

## فلسفه و سیاست

در شماره پیش فصلی از کتاب جدید براین مگی که اکنون ترجمه فارسی آن به قلم همین مترجم زیر چاپ است، در نگاه نو منتشر شد. اینک فصل دیگری از آن پیش از انتشار از نظر خوانندگان می‌گذرد.

### مقدمه

مگی: در جنگ جهانی دوم، متفکین غربی احساس نیرومند مشترکی داشتند که آنچه در راه آن می‌جنگند آزادی فردی است و این در عمل مساوی با دفاع از نهادهای لیبرال دموکراسی است. تنها کتاب عمده‌ای که در زمان جنگ دوم درباره فلسفه سیاسی نوشته شد، جامعه‌باز و دشمنان آن به قلم کارل پوپر بود که در ۱۹۴۵ در آمد و احساسی که گفتیم در آن موج می‌زد. حتی تا حدود بیست سال پس از پایان جنگ، چیزی شبیه نوعی اجماع لیبرالی در میان دموکراسیهای غربی وجود داشت، تا جایی که مردم مثل اینکه بحثهای سیاسی درباره امور اساسی بکلی تمام شده باشد، از «پایان ایده تئولوژی» صحبت می‌کردند. در انگلستان، شعاری که وسیعاً در محافل دانشگاهی تکرار می‌شد این بود که «فلسفه سیاسی مرده است».

شاید اجتناب ناپذیر بود که، دیر یا زود، سرانجام واکنشی در برابر این جریان بوجود بیاید. وقتی این واکنش در اواسط دهه ۱۹۶۰ پدید آمد، هم از جناح راست بود و هم از جناح چپ. محافظه کاران کم کم احساس می‌کردند که از بعضی جهات - مثلاً از نظر آزاد گذاری جنسی و الفیه و شلفیه نگاری [یا پورنوگرافی] و استعمال مواد مخدر و کوتاهی از مبارزه با بزهکاری، بخصوص جرائم خشن - آزادی فرد از حد تجاوز کرده است، و به افراد نسل کاملی از جوانان اجازه داده شده در این جو بی قید و بند و بدون انضباط و مجازاتهای سنتی بار بیاید، و ثمراتی که

اکنون رفته رفته به ظهور می‌رسد فجیع است. در همان حال، ولی به دلایلی یکسره متفاوت، جناح چپ افراطی که خیلی از افرادش به همان نسل آزاد گذاشته تعلق داشتند، به رژیمهای لیبرال دموکرات حمله می‌برد و متهمشان می‌کرد که کوشش جدی برای توزیع عادلانه ثروت و ریشه کنی فقر به خرج نمی‌دهند، و جوامع زیر کنترل آنها سرشار از اختلافات طبقاتی و تبعیضات نژادی و پیشداوری علیه زنان است، و از همه بدتر اینکه مسؤولیت ادامه جنگ پلید و سبعانه ویتنام به گردن اینگونه رژیمهاست.

بنابراین، مناقشه دربارهٔ امور اساسی در سیاست بار دیگر به طور بسیار جدی شروع شد. این بار اختلاف برسر ارزش و اعتبار آنگونه نهادهای لیبرال دموکرات بود که مدتهای مدید ضرورت وجودشان بدیهی انگاشته شده بود. شاید به این جهت که بازار این مناقشه در امریکا از همه جا داغتر بود، موج تازهٔ اندیشهٔ سیاسی برجسته‌ترین چهره‌ها در این زمینه را در آن کشور بوجود آورد، و بنابه تمام دلایلی که به اجمال ذکر کردم، آثار این افراد در جهت دفاع جدیدی از لیبرال دموکراسی سیر می‌کرد. یا، به عبارت بهتر، دفاعهای جدید، چون حتی استدلالهای اصلی آنان با یکدیگر اختلاف داشت. از میان چندین کتاب، پرنفوذترین آثاری که از جهان دانشگاهی تاکنون در این زمینه بیرون آمده، یکی نظریه‌ای در باب عدالت نوشتهٔ جان رالز<sup>۱</sup>، استاد دانشگاه هاروارد، است که در ۱۹۷۲ منتشر شد؛ و بعد، از نظر شهرت، آثاری و دولت و نا کجاآباد به قلم رابرت نازیک<sup>۲</sup>، یکی دیگر از استادان هاروارد، که در ۱۹۷۴ انتشار پیدا کرد؛ و اگر قرار باشد نوشتهٔ سومی به این فهرست بیفزاییم، باید از کتاب شرکت‌کنندهٔ اصلی در بحث کنونی، راندل دُورکین<sup>۳</sup>، نام ببریم که او هم امریکایی است و سابقاً استاد دانشگاه ییل بوده ولی امروز مقیم انگلستان و استاد قانون‌شناسی<sup>۴</sup> در دانشگاه آکسفورد است. کتاب او، حقوق را جدی بگیریم<sup>۵</sup>، در ۱۹۷۷ درآمد و با ستایشی روبرو شد که دامنهٔ آن از خشکترین نوع پسند و تأیید علمی و دانشگاهی شروع می‌شد و به مقاله‌ای در مجلهٔ تایم می‌رسید که، به نظر من، نشانهٔ رخنهٔ مطالب کتاب نه تنها به افکار محققان و دانشگاهیان، بلکه به اذهان عامه است.

## بحث

مگی: پیش از اینکه از شما دربارهٔ کارها و همکاریانتان شروع به سؤال کنم، آیا چیزی هست که به عنوان مقدمه بخواهید بر آنچه من راجع به زمینهٔ

## تاریخی و اجتماعی کارتان گفتیم، اضافه کنید؟

دُرُکین: نکته جالب توجه این است که بسیاری از مشکلات اجتماعی امریکا که ذکر کردید، بخشی از مشکل نژادی بود. بسیاری از این مسائل در وهله اول به نهضت حقوق مدنی مربوط می شد و در وهله بعد به مشکلات خاص ناشی از برنامه های گسترده تأمین اجتماعی در شهرهایی مانند نیویورک. این برنامه ها عمدتاً به سیاهان و مهاجران پورتو ریکویی کمک می کرد و به طور روزافزون به زیان کسانی از قبیل رانندگان تاکسی تمام می شد که سابقاً تصور می کردند افراد طبقه کارگرند ولی کم کم درباره اصول لیبرالی دچار تردید می شدند چون می دیدند سود آن به جای اینکه به آنها برسد، به افراد فقیرتر و پریشانتر از خودشان می رسد. بنابراین، ناگهان لیبرالیسم در محافلی جدید محل مناقشه قرار گرفت. اما این تحولات بعد دیگری هم داشت. جنبش چپ نو وقتی اول به سیاست [امریکا] در ویتنام و بعد به لیبرالیسم به طور کلی حمله می کرد، براین عقیده بود که نه فقط به فلان نظریه سیاسی خاص، بلکه اصولاً به نظریات سیاسی عقلانی و بناشده بر مبانی منطقی حمله می برد. به این جهت، کتاب جان رالز، نظریه ای در باب عدالت، از یک طرف دفاع از ارزشهای سنتی لیبرالی محسوب می شد و، از طرف دیگر، اصولاً دفاع از فکر استفاده از فلسفه به پشتیبانی مواضع سیاسی.

## سوابق خصوصاً دانشگاهی این موج جدید اندیشه سیاسی چطور؟

مهمترین این پیشینه ها در اقتصاد بود. اقتصاددانان از مدتها پیش به انتخاب جمعی توجه داشته اند، یعنی این فکر که تغییری که به زیان عده ای به دیگران کمک کند، رویهمرفته به سود جامعه تمام می شود. ولی بعد از جنگ، در این باره دلمشغولی فراوان وجود داشت که این کار را تحت ضوابطی انجام دهند، یعنی فرمولها و ارقام و نمودارهایی ارائه دهند که بگویند کی وضع جامعه رویهمرفته بهتر است. تحقیقات کنث آرو<sup>۱</sup> در این زمینه بسیار مهم بود و همچنین کارهای کالدور<sup>۲</sup> و هیکس<sup>۳</sup> و دیگران در بریتانیا. تأثیر اقتصاد بهزیستی در کتاب رالز بخوبی مشهود است. در امریکا بخصوص، تحول در پژوهشهای حقوقی دانشگاهی هم اهمیت داشت. در بریتانیا، برخلاف امریکا، دانشکده حقوق معمولاً جای مباحثات مربوط به اصول سیاسی محسوب نمی شود. یکی از دلایلی که امریکا از این جهت برخلاف بریتانیاست، اهمیت دیوان عالی در تصمیم گیری در مورد مسائل اصولی مربوط به قانون اساسی است. در دوره بعد از جنگ، دیوان عالی در مورد اینگونه مسائل بزرگ اصولی آراء مهم صادر کرد. بیشتر این مسائل به نحوه رفتار با متهمان ارتباط پیدا

می کرد، ولی چون در دادگاهها در این باره تصمیم گرفته می شد، موضوع بحثهای اصولی در دانشکده های حقوق هم قرار می گرفت. به نظر من، در کتاب نازی یک نشانه های طرز فکر حقوقی درباره مسائل اجتماعی آشکار است. این دو رشته تحول - تحولات اقتصادی از یک سو و تحولات حقوقی از سوی دیگر - در واقع پیشینه و زمینه تحول در فلسفه سیاسی بودند.

تصور می کنم روشن کردیم که چرا این جریان عمده تا در امریکا اتفاق افتاد. با وجود این، من هنوز در شگفتم که چرا در این سوی اقیانوس اطلس چندان کاری صورت نگرفته است. بریتانیا را در نظر بگیرید. در دوره بین یک نسل و نیم تا یک نسل گذشته، مردان برجسته و در عین حال متفاوتی مانند پوپر و هارت<sup>۱</sup> در اینجا کارهای بدیع و ابتکاری در زمینه اندیشه سیاسی کردند. ولی در سالهای اخیر، به رغم اینکه هنوز دیری از آن روزها نمی گذرد، کوششهای ما در این حوزه در بریتانیا فوق العاده ناچیز بوده است. تصور می فرمایید چرا این طور است؟

البته در بریتانیا هم بعضی کارهای بسیار مهم صورت گرفته است. آیزایا برلین و استوارت همشر<sup>۲</sup> و جان پلامناتس<sup>۳</sup> و مایکل اوکشات<sup>۴</sup> و هربرت هارت که خودتان هم از او نام بردید، همه از فیلسوفان سیاسی مهمند. ولی با شما هم عقیده ام که چیزی به صورت نظریه ای چشمگیر و تازه و حاوی جزئیات اخیراً اینجا عرضه نشده است، و دلایل آن بدون شک بسیار پیچیده است. یکی از این دلایل، به نظر من، تفاوت عمیق از جهت خصلت مباحثات سیاسی در دو کشور است. امریکا، لااقل از حیث زبان و بیان سیاسی، هنوز تحت تأثیر یکی از سنتهای متعلق به قرن هجدهم است که در آن، مسأله حقوق فردی و فرد در مقابل جامعه مورد تأکید است. در بریتانیا، مباحثات سیاسی، به عقیده من، بمراتب بیشتر به رفاه و بهزیستی همگانی مربوط می شود - یعنی چه استراتژی هایی وضع همه را بهتر خواهد کرد - یا به چیز دیگری که آن هم به اولی بی ارتباط نیست، یعنی مبارزات گروهها و طبقات با یکدیگر بر سر اینکه کدام بالاتر و کدام پایینتر برود. تصور می کنم مسأله حقوق فردی بمراتب بهتر در قالبهای منظم و حاوی جزئیات و رساله مانند قابل طرح است. آنچه باعث موج جدید فلسفه سیاسی در امریکا شده، اندیشه های جدید درباره اصالت فرد بوده است، در صورتی که هیچ اندیشه جدیدی از لحاظ فلسفی قابل قیاس با آن در خصوص رفاه و بهزیستی عمومی در آنجا وجود نداشته است. در ضمن اضافه کنم که بزرگترین نظریه های سیاسی متعلق به سنت انگلیس - یعنی نظریه های لاک و هابز و دیگران -

همه نظریات مبتنی بر اصالت فرد بوده‌اند و، به گمان من، امروز باز در بریتانیا توجه و علاقه‌ جدیدی به اصالت فرد دیده می‌شود. مثلاً این مسأله که آیا بریتانیا هم باید «منشور حقوق<sup>۱۳</sup>» داشته باشد یا نه، مسائلی در مباحثات سیاسی پیش آورده است که، اگر فرضیه من درست باشد، چندی بعد نظریه‌ای سیاسی از نوع فلسفی آن بوجود خواهد آورد.

من گمان می‌کنم دلیل دیگری که بریتانیا در مقایسه با امریکا از نظر ایجاد فلسفه سیاسی در ادوار اخیر ضعیف بوده این است که فلسفه عموماً در دو سه دهه اخیر در اینجا بمراتب بیشتر تابع یک مکتب عام بوده که همان مکتب تحلیل زبان یا لغت باشد. مدتهای مدید فیلسوفان بریتانیایی به این فکر تمایل داشتند که تنها کاری که باید در زمینه سیاست بکنند، روشن کردن آن دسته از مفاهیم به طریق فلسفی است که نوعاً در تفکر سیاسی بکار می‌رود. اما این کار، کار کارشناسان معمولی است نه استادان عالی مقام. بنابراین، افراد مثلاً درباره مفهوم برابری مقاله‌های نسبتاً خواندنی از نوع آثار اهل مدرسه [و مصروف بحثهای لفظی] می‌نوشتند که ذاتاً نمی‌توانست به ایجاد نظریه‌های فاخر و چشمگیر بینجامد.

یقیناً درست است. آن برداشت بسیار تنگ و محدود از نقش فلسفه، در سایر شاخه‌های فلسفه هم امروز دیگر قدیمی شده است. آنچه می‌گفتید، مثلاً در متافیزیک و بحث معرفت هم نظیر و شبیه داشت، ولی دیگر این طور نیست.

امروز ما، از بعضی جهات تحت تأثیر امریکا، در سیاست هم کم کم آن طرز فکر را پشت سر می‌گذاریم. جالب خاطر اینکه توجه در دانشگاههای بریتانیا همه به نظریات سیاسی متفکران امریکایی معطوف است. نظر گیرترین و پرنفوذترین شخصیت اخیر، چنانکه پیشتر گفتم، جان رالز است.

بله، کاملاً. شکی در این قضیه نیست. کمتر ممکن است مثلاً به رساله‌ای در حقوق بر بخوریم که نام او دست کم دو یا سه بار در آن نیامده باشد. چه در بریتانیا و چه در امریکا، ارجاع و اشاره به رالز در هر بحث دانشگاهی و عالمانه تقریباً اجباری است و گاهی به زبان و بیانی که من فکر می‌کنم نویسنده کتاب رالز را نفهمیده یا شاید اصولاً نخوانده است. اما واقعاً چه نفوذ و تأثیری!

پیش از آنکه به مضمون و محتوای واقعی افکار رالز برسیم، آیا می‌شود

## توضیح داد که چرا او چنین نفوذی پیدا کرده است؟

تصور می‌کنم دو دلیل داشته باشد. اول اینکه، همان‌طور که قبلاً هم به اشاره گفتم، رالز از طرفی نماینده نظریه خاصی است، و از طرف دیگر، نمونه کسی که قدرت استدلال را در سیاست به فاخرترین وجه ثابت کرده است. مردم باردیگر مجذوب این فکر می‌شوند که زنجیره بی‌وقفه دلایلی که از مبادی شروع می‌شود - مبادی که به طور خردپسند ممکن است آنها را اولیات فرض کرد - می‌تواند به ما بگوید درباره قانون خسارت مدنی یا توزیع شیر بین دانش‌آموزان چه می‌شود کرد. دوم اینکه نتایجی که او می‌گیرد، صرف نظر از دلایل و مقدمات، بدهتاً نزد اشخاص باحسن نیت مقبولیت عظیم دارد و بسیار بسیار جذاب است.

می‌دانم که انجام دادن این تقاضا بسیار مشکل است، اما ممکن است خواهش کنم مدعای اساسی و محوری رالز را به نحوی خلاصه بفرمایید که در ضمن نشان بدهد چرا او چنین نفوذی کسب کرده است؟

بسیار خوب، سعی می‌کنم. شاید فکر بدی نباشد که بین دو جنبه مختلف کتاب فرق بگذاریم: یکی روشی که رالز پیشنهاد می‌کند و بکار می‌بندد، و دیگری نتایجی که می‌گیرد. فرق گذاشتن بین این دو، به نظر من، از این جهت سودمند است که عده‌ای اولی را می‌پسندند و تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند، ولی دومی را نه. روش رالز جالب نظر است. او می‌گوید وقتی فکر ما متوجه مسائل اساسی مربوط به عدالت است و می‌خواهیم به قواعدی پی ببریم که ساخت بنیادی یک جامعه عدالت‌پرور از آنها درست شده است، باید به این ترتیب پیش برویم که افسانه‌ای مثل قصه‌های پریان برای خودمان بگوییم. باید مجمعی مرکب از مردان و زنانی تصور کنیم که هنوز به جامعه خاصی تعلق ندارند و برای انتخاب قواعد اساسی حاکم بر جامعه‌ای که باید تشکیل شود، در نوعی مجلس مؤسسان دور هم جمع شده‌اند. این عده مثل همه مردم دیگرند. هویت مشخص و ضعفهای مشخص و قوت‌های مشخص و منافع مشخص دارند. فقط به فلج‌کننده‌ترین نوع بیماری فراموشی دچارند. نمی‌دانند کیستند، نمی‌دانند پیرند یا جوان، مردند یا زن، سیاهند یا سفید، باهوشند یا خنگ و خرف. بخصوص (و این نکته بسیار اهمیت دارد) نمی‌دانند درباره اینکه چه چیزی در زندگی ارزشمند است، چه اعتقاداتی دارند. هریکشان تصور مبهمی از این دارد که مثلاً می‌خواهد زندگی‌اش چگونه باشد و در زمینه اخلاق حاکم بر روابط جنسی چه چیزی را ترجیح می‌دهد، ولی هیچ کس نمی‌داند که فی‌الواقع صاحب چه نظر مشخصی درباره این مسائل است. بنابراین، به تعبیر خود رالز، مثل این است که همه باحجاب نادانی از شخصیت‌هایشان

جدا شده‌اند. با اینهمه، همین عده مبتلا به فراموشی باید با هم در خصوص اساس سیاسی حکومت به توافق برسند. رالز می‌گوید اگر از خودمان بپرسیم که در چنین وضع عجیبی، و در عین اینکه هر کسی فقط در تعقیب نفع شخصی ولی به شیوه عقلی عمل می‌کند، افراد درباره چه چیزی در خصوص قانون اساسی توافق خواهند کرد، پاسخ سؤال بنا به همین دلایل این است که توافقشان بر سر اصول عدالت خواهد بود. البته اغراق است که کسی فرض کند هرگز چیزی مانند این مجلس تشکیل شده است یا حتی ممکن است تشکیل شود. غرض از داستان، در میان گذاشتن این درخواست با مردم است که خیال کنند مطابق منافع شخصی تصمیم می‌گیرند ولی بدون آگاهی از اموری که منافع هر کس را از دیگران متمایز می‌کند، که این خود البته راهی است برای گنجاندن نوعی تصور برابری در تصمیم‌های سیاسی. ولی عجالتاً، به نظر من، بهتر است از پشت سر گذاشتن این افسانه خودداری کنیم چون خود افسانه دارای قدرت زیاد است. سؤال این است که مردم در چنین وضعی بر سر چه چیز توافق خواهند کرد.

این سؤال ما را به جنبه دوم کتاب می‌رساند. روشی که دیدیم، چه نتایجی می‌دهد؟ دو نتیجه که رالز به آنها می‌گوید «دو اصل عدالت». در ضمن اضافه کنیم که این دو اصل به درد جوامعی می‌خورد که تاحدی از توسعه اقتصادی بهره‌مندند و مثلاً در آنها غذا به قدر کافی برای همه وجود دارد. رالز می‌گوید همینکه به این نقطه برسید، مردمی که در آن موقعیت اولیه قرار دارند - یعنی، به اصطلاح او، همان وضع عجیب - بر سر دو اصل توافق خواهند کرد: یکی اینکه همه باید از آزادیهای اساسی که رالز برمی‌شمرد به بیشترین مقداری که با بهره‌مندی مساوی از آن آزادیها منافات نداشته باشد، برخوردار باشند. این آزادیهای اساسی شامل آزادیهای متعارف سیاسی می‌شوند - یعنی آزادی رأی دادن، آزادی سخن گفتن درباره امور سیاسی، آزادی وجدان - و همچنین آزادی تملک اموال شخصی، مصونیت شخصی از تعرض و از دستگیری ناگهانی بدون علت قانونی و جز اینها. پس آزادیهایی که ممکن است اسمشان را آزادیهای متعارف لیبرالی بگذاریم، به این ترتیب حفظ می‌شوند. اصل دوم اینکه اختلاف ثروت تحمل نمی‌شود مگر به سود تنگدست‌ترین گروه جامعه. اصل دوم بسیار هیجان‌انگیز و نظرگیر است. تغییری را در ساخت اقتصادی مجسم کنید که افراد بسیار ثروتمند را ثروتمند تر و طبقه متوسط را بسیار فقیرتر و کل جامعه را رویهمرفته تنگدست‌تر کند. این تغییر باید صورت بگیرد اگر در نتیجه به سود تنگدست‌ترین گروه تمام شود، هر قدر هم این گروه کوچک باشد.

پس اینجا دو اصل داریم: اولی می‌گوید بعضی آزادیها باید حفظ شوند، دومی اصل مساوات طلبانه‌تری است و می‌گوید: «به وضع فقیرترین گروه جامعه نگاه کنید.

هر تغییری در ساخت جامعه باید به سود آن گروه تمام شود.» این دو اصل از طریق آنچه رالز نامش را «اصل الویت» می‌گذارد با هم مرتبط می‌شوند. اصل اول بر اصل دوم برتری دارد. مثلاً حتی اگر محدود شدن آزادیهای سیاسی، مانند آزادی بیان، به نفع فقیرترین گروه جامعه باشد، این کار نباید انجام شود. تا وقتی آزادی به کاملترین وجه حفظ نشده، حق ندارید مسائلی را که اصل دوم در اقتصاد پیش می‌آورد در نظر بگیرید. البته وقتی به ملاحظات اقتصادی می‌رسید باید به نفع فقیرترین طبقه کار کنید؛ ولی تا هنگامی که آزادیهای همه کس به حد کفایت تأمین نشده، مجاز به آن کار نیستند.

این اصل که آسایش و بهزیستی فقیرترین افراد باید در صدر ملاحظات باشد، به دو معنا عجیب است. اول اینکه برعکس تاریخ است. هیچ جامعه‌ای، حتی دموکراتیک‌ترین جوامع لیبرال دموکرات، هرگز بر پایه این اصل عمل نکرده است. دوم اینکه برعکس بداهت عقلی است. نحوه تفکر «طبیعی» ما این طور نیست. از این گذشته، به هیچ وجه روشن نیست که چرا چنین اصلی باید اصل عدالت محسوب شود.

باید بین دو مسأله متفاوت فرق بگذاریم. یکی اینکه «آیا رالز موفق به اثبات این امر شده است؟» آیا او ثابت کرده است که مردم در موقعیت اولیه‌ای که او می‌گوید، واقعاً اصل دوم را انتخاب خواهند کرد؟ مسأله دوم اینکه صرف نظر از موفقیت او در اثبات قضیه، آیا ما چنین چیزی را می‌پسندیم؟ در مورد سؤال دوم، باید بگوییم خود من شخصاً بسیار آن را می‌پسندم و خیلی از مردم دیگر هم پسندیده‌اند. بدیهی است در این راه ممکن است زیاده‌روی کرد. می‌شود اوضاعی را تصور کرد که، به نظر اکثر مردم، پیروی از آن، دیوانگی محض باشد. اصل دوم ممکن است اقتضا کند که مردم ثروتمندتر برای اینکه مثلاً یک بشقاب دیگر برنج به هر فرد گرسنه‌ای در هندوستان برسد که به هر حال چندان تأثیری در وضع او نخواهد کرد، انواع فداکاریها را بکنند. ولی به طور کلی این فکر که همدردی و احترام به هم‌نوعان، شما را مجبور به توجه بیشتر به نیازمندترین افراد می‌کند، به نظر من، قانع‌کننده است.

سؤال بمراتب دشوارتر از نظر من این است که آیا این اصل قانع‌کننده واقعاً از روش رالز لازم می‌آید یا نه؛ یعنی آیا او توانسته ثابت کند که مردم در موقعیت اولیه‌ای که او می‌گوید، این اصل را انتخاب خواهند کرد؟ فراموش نکنیم که، به موجب استدلال او، مردم این اصل را به پیروی از منافع شخصی خودشان انتخاب خواهند کرد. استدلال او این است که چون اشخاص در آن موقعیت اولیه مبتلا به



ناتوانی خاصی هستند و هیچ چیزی دربارهٔ خودشان نمی‌دانند، به خودشان خواهند گفت: «خوب، اگر من قواعدی را انتخاب کنم که مثلاً به درد فلورانس در عهد رنسانس می‌خورد، ممکن است خودم یکی از شهriاران آن دوره باشم. ولی، از طرف دیگر، ممکن است رعیت و بنده باشم. اگر اصل دوم رالز را انتخاب کنم، دست کم تضمین کرده‌ام که از حد معینی پایینتر نخواهم رفت. در بدترین شرایط هم بهترین وضعی را خواهم داشت که کسی در آن موقعیت ممکن است داشته باشد.» رالز می‌گوید مردم در آن موقعیت اولیه جانب احتیاط را خواهند گرفت و اصل دوم او را انتخاب خواهند کرد. منتقدان می‌گویند او حق چنین فرضی را ندارد. بعضی از افراد طبیعتشان این است که دست به قمار می‌زنند و بطبع فلورانس در عهد رنسانس را انتخاب خواهند کرد. دیگران فطرتاً بشدت محافظه‌کارند و می‌ترسند و بطبع اصل دوم رالز را انتخاب خواهند کرد. اگر ما به هیچ فرضی دربارهٔ خلق و سرشتشان قائل نشویم، نمی‌توانیم ثابت کنیم که کدام راه را انتخاب خواهند کرد.

برای من، اساساً درک این موقعیت اولیه مشکل است. البته شما کاملاً روشن کردید که رالز این موقعیت اولیه را به عنوان نوعی افسانه مطرح می‌کند؛ ولی چنین چیزی، به نظر من ولو به عنوان افسانه، باز هم ضعیف و کم‌مایه و حتی بلهوسانه است و مرا مثلاً به یاد تخته نرد می‌اندازد که مردم وقتی سرِ بازی می‌نشینند قواعدی را می‌پذیرند چون پیش از شروع بازی نمی‌دانند پول زیادی می‌برند یا هیچ نمی‌برند، و قواعد بازی ذاتاً باید برای همه یکسان باشد یا در هر موقعیت خاصی برای هر یک از بازیکنان یکسان باشد. ولی این، به نظر من، تقریباً هیچ ربطی به واقعیتهای تاریخی ندارد که جوامع از بطن آنها بیرون می‌آیند و در قالب آنها شکل می‌گیرند، و همچنین ربطی به واقعیتهای اجتماعی ندارد که افراد با آنها روبرو می‌شوند، و، بنابراین، ربطی به عوامل واقعی ندارد که هر فلسفهٔ سیاسی باید با آنها مرتبط باشد.

ما اینجا به مسألهٔ تاریخ کاری نداریم. کاری نداریم که اصول عملاً و واقعاً چگونه انتخاب می‌شوند. به این کار داریم که کدام اصول عادلانه است. رالز می‌گوید ریشه و بنیاد موقعیت اولیه این است که عدالت را به معنای انصاف و مردانگی بگیریم. خود شما گفتید که افراد وقتی می‌خواهند وارد فلان بازی شوند، بدون اینکه بدانند نتیجهٔ بازی چه خواهد شد، قواعدی را انتخاب می‌کنند که به نظرشان منصفانه می‌رسد. درست نیست که یکی از بازیکنان شروع به بحث در طرفداری از قاعدهٔ خاصی کند

چون می‌داند که در موقعیتی که خواهد داشت آن قاعده به سود او خواهد بود. استدلال رالز این است که آن درک شهودی، ولو در شرایط بلهوسانه‌ای به آن استناد کنید، بسیار عمیق است و درمورد کل جامعه مصداق دارد. مسأله عدالت در حقیقت عبارت از این سؤال است که: «مردم اگر نمی‌دانستند که ثروتمندند یا از مهارت و تخصص بهره می‌برند یا والدین باهوش دارند، با چه قواعدی موافقت می‌کردند؟» به نظر من، خود این، یکی از دلایل مقبولیت نظریه مورد بحث است. بگذارید اضافه کنم که من هم تا حدی در ناخرسندی شما شریکم. به نظر من، افسانه یا استراتژی مورد بحث از زمینه و مقدمه کافی برخوردار نیست و شخص می‌خواهد بپرسد: «برای اینکه کسی نشان دهد که عدالت به معنای انصاف مقبولیت دارد، باید به چه فرضهایی به عنوان نوعی نظریه عمیق درباره حقوق شهروندان و بنیادهای عدالت سیاسی قائل شود؟» مسأله‌ای که رالز ما را درباره آن به فکر می‌برد، همین است.

حالا پس از اینکه از رالز در برابر انتقاد ضمنی من دفاع کردید، آیا ممکن است خواهش کنم ادامه بدهید و بفرمایید خود شما چه چیزهایی را کمبودهای عمده نظریه او می‌دانید؟

مفهوم موقعیت اولیه با اینکه تصویری قوی و نظرگیر است، زیادی در کتاب حیات مستقل پیدا می‌کند. رالز، به نظر من، بیش از حد وقت صرف اثبات این مدعا می‌کند که مردم در موقعیت اولیه حتماً و بناچار دو اصل او را به شقوق دیگر ترجیح خواهند داد و انتخاب خواهند کرد. نکته دیگر اینکه او برای اثبات مدعا، به استدلالهای اقتصادی پیچیده‌ای متوسل می‌شود که قرین موفقیت نیست. این امر اهمیت اثبات مدعا را بیش از آنچه هست جلوه می‌دهد و حکایت از آن دارد که موقعیت اولیه مبدائی بدیهی و مانند اصول موضوعی است و، بنابراین، همه چیز وابسته به این است که آیا نتایج ماهوی مستقلاً با حتمیت و به ضرورت منطقی از آن مقدمه بدیهی لازم می‌آید یا نه. بنابراین، بعضی از خوانندگان تصور می‌کنند که اگر عیب و نقصی در استدلال مصروف اثبات آن مدعا پیدا کنند (از قبیل دشواری ناشی از اینکه عده‌ای در موقعیت اولیه فطرتاً به قمار و خطر کردن تمایل دارند)، در آن صورت کل نظریه رالز با شکست روبرو خواهد شد. خوانندگان همچنین سرگردان می‌شوند وقتی رالز می‌گوید بعضی از جنبه‌های موقعیت اولیه را به نحوی دستکاری کرده‌ام که دو اصل مورد نظر از آنها لازم بیاید. این حرف مثل این است که کسی خودش بگوید در تخته نرد طاس می‌گیرم.

اما در واقع آن طور که من از کتاب دستگیرم می‌شود، موقعیت اولیه، مبدائی

بدیهی و مانند اصول موضوعی برای نظریه عدالت نیست، بلکه نوعی منزلگاه در میانه راه است. وسیله‌ای است که اگر به اصول عدالت - اصولی که خودشان مقبولیت مستقل دارند - حتمیت و ضرورت منطقی هم ندهد، لااقل قوت و استحکام درخور توجه می‌دهد و، از این گذشته، تدبیری مشتمل بر مقتضیات مهم انصاف و مردانگی به نظر می‌رسد. اما همه این واقعیات حکایت از نیاز به نظریه‌ای عمیقتر دارد که توضیح دهد چرا موقعیت اولیه که بظاهر مؤید این نتایج است، مدل مقبول و پرجاذبه‌ای برای نظریه‌های عدالت است. وقتی نظریه عمیقتر وضوح بیشتری پیدا کند، اهمیت موقعیت اولیه به عنوان وسیله و تدبیر کاستی خواهد گرفت زیرا خطوط ارتباطی استدلال در آن صورت خطوطی خواهد بود که مستقیماً نظریه عمیقتر را به اصول عدالت وصل کند. آن وقت ممکن است معلوم شود که این اصول کمابیش تفاوت دارند با اصولی که، مطابق استدلال رالز، مردم در موقعیت اولیه آنها را به شقوق ظاهری دیگر ترجیح خواهند داد و انتخاب خواهند کرد.

پس انتقاد اول من عمدتاً به نحوه ارائه مطلب مربوط می‌شود. گاهی به نظر می‌رسد که رالز، با توجه به هدفهای عمومی فلسفی او، بیش از آنچه ضروری است امور را - بخصوص جنبه‌های اقتصادی استدلال را - به موقعیت اولیه وابسته می‌کند. انتقاد دوم من بیشتر به ماهیت قضیه ارتباط دارد. دلایلی که رالز در تأیید اصل اول می‌آورد - یعنی اصول مربوط به اولویت آزادی - بسیار ضعیف است. او استدلال می‌کند که بعد از اینکه حداقل نیازهای زندگی برآورده شد، هر شخص عاقلی بهره‌مندی بیشتر از آزادیهای فهرست شده را به هرگونه بهبود بیشتر در ثروت مادی ترجیح خواهد داد. ولی تجربه نشان می‌دهد که چنین فرضی ناموجه است. به نظر من، اصل اولویت آزادی نمی‌تواند از موقعیت اولیه نتیجه شود. آنچه رالز باید ثابت کند این است که اولویت آزادی از جهت برابری شرایط که موقعیت اولیه از آن درست می‌شود ضروری است، نه اینکه افراد در موقعیت اولیه اولویت آزادی را ترجیح خواهند دانست و انتخاب خواهند کرد. او تنها به این طریق موفق به چنین کاری می‌شود که فرض را بر مرجع دانستن این آزادیها بگذارد و این ترجیح را جزیی از طرح موقعیت اولیه بداند. منتها این کار از جذابیت موقعیت اولیه خواهد کاست زیرا نتایجی که بناست بدست بیاید به همان نسبت پیشاپیش باید در موقعیت اولیه گنجانیده شود. ولی، به هر حال، چنانکه گفتم، موقعیت اولیه آنقدر که در بادی امر به نظر می‌رسد مهم نیست.

اتفاقاً انتقادهای من شاهد بزرگترین حسن کتاب است. اهمیت آن فقط به استدلالهای آن نیست. کتاب راهی پیش پای خواننده می‌گذارد و او را دعوت به قدم

گذشتن در آن می‌کند. به خواننده می‌گوید: «اگر این نتایج را می‌پسندید، اگر به نظرتان درست می‌رسد که باید از طریق فکر کردن دربارهٔ انصاف، به فکر عدالت باشیم، پس جواب بدهید که چرا این طور است؟» کتاب در واقع به منزلهٔ شروع اقدامی در این جهت است، و رالز تصدیق دارد که کتابش آخرین کلام دربارهٔ آن نیست. هر کسی که کتاب را بخواند تعبیر دیگری از این خواهد داشت که اقدام مورد بحث چیست. من شخصاً نظری نسبت به این اقدام دارم که بسیار کتاب را نزد من مهم می‌کند. دو نگرش ممکن نسبت به این مسأله وجود دارد که کدام ترتیبات اجتماعی عادلانه است. یکی نگرشی است که می‌گوید پاسخ به این پرسش که «عدالت چیست؟» بستگی دارد به این سؤال دیگر که: «مردان و زنان چه نوع زندگی باید داشته باشند؟ شایستگی انسان به چیست؟» صاحبان این نگرش می‌گویند: «با مردم طوری رفتار کنید که افراد شایسته باتوجه به نظریه‌ای دربارهٔ اینکه شایستگی چیست، می‌خواهند با خودشان رفتار شود.» شخص لیبرال این نگرش نسبت به عدالت را رد می‌کند و می‌گوید عدالت از هر تصور خاصی در این باره که زندگی خوب چیست، مستقل است و، بنابراین، کسانی که به نظریه‌های بسیار مختلف دربارهٔ برتری و شایستگی انسان قائلند، مع‌هذا می‌توانند در این خصوص به توافق برسند که عدالت به چه چیزی نیاز دارد. (مقصود من از لیبرالیسم البته حزب لیبرال بریتانیا نیست. منظورم نظریهٔ سیاسی موسوم به لیبرالیسم است.) رالز می‌خواهد در کتاب خود نشان بدهد که تا کجا ممکن است نظریهٔ سیاسی مقبول و دیگرخواهانه و انسان‌دوستانه‌ای ایجاد کرد که بر این نگرش دوم و لیبرالی استوار باشد.

هم محافظه‌کاران و هم چپ‌های تندرو به فرد به چشم جانوری اجتماعی نگاه می‌کنند و متمایل به این فکرند که نظریهٔ سیاسی نه تنها معمولاً، بلکه همیشه باید شامل این تصور باشد (و نمی‌تواند نباشد) که افراد چگونه باید زندگی کنند. ولی شخص لیبرال اعتقاد دارد که اینکه افراد چگونه زندگی می‌کنند، مسأله‌ای است که خود افراد باید هروقت امکان داشته باشد دربارهٔ آن تصمیم بگیرند. بنابراین، لیبرالها اصولاً نمی‌خواهند هیچ نحوهٔ خاص زندگی را — هر قدر هم جذاب و احیاناً «آرامانی» — برای فرد سرمشق قرار دهند، و با هر شکل جامعه‌ای که در صدد تحمیل چنین آرمانی باشد، مخالفند.

و البته نه به علت اینکه شخص لیبرال آدم شکاکی است، نه به علت اینکه شخص لیبرال می‌گوید پاسخی به این سؤال وجود ندارد که انسانها چگونه باید زندگی کنند، بلکه

به این علت که او به دلایل مختلف مصرانه معتقد است که هر کسی باید این پاسخ را برای شخص خودش پیدا کند، و این بالاترین توهین است که کسی بخواهد جواب مسأله را به طور اجتماعی برای دیگران بدهد.

درواقع یکی از ایرادهای شخص لیبرال به محافظه کاران یا چپبهای تندرو این است که این افراد مسلم می گیرند که جواب درمورد همه کس یکسان است.

همین طور است. اما نه به علت اینکه شخص لیبرال فرض را بر این قرار داده که پاسخهای مختلف همه درستند - لیبرال لازم نیست نسبیگرا باشد - بلکه به این علت که او مصرانه اعتقاد دارد که از جانب مردم پاسخ دادن، خواه پاسخ درست باشد یا نادرست، شخصیت و حیثیت را از مردم می گیرد.

بنابراین، لیبرال حقیقی به هیچ وجه معتقد نیست که پاسخهای دیگران ضرورتاً درست است؛ منتها با شور و حرارت معتقد به این است که مردم حق دارند حتی به شیوه هایی که مورد تصویب و تأیید او نیست زندگی کنند.

بله، البته سواى اینکه کسی نباید، برحسب تصور آدم لیبرال از ظلم و بیعدالتی، ناعادلانه زندگی کند. نباید به نحوی عمل کند که همان استقلال عمل را از دیگران بگیرد. رالز، آن طور که من از کتاب او دستگیرم می شود، استدلال می کند که این هشدار لیبرالی، شرط و قیدی بسیار قوی است چون از جمله به اصل دوم عدالت نیاز دارد.

یکی از چیزهای چشمگیر درباره کتاب رالز این است که فوراً به ایجاد نوشته هایی در اطراف خودش انجامیده است. کتاب در ۱۹۷۲ منتشر شد و هنوز پنج شش سال نگذشته، چند کتاب درباره آن به چاپ رسیده و روی قفسه کتابخانه هاست. این بسیار عجیب و استثنایی است. من به خاطر ندارم که هیچ کتاب دیگری بتنهایی به این سرعت سبب وجود مجموعه ای از نوشته ها شده باشد. شما انتقادهای خودتان را از رالز کردید؛ آیا انتقادهای دیگری هم وجود دارد که گرچه ضرورتاً مورد تأییدتان نیست، جایگاه مهمی در یک بحث عمومی داشته باشد؟

چنانکه خودتان هم اشاره کردید، بخش بزرگی از نوشته ها درباره رالز توأم با دید

انتقادی است. یکی از مردم پسندترین استدلالها را در رد روش او، پیشتر تشریح کردم. در این استدلال، شکایت از این است که رالز فرض را بر محافظه کاربودن همه مردم قرار می دهد، در صورتی که بعضی از افراد به خطر کردن گرایش دارند. در بخش دیگر نوشته ها درباره رالز که تصور می کنم جالبتر باشد، چه از جناح راست و چه از جناح چپ، از نتایجی که او گرفته انتقاد شده است. منتقدان دست راستی می گویند مضحک است که کسی مبتلا به دلنگرانی دائم درباره فقیرترین گروه باشد، و به طرفداری از ارزشهایی از قبیل ارزشهای فرهنگی دلیل می آورند که معتقدند باید مورد احترام باشد، هرچند تا حدی به توزیع ناعادلانه ثروت منجر شود. انتقادهای چپها پیچیده تر است و در وهله اول متوجه اولویت آزادی است که ظاهراً به موجب آن در صورت معارضه بین آزادی و نابرابری، آزادی باید مرجح دانسته شود. تندروها این عقیده را نظر طبقه متوسط بورژوا می دانند و محکوم می کنند. دومین انتقاد چپها متوجه اصل دوم رالز است که نابرابری را روا نمی داند مگر هنگامی که به سود فقیرترین گروه جامعه تمام شود. به عقیده بعضی از تندروها، نابرابری بد است حتی اگر به نفع فقیرترین گروه باشد و، بنابراین، جامعه ای مرجح است که برابری کامل بر آن حکمفرمایی کند، ولو امکان داشت به شرط وجود قدری نابرابری، وضع همه کس از لحاظ مادی بهتر شود.

این حرف به نظر من ناشی از میل به خودآزاری می رسد؛ ولی شاید به هر حال باید پذیرفت که حرفی است که عده ای افراد جدی به آن قائلند. اتفاقاً همین طور هم هست. این عده فکر می کنند لطمه وارده به عزت نفس اشخاص در نتیجه مشاهده ثروتمندتران در ساخت اجتماعی، آنچنان تأثیر بد و بدخیمی در شخصیت می گذارد که افراد متعلق به پایینترین طبقه حتی اگر وضعشان از جهت مادی هم بهتر شود، رویهمرفته ممکن نیست وضع بهتری پیدا کنند. ضمناً بگویم که از همه انتقادهایی که از رالز شده، آن که داغترین مشاخره ها را برانگیخته همین عقیده به کشتن بچه خود برای لجبازی با بچه همسایه بوده است.

اجازه بدهید عرض کنم که، به نظر من، شما در چنین مدت کوتاهی، گرچه این کار تقریباً محال به نظر می رسید، به بهترین وجه اندیشه های رالز را تشریح کردید. حالا میل دارم به دومین کتاب مهمی که در مقدمه این بحث از آن نام بردم، یعنی آثارش و دولت و نا کجاآباد نوشته رابرت نازیک، بپردازیم. ممکن است خواهش کنم همان کاری را که در مورد رالز

کردید، به نحو بازهم مختصرتر درمورد نازیک بفرمایید؟

سعی می‌کنم. نازیک کتابش را با قضیه‌ای شروع می‌کند که از لحاظ سادگی استثنایی است. می‌گوید افراد حقوقی دارند، و این حقوق منحصرأ عبارت از این است که کسی به جان‌شان آسیب نرساند یا آزادی‌شان را محدود نکند یا مالشان را بدون رضایتشان نگیرد. نازیک عقیده دارد که حق حفظ جان و مال، حقی مطلق و بی‌قید و شرط است، و چون حکومتها نوعاً آزادی را محدود و مقید می‌کنند و مال را (از طریق مالیات یا به راههای دیگر) می‌گیرند، این سؤال پیش می‌آید که آیا ممکن است حکومتی وجود داشته باشد که به طور منظم به حقوق شهروندان تجاوز نکند؟ بنابراین، نازیک بخش اول - و از بسیاری جهات، مؤثرترین قسمت - کتابش را وقف نشان دادن این امر می‌کند که با وجود اینکه شهروندان دارای حقوقی هستند که او می‌گوید، چطور ممکن است وجود نوعی دولت موجه باشد. بفرنچترین مشکل، به عقیده او، این است که دولتها ادعا دارند اختیار استفاده انحصاری از قوه قهریه با آنهاست، و شهروندان را از توسل به زور، حتی برای پس گرفتن مالی که از آنها دزدیده شده، ممنوع می‌کنند.

ولی بدون شک هر دولتی باید از اینکه شهروند خودش مجری قانون شود، جلوگیری کند.

بله. ولی برطبق فرضهای اساسی نازیک، من حق دارم مال خودم را پس بگیرم و دست به کارهای دیگری بزنم که برای حفظ حقوق اساسی‌ام نسبت به مال و آزادی شخصی ضروری است. با این حال، او تصدیق دارد که اگر همه کس هر وقت فکر می‌کرد به حقوقش تجاوز شده، از زور استفاده می‌کرد، هرج و مرج می‌شد. بنابراین، او می‌پرسد: «آیا ممکن است موجه باشد که دولت برای جلوگیری از اینگونه هرج و مرج، مدعی شود که استفاده از قوه قهریه منحصر به اوست و به طور انحصاری به زور متوسل شود؟» نازیک استدلال می‌کند که، در بعضی اوضاع و احوال معین، می‌تواند موجه باشد که دولت به این طریق عمل کند. استدلال او بسیار پیچیده است و خواننده را تحت تأثیر قرار می‌دهد، ولی من شک دارم که کاملاً قرین توفیق باشد. به هر تقدیر، ماحصل استدلال این است که می‌تواند به طور مشروع چیزی وجود داشته باشد که نازیک اسم آن را «دولت شبگرد»<sup>۱۴</sup> می‌گذارد، یعنی دولتی که وجود آن صرفاً برای حفظ مال و جان اشخاص و مجازات عده‌ای از طرف عده‌ای دیگر است. بعد این سؤال پیش می‌آید که: «آیا دولت ممکن است کاری بیش از این بکند؟» چون نباید فراموش کرد که دولتهای امروزی دست به کارهایی بمراتب بیشتر می‌زنند: از من و شما مالیات

می گیرند برای کمک به دیگران و برای کارهای عام المنفعه. نازیک قاطعانه پاسخ می دهد نه، دولت مجاز به هیچ کاری به استثنای ایفای نقش شبگرد و پاسبان نیست. مثلاً جایز نیست برای هیچ منظوری مگر حفظ پلیس و سایر خدمات مشابه، مالیات بگیرد. بدون شک، خیلی از کسانی که متن این بحث را بخوانند، با این نظر احساس موافقت خواهند کرد. نازیک، دست کم به سبب همین قسمت از نظریاتش، در بعضی از محافل سیاسی محبوبیت پیدا کرده است.

خوب، حالا ببینیم نازیک چه دلایلی برای محدود کردن نقش دولت به این حداقل نقش شبگرد یا پاسبان می آورد. استدلال مطابق معمول هوشمندانه و پیچیده است، ولی عمدتاً عبارت از این است که نازیک نظریه ای درخصوص توزیع عادلانه دارایی ارائه می دهد که می گوید نظریه ای تاریخی است. اینکه آیا چیزی که نازیک اسم آن را «ملک<sup>۱۵</sup>» می گذارد عادلانه توزیع شده یا نه، یکسره بستگی دارد به اینکه هر کسی چگونه صاحب آن ملک شده است. در جوامع امروزی، بیشتر ملکی که هر کسی دارد سابقاً در مالکیت کس دیگری بوده است. اگر ملک او با رضایت صاحبان قبلی - خواه از راه هبه و خواه از طریق معامله - تحصیل شده باشد، مالکیت او عادلانه است. ولی اگر ملک از راه دزدی از کسان دیگر تحصیل شده باشد (یا آن کسان دیگر قبلاً آن را به وسیله دزدی بدست آورده باشند)، مالکیت عادلانه نیست. همین والسلام. مطابق این نظریه، عدالت به تاریخ مربوط می شود نه، به اصطلاح نازیک، به «الگو». به عبارت دیگر، مسأله این نیست که آیا ملک فعلی کسی منطبق با فلان طرح مستقل از تاریخ است که می گوید چه نسبتی باید بین ملک هر کس با ملک دیگران برقرار باشد، یا چه رابطه ای باید بین ملک و شایستگی و امثال ذلک وجود داشته باشد. بسیار خوب، ولی دولتی که از دولت حداقل نازیک فعالیت بیشتری داشته باشد، باید از نظریه ای «الگودار» در باب عدالت پیروی کند. باید مثلاً به پیروی از این نظریه که به حکم عدالت هیچ کس نباید در فقر شدید بسربرد و در عین حال دیگران بیش از نیازشان داشته باشند، از بعضی از مردم مالیات بگیرد تا برای دیگران خدماتی فراهم کند. چنین دولتی، برخلاف دولت نازیک، رضا نخواهد داد که توزیع را به تاریخ واگذار کند.

نازیک با رد هر گونه نظریه الگودار در باب عدالت، به طرفداری از نظریه خودش درباره دولت حداقل، استدلال می کند. می گوید فرض کنید می توانستید اموال همه را جمع کنید و دوباره مطابق الگوی عادلانه موردنظرتان بین همه پخش کنید. اگر مساوات طلب مطلق بودید، همه اموالی را که جمع کرده بودید به سهام مساوی تقسیم می کردید و به هر شهروند یک سهم می دادید. ولی همینکه رویتان را



برمی گردانید، شهروندان با هم مشغول دادوستد و معامله می شدند، و الگویی که تحمیل کرده بودید تا ابد درهم می شکست. فرض کنید یکی از شهروندان ویلت چمبرلین<sup>۱۶</sup> (بسکتبالیست معروف امریکایی) بود. میلیونها نفر شهروندان دیگر حاضر بودند هر کدام بیست و پنج سنت [یک چهارم دلار] به او بدهند تا او بسکتبال بازی کند و آنها تماشا کنند، و همین کار او را بسیار بسیار ثروتمند تر از هر کدامشان می کرد. برای جلوگیری از این کار، می بایست مردم را از دادوستدهای دلخواهشان منع کنید. می بایست حکومت جابر و زورگویی تأسیس کنید که دائماً در آزادی شهروندان مداخله کند. پس نظریه الگودار - اگر واقعاً جدی گرفته شود - بهانه ای برای منظمترین شکل حکومت جابرانه از آب درمی آید و، بنابراین، نظریه تاریخی نازییک - و دولت شبگرد و حداقلی که مبتنی بر آن است - تنها نظریه قابل قبول در باب عدالت است.

**نظریه نازییک ظاهراً به نحو تنگ و محدودی فقط ناظر بر آزادی دادوستد و معامله است.**

بله، برمی گردد به مفهوم رضایت. هر چیزی که از دست شما بیرون برود، باید با رضایتتان باشد.

**به عقیده شما، کمبودهای عمده نظریه نازییک چیست؟**

دو چیز. اولاً، نظریه او درباره اینکه مردم چه حقوقی مستقل از دولت دارند، یکسره دلبخواهی به نظر می رسد. درست است که این فکر بدهاتاً جذاب و خوشایند است که مردم حق دارند هیچ چیزی را که صاحب آن هستند بدون رضایتشان از دست ندهند. ولی بعضی افکار دیگر هم بدهاتاً جذاب و خوشایند است، از قبیل اینکه مردم بیچاره و کاردار به استخوان رسیده حق دارند از توجه دیگران برخوردار باشند. اگر وجود بعضی حقوق بنیادی هم مورد تصدیق قرار بگیرد که ریشه آن به دوران پیش از تشکیل جوامع مدنی می رسد، پایه استدلال نازییک به طرفداری از دولت حداقل سست می شود. من موافقم که به حقوق نباید تجاوز شود. ولی گاهی حقوق مختلف باهم معارضه پیدا می کنند، و من نمی دانم به چه دلیل حق مالکیت مورد نظر نازییک با حقوق دیگر مانع الجمع است، یا ضرورتاً بیش از سایر حقوق اهمیت دارد.

ثانیاً، دلایل نازییک مبتنی بر اصل همه یا هیچ و، به این جهت، خدشه دار است. مصداق خوب این معنا، قضیه ویلت چمبرلین است. بدون شک، ناگوار و شاید جابرانه است که جامعه ای همه دادوستدهای آزادانه موجد توزیع نابرابر [ثروت] را ممنوع

کند. چنین مداخله بزرگی دو آزادی معامله به معنای بیعدالتی بزرگ است؛ ولی از این مقدمه لازم نمی‌آید که مداخلات کوچکتر در زمینه‌های برگزیده هم به معنای بیعدالتیهای کوچکتر باشد.

در جامعهٔ امریکا و بریتانیا، دولت دائماً در معاملات مداخله می‌کند، ولی حقیقت ندارد که بگوییم که به این جهت اینجا دیکتاتوری برقرار است.

دقیقاً. احتمالاً آستانه‌ای وجود دارد که تا از آن نگذشته‌اید، به حق کسی تجاوز نشده است. بدیهی است فرق بزرگی وجود دارد بین مالیات گرفتن از ویلت چمبرلین در پایان سال بر مبنای سودی که بدست آورده و منع او از گرفتن دستمزدی که برای بسکتبال بازی کردن خواسته، یا منع کسانی که حاضر به دادن آن دستمزدند از پرداخت آن پول. نازی یک با شما همعقیده نیست که امریکا و بریتانیا دیکتاتوری نیستند. به عقیدهٔ او، مالیات گرفتن برای توزیع مجدد ثروت، نوعی بردگی است.

با در نظر گرفتن اینکه نظریات نازی یک اینقدر از واقعیت دور است، پس دیگر خواندن او از چه جهت جالب توجه است؟

صحبت ما تا کنون دربارهٔ بعضی از موضوعات محوری کتاب او بوده است. اما خود کتاب بسیار پرمایه و غنی است و کج از راه در بسیاری چیزها سیر می‌کند و بحثهای مفصلی دارد که فوق‌العاده به خواندنش می‌ارزد. مثلاً در ضمن بحث، نازی یک متقاعد کننده‌ترین دلایلی را که من تا بحال دیده‌ام در طرفداری از گیاه‌خواری می‌آورد. من همچنین از حسن انتخاب الفاظ و طرز بیان و سبک استدلال او فوق‌العاده لذت می‌برم. ولی سواي این لذتها، کتاب از این لحاظ هم ارزشمند است که توان کسانی مثل مرا به آزمایش می‌گذارد که معتقدیم حقوق بسیار اهمیت دارند. نازی یک استدلال می‌کند که هر نظریه‌ای که حقوق را جدی بگیرد، باید اعمال دولتهایی را که هدفشان گسترش بهزیستی و تأمین اجتماعی است محکوم کند. چنانکه اشاره کردم، می‌شود به استدلالهای او جواب داد، و باید داد.

حالا، بالاخره پردازیم به کارهای خود شما. کاری که شما می‌کنید از چه جهت به کارهایی که رالز و نازی یک می‌کنند، مربوط می‌شود؟

از لحاظی، ما همه در یک جهت کار می‌کنیم. اگر توصیفی را که پیشتر از لیبرالیسم کردم قبول داشته باشید - یعنی گفتم لیبرالیسم نظریه‌ای است که محتوای عدالت رالز

هر نظریه خاصی در باب فضیلت و شایستگی انسان مستقل قرار می‌دهد - نتیجه این می‌شود که ما همه (منتها به راههای مختلف) سعی داریم نتایج لیبرالیسم را معین کنیم و از آن دفاع کنیم، البته لیبرالیسم مطابق تصویری که گفتیم. همان‌طور که ممکن است حدس زده باشید، من با رالز بسیار همفکرت‌ترم تا با نازیک. اختلاف نظرهایی که با هم داریم - لاف‌از دیدگاهی که به عقیده من مهم است - از توجه به این فکر آشنا معلوم می‌شود که می‌گویند آزادی و برابری گاهی باهم تعارض پیدا می‌کنند و، بنابراین، باید یا یکی را انتخاب کرد یا تن به سازش داد. موضع نازیک در حد افراط است. او می‌گوید آزادی یعنی همه چیز و برابری یعنی هیچ، مگر اینکه برابری محصول فرعی دادوستد آزادانه باشد که البته فوق‌العاده نامحتمل است. از طرف دیگر، وقتی رالز دو اصلی را که به آنها معتقد است ارائه می‌دهد، دست کم بظاهر به نظر می‌رسد که می‌خواهد نوعی سازش بین این دو آرمان برقرار کند. او بعضی آزادیهای اساسی معین - یعنی همان آزادیهای سیاسی شناخته شده - را انتخاب می‌کند و می‌گوید تقدّم با اینهاست. آزادیهای اساسی ممکن است با مقتضیات برابری که اصل دوم نماینده آنهاست تعارض پیدا کنند، و در این صورت، آزادیهای اساسی اولویت دارند. ولی البته آزادیهای اساسی فقط جزیی از چیزی است که مردم از لفظ «آزادی» اراده می‌کنند و، بنابراین، هر تعارضی بین تساوی طلبی، یعنی اصل دوم، و هریک از آزادیهایی، مانند آزادی اقتصادی، که نامش در فهرست آزادیهای اساسی نیامده، به نفع برابری حل و فصل می‌شود.

و اما هدف من رد این فرض است که این آزادیهای اساسی متعارفی که ما نامشان را حقوق گذاشته‌ایم از بنیاد با برابری تعارض دارند. به نظر من، حقوق فردی به شرطی بالاترین معنا را پیدا می‌کنند که وجودشان برای هر نظریه قابل دفاعی درباره برابری، ضروری دانسته شود. من می‌خواهم چارچوب همیشگی بحث را تغییر بدهم و هروقت کسی مدعی حق آزادی فردی شد، به جای اینکه سؤال کنم: «برای احترام کافی به این حق، تا چه حد باید از برابری صرف نظر کنیم؟» بپرسم: «آیا وجود این حق برای حفظ برابری ضروری است؟» می‌خواهم این اتهام را رد کنم که می‌گویند لیبرالیسم به قیمت فدا کردن بهزیستی و رفاه پایینترین قشر جامعه از فرد حمایت می‌کند. نازیک اتهام مذکور را می‌پذیرد اما ادعا دارد که این جرم، فضیلت است. رالز، هم به طرفداری آزادی (در قالب بعضی آزادیهای اساسی) استدلال می‌کند و هم در دفاع از رفاه و بهزیستی فقیرترین گروه. اما نظریه او مفهوم این دو را از یکدیگر تفکیک می‌کند و فقط به وسیله این ادعای مشکوک به هم پیوند می‌دهد که مردم در موقعیت اولیه، اول آزادیهای اساسی را می‌خواهند و بعد خواستار رفاه فقیرترین گروه

می شوند. من سعی کرده‌ام استدلال کنم که برابری اقتصادی و آزادیهای فردی متعارف هر دو از تصور بنیادی برابری به معنای استقلال سرچشمه می گیرند و، بنابراین، برابری، نیروی محرک و موتور لیبرالیسم است و هر دفاعی از لیبرالیسم به منزله دفاع از برابری است.

پس شما آنچه را بسیاری از مردم می گویند انکار می کنید، یعنی منکر این می شوید که حقوق فردی با برابری معارضه دارد، و برعکس معتقدید که هریک از این دو پشتیبان دیگری است. ولی آیا حقوق فردی مخالف با یکی دیگر از آرمانهای سیاسی نیست که طرفداران آن می گویند هدف از تصمیمهای سیاسی باید خیر عموم باشد نه پیشبرد منافع خاص افرادی که «حقوقشان» را می طلبند؟

بله، دست کم بظاهر این طور است. حتی، به نظر من، در تنها تعریف روشن و سودمند از اینکه حق چیست، این تقابل بین حق و بهروزی عامه کاربرد دارد. کسی به این معنای قوی و سودمند از حقی برخوردار است که محق به پافشاری به انجام کاری یا داشتن چیزی باشد ولو رفاه همگانی به واسطه پافشاری او به خطر بیفتد. بنابراین، شرط اینکه بگوییم کسی مثلاً از حق آزادی بیان بهره می برد این است که او حق داشته باشد آنچه را درباره امور سیاسی به فکرش می رسد بگوید حتی هنگامی که، به بعضی دلایل، وضع یک شخص متوسط در جامعه در نتیجه سخن گفتن او بدتر شود. مطابق این شرح، حق، برگ برنده فرد در برابر خیر عمومی یا متوسط است. (باید توجه داشته باشیم که این تصور از اینکه حق چیست، احیاناً درست منطبق با کاربرد متداول لفظ «حق» نیست که نادقیق است و بسیاری اوضاع و احوال مختلف را تحت یک عنوان می گنجاند. ولی تعریفی که کردیم نشان می دهد که گرچه رالز از واژه «حق» کمتر در کتابش استفاده می کند، آنچه از لفظ آزادی در نظر دارد در واقع حق به معنایی است که من می گویم، چون آزادیهای اساسی نسبت به بهبود وضع فقیرترین گروه جامعه - و به طریق اولی، نسبت به رفاه متوسط جامعه - اولویت دارند.) یکی از خوبیهای چنین وصفی از حق این است که نشان می دهد حق را نمی شود یکی از مسلمات یا اصول موضوعی فرض کرد، یعنی آن طور که نازیک حق آزادی و مالکیت شخصی را مسلم می گیرد. اگر کسی حق داشته باشد مصرانه چیزی را بخواهد، ولو از لحاظ رفاه و بهزیستی بیش از اینکه سود می برد دیگران زیان ببینند، در آن صورت او ادعای بزرگی می کند که ما - با توجیه و اثبات است. فرض کنید به کسی اجازه بدهیم هروقت و هرجا خواست از حکومت انتقاد کند. اگر این کار واقعاً ثبات اقتصادی را

به خطر بیندازد و برای خیلی از مردم عواقب ناگوار داشته باشد، بدهاها روشن نیست که او حتی در چنین صورتی حق انتقاد دارد. اگر معتقد باشیم (چنانکه من معتقدم) که او حتی در آن شرایط هم حق دارد آزادانه حرف بزند، باید ثابت کنیم که چرا. ممکن است فکر کنید که راههای مختلفی در دسترس است. ممکن است درصدد پیدا کردن ارزشی برآییم متفاوت با ارزش خیر عامه و مهمتر از آن، مثلاً شکفته کردن استعداد های فردی یا خودسازی. در آن صورت، ممکن است بگوییم که چون خودسازی از خیر و رفاه همگانی مهمتر است، و چون آزادی بیان حتی در مواقعی که رفاه عامه زیان ببیند از نظر خودسازی دارای اهمیت بنیادی است، بنابراین افراد باید حق آزادی بیان داشته باشند. اگرچه کسانی که نگران دفاع از حقوق فردی بوده اند غالباً از همین طریق وارد شده اند، من تصور نمی کنم این راه ثمربخش باشد. خودسازی ممکن است مهم باشد، ولی اگر چنین است ارزشی بشمار می آید که در محاسبه خیر و بهزیستی همگانی هم وارد می شود. اگر منع کسی از حرف زدن در بعضی شرایط به پیشبرد و خیر و رفاه عامه کمک کند، حتماً به این دلیل است که لطمه به بهروزی دیگران بیش از لطمه ای است که در نتیجه منع آن شخص از سخن گفتن، به خودسازی او وارد می شود. شاید اگر دیگران کارهایشان را در نتیجه بی ثباتی اقتصادی از دست بدهند، خودسازی و شکوفایی استعدادهایشان به خطر بیفتد.

خود من برای دفاع از حقوق، طرفدار راه بسیار متفاوتی هستم و استدلال دیگری دارم. هدف من نشان دادن این نیست که ضرورت وجود حقوق به دلیل یکی از ارزشهای بنیادی مغایر با خیر و رفاه همگانی است؛ من می خواهم نشان بدهم که تصور حقوق و تصور خیر و رفاه همگانی هر دو از ارزشی بنیادینتر سرچشمه می گیرند. خودسرانه و دلخواهی است که یکی حقوق را بنیادی بدانند و از جمله اصول موضوعی فرض کند و دیگری اهمیت خیر و رفاه همگانی را دارای این کیفیت بگیرد. غالباً تصور می کنند که بهروزی عامه دارای اهمیت بنیادی است زیرا لذت (یا خوشی یا ارضاء خواهشها و خواستها) فی نفسه خوب است. فرض کنید تصمیم اقتصادی خاصی (مانند فلان سیاست ناظر به درآمدها) به ضرر عده ای ولی به سود درازمدت عده بیشتری تمام شود. مطابق نظریه ای که گفتیم، اگر رنج و دردی را که آن تصمیم برای عده کمتری ایجاد می کند از خوشی و لذت محصول آن برای عده بزرگتر کم کنیم، مانده تفریق نشان می دهد که تصمیم مورد بحث لذت یا خوشی بیشتری از تصمیم عکس خود ایجاد می کند. اگر لذت فی نفسه خوب باشد، پس بهتر است که رویهمرفته لذت بیشتری داشته باشیم تا کمتر. به این جهت است که به جای سود افراد

خاص، خیر و رفاه عام دارای اهمیت قاطع و تعیین کننده می شود. اما این طریقه دفاع از رفاه و بهزیستی همگانی، هرچند آشناست، بسیار ضعیف به نظر می رسد. آیا باطل نیست که فرض کنیم لذت (یا خوشی یا ترضیه خواهشها) فی نفسه خوب است؟ بعضی از بهترین دلایل رالز برای نشان دادن همین اقامه شده که چنین تصویری واقعاً همان قدر باطل و پوچ است که به نظر می رسد. پس اگر براستی فکر می کنیم که خیر و رفاه عامه یکی از ملاحظات مهم در امور سیاسی است، باید توضیح بهتری پیدا کنیم که چرا این طور است. من تصور می کنم توضیح بهتر را می توانیم در مفهوم برابری پیدا کنیم. اگر فلان تصمیم به نفع جمع کثیری از مردم تمام شود و به عده انگشت شماری به همان مقدار لطمه بزند، و حکمرانان جامعه تصمیمی به عکس آن بگیرند، در این صورت تبعیض نشان داده اند. تنها راه رفتار مساوی با شهروندان، توجه یکسان به سرنوشت هریک از آنهاست. پس نتیجه می شود که، در شرایط مساوی، نفع عده ای کثیر باید به نفع عده ای انگشت شمار رجحان داشته باشد. بنتم<sup>۱۷</sup> (که فلسفه اصالت سودمندی او چشمگیرترین دفاع از رفاه همگانی است) بر همین نکته تأکید می گذارد. می گوید در طلب خیر و رفاه عامه، هر کسی یک نفر حساب می شود و هیچ کس بیش از یک نفر به حساب نمی آید.

بنابراین، فکر رفاه و بهزیستی همگانی در واقع از فکر بنیادینتر برابری سرچشمه می گیرد. اما، چنانکه پیشتر گفتم، این فکر بنیادینتر [یعنی برابری] همچنین پایه حقوق فردی است که، در بعضی شرایط، برگ برنده ای در مقابل خیر عامه است. منتها تقابل بین حقوق فردی و خیر عامه که تعریف پیشنهادی من بر آن پایه گذاری شده، تقابلی ظاهری است. مجموع این دو بهتر به درد برابری می خورد تا اینکه صرفاً خیر عامه را در هر موردی بالاترین توجیه بدانیم. به عبارت دیگر، باید اجازه دهیم، در موارد عادی، تصمیمهای سیاسی را خیر عامه توجیه کند ولی، در موارد استثنایی، حقوق فردی برگ برنده ای در مقابل آن توجیه باشد.

در فرصت کوتاهی که داریم، نمی توانم از این ادعا جزء بجزء بتفصیل دفاع کنم؛ اما اجازه بدهید تصویری عمومی از این بدهم که چنین دفاعی چگونه صورت می گیرد. مثلاً حقوق اقتصادی را در نظر بگیرید، یعنی حق برخورداری از سطح زندگی پاکیزه و آبرومند در جامعه ای که برای فراهم کردن چنین سطحی از زندگی برای همه دارای منابع کافی است. هدف عمومی سیاستهای اقتصادی باید بهبود رفاه متوسط همگانی باشد، به این معنا که اگر فلان سیاست اقتصادی وضع کل جامعه را بهتر کند، باید به جای سیاست دیگری اتخاذ شود که به بهبود بیشتر وضع گروه کوچتری می انجامد. این شرط نگرش عمومی تساوی طلبانه است زیرا، در غیر

این صورت، نیاز هریک از افراد طبقه کوچکتر به نیاز هریک از افراد جماعت بزرگتر رجحان پیدا می کند. ولی اگر بعضی از مردم به دلیل وضع خاصی که دارند - مثلاً به دلیل اینکه افلیج شده اند یا هنر و کاری نمی دانند که در بازار خواستار داشته باشد یا دلایل دیگری از این قبیل - در سطحی قرار بگیرند مطلقاً پایینتر از حداقل لازم برای یک زندگی پاکیزه و آبرومند و شکوفایی استعدادهای شخصی، آن وقت می شود گفت که توجیه عمومی برابری در مورد تصمیم اصلی بهم خورده است و باید با منظور داشتن این امر اصلاح شود که چنین افرادی هم حق دارند از حداقل سطح زندگی بهره ببرند ولو رفاه همگانی با نادیده گرفتن آنها بالاتر برود. مدعی حق اقتصادی شدن برای این افراد، مطابق بیان ما، معنایی جز این ندارد.

حقوق سیاسی آشنا و مأنوسی هم که آزادیهای اساسی رالز از آنها بوجود می آید باز به همین ترتیب بر پایه مساوات توجیه پذیر است. دموکراسی پارلمانی یعنی شیوه ای تساوی طلبانه برای تصمیم در این باره که مثلاً قوانین کیفری جامعه باید چگونه باشد. غرض از قوانین کیفری حفظ خیر و رفاه عمومی است، و اصل برابری اقتضا می کند که هر شهروندی نظر و رأی مساوی در این خصوص داشته باشد که مقصود از خیر و رفاه عمومی از این نظر چیست. حالا فرض کنید فلان شهروند یا گروه خاصی به علت نژاد یا معتقدات سیاسی یا از جهت اصولی که در اخلاق دارد، منفور بقیه باشد. خطری که در این صورت پیش می آید این است که بقیه به قصد دشمنی همدست شوند و نه به دلیل بهبود خیر و رفاه عامه، بلکه به دلیل تحقیر و تنفر و تعصب، قوانینی در زمینه کیفری بگذرانند که هدف آن مشخصاً آن شخص یا گروه باشد. مساوات اقتضا می کند که آن شخص یا گروه حقی در مقابل قوه قانونگذاری داشته باشد که احياناً در قانون اساسی گنجانده شده است، کما اینکه در امریکا اینگونه حقوق در قانون اساسی آمده است. حتی اگر خود قوه مقننه بر این تصور باشد که منع کسی از طرفداری از فلان شکل حکومت یا انتقاد از سیاستهای اقتصادی حکومت فعلی به رفاه عامه کمک می کند، آن شخص حق دارد بخواهد که قوه مقننه از چنین کاری دست بردارد. پس در اینجا هم باز این محدودیتی بر پایه اصل برابری است برای نهادی که بنیادش بر برابری است. همان طور که گفتم، آنچه ذکر شد شرح و وصف است، استدلال نیست: خلاصه استدلالهای من است در کتابی که از آن نام بردید.

قبلاً گفتید که شما و رالز و نازیک همه در یک جهت کار می کنید. این گفته، به نظر من، فوق العاده مهم است. محافل علمی و دانشگاهی معمولاً رالز و نازیک را در دو قطب مخالف می دانند، در صورتی که، مطابق

تحلیل شما، کاری که هم آن دو نفر می کنند و هم شما می کنید، دفاع از لیبرالیسم است. البته باید توجه داشت که شما سه نفر فقط به سه نحو مختلف از لیبرالیسم دفاع نمی کنید، بلکه مدافع سه مفهوم مختلف لیبرالیسم هستید. مع ذلک، بالاخره آنچه می کنید همین است و معنای این گفته این است که مواضعتان، با وجود تنوع، عموماً باهم وجه مشترک بسیار مهمی دارند. ممکن است بفرمایید که این وجه مشترک کجا از همه ارزنده تر است؟ و دومین سؤال نتیجه شده از سؤال اول و مرتبط با آن، اینکه جالب توجه ترین کارها در زمینه تفکر سیاسی شما احتمالاً در آینده نزدیک از چه حوزه‌ای بیرون خواهد آمد؟

بله، گفتم که ما همه در یک جهت کار می کنیم؛ ولی باید روشن کنم که هریک نظریه‌ای بسیار متفاوت داریم. مقصود من این بود که هریک از ما تصویری از لیبرالیسم ارائه می دهیم، یعنی شرحی در این باره که از مفهوم اساسی لیبرالیسم مبنی بر اینکه عدالت باید از هر تصویری در خصوص شایستگی انسان یا زندگی خوب مستقل باشد، چه نتایجی لازم می آید. همان طور که گفتم، کتاب نازیک توان لیبرالها را به آزمایش می گذارد برای اینکه او می گوید نتایج لیبرالیسم همان نتایجی است که بیشتر لیبرالها از آن بیزارند ولی خود او نیست. پس برای لیبرالها بسیار مهم است که نشان دهند نازیک اشتباه می کند. استدلال من این است که شرط لیبرالیسم برابری است، و برابری، از یک طرف، بنیاد حقوق اقتصادی است و، از طرف دیگر، اساس حقوق سیاسی. من خواسته‌ام با این استدلال نشان بدهم که این نتایج دلپسند، نتایج حقیقی لیبرالیسم است. اما، چنانکه گفتم، ما همه در قبول نگرش لیبرالی همداستانیم. کسانی که نگرش لیبرالی دارند مصرانه معتقدند که حکومت نباید هیچ تصویری را از اینکه زندگی خوب چیست به شهروندان تحمیل کند یا در توجیه تصمیمات سیاسی، فلان دید از شایستگی انسان را به دید دیگر ترجیح بدهد.

از این نگرش بنیادی لیبرالیسم باید در برابر دو نوع حمله غیرلیبرالهای راستگرا و چپگرا دفاع کرد: یکی حمله از جهت نظری و دیگری حمله از حیث عملی. در حمله نظری، استدلال بر این است که پایه لیبرالیسم، دیدی هیچ انگارانه [پا نیهیلیستی] نسبت به فطرت بشری و ماهیت انسانهاست، و اگر این دید، هیچ انگارانه هم نباشد، بسیار نادلپذیر و فقیر است. شما خودتان جایی در این بحث گفتید که صاحبان این دید گاه‌های متقابل و متضاد بر این عقیده‌اند که انسان موجودی اجتماعی است. البته شخص لیبرال منکر این نیست، ولی استدلال طرف مقابل این است که لیبرالیسم پای بند تصویری از فطرت انسان به تبعیت از هیوم یا بنتم است یا تصویری اتمیستی و



ذرگانی. برای لیبرالها ضرورت مطلق دارد که ثابت کنند چنین ادعایی صحت ندارد و نشان دهند که پدر حقیقی لیبرالیسم بنتم نیست که در واقع بیشتر اسباب شرمندگی آنهاست، بلکه کانت است که نمی‌توان گفت تصویری فقیر از فطرت انسانی دارد.

مشکل عملی این است که ما همه می‌خواهیم حکومت بعضی کارها بکند. مثلاً می‌خواهیم روشهای آموزش و پرورش را انتخاب کند، حامی فرهنگ باشد، و دست به بسیاری کارهای دیگر بزند که دست کم بظاهر به نظر می‌رسد به معنای تأیید مجموعه‌ای از ارزشهای شخصی در برابر مجموعه‌ای دیگر و، بنابراین، متناقض با لیبرالیسم باشد. برای لیبرالها بسیار اهمیت دارد نظریه‌ای ایجاد کنند و بپرووراند که فرق بگذارد بین وسعت بخشیدن به دامنه شقوقی که مردم می‌توانند انتخاب کنند و تحمیل شق خاصی به آنها. اساس در اینجا، به نظر من، قوه تخیل است. لیبرالها می‌خواهند قوه تخیل را توسعه بدهند بدون آنکه شق خاصی را بر آن تحمیل کنند. ولی البته من فقط مشکل را طرح کرده‌ام؛ پاسخی به آن نداده‌ام. لیبرالیسم به نظر من، در اینجا قدری ضعیف است و به نظریه‌ای درباره آموزش و پرورش و نظریه درخصوص پشتیبانی از فرهنگ نیاز دارد که در حال حاضر فاقد آن است. تصور می‌کنم این بخشی از پاسخ به سؤال کسی است که می‌پرسد: «نظریه سیاسی از اینجا باید به کجا برود؟»

در مقدمه این بحث گفتید که مدتها مردم تصور می‌کردند فلسفه سیاسی مرده است. ولی فلسفه سیاسی دوباره متولد شده و بسیار هم زنده است. چیزی که هنوز کاملاً تحقق پیدا نکرده، پیوستن مجدد فلسفه سیاسی به پیکر کل فلسفه است. البته هیچ مسأله فلسفی درخور بحث را نمی‌شود از پیکر فلسفه جدا کرد، و این حکم یقیناً در مورد دو مسأله‌ای که ذکر کردم نیز صادق است: یکی مسأله اینکه لیبرالیسم بر پایه چه نظریه‌ای راجع به ذهن بنا شده است، و دیگری مسأله فرق گذاشتن میان غنا و وسعت دادن به قوه تخیل و محدود کردن آن. پیداست که علم نظری سیاست باید از ناحیه مرزی مسائل مربوط به نهادها یا استراتژی سیاسی بیرون بیاید و، مثل همه فلاسفه بزرگ گذشته، با مسأله پیوند بین فلسفه سیاسی و خود فلسفه روبرو شود.

چنانکه از فحوای کلام شما برمی‌آید، واقعیت چشمگیر این است که اکثر بزرگترین فلاسفه سیاسی گذشته - یعنی کسانی مانند افلاطون و ارسطو و لاک و هیوم و کانت - به هیچ وجه متخصص فلسفه سیاسی نبودند. فلاسفه عمومی بودند که نظریاتشان در فلسفه سیاسی صرفاً بخشی از آرائشان در فلسفه عمومی بود.

## پی‌نویسها

1. John Rawls, *A Theory of Justice*. 2. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*.
3. Ronald Dworkin. 4. Jurisprudence. 5. *Taking Rights Seriously*. 6. Kenneth Arrow.
7. Nicholas Kaldor. 8. John Hicks. 9. Herbert Hart. 10. Stuart Hampshire.
11. John Plamenatz. 12. Michael Oakeshott.

۱۳. Bill of Rights. پس از تصویب قانون اساسی آمریکا، عده‌ای اعتراض کردند که حقوق فردی به حد کافی در آن تصریح نشده است. بنابراین، نخستین کنگره آمریکا در نخستین اجلاس خود در ۱۷۸۹ در شهر نیویورک، متممی مشتمل بر دوازده ماده به تصویب رسانید که حقوق شهروندان ایالات متحد در آن مصرح بود و از آن پس به «منشور حقوق» معروف شد و الگویی برای اعلامیه حقوق بشر و شهروند در فرانسه و قوانین اساسی سایر کشورها مانند بلژیک قرار گرفت. «منشور حقوق» یکی از اختراعات سیاسی امریکاست و در آن حقوق طبیعی و اساسی هر شهروند برشمرده شده است، مانند آزادی بیان، آزادی اعتقادی، آزادی مطبوعات، حق حمل سلاح، حق محاکمه سریع و علنی با حضور هیأت منصفه و شهود، منع گرفتن اموال کسی بدون پرداخت غرامت عادلانه، منع تفتیش و ضبط غیرقانونی و غیرمعقول، منع تعیین مجازاتهای بیرحمانه و غیرعادی و جز اینها. بعدها به مرور زمان و برحسب نیاز، مواد دیگری نیز به دوازده ماده اصلی افزوده شد. (مترجم)

14. nightwatchman state. 15. holding. 16. Wilt Chamberlain.

۱۷. J. Bentham (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲). حقوقدان و فیلسوف انگلیسی و مؤسس مکتب اصالت سودمندی. بنتم معتقد بود که تنها خیر، لذت است و تنها شر، درد؛ و نهادهای اجتماعی باید افراد را طوری بار بیاورند که هر کس در پی خیر عموم باشد، یعنی بالاترین مقدار خوشی و خوشبختی برای بیشترین تعداد مردم. (مترجم)