

بررسی

فرانسیس فوکویاما در **گفت‌وگو با نیواستیتزن**:

سوسیالیسم باید باز گردد

● تاریخ انتقارش را از فرانسیس فوکویاما گرفت. در سال ۱۹۹۲، اوج سرخوشی لیبرالی پس از جنگ سرد، نظریه‌پرداز سیاسی آمریکایی در کتابش «پایان تاریخ و واپسین انسان» نوشت: «چیزی که شاید شاهد آنیم... نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک بنی‌بشر و فراگیرشدن دموکراسی لیبرال غربی به عنوان شکل نهایی حکومت بشری است.»

بیست‌وشش سال بعد، از آمریکا تا روسیه، ترکیه تا لهستان، و مجارستان تا ایتالیا، یک جنبش ضدلیبرال جهانی در حال پیشروی است. هدف کتاب جدید فوکویاما «هویت: خواست کرامت و سیاست کین‌توزی» سروکله‌زدن با چنین نیروهای ضدلیبرالی است. اما وقتی من این استاد ۶۵ ساله استفودر را در دفترمان در لندن دیدم، حواسش بود که بر پیوستگی افکارش تاکید کند. «چیزی که مدرن صلح و رفاه به همراه دارد ولی مشکل اینجاست که مردم بیش از این می‌خواهند... لیبرال‌دموکراسی حتی نمی‌کوشد زندگی خوب را تعریف کند، این قضیه را به فرد واگذار می‌کند، فرد حس ازخودبیگانگی و بی‌هدفی می‌کند، و به همین دلیل است که پیوستن به این گروه‌های هویتی به افراد حسِ تعلّق به یک جماعت می‌دهد.» به گفته او، منتقدانش «احتمالا کتاب پایان تاریخ را تا انتها نخوانده‌اند، یعنی بخش واپسین انسان، که درواقع از برخی از تهدیدهای بالقوه دموکراسی می‌گوید.»

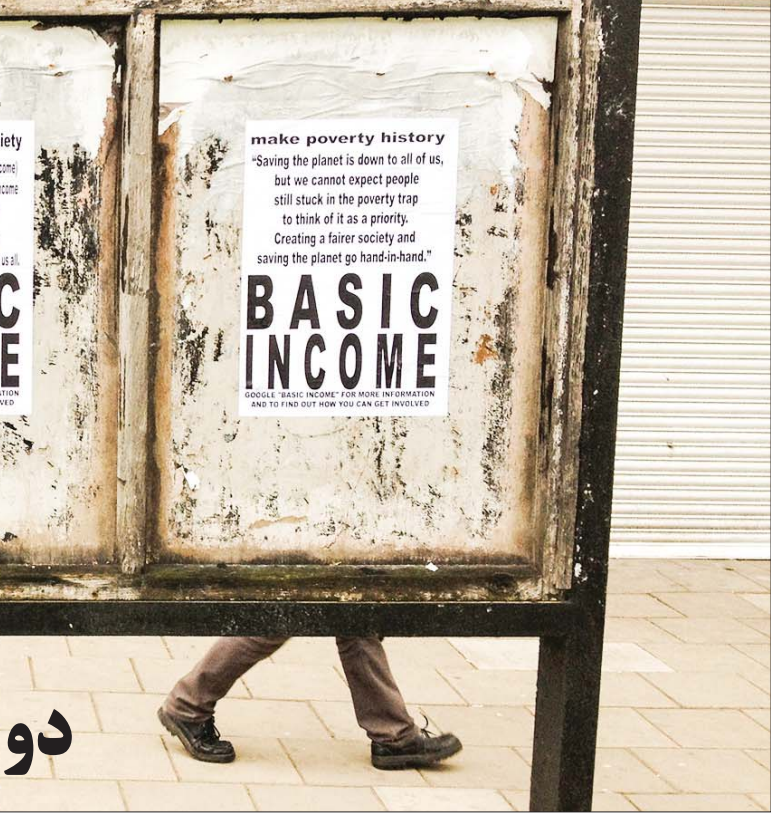
فوکویاما که فلسفهٔ سیاسی را زیر نظر آل. بلوم، نویسنده کتاب «بسته‌شدن ذهن آمریکایی» در دانشگاه کورنل آموخت، در ابتدا با جریان نومحافظه‌کار همدل بود: در دوران ریگان– بوش کارمند دولت و مربی‌اش پل ولفوویتز بود. اما در اواخر سال ۲۰۰۲ فوکویاما حمایتش از جنگ با عراق را پس گرفت، جنگی که او اکنون اشتباهی تعیین‌کننده می‌خواند در کنار اشتباهات دیگری نظیر مقررات‌زدایی مالی و ایجاد هی‌مورد واحد پول یورو. «اینها همه‌اش سیاست‌های نخبه‌محور است که تَشِش هم معلوم می‌شود فاجعه‌بارند، عصبانیت مردم چندان هم بی‌دلیل نیست.»

«پایان تاریخ» رده‌ای بود بر مارکسیست‌هایی که کمونیسم را آخرین مرحله ایدئولوژیکی انسان می‌دانستند. از فوکویاما پرسیدم، نظرش در مورد ظهور مجدد چپ سوسیالیستی در ایالات متحده و بریتانیا چیست؟ «همه‌اش بستگی به این دارد که منظور از سوسیالیسم چه باشد. مالکیت بر وسایل تولید – به‌جز در مواردی که واقعاً به آن نیاز است، مثل خدمات عمومی – فکر نمی‌کنم عملی باشد. ولی اگر منظور برنامه‌های بازتوزعی باشد که می‌کوشد عدم توازن عظیمی را که الان هم در درآمد و هم در ثروت به‌وجود آمده سروشکل دهد، بله، فکر می‌کنم نه‌تنها می‌تواند بازگردد، بلکه باید بازگردد. این دوران طولانی که از ریگان و تاجر شروع شد و در آن نظراتی درباره منافع بازار بدون مقررات تصنع گرفت، از خیلی جهات تاثیرات فاجعه‌باری داشته. در عرصه برابری اجتماعی منجر به تضعیف اتحادیه‌های کارگری و تضعیف قدرت چانه‌زنی کارگران عادی شد و همه‌جا الیگارشی‌هایی سر برآورد که قدرت سیاسی زیادی کسب کردند. در عرصه بازار مالی، اگر تنها یک چیز از بحران مالی یاد گرفته باشیم این است که باید به‌شدت این بخش را با مقررات کنترل کرد چون اگر به خطا برون‌ه‌نش‌اش را همه باید بدهند. کل این ایدئولوژی عمیقاً در بافت منطقه یورو نفوذ کرده، سیاست ریاضت اقتصادی که آلمان بر کشورهای جنوبی اروپا اعمال می‌کند فاجعهٔ بزرگ بود.»

فوکویاما مرا شگفت‌زده‌تر کرد و گفت: «در این مقطع به نظر می‌رسد برخی از حرف‌های کارل مارکس درست از آب درآمده. او درباره بحران تولید مازاد صحبت کرده... [که در نتیجه‌اش] کارگران فقیرتر خواهند شد و با ناکافی بودن تقاضای مؤثر در بازار روبرو می‌شویم.» اما به گفته فوکویاما مؤثر این بحران نظام رفیق قابل‌تأمل در مقابل لیبرال‌دموکراسی نه سوسیالیسم بلکه الگوی سرمایه‌داری دولتی چین بود... «چینی‌ها علناً می‌گویند که برترند چون در بلندمدت قادرند ثبات و رشد اقتصادی را تضمین کنند، کاری که دموکراسی از عهده آن برنمی‌آید... اگر در ۳۰ سال آینده اقتصاد از آمریکا بزرگ‌تر شد و مردمش هم پولدارتر شدند و کشورشان هنوز سرجایش بود، آن‌وقت می‌توانم بگویم‌که حرفشان بی‌اساس نیست.» اما او در ادامه گفت «آزموں واقعی یک رژیم» این است که در زمان یک بحران اقتصادی چگونه رفتار می‌کند.

فوکویاما نگران امکان جنگ بین چین و آمریکا بود (یا همان «دام توسیدیدی»، عنوانی که گراهام آلیسون استاد دانشگاه هاروارد به برخورد بین قدرتی مستقر و قدرتی در حال ظهور داده). «فکر می‌کنم خیلی احمقانه است اگر کسی این احتمال را داده بگیرد، می‌توان به سناریوهای مختلف چنین جنگی فکر کرد. فکر نمی‌کنم حمله‌ای عامدانه از یک کشور به کشور دیگر باشد – مثل اشغال لهستان توسط آلمان در سال ۱۹۳۹ – بیشتر احتمالش این است که نتیجه یک درگیری داخلی سر تایوان، یا کره شمالی باشد، یا احتمالاً تشدید یک روبرویی در جنوب دریای چین.»

اندیشه



دو قرن عدالت توزیعی

قرن هجدهم و **شکل‌گیری عدالت توزیعی**

سده هجدهم شاهد تحولی دوران‌ساز در نگرش‌های موجود به تهی‌دستان بود. فصل دوم کتاب شرحی است از تحولات در نگاه به تهی‌دستان و شکل‌گیری مفهوم «عدالت توزیعی» در پایان این قرن. در آغاز و حتی در میانه این قرن کمکان با رواج مفهوم دیرپای مسیحی مبنی بر وجود سلسله‌مراتبی اجتماعی که تهی‌دستان همواره در قعر آن قرار داشتند، مواجه بودیم. اما پیش از پایان قرن، اینمانول کانت دیگر می‌توانست بگوید که همه باید بتوانند با اتکا بر «استعداد، تلاش و شانس» به جایگاه اجتماعی مناسب دست یابند. مردم نیز در سراسر فرانسه و آمریکا پدیدآمدن امکان جابه‌جایی اجتماعی را همچون پدیده‌ای نیک و مثبت گرامی می‌داشتند. در میانه قرن، بسیاری از نویسندگان انگلیسی که بدبینی تمام هشدار دادند که «پس‌مانده‌های اجتماع» سودایی در سر دارند «فراتی از آنچه در خور آنهاست»، و بیم آن می‌رفت تا «صفوف مختلف مردم» در هم محو شوند. اما تا پایان قرن، دیگر بسیاری از نشانه‌های متمایزکننده این صفوف از میان رفته بود. در میانه سال‌های ۱۷۴۰، حتی در مستعمره‌نشین‌های به‌نسبت غیراشرافی انگلستان، و در آمریکا سخن‌گفتن از «خشنودی خداوند از ایجاد تفاوت میان خانواده‌ها» و نادیده‌انگاشتن شمار فراوانی از مردم بدبیل «اصل و نسب پست»‌شان موضوعی مناقشه‌برانگیز به شمار نمی‌آمد. اما در پایان قرن ریشخندکردن کسانی که به اصل و نسب خانواده‌ی‌شان می‌بالیدند، امری به‌نسبت عادی شده بود.

عبارت «از ما بهتران» که در سال‌های میانی سده هجدهم بی‌هیچ بار کتایه‌آمیزی به کار می‌رفت، در سال‌های واپسین قرن دیگر معنایی «کاملاً تحقیرآمیز و نفرت‌انگیز» به خود گرفته بود. با وقوع انقلاب فرانسه وضع به صورت بنیادین تغییر کرد. یکی از بزرگ‌ترین نویسندگان در تاریخ اندیشه سیاسی تا آن زمان یعنی ژان- ژاک روسو بیش از همه پیشینیان خود در الهام‌بخشیدن به برنامه‌های سیاسی سودمند به حال تهی‌دستان فعال بود. درواقع تحت‌تاثیر روسو بود که انقلابیون فرانسه به ضرورت اصلاح شرایط نابرابر جامعه به دست دولت پی بردند و باز تحت‌تاثیر روسو بود که کانت بر مبنای شرح جمهوری که از وضعیت خود به نگارش درآورده به برابری راستین انسان‌ها پی برد. روسو در دو سده گذشته قهرمان چپ‌های برابری‌خواه بود. البته توزیع دارایی به شکلی غیرمستقیم و به‌واسطه شاخت روسو از مفهوم شهروندی در زمره دل‌نگرانی‌های او قرار داشت. علاقه‌مندی روسو به خود تهی‌دست نه به دلیل صرف انبساط‌پوی بودن او که به دلیل شهروندپودن اوست. این آدام اسمیت بود که نخستین‌بار به‌جای پرداختن صرف به آسیبی که اختلاف ثروت و فقر به زندگی تهی‌دستان به‌عنوان شهروند وارد می‌آورد، توجه گسترده مخاطبانش را به آسیبی جلب کرد که فقر به زندگی خصوصی فقرا وارد می‌کند. او در «ثروت ملل» پیشنهادهای توزیع‌گرانه جالب‌توجهی مطرح کرد. از نظر او ثروت را می‌توان دست‌کم به سه روش بازتوزیع کرد: با انتقال مستقیم دارایی از ثروتمندان به تهی‌دستان، تفاوت می‌گرفت، با افزایش نرخ مالیات ثروتمندان نسبت به تهی‌دستان

و با به‌کارگیری درآمدهای مالیاتی جمع‌آوری‌شده از هر دو گروه ثروتمندان و تهی‌دستان برای ایجاد منابعی که بیش از هر چیز در خدمت تهی‌دستان جامعه باشد. شخصیتی در تاریخ عدالت توزیعی که نویسنده او را شگفت‌انگیز می‌داند کانت است. کانت از یک‌سو نگاه‌داره صریح‌ترین تشریحی است که می‌توان از حقوق مالکیت در ادبیات فلسفی نگاشته‌شده تا آن زمان یافت و از سوی دیگر، نخستین اندیشمند برجسته‌ای است که به صراحت معتقد است مراقبت از تهی‌دستان باید امری دولتی باشد و نه الزامی خصوصی. «کانت به‌بیشتر اخلاقاً مطلقیت به فرایند ارتقای خود به «کمال» بیشتر یعنی فعلیت‌بخشیدن به هر خصلت بالقوه ممتازی که در خود سراغ داریم» پاینده بمانیم. به نظر می‌رسد در شرایطی که جامعه می‌تواند باری‌سان این فرایند باشد و به‌ویژه در شرایطی که افراد نمی‌توانند بدون کمک جامعه به پیشرفتی در فرایند پرورش خویش دست یابند، جامعه به شکل مشابه اخلاقاً موظف و نه صرفاً مجاز به ارائه چنین کمکی است. این موضوع تقبل توان کاند.

دامنه الزام کمک به مستمندان را به سطحی بسیار فراتر از تامین صرف آنچه آنها برای بقا یا حتی برخورداری از حداقل سطح سلامت و عزت‌نفس نیاز دارند گسترش می‌دهد. در اصرار کانت بر موظف‌بودن ما به پرورش توانایی‌هایمان برداشتی متوقعانه از زندگی درخور انسانی مستتر است، برداشتی که به نوبه خود می‌تواند منجر به توقعاتی فراوان از جامعه شود. نویسنده در فصل سوم نشان می‌دهد که جان رالز، آمارتیا سن و مارتا نوسام در پهنه فلسفه سیاسی بسیار وامدار این جنبه از نظرات کانت هستند. او توضیح می‌دهد که هرچند کانت به مفهوم مدرن عدالت توزیعی بسیار نزدیک می‌شود ولی این را به صراحت بیان نمی‌کند. درواقع مفهوم مدرن عدالت توزیعی یک دهه بعد از آنکه کانت بیشتر آثار مهم خود را منتشر کرده بود و نیز پس از مرگ آدام اسمیت و روسو یا به عرصه حیات گذاشت. روسو، اسمیت و کانت همگی از قهرمانان انقلاب فرانسه بودند اما آنها را تنها می‌توان طلیعه‌داران این مفهوم نو به شمار آورد. دعروض این‌راکوس بابوف، رهبر کودتای نافرجام واپسین روزهای انقلاب ۱۷۹۶ بود که نخستین‌بار و به صراحت اعلام کرد که عدالت ایجاب می‌کند دولت به بازتوزیع کالا/ امکانات در میان فقرا بپردازد. بابوف خواست زندگی نکردن در فقر را به حقی سیاسی بدل کرد، و برای نخستین‌بار حق همه مردم به برخوردارشدن از منزلت اجتماعی- اقتصادی را در دستور کار سیاسی قرار داد- آن هم نه به دلیل ممانعت فقر از آنکه مردم بتوانند شهروندان خوبی باشند بلکه ازاین‌رو که فقر توهینی است به مردم به‌عنوان انسان، و آسیبی است با قابلیت پیگرد قضایی.

از بابوف تا رالز

در بخش مهمی از سده نوزدهم، هم از نظر قانون و هم حتی از نظر کش‌کشان اجتماعی تدریجی، تنها ازکارآفادگان مستحق دریافت کمک‌های دولتی محسوب می‌شدند. به‌همین‌ترتیب، تدریوهایی همچون کابت، پرودون، تامس هاجسکین و حتی مارکس، بر این باور بودند که تهی‌دستان کارگر، «تنها به سبب کارشان»، سزاوار دریافت سهم بیشتری از کالا/ امکانات مادی هستند. این نظر که صرف انسان بودن، مستقل از اشتغال داشتن به کار، می‌تواند فردی را بحق به دریافت امکاناتی کند، اینکه مردم ممکن است به هنگام ناتوانی در یافتن کار – مثل کودک فقیری که والدینش از تامین غذا، پوشاک و سرپناه مناسب برای او عاجزند – استحقاق دریافت کمک را داشته باشند، هنوز بخشی از وظایف عدالت محسوب نمی‌شد. عدالت توزیعی، در بهترین حالت، خواستار اعطای امتیاز بزرگ‌تر از آن از کارگران و رفع نیازهای اساسی کسانی بود که توان کار نداشتند.

پس از بابوف و در قرن نوزدهم مفهوم عدالت توزیعی وارد گفتمان سیاسی شد ولی تا مدت‌ها یعنی تا نیمه دوم قرن بیستم در حاشیه توجه به‌کارگیری عبارت «عدالت توزیعی» از پس از جنگ جهانی دوم فراگیر نشد. نویسنده توضیح می‌دهد که مکاتب اصلی فلسفه سیاسی و اقتصاد سیاسی در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم یا مخالف بازتوزیع ثروت بودند یا در صورت حمایت از آن از به‌کارگیری زبان عدالت پرهیز می‌کردند.

او در فصل سوم به دلایل این موضوع می‌پردازد که چرا مبحث عدالت توزیعی برای مدتی این‌چنین مدید از دستور کار تمامی چهار مکتب مطرح این سال‌ها خارج مانده بود و سپس اشاره‌ای کوتاه به نقش مهم رالز در مطرح‌کردن دوباره آن می‌کند و در نهایت فصل را با نگاهی کوتاه به آثار برخی از اندیشمندان پس از رالز به پایان می‌برد. چهار جنبش مهم سیاسی و فلسفی به دلایل مختلف با مفهوم عدالت توزیعی را رد می‌کردند یا آن را کم‌اهمیت جلوه می‌دادند. واپس‌گرایانی که مخالف کمک‌های دولتی به تهی‌دستان بودند و عدالت را دارای مؤلفه‌ای توزیعی نمی‌دانستند. یوزینویست‌ها خواهان آن بودند که تمامی گونه‌های زبان اخلاقی را از وجود علوم اجتماعی پاک کنند و با مشکلات اجتماعی تا حد امکان از دیدگاهی تماماً علمی و نه اخلاقی روبرو شوند. مارکس هم خواستار کنارگذاردن زبان اخلاق را از دیدگاه علمی و به‌ویژه زبان «عدالت» بود ولی نه به دلایل علمی. جایگاه‌گرایان مشکلی با زبان اخلاقاً موظف و نه صرفاً مجاز به ارائه چنین کمکی است. این موضوع

اندیشه



و صلاح جامعه می‌بایست بر خیر و صلاح افراد غلبه کند، تقلیل می‌دادند و به‌این‌ترتیب امکان چندی برای پذیرفتن فضیلت ویژه عدالت نداشتند. برای دست‌یافتن به درک روشنی از اهمیت جان رالز باید به این موضوع توجه کنیم که تقریباً همه آثار قابل‌تأمل فلسفه سیاسی از آغاز سده نوزدهم تا انتشار «نظریه عدالت» (۱۹۷۱) در یکی از این چهار دسته‌بندی می‌گنجد. می‌توان گفت که وقتی رالز دست‌به‌کار نگارش نظریه‌ای در باب عدالت شد تنها مارکسیست‌ها و فایده‌گرایان بودند که تمایل به ارائه روایت‌های هنجارگرایانه از مسائل سیاسی داشتند و تازه آنها هم دائم زور فشار مدافعان پارادایم یوزینویستی حاکم بودند – همان کسانی که تمامی بیانه‌های هنجارگرایانه به باورشان صرفاً تجلیلاتی از احساسات بودند. رالز بخش مهمی از موفقیت خود را مرهون اقتباس عناصر قابل‌توجهی است از آنچه فایده‌گرایی را جذاب کرده بود و نیز بخش بزرگی از انتقادات مارکسیست‌ها و یوزینویست‌ها از نظریه سنتی اخلاق، درحالی‌که همزمان توانست نشان دهد که کانت‌گرایی ششتره‌فارش‌شان توان برآمدن از پس این انتقادات را دارد. تفاوت رالز با فایده‌گرایی و دیگر پارادایم‌های فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی روزگارش تاکید صریح او بر اهمیت فرد است. در همان نخستین صفحه «نظریه عدالت»، می‌خوانیم که «هر فرد دارای حرمتی است عدالت‌بنیان که حتی رفاه کل جامعه هم نمی‌تواند در نظر او رازیر یا بگذارد، و این نکته‌ای است که در سراسر کتاب علیه فایده‌گرایی به کار گرفته می‌شود. به باور فایده‌گرایی از گونه‌ای روش‌شناسی بهره می‌گیرد که به‌واسطه آن «بسیاری از افراد در پیوند با هم یکی می‌شوند، درحالی‌که درست برعکس، فرض نخست ما باید این باشد که» «چندگانگی افراد مجزای دارای نظام‌های جداگانه‌ای از اهداف، یکی از ویژگی‌های اساسی جوامع انسانی است.» او با تاکید صریح بر اهمیت فردیت انسان و در نتیجه نیاز جامعه به حمایت از افراد - حتی در مقابل منافع پراهمیت‌تر خود – سرانجام در جای مناسب، دست‌به‌کار تعریف مفهوم عدالت توزیعی می‌شود. او با تاثیر از سجویک مفهوم عدالت را مجموعه‌ای از اصول می‌داند که هدفش انتخاب میان آن دسته از تمهیدات اجتماعی است که تعیین‌کننده تقسیم مزایای حاصل از فعالیت‌های جامعه‌اند و هم تضمین شکل‌گیری اجماعی پیرامون نحوه دستیابی به سهم‌های متناسب از توزیع. او بر این باور است که کل فضایی که فضیلت عدالت در اختیار دارد توسط توزیع مزایا اشغال می‌شود، یعنی دیگر لزومی ندارد که عدالت توزیعی بکوشد با دوره‌افرادن، در ساحت فضیلتی که اساساً مختص وظایف دیگری همچون حفظ نظم، محافظت از مردم در برابر آسیب، مهارت فوق‌العاده‌ای از خود نشان داد، اما در نشان‌دادن عدالت رالز می‌پردازد. آنچه رالز انجام نداد توضیح معنا و مفهومی از عدالت است که همواره و همه‌جا مطرح بوده است. از نظر او رالز در ارائه تفریعی روشن از مفهومی که تا پیش از اقدام به نگارش کتاب «نظریه عدالت» عمدتاً بر دریافت‌های شهودی مبهم متکی بود و دارای مؤلفه‌ای توزیعی نمی‌دانستند. او در نشان‌دادن چگونگی پدیدآمدن این دریافت‌های شهودی یا صرف پدیدآمدن‌شان و اینکه تاریخی از آن خود دارند تبحر چندی نداشت. نویسنده هدف خود را از نگارش این کتاب، نشان‌دادن این پیشینه تاریخی می‌داند که به‌واسطه‌اش اعتقاد به شایستگی مردم برای برخورداری از جایگاه اجتماعی و اقتصادی بدل به «جزئی ثابت» از باورهای اخلاقی انسان‌ها امروزی شده است.

بررسی

عدالت جماعت‌گرایان و لیبرال‌ها

● از میانه‌های دهه ۱۹۷۰ عده‌ای از نظریه‌پردازان سیاسی بیرون از گفتار چپ با نقد دیدگاه‌های خاص لیبرالی کل ساختار لیبرالیسم و نظریه‌های سیاسی آن را به باد انتقاد گرفتند. این جریان مشخصاً با انتشار کتاب «در پی فضیلت» (۱۹۸۱) نوشته السدر مک‌ایناتر و «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت» (۱۹۸۲) نوشته مایکل سندل از درون لیبرالیسم سر برآورد و دیری نپایید که به‌عنوان یکی از جدی‌ترین منتقدان لیبرالیسم و نولیبرالیسم مطرح شد. از چهره‌های دیگر این جریان می‌توان به رونالد دورکین، چارلز تیلور و مایکل والزر اشاره کرد. جماعت‌گرایان بر این باور بودند که نظریه‌های لیبرالی بهای زیادی برای «فرد» قائل است و نسبت به جایگاه «جماعت» و «اجتماع» در تحقق استعدادهای افراد بی‌توجه. جماعت‌گرایان با اشاره به تناقض ساختاری لیبرالیسم نشان دادند لیبرال‌ها در عین اینکه هرفردی را تشویق می‌کنند تا درون ساختاری سیاسی حق و خیر خود را تعریف و دنبال کند، اما از نقش مهمی که ساختار سیاسی در تعریف حق و خیر دارد می‌گذرند. تاکید بر سهم و نقش «جماعت» در مناسبات و ساختارهای سیاسی موجب شد این جریان به «جماعت‌گرایان» شناخته شوند. جماعت‌گرایان طرفدار نظام‌های دموکرات در دولت‌های لیبرال و منتقد جدی فرم‌محوری لیبرالی‌اند. آنها تاکید دارند ضمن اندیشیدن به دولت ایده‌ال خود، باید کانون توجه را نه «فرد» بلکه «جماعت» درنظر گرفت. تاکید ایشان بر اهمیت نیروهای اجتماعی جماعت و پیوندهای اجتماعی است که در ایدئولوژی‌های فردگرایانه لیبرالی غایب است.

اختلاف جماعت‌گرایان با لیبرال‌ها طیف گسترده‌ای دارد: از وظیفه حکومت، آزادی، خیر عمومی، رابطه فرد و جامعه تا مبادی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و اخلاق. اما یکی از مهم‌ترین نقاط اختلاف حول مفهوم عدالت و برابری است. اوج این جدال نظری را می‌توان در نقد سندل و جماعت‌گرایان بر نظریه عدالت جان رالز، یکی از مهم‌ترین فلاسفه سیاسی لیبرال، دید. سندل بر این باور است که نقاط ضعف رالز نشان‌دهنده نقایض کلی لیبرالیسم است و در نتیجه این نقاط ضعف فقط منوجه رالز نیست و درباره دیگر اندیشمندان لیبرال نیز صدق می‌کند. رالز در نظریه عدالت، درک اصول عدالت را به تصور خاصی از سوزوگه می‌زند. جان رالز بسیار متأثر از کانت بود. سندل دیدگاه او را مکتبی به حساب جمع‌گرایانه‌ای می‌داند که با اصول فردگرایی لیبرالی سازگاری ندارد. از نظر سندل، هم‌فرد اخلاقی کانت (که حاکم و داور اصول اخلاقی و اصل موضوعه عدالت است) و هم تصور رالز از افراد (که گزینش و توافق بر سر محتوای اصول عدالت را برعهده دارند) بر این پیش‌فرض نظری استوار است که فرد و هویت او می‌تواند از غایات، اهداف و آگاهی سوزه جدا شود. فرد استعلایی و اخلاقی کانت کسی است که صاحب اراده نیک است، به جز نیت انجام وظیفه به هیچ غایت و هدف دیگری نمی‌اندیشد، در چنین وضعیتی اهداف، اهداف و خواسته‌های فردی خویش را در نظر نمی‌آورد و مستقل و بیگانه از همه گرایش‌ها، امیال، و اهداف فردی خویش به دآوری درباره وظایف اخلاقی و وظایف حقوقی خویش یعنی همان اصول عدالت می‌پردازد. از نظر سندل، جامعه لیبرال این نغفغه را دارد که شهروندانش تا حد ممکن در انتخاب اهداف و ارزش‌هایشان آزاد باشند. بنابراین باید طبق اصولی از عدالت اداره شود که هیچ شیوه از بهره‌افزایی تعهداتی که این جمع‌ها برای فرد به وجود می‌آورند هویت فرد شکل می‌گیرد و به این‌سبب طریق نقدی کثرت‌گرایانه از لیبرالیسم مطرح می‌شود. در نظر جماعت‌گرایان، مشخصاً تیلور و سندل، با مجموعه‌ای از اهداف مشترک می‌توان مبنای اجتماع خیر عام را فراهم کرد برای همه گروه‌های اجتماع پیش‌قدم این اهداف را باید در اعمال تاریخی خود این گروه‌ها جست‌وجو کرد. جماعت‌گرایان معتقدند «سیاست خیر عام»ه باید جایگزین خودمختاری فردی لیبرالی شود. شاید بتوان تقابل میان «سیاست بی‌طرفی» و «سیاست خیر عام» را همان مرز جماعت‌گرایی و لیبرالیسم دانست.

با این حال، جریان جماعت‌گرایی را می‌توان نقد لیبرال‌ها بر لیبرالیسم دانست و گفت اگر لیبرال‌ها مهم‌ترین ارزش‌های سیاسی را آزادی می‌دانند، جماعت‌گرایان بر ارزش‌های دیگری با اهمیت بیشتری تاکید دارند. همچنین یک لیبرال‌ها نقش دولت را به‌گونه‌ای تعریف می‌کنند که تقویت‌کننده آزادی مردم باشد، در نظر جماعت‌گرایان، نقش اصلی دولت تضمین سلامت و رفاه زندگی جماعتی است که امکان شکوفایی همگان و به‌دست‌آمدن همه خیرهای انسانی را فراهم می‌آورد. جماعت‌گرایان مشرک لیبرال‌ها را در اتکای ظاهری آنها به عقل می‌دانستند، در اینکه برداشتن آنها از عقل جدا از سنت‌های اجتماعی است و در خلا عمل می‌کند و به همین دلیل در عمل هیچ ارتباطی با دلمشغولی‌ها، فریضات، اهداف، آرزوها و نظام‌های عقیدتی واقعی در اجتماع ندارد. جماعت‌گرایان تاکید دارند از طریق گفتاری که برگرفته از فرهنگ جماعت است می‌توان راهی به سوی هماهنگی اجتماعی یافت.