

برابری و جانبداری

تامس نیگل

ترجمه

جواد حیدری

(عضو هیات علمی دانشگاه شامد)

فرهنگ‌نشر نو

با همکاری نشر آسیم

تهران - ۱۳۹۹

برابری و جانبداری

ترجمهٔ جواد حیدری
از **Equality and Partiality**

Thomas Nagel

Oxford University Press, Oxford, 1991

فرهنگ‌نشر نو تهران، خیابان میرعماد، خیابان سیزدهم، شمارهٔ سیزده
تلفن ۸۸۷۴۰۹۹۱

نوبت چاپ اول، ۱۳۹۹

شمارگان ۱۱۰۰

صفحه‌آرا مرتضی فکوری

طراح جلد حکمت مرادی

چاپ و صحافی سپیدار

ناظر چاپ بهمن سراج

همهٔ حقوق محفوظ است.

فهرست کتابخانهٔ ملی

سرشناسه نیگل، تامس، ۱۹۳۷ - م.

عنوان و نام پدیدآور برابری و جانبداری/تامس نیگل؛ ترجمهٔ جواد حیدری.

مشخصات نشر تهران: فرهنگ نشر نو: آسیم، ۱۳۹۷.

مشخصات ظاهری ۳۵۰ص.

شابک ۹۷۸-۶۰۰-۴۹۰۰-۰۸۲-۹

وضعیت فهرست‌نویسی فیپا

موضوع برابری؛ عدالت

شناسهٔ افزوده شناسهٔ افزوده حیدری، جواد، ۱۳۵۸مهر -، مترجم.

رده‌بندی کنگره رده‌بندی کنگره ۱۳۹۷ ب۴ن/۲JC۵۷۵

رده‌بندی دیویی ۳۲۰/۰۱۱

شمارهٔ کتاب‌شناسی ملی ۵۴۳۴۱۸۳

مرکز پخش آسیم

تلفن و دورنگار ۸۸۷۴۰۹۹۲-۵

فروشگاه اینترنتی www.nashrenow.com

قیمت ۶۰,۰۰۰ تومان

فهرست مطالب

۹	مقدمه‌ی مترجم
۱۰۱	سپاسگزاری
۱۰۳	۱ مقدمه
۱۱۲	۲ دو چشم‌انداز
۱۲۶	۳ مسأله‌ی ناکجاآبادگرایی
۱۴۱	۴ مشروعیت و اتفاق نظر
۱۵۱	۵ محک کانت
۱۶۶	۶ تقسیم کار اخلاقی
۱۷۸	۷ برابری طلبی
۱۹۳	۸ مسائل همگرایی
۲۰۶	۹ مسائل ساختار
۲۲۰	۱۰ برابری و انگیزش
۲۵۰	۱۱ گزینه‌های ممکن

۲۶۲	۱۲	نابرابری
۲۷۴	۱۳	حقوق
۲۹۲	۱۴	مدارا
۳۱۱	۱۵	محدودیت‌ها: جهان
۳۲۵		کتابنامه
۳۲۹		واژه‌نامه‌ی فارسی به انگلیسی
۳۳۹		واژه‌نامه‌ی فارسی به انگلیسی
۳۴۹		نمایه

مقدمه‌ی مترجم

تامس نیگل، فیلسوفِ یوگسلاویایی‌تبار امریکایی، در میان فیلسوفان تحلیلی سده‌ی بیستم به چند ویژگی ممتاز است که این ویژگی‌ها ورود او را به فلسفه، عموماً، و فلسفه‌ی سیاسی، خصوصاً، فوق‌العاده ارزشمند کرده است. کتاب بسیار مهم برابری و جانبداری او هم به‌نحو بارزی متأثر از این ویژگی‌هاست.

اول اینکه رویکردش به فلسفه جامع و همه‌جانبه است، به این معنا که تأملات و تحقیقات و مطالعات فلسفی خود را به چند زمینه‌ی مهم فلسفی بسط داده است و، آن‌گاه، حاصل کار خود را در مجموعه‌ای هماهنگ گرد آورده است. از این رو، وی هم از صاحب‌نظران فلسفه‌ی سیاسی محسوب می‌شود و هم از صاحب‌نظران حوزه‌های مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفه‌ی ذهن، فلسفه‌ی اخلاق، و فلسفه‌ی دین. لذا کتاب برابری و جانبداری ارتباط وثیقی با مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفه‌ی ذهن و اخلاق او دارد. می‌شود گفت که نیگل فیلسوفی جامع‌الاطراف است. این ویژگی باعث شده در زمانه‌ای که تخصص‌گرایی افراطی یک اصل پذیرفته شده است، مطالعه‌ی آثار او یک دوره‌ی کامل درسی در فلسفه‌ی معاصر است.

دوم اینکه نیگل فیلسوفی است که حتی المقدور از تعابیر و اصطلاحات فنی و پیچیده‌ی فلسفی کمتر استفاده می‌کند و واژگان اختصاصی کمتری نیز دارد و مطالعه‌ی آثارش به سهولت بیشتری انجام می‌پذیرد. نیگل در مقایسه با متفکران هم‌طراز خود به نسبت واضح‌نویس است، هرچند ممکن است سبک نگارش او پیچ و تاب‌هایی داشته باشد که فهم آن را سخت و دشوار کند. آلن تامس در این خصوص می‌نویسد: «نیگل به نحو چشمگیری واضح‌نویس و صاحب نثری لطیف است که آثارش نیاز به شرح و توضیح چندانی ندارد. با وجود این او می‌تواند اندیشه‌های به صورت سرگیجه‌آور دشواری را به سهولت هرچه تمام توضیح دهد، [اما] گاهی اوقات نحوه‌ی ارائه‌اش فاقد زمینه‌ای است که به سررشته‌ی اصلی تفکرش وضوح ببخشد.»^۱ سوم اینکه رویکردی «واقع‌انگارانه» به موضوعات فلسفی دارد و، فی‌المثل، برای «خود»، ذهن، و ارزش‌ها واقعیت قائل است و آنها را از برساخته‌ها و مجعولات آدمی نمی‌داند. نیگل یکی از بزرگ‌ترین مدافعان واقع‌انگاری در باب «ارزش» است و این موضع به نظریه‌ی سیاسی او ویژگی خاصی می‌بخشد. به تعبیر دیگر، نیگل اعتقاد دارد که حقایق هنجاری وجود دارند، همان‌طور که حقایق ریاضی و علمی وجود دارند. این حقایق را اولاً نمی‌توان به حقایق طبیعی فروکاست، نمی‌توان بر اساس امور طبیعی تبیین کرد و ثانیاً حقایق هنجاری مستقل از ما هستند.^۲

چهارم اینکه مباحث نیگل هم عمق نظری دارد و هم کاربرد عملی. او از موضع فلسفه‌ی ذهن، یعنی اینکه از عمیق‌ترین ساحت فلسفی، وارد مباحث فلسفه‌ی سیاسی می‌شود. خط سیر فکری او را می‌شود چنین ترسیم کرد:

مابعدالطبیعه \Leftarrow معرفت‌شناسی \Leftarrow فلسفه‌ی ذهن \Leftarrow
فلسفه‌ی اخلاق \Leftarrow فلسفه‌ی سیاسی \Leftarrow اقتصاد

1. Thomas, Alan, (2009), *Thomas Nagel*, Acumen, p viii.

۲. تی. ام. اسکلنن به عالی‌ترین صورت از این موضع دفاع کرده‌است. بنگرید به:

T. M. Scanlon, (2014), *Being Realistic about Reasons*, Oxford University Press.

مقدمه

این جستار به موضوعی می‌پردازد که به اعتقاد من مسأله‌ی اصلی نظریه‌ی سیاسی است. به جای ارائه‌ی راه‌حلی برای این مسأله، می‌کوشم تا ماهیت آن را تبیین کنم و نیز توضیح دهم که چرا دستیابی به یک راه‌حل این‌قدر دشوار است. لازم نیست این نتیجه را به صورت بدبینانه‌ای در نظر آوریم، چرا که بازشناسی موانع جدی، همواره، شرط لازم پیشرفت است. و به اعتقاد من، در آینده امیدی به این هست که بتوانیم نهادهای سیاسی و اجتماعی‌ای به وجود آوریم که آن پیشرفت متزلزل‌مان را به سمت برابری اخلاقی ادامه دهند، بی‌آنکه واقعیات سرسخت ماهیت بشر را نادیده بگیرند.

اعتقاد من صرفاً این نیست که همه‌ی ترتیبات اجتماعی و سیاسی‌ای که تاکنون طراحی شده‌اند رضایت‌بخش نیستند. این نارضایتی ممکن است ناشی از عدم توفیق همه‌ی نظام‌های فعلی در تحقق بخشیدن به آرمانی باشند که همگی باید آن را درست و صحیح قلمداد کنیم. اما مسأله‌ای عمیق‌تر - نه صرفاً عملی، بلکه نظری - وجود دارد: بنا به دلایلی، ما هنوز آرمان سیاسی قابل‌قبولی در اختیار نداریم که مختص فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی باشد. مسأله‌ی لاینحل مسأله‌ی آشنای سازگار چشم‌انداز جمعی با چشم‌انداز فردی است؛ اما من می‌خواهم در وهله‌ی نخست به این مسأله

نه به عنوان مسأله‌ای راجع به ربط و نسبت بین فرد و جامعه بلکه می‌خواهم در اصل و اساس به عنوان مسأله‌ای راجع به ربط و نسبت هر فرد با خودش نزدیک شوم. این رویکرد نشان دهنده‌ی اعتقاد راسخی است به اینکه اخلاق و مبانی اخلاقی نظریه‌ی سیاسی را باید مسأله‌ای تلقی کرد که از نوعی تقسیم‌بندی در هر فرد بین دو چشم‌انداز ناشی می‌شود: چشم‌انداز شخصی و چشم‌انداز غیرشخصی. چشم‌انداز غیرشخصی مطالبات جمعی را بیان می‌کند و در مورد هر فرد به مطالبات جمع اعتبار می‌دهد. اگر چشم‌انداز غیرشخصی وجود نداشته باشد، اخلاقی در کار نخواهد بود، بلکه فقط تزاحم، مصالحه، و همگرایی اتفاقی منظرهای فردی وجود خواهد داشت. به همین جهت است که انسان نه تنها نظرگاه خاص خودش را اتخاذ نمی‌کند، بلکه هریک از ما نیز پذیرای خواسته‌های دیگران از طریق اخلاق خصوصی و عمومی است.

هر ترتیب اجتماعی حاکم بر روابط میان افراد، یا بین امور فردی و امور جمعی، مبتنی بر یک توازن متناظر با نیروهایی در درون «خود» است - یعنی تصویر آن در ابعادی کوچکتر. این تصویر، از نظر هر فردی، ربط و نسبت بین چشم‌اندازهای شخصی و غیرشخصی است که ترتیب اجتماعی و مقتضیات این ترتیب بر آن چشم‌اندازها مبتنی است. اگر ترتیبی مدعی حمایت از کسانی باشد که زیر چتر آن زندگی می‌کنند - یا به عبارت دیگر، اگر ادعای مشروعیت داشته باشد - آن‌گاه چنین ترتیبی یا باید مبتنی بر شکلی از تلفیق معقول عناصری از «خود» باشد که به صورت طبیعی منقسم شده‌اند یا باید آن شکل از تلفیق را به وجود آورد. این تقسیم‌بندی خام است و شمار زیادی از پیچیدگی‌های دیگر را نیز در بر می‌گیرد، اما به اعتقاد من، این تقسیم‌بندی برای تأمل در باب این موضوع گریزناپذیر است.

دشواری‌ترین مسائل نظریه‌ی سیاسی تعارضات درون افراد است و راه‌حل بیرونی‌ای که به این مسائل در مبدأ و سرچشمه‌شان نپردازد رضایت‌بخش نخواهد بود. این ادعایم را مطرح خواهم کرد که چشم‌انداز غیرشخصی در

هریک از ما نیاز مبرمی به بی طرفی و برابری جهان شمول پدید می‌آورد، و در عین حال که چشم‌انداز شخصی به انگیزه‌ها و الزامات فردگرایانه‌ای مجال بروز می‌دهد که موانعی بر سر راه پیگیری و تحقق چنین آرمان‌هایی ایجاد می‌کند. اگر بپذیریم که چنین سخنی در باب هر فردی صادق است، در این صورت چشم‌انداز غیرشخصی با مسائل دیگری در این باره مواجه می‌شود: چه چیزی لازم است تا با چنین اشخاصی به صورت برابر رفتار کنیم، و این مسأله، به نوبه‌ی خود، افراد را با تعارض دیگری مواجه می‌کند.

همین مسائل در ارتباط با اخلاق رفتار شخصی مطرح می‌شود، اما قائل به این هستیم که مواجهه با این مسائل را باید به نظریه‌ی سیاسی بسط داد، یعنی جایی که روابط مساعدت یا تعارض متقابل بین نهادهای سیاسی و انگیزش شخصی بسیار مهم‌اند. این امر نشان می‌دهد که تلفیق سازگار آرمان سیاسی پذیرفتنی با معیارهای پذیرفتنی اخلاق شخصی به دشواری تمام به دست می‌آید. بنابراین، شیوه‌ی دیگر طرح مسأله به این صورت است: وقتی که می‌کوشیم معیارهای اخلاقی معقولی را برای رفتار افراد مشخص کنیم و بعد می‌کوشیم آنها را با معیارهای منصفانه برای ارزیابی نهادهای سیاسی و اجتماعی تلفیق کنیم، شیوه‌ی سازگار کردن این دو با یکدیگر به نظر رضایت‌بخش نمی‌آید. این دو معیار به فشارهای متضادی که موجب جدایی آنها از یکدیگر می‌شوند پاسخ می‌دهند.

نهادهای سیاسی و توجیهات نظری‌شان به میزان قابل ملاحظه‌ای می‌کوشند به مطالبات چشم‌انداز غیرشخصی صورت بیرونی ببخشند. اما، باید افرادی که از نظر آنها چشم‌انداز غیرشخصی با چشم‌انداز شخصی هم‌زیستی دارند، به این نهادها جان تازه‌ای ببخشند، از آنها حمایت کنند و در این نهادها نیز کار کنند، و این را باید در طراحی این نهادها منعکس کرد. مدعای من این است که مسأله‌ی طراحی نهادهایی که حق مطلب را در مورد اهمیت برابر همه‌ی افراد ادا کنند، بی‌آنکه از افراد تقاضای ناپذیرفتنی داشته باشند، هنوز مسأله‌ای حل نشده است - و تا حد زیادی بدین جهت

است که در جهان ما مسأله‌ی ربط و نسبت درست بین چشم‌انداز شخصی و چشم‌انداز غیرشخصی در درون هر فرد حل نشده است. اکثر انسان‌ها پس از تأمل این مسأله را در می‌یابند. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که نابرابری اقتصادی و اجتماعی آن به‌لحاظ معنوی مضمّن‌کننده است، جهانی که پیشرفتش به‌سمت و سوی تصدیق معیارهای متعارف مدارا، آزادی فردی، و رشد انسانی به‌طور ناامیدکننده‌ای کند و متزلزل شده است. گاهی وقت‌ها بهبودهای شگرفی دیده می‌شوند، و رویدادهای اخیر در اروپای شرقی بایستی همه‌ی انسان‌هایی مثل خود من را، که در واکنش به رویدادهای عمده‌ی این قرن تخم بدبینی تدافعی را نسبت به دورنمای انسانیت کاشته‌اند، دچار شک و تردید سازند. اما واقعاً نمی‌دانیم که چگونه با یکدیگر زندگی کنیم. رضایت علنی اشخاص متمدن نسبت به قتل عام یکدیگر به تعداد میلیون‌ها انسان در جنگ اتمی به‌نظر می‌رسد که فعلاً در حال فروکش است، کمااینکه تعارض اعتقادات سیاسی که به این امر دامن می‌زند شدت و حدت خود را از دست می‌دهد. اما حتی در جهان توسعه‌یافته، و بی‌شک در جهانی که به‌مثابه‌ی یک کل تلقی می‌شود، مسائلی که شکاف سیاسی و اخلاقی عظیم را بین سرمایه‌داری دموکراتیک و کمونیسم اقتدارطلب به‌وجود آورده است با شکست کامل کمونیسم در این رقابت هم حل نشده‌اند.

ممکن است کمونیسم در اروپا شکست خورده باشد، و، نیز ممکن است ما زنده بمانیم تا سقوط کمونیسم را در آسیا نیز جشن بگیریم، اما این شکست بدین معنا نیست که سرمایه‌داری دموکراتیک در ترتیبات اجتماع انسانی حرف آخر را می‌زند. در این برهه‌ی تاریخی، این نکته ارزش‌یادآوری را دارد که کمونیسم وجودش را تا حدی به آرمان برابری مدیون است، آرمانی که همچنان جذاب به‌قوت خود باقی مانده است، علی‌رغم این که به اسم کمونیسم بزرگ‌ترین جنایات صورت گرفت و بزرگ‌ترین فجایع اقتصادی به‌وجود آمد. جوامع دموکراتیک شیوه‌ای نیافته‌اند تا آن آرمان را برآورده

دو چشم انداز

بیشتر تجارب مان از جهان، و بیشتر امیال مان، به دیدگاه‌های فردی مان تعلق دارند: ما از اینجا اشیاء را می‌بینیم، سپس درباره‌ی آنها صحبت می‌کنیم. اما، افزون بر این، می‌توانیم با انتزاع [= جدا] از موضع خاص مان در آن – یعنی در انتزاع از کیستی مان – در باب جهان فکر کنیم. ممکن است در مقایسه با قیود و شروط “خود” به صورت ریشه‌ای تری از جهان منتزع شویم، مثلاً ما در طلب آن نوع عینیت که در علوم طبیعی مورد نیاز است، حتی خودمان را از انسانیت مان منتزع [= جدا] می‌کنیم. اما چیزی بیشتر از انتزاع از هویت مان (یعنی، کیستی ما) وارد نظریه‌ی اخلاقی نمی‌شود.^۱ هریک از ما کار خود را با مجموعه‌ای از علایق، امیال و منافع خاص خودش شروع می‌کند، و هریک از ما می‌تواند تصدیق کند که همین سخن در باب دیگران نیز صادق است. در این صورت، می‌توانیم خودمان را در مقام نظر از موضع خاص خودمان در جهان برکنیم و، به راحتی همه‌ی این انسان‌ها را تصور کنیم، بدون اینکه کسی را که دست بر قضا خودمان هستیم به عنوان من از دیگران مجزا کنیم.

۱. در کتاب نگرستی از ناکجا در باب این موضوع گسترده بحث کرده‌ام.

با انجام این انتزاع، موضعی را اتخاذ می‌کنیم که آن را چشم‌انداز غیرشخصی می‌نامیم. از موضع چشم‌انداز غیرشخصی، محتوا و خصیصه‌ی چشم‌اندازهای فردی متفاوت (که می‌توان آن را بررسی کرد) بدون تغییر به قوت خود باقی می‌ماند: آدمی تنها این واقعیت را که یک چشم‌انداز خاص از آن خودش است کنار گذاشته است، البته اگر چشم‌اندازی از آن او باشد. این چیزی نیست که او نداند؛ او صرفاً این واقعیت را از توصیف این موقعیت حذف می‌کند.

از قابلیت ما برای نگرستن به جهان در این شکل و شمایل، از جمله جد و جهدهای عظیم برای کشف ماهیت عینی واقعیت، چیزهای زیاد ظاهر می‌شود. اما از آنجا که عینیت نیز در خصوص ارزش‌ها و توجیه رفتار اهمیت خودش را دارد، چشم‌انداز غیرشخصی نقش اساسی در ارزیابی نهادهای سیاسی ایفا می‌کند. اخلاق و نظریه‌ی سیاسی زمانی کار خود را شروع می‌کنند که از نظرگاه غیرشخصی داده‌های خام به دست آمده از امیال، منافع، طرح و برنامه‌ها، تعلقات، وفاداری‌ها و طرح‌های زندگی فردی را که دیدگاه شخصی شمار زیادی از افراد خاص، از جمله خودمان، را تعریف می‌کند در کانون توجه خود قرار می‌دهیم. آنچه در این جا رخ می‌دهد این است که تصدیق می‌کنیم پاره‌ای از این امور دارای ارزش غیرشخصی‌اند. امور وقتی که از نظرگاه غیرشخصی به آنها می‌نگریم اصلاً از اهمیت ساقط نمی‌شوند، و ما به ناگزیر تصدیق می‌کنیم که آن امور فقط برای افراد یا گروه‌های خاصی اهمیت ندارند.

من پیش از این قائل بوده‌ام، و همچنان باور دارم، که اگر چشم‌اندازهای شخصی و غیرشخصی نسبت به زندگی خودمان را در کنار هم نهمیم اجتناب از این پیامد غیرممکن است. شما نمی‌توانید بی‌طرفی غیرشخصی را در زندگی‌تان نسبت به اموری حفظ کنید که به‌طور شخصی برای شما اهمیت دارند: پاره‌ای از مهم‌ترین امور را باید مطلقاً مهم تلقی کرد، به‌طوری که دیگران نیز مانند خود شما دلیلی در اختیار دارند تا آنها را لحاظ کنند. اما از

مسأله‌ی ناکجاآبادگرایی

دوگانگی چشم‌اندازها در نظریه‌ی سیاسی با اهمیت خاصی به‌عنوان ریشه‌ی یک مسأله‌ی همیشگی و قدیمی، یعنی مسأله‌ی ناکجاآبادگرایی، ظاهر می‌شود.

نظریه‌ی سیاسی طبق معمول هم کارکرد آرمانی دارد و هم کارکرد اقتناعی. نظریه‌ی سیاسی آرمان زندگی جمعی را به تصویر می‌کشد و، همچنین، سعی دارد به تک‌تک انسان‌ها نشان دهد که باید بخواهند زیر چتر این آرمان زندگی کنند. این آمال و آرزوها ممکن است جهانی باشند و، یا بیشتر، منطقه‌ای، اما در هر دو مورد پرسش جدی‌ای مطرح است و آن اینکه چگونه می‌توان به کارکرد آرمانی و کارکرد اقتناعی یکباره جامه‌ی عمل پوشاند، و اینکه آیا آنها لزوماً با یکدیگر تداخل پیدا می‌کنند یا نه. اگر نتوان افراد معقول را برانگیخت تا از این آرمان پیروی کنند، آن آرمان، هرچه قدر هم برای تأمل جذاب باشد، خیال‌پردازانه و ناکجاآبادگرایانه است. اما نظام سیاسی‌ای که کاملاً به انگیزه‌های فردی مقید شده باشد، ممکن است اصلاً نتواند هرگونه آرمانی را در خود جای دهد.

چه بسا آدمی بکوشد با بیان این نکته که نظریه‌ی سیاسی منحصرأ باید با آنچه درست است سروکار داشته باشد، کارکرد اقتناعی را تحت‌الشعاع

کارکرد آرمانی قرار دهد، زیرا اگر بتوان نشان داد که شکل خاصی از سازماندهی اجتماعی شکل درستی است، این شکل درست باید تماماً همان دلیلی باشد که هر کسی لزوماً برای تحقق بخشیدن به آن احتیاج دارد. اما این کار به‌غایت بلندنظرانه به نظر می‌رسد، و همچنین ربط و نسبت آنچه را به لحاظ انگیزشی معقول است با آنچه درست است نادیده می‌گیرد. اگر انسان‌های واقعی به لحاظ روان‌شناختی برای‌شان دشوار یا حتی غیرممکن باشد که بر اساس الزامات یک نظریه زندگی کنند یا نهادهای مناسبی را برگزینند، چنین چیزی لاجرم به ضرر آن آرمان است.

از سوی دیگر، این سازش مسائل خاص خودش را به همراه دارد: آدمی باید محتاط باشد که این سازش به‌آسانی هرچه تمام به عذر و بهانه‌ای برای قطع امید و دست کشیدن از کار تبدیل نشود؛ این خطر وجود دارد که آدمی این عادت فکری را پیدا کند که هرگونه عدول بنیادین از انگاره‌های به‌لحاظ روان‌شناختی مألوف برایش غیرواقعی باشد. روی هم رفته، کارکردهای آرمانی و اقلی نظریه‌ی سیاسی به‌آسانی با هم سازگار نمی‌شوند و با یکدیگر تداخل دارند. این تداخل حتی ممکن است شک و تردیدهایی ایجاد کند که آیا اصلاً می‌توان به اهداف نظریه‌ی سیاسی دست یافت. شاید هر آرمان واقعاً ارزشمندی قانع‌کننده نباشد، و هر چیزی که انسان‌ها را بتواند قانع کند که تحت سیطره‌ی آن زندگی کنند مصالحه‌ای ناامیدکننده خواهد بود.

ما می‌توانیم پاسخ‌های کمابیش «عینی» ای به این دوراهی متصور شویم - به عبارت دیگر، پاسخ‌هایی که کمابیش مستقل از دیدگاه‌های خاص کسانی است که باید آنها را متقاعد کرد. رویکردی کاملاً عینی اولویت را به اثبات صدق شیوه‌ی درست آراستن نهادهای سیاسی می‌دهد. توجیه نهادهای به صورت ساده عبارت است از نشان دادن اینکه این نهادهای بهره‌ای از صدق و حقیقت دارند، و توجیه این نهادهای برای افراد به صورت ساده عبارت است از اقامه‌ی دلیل به این افراد. هیچ توجیه خاصی نسبت به نظرگاه‌ها یا روان‌شناسی این افراد به‌عنوان بخشی از کار توجیه ضرورت ندارد. این کار

مشروعیت و اتفاق نظر

از چیزی که می‌خواهم اجتناب کنم، از یک سو، ناکجاآبادگرایی و، از سوی دیگر، سلب مسئولیت اخلاقی است. به چیزی که می‌خواهم دست یابم مشروعیت است. می‌توانیم این مسأله را، با در نظر گرفتن خصیصه‌ی پیچیده‌ی عقل عملی، مسأله‌ی ارائه‌ی برداشتی تازه از مشروعیت سیاسی تلقی کنیم برای اینکه دریابیم چگونه می‌توان شرایط مشروعیت را برآورده کرد. رسالت کشف شرایط مشروعیت، چنانکه مرسوم است، یافتن راهی است برای توجیه نظام سیاسی برای هر کسی که ملزم به زندگی در زیر چتر آن نظام است. اگر این توجیه موفق از کار درآید، در این صورت، آدمی دلیلی برای شکوه و شکایت اخلاقی از شیوه‌ی ملاحظه و ارزیابی منافع و دیدگاهش نخواهد داشت. حتی اگر او بتواند ترتیبات بدیلی را تصور کند، که برایش نافع‌تر است، یعنی، با در نظر گرفتن همه‌ی جوانب، دیدگاه هر کسی را همراه با دیدگاه خودش لحاظ کند، در این صورت، کسی که زیر چتر چنین نظامی زندگی می‌کند برای اعتراض به نحوه‌ی رفتار با خود دلیلی در اختیار نخواهد داشت.

چنین چیزی کمال مطلوب است. همان‌طور که قبلاً گفتم، جست‌وجوی مشروعیت همان جست‌وجوی اتفاق نظر است - اتفاق نظر نه درباره‌ی

هر چیزی بلکه درباره‌ی چارچوب تعیین‌کننده‌ای که درباره‌ی امور مناقشه‌برانگیزتر تصمیم گرفت. اتفاق نظر مورد بحث نه اتفاق نظر عملی میان اشخاصی است با انگیزه‌هایی که دست بر قضا واجد آن شده‌اند، و نه آن نوع اتفاق نظر آرمانی است که صرفاً از پاسخ درستی نشأت می‌گیرد که هر کسی باید آن را بپذیرد چون این پاسخ مستقلاً درست است؛ بلکه چیزی بینابین است: اتفاق نظری که اشخاص می‌توانند از بسیار جهات در میان خودشان، آن‌گونه که هستند، به آن دست یابند، به شرط آنکه معقول باشند و در چارچوب عقل به تعدیل و اصلاح مطالبات، خواسته‌ها، و انگیزه‌هاشان ملتزم باشند؛ و چنین کاری باید در جهتی باشد که چارچوب مشترک توجیه را امکان‌پذیر سازد. این سخن به معنای کاربست ملاک اتفاق نظر کانتی هم بر نهادهای سیاسی است و هم بر زندگی تک تک اعضای آن نهادها.

اگر چنین اتفاق نظر فرضی‌ای کشف‌شدنی باشد، این اتفاق نظر درست بودن پاسخ را تبیین می‌کند و نه اینکه چنین اتفاق نظری با درست بودن پاسخ تبیین می‌شود. یعنی، امکان ندارد چیزی را کشف کنیم که هر کسی بتواند با یک سیر استدلالی واحد که به نتیجه‌ی یکسانی می‌انجامد به آن رضایت دهد. بلکه، نتیجه‌ی درست تنها از این طریق کشف‌شدنی است که اشخاص مختلف، که از منظرهای عدیده‌ای استدلال می‌کنند، به آن نتیجه خواهند رسید. چنین انتظاری درباب هر تصویری از عقل عملی توقع بی‌جایی است. انسان‌ها با هم فرق دارند و منافع‌شان در تعارض با یکدیگر است، از این رو، هدف توجیه برای همگان بسیار بلندپروازانه است، ولو اینکه مجاز به تعیین مرزهای اجتماع سیاسی باشیم تا شانس چنین توجیهی را به بیشترین حد برسانیم.

ممکن است بکوشیم این طرح و برنامه را تنها با توجه به ارزش‌ها و انگیزش‌های شخصی عملی کنیم، مانند هابز که به نیاز مبرم هر فرد به امنیت متوسل می‌شود. اخلاف جدید هابز کانون توجه خود را بر یافتن شرایط توازن در میان تصمیم‌گیران مستقل متمرکز کرده‌اند، که از روش‌های نظریه‌ی

بازی بهره می‌جویند.^۱ این مسیر را نمی‌پسندم، چون اعتقاد دارم چشم‌انداز غیرشخصی در انگیزش فردی نقشی اساسی ایفاء می‌کند، چشم‌اندازی که هر نظریه‌ی به لحاظ اخلاقی پذیرفتنی باید به آن بپردازد. حتی نظریاتی هم که توجیهات‌شان را منحصرأ معطوف به چشم‌انداز شخصی می‌کنند باید سخنی در این باره بگویند که چرا مشروعیت مطلوب است، و دشوار است که این کار را بدون توسل به نوعی از ارزش‌های غیرشخصی - مثلاً ضرورت تلقی انسان‌ها به‌عنوان غایت و نه وسیله‌ی صرف - انجام دهیم. در غیراین صورت، چرا باید این دغدغه را داشته باشیم که چنین نظامی را، به قصد تضمین ثباتش، برای انسان‌های بیشتری توجیه کنیم؟ اگر کسانی که نمی‌توانند این توجیه را بپذیرند اقلیتی به اندازه‌ی کافی ضعیف باشند، این عده را می‌توان به ضرب زور با اکثریت سازگار کرد. پذیرفتنی نیست بگوییم که هر کسی از توجیه نظم سیاسی برای دیگران نفع شخصی می‌برد - اگرچه هابز اعتقاد دارد که آنچه نظم سیاسی را برای یک نفر توجیه می‌کند در واقع آن را برای همگان توجیه می‌کند.

در این صورت، می‌پذیرم که شکلی از بی‌طرفی، به‌صورت مبنایی، در جستجوی مشروعیت وارد می‌شود. این بی‌طرفی نه تنها آن جستجو را بر می‌انگیزاند، بلکه درعین حال یکی از خاستگاه‌های انگیزشی است و در مقام ارائه‌ی توجیهات مطلوب باید به آن خاستگاه‌ها توسل جست. به‌خاطر خصیصه‌ی این توجیهات، مشروعیت مفهومی اخلاقی است. اگر نظامی مشروع باشد، آن‌گاه کسانی که زیر چتر چنین نظامی زندگی می‌کنند هیچ دلیلی برای شکوه و شکایت از شیوه‌ی لحاظ کردن دیدگاه‌هاشان در ساختار اساسی آن نظام ندارند، و هیچ کسی به لحاظ اخلاقی موجه نیست که همکاری خود را از ایفای نقش در چنین نظامی مضایقه کند، سعی در از بین بردن آثار و نتایج آن داشته باشد، یا چنین نظامی را ساقط کند، البته اگر

۱. بنگرید به:



محک کانت

شرط کلیت بخشی، بسته به این که عقل عملی افراد چگونه به تصور آید، می تواند اشکال بسیار مختلفی به خود بگیرد. و آنچه برای افراد معقول است، نمی توان صرفاً در سطح عقل عملی فردی تعیین کرد، بلکه افزون بر این به نوعی داوری درباره ی نتایج جمعی پیروی انسان ها از این اصول بستگی دارد - که افراد باید آنها را مورد ملاحظه قرار دهند. تمام نظریه های قراردادگرایانه ی آرمانی در دشواری درک چنین معیاری از اتفاق نظر باهم شریک اند، اما این نکته را با مسأله ای آشنا از تفسیر اخلاق کانتی (تقریری که رأی و نظر اسکنلن از آن پدید می آید) روشن می کنم.

امر مطلق حاکی از این است که ما فقط می توانیم بر اساس آن ضوابطی عمل کنیم که درعین حال بخواهیم قوانین کلی باشند. اما، در خصوص ضابطه ای خاص، ما از کجا بدانیم که آیا می خواهیم آن ضابطه قانونی کلی باشد یا نمی خواهیم باشد؟ با کنار گذاشتن مواردی که در آنها ما حتی نمی توانیم ضابطه ای را تصور کنیم که قانون کلی شده باشد، گفتن این سخن چه معنایی دارد که اگرچه می توانیم آن را تصور کنیم، اما آن را نمی خواهیم - همان طور که کانت می گوید، این سخن مستلزم تناقض در اراده است.

چهارمین مثال کانت در بنیادهای مابعدالطبیعی اخلاق، کاربرد امر مطلق را نشان می‌دهد، و این مشکل تفسیری را به نحو درخشانی نشان می‌دهد. بخشی از آن را نقل قول می‌کنم. چهارمین انسان

خودش را موفق می‌داند، اما دیگرانی را می‌بیند که مجبورند با مشقت‌های عظیم دست به گریبان باشند (و کسانی که به آسانی می‌تواند کمک‌شان کند)؛ و فکر می‌کند "چه اهمیتی برای من دارد؟ بگذار هر کسی به آن میزان که می‌خواهد یا به آن میزان که می‌تواند شادکام باشد؛ من به او رشک نمی‌برم؛ اصلاً هیچ تمایلی ندارم که در بهروزی او سهمی داشته باشم یا در گرفتاری او نقشی داشته باشم!"... اما اگرچه ممکن است که قانون کلی طبیعی کماکان با این ضابطه سازگار باشد، با این‌همه، امکان ندارد بخواهم که یک چنین اصلی به‌عنوان قانون طبیعی باید برای هرکسی اعتبار داشته باشد. زیرا اراده‌ای که به این نحو حکم می‌کند با خودش در تعارض است، چون چه بسیار شرایطی ممکن است پیش بیاید که در آن انسان محتاج عشق و همدردی دیگران باشد، و در آن، از طریق چنین قانونی طبیعی که از اراده‌ی خودش نشأت می‌گیرد، او خودش را از امید به کمک دیگران محروم می‌کند.^۱

اولاً بگویم که کمی سهل‌انگاری فلسفی در برداشت از این استدلال گریزن‌ناپذیر است. این استدلال بر شخص متمکنی ابتناء ندارد که گمان می‌کند می‌تواند واقعاً خودش را روزی در مخمسه‌ی مالی بیابد، چون انسان‌های بسیار مرفه و به‌خوبی بیمه‌شده‌ای هستند که برای‌شان کاملاً غیرعقلانی است چنین امکانی را بجد بگیرند. با این‌همه، تصور بر این است که چنین اشخاصی مثل هر کس دیگری مؤظف به کمک متقابل‌اند. بنابراین، این آزمون فکری را باید فرضی و مستقل از امکان‌های واقعی تلقی

1. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 423.