجام ایده «مردم به عنوان سوژه‌های فعال» در انقلاب‌های امریکا و فرانسه، هر چه بیشتر قوت گرفت. ایده حوزه عمومی، اندیشه دموکراتیک و جمهوری‌خواه را به توانایی شهروندان در جامعه مدنی برای این که وحدت و آزادی را از طریق گفتمان با یکدیگر به دست آورند، پیوند زد.

کانت مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان قرن هیجدهم فاقد یک مفهوم قوی از امر اجتماعی^{۲۶} بود. این امر، هگل (۱۸۲۱) را به رد تئوری قرارداد اجتماعی رسانید؛ زیرا حتی در تلقی روسو از اراده عمومی^{۲۷} این تئوری بیان‌گر آن است که وحدتی که در دولت به دست می‌آید، متوقف بر جهان‌شمولی مطلق دولت نیست؛ بلکه متوقف بر تحولی خارج از اراده‌های فردی است. هم‌چنین ملی‌گرایی، دیدگاه‌های جامعه و جامعه سیاسی را به روش‌های کل‌گرا که کاملاً با دولت‌های یکسان‌ساز سازگار است، شکل داد (کالون، ۱۹۹۹). انتقاد مارکس از سیاست‌های مبتنی بر حقوق فردی بورژوازی، شایستگی جامعه مدنی به عنوان قلمرو آزادی و اتحاد را هر چه بیشتر به چالش کشید. در حالی که هگل بر آن بود که دولت در درون خود می‌تواند بر تنش میان ضرورت و آزادی و برخورد

24. Common Understandings.

25. Public Discourse.

26. Social.

27. General Will.

اراده‌های آزاد چیره شود، مارکس معتقد بود که تنها دگرگونی شرایط مادی از جمله از میان برداشتن اموال خصوصی می‌تواند این امر را امکان‌پذیر سازد. در نتیجه، نظریه‌هایی که بر ایده‌های قوی‌تری از مفهوم امر اجتماعی تأکید می‌نمود، این استعداد را داشت که مفاهیم ضعیف‌تری از زندگی عمومی^{۲۸} را مطرح نمایند. سنت مارکسیستی به «دموکراسی صرف» هم‌چون ابزاری ناکارآمد برای به‌دست آوردن آزادی یا وحدت، حمله کرد.

اندیشه‌های مربوط به حوزه عمومی و جامعه مدنی پیش از همه در نظریه لیبرال تکامل یافت. در تئوری‌های لیبرال این ایده‌ها به گونه‌ای که هگل آن‌ها را تلقی می‌کرد یعنی صرفاً هم‌چون امری آموزشی در راه دستیابی به یک وحدت بعدی کامل‌تر، لحاظ نشدند. هم‌چنین در نظریه لیبرال، وحدت سیاسی ضرورتاً به کارکردهای یک دست‌نایب یا سیستم غیرانتخابی دیگر واگذار نشده بود؛ بلکه با آزادی عموماً بیشتر هم‌چون امری فردی برخورد شده بود، تا اقدامی جمعی. این روی‌کرد با پیدایش یک درک نسبتاً غیراجتماعی از مقوله بازار همراه شد (پولانی^{۲۹}، ۱۹۴۴). افزون بر این، مفهوم نوپیدای حوزه عمومی به‌روشنی از دیگر کاربردهای واژه عمومی^{۳۰} متمایز نبود. برای نمونه، فعالیت دولت گاه بدون توجه به ارتباط آن با مردم‌سالاری یا سعه صدر و تحمل دولت نسبت به نظارت یا مشارکت شهروندان، متصف به وصف عمومی می‌شد. این نوع استعمال واژه عمومی در عمومی-خواندن شرکت‌های دولتی قطع نظر از نوع دولت یا ویژگی‌های خاص وظایف آن‌ها نیز وجود داشت.

28. Public Life.

29. Polanyi.

30. Public.

از این مهم‌تر، مفهوم افکار عمومی^{۳۱} بود که با حوزه عمومی تداخل داشت. کاربرد رایج واژه افکار عمومی در قرن هیجدهم با مقایسه افکار عمومی آزاد با سرکوب تمامیت-خواه، بر بیان و مباحثه آزاد تأکید می‌کرد. این کاربرد، هم‌زمان عموماً افکار عمومی را هم‌چون اجماعی که بر پایه قضاوت معقول شکل گرفته باشد، قلمداد می‌کرد. افکار، چیزی کم‌تر از دانش بود؛ اما به‌ویژه زمانی که در گفتمان عمومی آزموده شده بود، صرفاً یک احساس و گرایش نبود؛ بلکه از طریق آزمون بازتابی، ارزش صدق^{۳۲} کسب کرده بود. با این حال، تأکیده‌های متفاوتی مانند: افکار آگاهانه یا افکار مسئول، نشان‌گر نوعی تمایل و پیش‌داوری به نفع دیدگاه‌های نخبگان و نیز نگرانی درباره افکار احتمالاً نادرست توده‌های مردم بود. در قرن نوزدهم این نگرانی به‌طور فزاینده‌ای رشد کرد. از این رو توکوویل (۱۸۴۰) و میل (۱۸۵۹) افکار عمومی را با افکار معقول^{۳۳} مقایسه کردند. میل به‌ویژه درباره میان‌مایگی جمعی^{۳۴} که در آن، رأی توده‌های پایین بر عقل علمی چیره می‌شود، نگران بود. در حالی که طرفداران حوزه عمومی، گفتمان عقلانی-انتقادی را مایه وحدت می‌دانستند، منتقدان، افکار توده‌ای را بازتاب فشارهای روانی-اجتماعی^{۳۵} برای هماهنگی و هم‌رنگ شدن با جماعت می‌دانستند. آن‌ها به‌طور ضمنی مفهوم عقل را بیشتر با افراد همراه می‌دانستند، تا هر گونه فرایند جمعی. در چنین دیدگاه‌هایی، تمایز میان

31. Public Opinion.

32. Knowledge.

33. Reflexive Examination.

34. Truth-Value.

35. Reasoned Opinion.

36. Collective Mediocrity.

37. Psycho Social.

عمومی و توده^{۳۸} یا عوام^{۴۰} از بین رفت (اسپلیچال^{۴۱}، ۲۰۰۰). پژوهش‌های اثباتی اولیه درباره افکار عمومی، این مفهوم را بیشتر به عنوان امری قابل توضیح بر پایه روان‌شناسی اجتماعی ارزیابی کرد تا نوعی استدلال معقول. توئنیس^{۴۲} (۱۹۲۲) به دنبال راهی بود تا تشخیص دهد هر یک از این دیدگاه‌ها چه زمانی باید اعمال شود.

در جانب مقابل، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، حوزه جدیدی از پژوهش توسعه پیدا کرد که به افکار عمومی از منظر اجتماع عقاید فردی نگاه کرد. این تغییر بیشتر بر توسعه روش‌های نظرسنجی تجربی مبتنی بود. این روش‌ها بازنگری به تفاوت‌های موجود در افکار عمومی و در نتیجه، تمایز میان عموم و توده را مطرح کرد (بلومر^{۴۳}، ۱۸۴۸؛ کی^{۴۴}، ۱۹۶۱). این روی‌کرد هم‌چنین توجه خود را بیشتر بر الگوهای ارتباط میان اعضای عموم متمرکز کرد تا بر مفاهیم تعمیم داده‌شده تقلید یا سرایت احساسی. رسانه‌های جدید-نخست روزنامه‌ها و سپس بنگاه‌های سخن‌پراکنی- به گونه‌ای چشم‌گیر به فکر تلاش برای فهم ارتباط عمومی افتادند. در حالی که لیپمن^{۴۵} (۱۹۶۰) و شماری از روان‌شناسان اجتماعی نگران بودند که رسانه جدید باعث افت کوچک‌ترین مخرج مشترک افکار عمومی که لیبرال‌ها برای مدت‌ها از آن می‌ترسیدند شده است، دیویی و دیگر عمل‌گراها از توانایی

38. Public.

39. Crowd.

40. Mass.

41. Splichal.

42. Toenniss.

43. Blumer .

44. Key.

45. Lipman.

46. Dewey .

عقل در ارتباط گسترده دفاع کردند. بدین سان آن‌ها به امیدهای کانت و روسو در قرن هیجدهم بازگشتند.

حتی پیش از تثبیت نظرسنجی افکار، کولی^{۴۷} آشکارا استدلال کرده بود که افکار عمومی نباید صرفاً به عنوان گردآوری عقاید فردی ارزیابی شود؛ افکار عمومی بیشتر یک محصول اجتماعی اصیل، فراهم آمده از ارتباط و تأثیرگذاری متقابل است. یک پرسش اساسی این بود که آیا این ارتباط و اثرگذاری متقابل مایه به کار بستن عقل شده است یا نه؟ پی‌یرس^{۴۸} (۱۸۷۸) استدلال کرده بود که در میان دانشمندان، ساختن اجماع بر پایه سعه صدر و مناظره بهترین تضمین برای «صدق»^{۴۹} است. آیا این دیدگاه می‌تواند به قلمروهای کم‌تر تخصصی گفتمان عمومی هم تعمیم داده شود؟ این یک توجه همیشگی برای یورگن هابرماس، تأثیرگذارترین نظریه پرداز حوزه عمومی بوده است.

۳. هابرماس

در بستر برخی بدبینی‌ها درباره نهادهای مردم‌سالار، هابرماس (۱۹۶۲) بر آن شد تا توان غیرواقعی حوزه عمومی به عنوان طبقه‌ای از جامعه بورژوا را نشان دهد. او صریح‌تر از هر چیز تمایلات مارکسیسم و دیدگاه انتقادی به تحقیر نهادهای مردم‌سالار و هم‌چنین تنزل حوزه عمومی به خصلت دولتی را نه تنها در مورد افکار هگل که نسبت به سوسیالیسم واقعی موجود نیز به چالش کشید. هابرماس به توان نجات‌بخش یک گفتمان جمعی درباره ماهیت خیر عمومی و جهت‌گیری‌های اقدام دولتی بها داد. این گفتمان تا زمانی آزاد است

47. Cooley.

48. Peirce.

49. Truth.

که عقلانی باشد؛ به این معنا که بر نتیجه استدلال و نقد مبتنی باشد تا الزام ناشی از وضعیت خاص یا اجبار. این گفتمان می‌تواند از طریق عدم لحاظ مصالح خاص مانند موقعیت‌های [فردی] خاص به نفع خیر عمومی به وحدت بینجامد. بهترین خوانش از حوزه عمومی مبتنی بر نوعی تبادل اجتماعی بود که جدا از پیش‌فرض گرفتن برابری وضعیت [افراد در جامعه] به‌طور کلی «وضعیت» را لحاظ نمی‌کرد. این خوانش از حوزه عمومی به همراه یک تمایل متقابل نسبت به قبول نقش‌های مفروض و هم‌زمان بی‌اثر کردن واقعیت آن‌ها مؤثر واقع شد (هابرماس، ۱۹۶۲، ص ۱۳۱).

اصلی‌ترین پرسشی که توضیح هابرماس از حوزه عمومی را رهبری می‌کرد این بود که: اراده‌ها یا افکاری که عمل سیاسی را رهبری می‌کند تا چه اندازه می‌تواند بر پایه گفتمان عقلانی - انتقادی شکل بگیرد؟ این پرسش، مهم‌ترین موضوع است؛ به ویژه آن‌جا که تفاوت‌های اقتصادی و دیگر تفاوت‌ها باعث هویت‌های ناهمگون و منافع متعارض کنش‌گران می‌شود. هابرماس بیش از هر چیز، این مسأله را مفروض می‌انگارد که تفاوت‌های بنیادین میان کنش‌گران، مربوط به مسأله طبقه و بیشتر از آن، وضعیت سیاسی - اقتصادی است. در هر حال او معتقد است که این وضعیت‌ها ریشه در زندگی خصوصی دارند و از آن‌جا به قلمرو عمومی آورده شده است. او بر این نکته تأکید کرد که چگونه ماهیت، سازمان و فرصت‌های مربوط به گفتمان درباره موضوعاتی که به لحاظ سیاسی مهم‌اند، ممکن است چنان ساختاری شود که طبقه و نابرابری‌های وضعیتی، موانع آشکاری برای مشارکت سیاسی باشد. اولین موضوع، البته مسأله دسترسی به گفتمان بود. این مسأله به سادگی تمایل صرف به گوش دادن به سخن دیگران نبود؛ بلکه موضوعاتی مانند توزیع انواع آموزش که گویندگان را قادر می‌سازد تا استدلال‌های خود را به‌طور قابل قبولی خوب مطرح کنند را نیز در برمی‌گرفت. فراتر از این، اهمیت یک تعهد ایدئولوژیک به کنار گذاشتن تفاوت‌های وضعیتی در برابر گرایی موقتی در یک استدلال روشنفکرانه بود.

حوزه عمومی با تمرکز بر مفهومی از خیر عمومی هم چون امری متمایز از مصلحت شخصی، جامعه مدنی را به دولت پیوند زد. با این حال، حوزه عمومی، آشکارا در جامعه مدنی و در واقع، نوع خاصی از خلوت ریشه داشت که حوزه عمومی آن را تجویز می کرد و بدان بها می داد.

حوزه عمومی بورژوا ممکن است فراتر از این همه هم چون قلمرو افراد خصوصی فهم شود که به عنوان عموم گردهم می آیند؛ آن ها به زودی خواستار حوزه عمومی ای شدند که از بالا در برابر خود مقامات عمومی سامان داده شده تا آن ها را در مباحثات مربوط به قواعد عمومی حاکم بر روابط در قلمرو مبادله کالا و کار اجتماعی که اصولاً خصوصی شده است، اما به لحاظ عمومی با اهمیت است، درگیر کند. واسطه این مواجهه سیاسی چیز ویژه و بی سابقه ای بود: استفاده عموم مردم از عقلشان (هابرماس، ۱۹۶۲، ص ۲۷).

این استفاده عمومی از عقل، به وجود جامعه مدنی بستگی داشت. برای نمونه، بنگاه هایی از روزنامه ها گرفته تا قهوه خانه ها ترتیباتی را برای مناظره عمومی فراهم کرد. نهادهای اجتماعی (هم چون اموال شخصی) افراد را توانمند ساخت تا به طور مستقل در حوزه عمومی مشارکت کنند. شیوه های زندگی خصوصی (به ویژه از نوع آنچه به خانواده مربوط می شود) افراد را آماده کرد تا به عنوان سوژه هایی خودمختار و عقلانی - انتقادی در حوزه عمومی عمل کنند. اما حوزه عمومی قرن هیجدهم به علت تأکیدهای هنجارین بر سعه صدر و گفتمان سیاسی عقلانی، متمایز بود. دغدغه هابرماس بر شیوه هایی متمرکز بود که تحول اجتماعی بعدی چگونه این دو جنبه حوزه عمومی را در تعارض با یکدیگر قرار داد.

اندیشه عمومیت به عنوان سعه صدر، گسترش فزاینده دسترسی به حوزه عمومی را تضمین کرد. سرمایه و دیگر قیود و شرایط از میان رفت و مردمان بیشتری در حوزه عمومی

مشارکت کردند. نتیجه این امر، افت کیفیت گفتمان عقلانی-انتقادی بود. چنان که هابرماس خود به اختصار می گوید:

« کانت هم چنان بر شفافیت یک حوزه عمومی قابل فهم و مطالعه حساب می کرد که از طریق ابزارهای ادبی شکل گرفته بود و به روی استدلالها باز بود و توسط گروهی که مرکب از قشر نسبتاً کوچکی از شهروندان فرهیخته بود، تقویت می شد. او نتوانست تحول ساختاری این حوزه عمومی بورژوا را به یک حوزه عمومی واقعاً منحنی که زیر سیطره رسانه های جمعی الکترونیک است و تصویرها و واقعیت های مجازی آن را فرا گرفته بود، پیش بینی کند» (هابرماس، ۱۹۹۸، ص ۱۷۶).

در حالی که تلقی هابرماس از ارزش پابرجای مقوله حوزه عمومی که توسط آرمان قرن هیجدهم تصور شده بود، او را از هارکهایمر^{۵۰} و آدورنو^{۵۱} (۱۹۴۴) و بازگشت خوش-بینانه آنان به تئوری انتقادی، جدا کرد، هابرماس خود به طور گسترده، انتقادهای آنان از جامعه توده ای به عنوان جامعه رهبری شده را در بررسی تحولات قرن بیستم گنجانید و بسیاری از نگرانی های لیبرال های قرن نوزدهم را هم به آن افزود. او به این نتیجه رسید که حوزه عمومی نه تنها با افزایش صرف شمار شرکت کنندگان بلکه از طریق موفقیت قدرت-های گوناگون جدید در بازسازی شکل جدیدی از قدرت برای مدیریت افکار عمومی یا هدایت آن از بالا، دچار تحول شده است. دوایر روابط عمومی و سنجش افکار عمومی، مباحثه عقلانی-انتقادی را جابه جا کرد. رسانه الکترونیک سعه صدر را تجویز کرد؛ اما انجام گفت و گوهای قهوه خانه های قرن هیجدهم را نه. هم زمان ظهور قدرت یک پارچه و

50. Horkheimer.

51. Adorno.

دخالت دولت در جامعه مدنی تمایز میان حوزه عمومی و خصوصی را تحلیل برد، و باعث باز فتودالی شدن جامعه شد.

۴. آرنت

هانا آرنت هم بر مشکل کم‌رنگ شدن تمایزها میان حوزه عمومی و خصوصی تمرکز کرد. او بر قابلیت عمل در عرصه عمومی برای آفرینش دنیایی که شهروندان مشترکاً در آن سهیم‌اند، تأکید کرد. او نوشت که واژه عمومی، بیان‌گر دو پدیده کاملاً مرتبط اما نه کاملاً یکسان است: معنای نخست عمومی آن است که هرچه در عموم پدیدار شود، می‌تواند توسط هر کسی دیده یا شنیده شود و گسترده‌ترین امکان و قابلیت عمومی - شدن را دارد... . معنای دوم، به خود جهان اشاره می‌کند؛ تا جایی که برای همه ما مشترک است و از مکانی در جهان که ما به‌طور خصوصی مالک آنیم و در آن زندگی می‌کنیم متمایز است (آرنت، ۱۹۵۸، صص ۵۰ و ۵۲). افزون بر این، آرنت معتقد است که عمل عمومی مهم‌ترین بخش آفریده انسانی هم‌چون امری متمایز از جهان طبیعی و نیز مهم‌ترین بخش ظهور و خاطره، گفت‌وگو و شناخت است. چنین عملی هم به فضاهای عمومی نیازمند است و هم به آن کمک می‌کند. فضاهایی که به‌طور مشترک در میان مردم وجود دارد و آن‌ها می‌توانند در جریان سخن گفتن و شناخت دیگران در آن فضاها حضور یابند. بنابر این، عمل عمومی عبارت است از قلمرو رهایی از ضرورت؛ به‌ویژه تولید مثل مادی که بر زندگی خصوصی حاکم است.

واژه متداولی که آرنت به کار می‌برد یعنی فضای عمومی، قواره زندگی عمومی را بازتر از عبارت «حوزه عمومی» ترسیم می‌کند. عمل عمومی می‌تواند نهادهایی را بیافریند؛ چنان که در تأسیس جمهوری امریکایی چنین کرد؛ اما از آن رو که عمل است، قابل پیش‌بینی نیست. عمومی بودن عمل ناشی از اجرای آن در فضایی میان مردم است؛ یعنی

فضای تجلیات، اما این در ذات عمل عمومی است که همیشه مکان عمومی را شکل دهد و اصلاح کند و در نتیجه، خود مردم را هم اصلاح نماید. این تصور آرنت، محاسن آشکاری را برای اندیشیدن درباره مکان چندگانگی در حوزه عمومی پیشنهاد می‌دهد. چنان که او در مورد امریکا نوشته است: «چون کشور آن قدر بزرگ است که همه ما نمی‌توانیم گردهم بیاییم و سرنوشتمان را تعیین کنیم، در درون کشور به فضاهای عمومی نیاز داریم» (۱۹۷۲، ص ۲۳۲).

آرنت ملاحظه کرد که این چندگانگی نه تنها توسط یک‌نواختی توده‌ای بلکه از طریق فروکاسته شدن دغدغه‌های عمومی به موضوعات مادی تهدید شده است. تمرکز بر سکس به اندازه اقتصاد، مرزبندی عمومی-خصوصی را تهدید می‌کند. این رویکرد نه تنها حریم خلوت و محرمیت را در می‌نوردد، بلکه گفتمان عمومی را هم تضعیف می‌کند. آرنت ملاحظه کرد که این مشکل در اقتدارگرایی که به شهروندان نه حق خلوت می‌دهد و نه گفتمان عمومی آزاد، بسیار اساسی است. تمایز اقتدارگرایی با حکومت استبدادی صرف، این واقعیت است که اقتدارگرایی به‌طور مستقیم در حیات خصوصی مداخله می‌کند و هم زندگی عمومی را محدود می‌کند. این صرفاً موضوعی مربوط به قصدهای متعارض نیست؛ بلکه آشکارا مربوط به یک توانایی مدرن است. شرایط جامعه‌شناختی مدرن، امکان دستیابی عمیق به خانواده را به‌طور خاص و حیات شخصی را به‌طور عام در اختیار حاکمان قرار می‌دهد تا زندگی انسان را به‌گونه‌ای مهندسی کنند که پیش‌تر هرگز تصور نمی‌شد.

قابلیت فروپاشی قلمروهای عمومی و خصوصی با دیدگاه آرنت درباره جامعه مدنی که به‌گونه‌ای غیرمتعارف منفی است، پیوند خورده است. او می‌نویسد: «جامعه همان قلمرو کنجکاو و نسبتاً به‌هم آمیخته‌ای است که عصر مدرن آن را میان قلمروهای قدیمی‌تر و اصیل‌تر عمومی یا سیاسی از یک سو و قلمرو خصوصی از سوی دیگر قرار داد» (۱۹۹۰،

ص ۱۲۲). جامعه مدنی نخست و پیش از هر چیز قلمرو آزادی از سیاست است. اما آزادی عمومی، آزادی در سیاست است. این آزادی، بیشتر به کنشی فرا می خواند که شیوه های جدیدی از زندگی را می آفریند، تا تلاش برای افزایش منافع، یا هماهنگی با شرایط موجود. این امر، دیدگاه آرنست و به طور کلی جمهوری خواهی را از اندیشه لیبرال تر متمایز می کند: «پس تقریباً حتی در نظریه سیاسی هم این مسأله بدیهی شده است که آنچه با آزادی سیاسی فهمیده می شود نه یک پدیده سیاسی، بلکه بر عکس، دسته کم و بیش آزادی از فعالیت های غیرسیاسی است که یک بخش سیاسی معین آن را اجازه می دهد و از کسانی که آن فعالیت ها را انجام می دهند، حمایت نماید» (۱۹۹۰، ص ۳۰).

از نظر آرنست، بنیان گذاری ایالات متحده، نمونه مطلوب چنین عملی بود. بنیان گذاران امریکا گونه جدیدی از جامعه و مجموعه جدیدی از نهادها را ترسیم کردند. این دیدگاه بیشتر به تعهدات عمومی شهروندان نسبت به یکدیگر تکیه می کرد، تا پیش فرض های راجع به ماهیت انسان یا صرفاً اجرای صوری قانون. بنیان گذاران ایالات متحده «می دانستند که انسان ها در تنهایی خود هر چه باشند، می توانند خود را به جامعه ای متعهد سازند که، هر چند از گناهکاران تشکیل شده است اما آن جامعه الزاماً نمایانگر وجه گناهکارانه ماهیت بشری نیست» (۱۹۹۹، ص ۱۷۴). دیدگاه آرنست درباره زندگی عمومی به عنوان اساس جامعه اخلاقی، مشترکات زیادی با سنت جمهوری خواهان دارد که فروپاشی حوزه عمومی در دوران مدرن را محکوم می کند؛ پدیده ای که همراه است با افزایش منافع خاص به بهای دلواپسی برای خیر عمومی، وخامت گفتمان عمومی عقلی درباره امور عمومی یا جدایی مطلق شهروندان از سیاست. دیدگاه جمهوری خواهان درباره حوزه عمومی بر تعهدات اخلاقی شهروند خوب تأکید می کند؛ پژوهش های اخیر اغلب به طرح این پرسش

پرداخته‌اند که آیا شهروندان در دوران پیشین با سنجه‌هایی که به گونه‌ای چشم گیر والاتر^{۵۲} است، زندگی کرده‌اند؟ (شودسون، ۱۹۹۸).

۵. تفاوت‌های حوزه عمومی و جامعه مدنی

دیدگاه هابرماس درباره حوزه عمومی تأثیر ماندگاری داشته است (کالون، ۱۹۹۲). ترجمه دیرهنگام کار هابرماس به انگلیسی در سال ۱۹۸۹ در قرائت نو و امیدبخشی که با فروپاشی کمونیزم و پروژه‌های گسترده خصوصی‌سازی در غرب شکل داده شد، به گونه‌ای شگفت‌انگیز سهیم بود. در جوامع کمونیستی، منتقدان، مفهوم جامعه مدنی را (که از مفهوم «جامعه» صرف متمایز است) رواج داده‌اند تا از قلمروی خارج از کنترل دولت و نبود نسبی آن در جوامع کمونیست صحبت کنند. گذار از دیکتاتورهای دست‌راستی اغلب به عنوان «بازگشت به جامعه مدنی» مطرح می‌شد (پرزدیاز،^{۵۳} ۱۹۹۳). در ایالات متحده، ایده جامعه مدنی نه تنها با مردم‌سالاری، بلکه با اعتماد به سازمان‌های خودجوش و نوع‌دوستی نیز پیوند خورده بود (پاول و کلمنز^{۵۴} ۱۹۹۸، پوتنم^{۵۵} ۲۰۰۰).

آنچه مفهوم جامعه مدنی در تحلیل سیاسی معاصر بیان می‌کند عبارت است از: سازمان‌دهی زندگی اجتماعی بر پایه روابط شخصی، سامان‌دهی گروه‌ها و نظام‌های ارتباطی‌ای که مردم را - فراتر از لایه روابط صمیمی خانوادگی و بدون تکیه بر جهت‌دهی دولت - به یکدیگر پیوند می‌زند. چنان که شماری از دانشمندان آفریقایی خاطر نشان کرده -

52. Schudson.

53. Preze- Diaz.

54. Powel and Clemens.

55. Putnam.

اند، مفهوم جامعه مدنی دربرگیرنده فهم نامناسبی از محرمیت خانوادگی است که نقش‌های اجتماعی مثبت و فراخلوتی را که نظام‌های خویشاوندی آفریقایی می‌توانند ایفا کنند، ناچیز می‌شمارد. حتی از این مهم‌تر استنادها به جامعه مدنی اغلب نمی‌تواند به‌طور کافی میان سازمان‌های اقتصادی سرمایه‌داری سازمان‌یافته با راه‌اندازی داوطلبانه سازمان‌های اجتماعی از طریق انجمن‌های مدنی، گروه‌های علاقه‌محور و مانند آن تفکیک نماید، همان تمایزی که هابرماس در پی تأکید بر آن بود. این مسأله گاه سرچشمه سردرگمی درباره کاربرد مفهوم حوزه عمومی برای تحلیل تحولات نهادی برجسته در زمینه‌های سیاسی و فرهنگی متنوع بوده است.

جامعه مدنی برای مدافعان اقتصاد بازار آزاد مهم بوده است؛ زیرا جامعه مدنی ارزش‌هایی اقتصادی را پیشنهاد می‌دهد که در آن، گزینش شرکت‌کنندگان با منافع خودشان سامان داده شده است تا موقعیت رسمی آنان. اصولاً چنین اقتصادی توانایی آن را دارد که کالاهای را به جای مداخله دولت بر پایه قیمت، به گونه‌ای کارآمد تولید و توزیع کند. جامعه مدنی به همین میزان برای مدافعان دموکراسی اهمیت داشته است؛ زیرا جامعه مدنی بیان‌گر ظرفیت شهروندان برای پدیدآوردن انجمن‌هایی در میان آن‌ها است که برای طرح مسائل نو در برنامه عمومی، دفاع از حقوق مدنی و حقوق بشر و نیز فراهم کردن یک صدای جمعی اثرگذار در روندهای سیاسی، ضروری است. وجود چنین ظرفیتی مستلزم وجود مطبوعات آزاد و نیز تحرک سیاسی بر اساس احزاب و گروه‌های ذینفع است. هابرماس، این کاربرد اخیر را چنین خلاصه می‌کند: «جامعه مدنی مرکب است از انجمن‌هایی که کم و بیش به‌طور خودجوش شکل گرفته، سازمان‌ها و جنبش‌هایی که با آشنایی با شیوه انعکاس مشکلات اجتماعی در قلمروهای زندگی خصوصی، چنین واکنش‌هایی را به‌طور برجسته در حوزه عمومی منعکس و منتقل می‌نمایند. هسته جامعه مدنی، مرکب از شبکه‌ای از انجمن‌ها است که گفتمان‌های راه‌گشا درباره پرسش‌های مربوط به خیر عمومی را در

چارچوب حوزه‌های عمومی سازمان یافته، نهاده می‌کند.^{۵۶} با این حال، کار بیشتر کلی هابرماس نشان می‌دهد که این تعبیر از جامعه مدنی هم به گونه‌ای حداقلی نظریه‌پردازی شده و هم خوش‌بینانه است. این تعریف، جنبه‌ای از جامعه مدنی را برجسته می‌کند، اما بنیادی‌ترین موضوع را روشن نمی‌کند.

در حالی که بخشی از میراث اندیشه جامعه مدنی تلاش برای سازمان دادن جامعه از راه گفتمان عمومی بوده است، بخش دیگر آن که به همان اندازه مهم است، مطالبه خلوت، حق بر تنها گذاشته شدن، فرصت برای ورود به روابط اجتماعی رها از کنترل دولت و یا حتی عموم، بوده است. بنا بر این، ایده بنگاه‌های تجاری به عنوان نتایج خودمختار قراردادها و اموال خصوصی، به همان اندازه نمایانگر میراث مباحثات جامعه مدنی است که اندیشه یک حوزه عمومی که در آن شهروندان در مباحثات عقلانی-انتقادی شرکت می‌کنند تا ماهیت زندگی دسته‌جمعی خود را تعیین کنند. جامعه مدنی به قلمروی اشاره می‌کند که در آن، زندگی اجتماعی خود-سازمان است، به عبارت دیگر فضایی که تابع مداخله دولتی نیست. اما این خود-سازمانی می‌تواند موضوعی مربوط به کارکرد سیستم باشد یا مربوط به انتخاب دسته‌جمعی آگاهانه از طریق حوزه عمومی (کالون، ۲۰۰۱).

دیدگاه هابرماس درباره حوزه عمومی، انواعی از پاسخ‌های انتقادی مهم را در پی داشته است. یکی از نخستین انتقادهای متوجه میزان تمرکز هابرماس بر حوزه عمومی بورژوازی و متقابلاً نادیده گرفتن زندگی عمومی غیر بورژوا و غفلت در توضیح پاره‌ای شرایط است که درون آرمان بورژوازی شکل گرفته است. نگت و کلاگ^{۵۷} (۱۹۷۲) از دیدگاه حوزه عمومی پرولتاریایی به هابرماس پاسخ داده‌اند. روشن است که کارگران در

56. Negt and Kluge.

بسیاری موارد، مؤسسات، رسانه و شبکه‌های ارتباطی مخصوص به خودشان را ساخته‌اند و با نخبگان بورژوا و دیگر گروه‌ها بر سر خیر جمعی وارد بحث شده‌اند. اما اگر این، یک رقابت گفتمانی باشد- به عبارت دیگر اگر کارگران به جای مبارزه با بورژواها درباره خیر جمعی، با آنان درباره خیر جمعی به مباحثه پردازند- این امر مستلزم یک حوزه عمومی فراگیر است، هر چند این حوزه عمومی از نوعی باشد که از درون گسسته باشد.

نانسی فریزر^{۵۷} (۱۹۹۲) به گونه‌ای چشم‌گیر بر اهمیت «ضد عموم‌های فرعی» مانند آن‌ها که از نژاد، طبقه یا جنس تشکیل شده‌اند، تأکید کرد. برخی گروه‌ها- حتی آن‌ها که بسیار خرد هستند- ممکن است ادعا کنند که جمع را نمایندگی می‌کنند؛ عده‌ای دیگر با الگوهای گفتمانی مسلط، مخالفت می‌کنند و برخی هم چنان بی‌طرف‌اند. تمام گروه‌هایی که از کل عرفی جدا شده‌اند، فرعی نیستند. همان‌گونه که مایکل وارنر^{۵۸} (۲۰۰۱) عنوان کرده است، گسترش مطالبات در مورد عموم نامشخص به عنوان حوزه عمومی، خود یک استراتژی- عموماً استراتژی قدرتمند- است. با این حال مهم است به یاد داشته باشیم که هم وجود ضد عمومی‌ها به خودی خود، مداخله دوجانبه در نوعی حوزه عمومی بزرگ‌تر را پیش‌فرض قلمداد می‌کند و هم این که جدا کردن یک عموم معین از عموم بزرگ‌تر نامشخص ممکن است نتیجه طرد باشد و نه انتخاب. به‌ویژه دانشمندان فمینیست، هم به تعصبات جنسیتی در زندگی خانوادگی که زنان را ضعیف می‌کند، توجه کرده‌اند، و هم به تقسیم‌بندی جنسیتی شدید تاریخی میان قلمروهای عمومی و خصوصی که آزادی سیاسی مردان اصالتاً بر آن بنا شده است.

57. Nancy Fraser.

58. Michael Warner.

نتیجه گیری

نظریه‌های جامعه مدنی بر ظرفیت خود-سازمانی روابط اجتماعی خارج از کنترل دولت و معمولاً فراتر از قلمرو خانوادگی تأکید می‌کنند. پرسش اصلی که توسط نظریه-های حوزه عمومی مطرح شده این است که گفتمان جمعی تا چه اندازه می‌تواند شرایط این زندگی اجتماعی را تعیین کند. پژوهش‌های معاصر درباره جامعه مدنی باز می‌گردد به: دامنه مشارکت سیاسی؛ این که بازارهای سرمایه‌داری تا چه اندازه دیگر ابعاد خود-سازمانی در جامعه مدنی را محدود می‌کنند؛ وجود حوزه‌های عمومی چندگانه و متداخل، تأثیر رسانه‌های جدید ارتباطی و کیفیت گفتمان‌های عقلانی-انتقادی و ارتباط آن با فعالیت‌های فرهنگ‌ساز. این موضوعات هم‌چنین بیان‌گر مباحثاتی درباره جامعه مدنی بین-المللی و حوزه عمومی آن است.

مفاهیم جامعه مدنی و حوزه عمومی، جهت‌گیری‌های اولیه مدرن خود را در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم در اروپای غربی و تا اندازه کم‌تری در ایالات متحده پیدا کرد. این دو مفهوم در شماری دیگر از وضعیت‌ها از جمله در تجسم خودمختاری اجتماعی در ارتباط با دولت‌های کمونیست و مستبد با اهمیت شده‌اند. آن‌ها بیان‌گر برنامه-های مردم‌سالار و نیز پژوهش‌های دانشگاهی در موقعیت‌های گوناگون است و به نوبه خود توسط فعالیت فرهنگی و عمل اجتماعی بیان شده‌اند.

هم‌چنین نگاه کنید به: مفاهیم شهروندی و سیاست عمومی؛ مفهوم و تاریخچه جامعه مدنی؛ مردم‌سالاری؛ تاریخچه مفهوم فرد-جامعه؛ خیر عمومی و دغدغه‌های فرهنگی؛ تاریخ حوزه عمومی قرن نوزدهم و بیستم؛ تاریخ دولت.