

حکومت و اخلاق*

اشاره مترجم
نوشتاری که برگردان آن در پی می آید از یک معمای بنیادین آغاز می شود. معمای مزبور از کنار هم گذاردن دو اصل مهم درباره رفتار و جامعه انسانی به وجود می آید. از یک سو، فرض و اصل بر این است که انسان موجودی اخلاقی است و می تواند رفتار اخلاقی داشته باشد. بدین معنا که چنین پنداشته می شود که انسان می تواند به فعل اخلاقی دست بزند و با اختیار و از روی اراده آزاد عملی را انتخاب کند. در غیر این صورت به هیچ وجه نمی توان از تقبیح و تحسین رفتارهای انسانی و در نتیجه از نظام اخلاقی و حقوقی سخن به میان آورد. بر پایه اصل مزبور آنگاه این پرسش مطرح می شود که اخلاقی بودن رفتار انسانی به چیست؟ پاسخ این است که رفتار انسانی زمانی اخلاقی خواهد بود که از یک نیت خیر و اخلاقی برخیزد و نه از ترس ناشی از تهدید یک قدرت. از دیگر سو، اصل بر این است که حکومت به نحو الزام آور و به شیوه قهری سیاستها و برنامه های خود را اعمال می کند و از این رو هر جا که حوزه فعالیت حکومت باشد جایی برای فعل برخاسته از نیت اخلاقی باقی نمی ماند. حال از ترکیب دو اصل یادشده یک معما سر بر می آورد: اصالت مطلق دادن به اراده آزاد اخلاقی به نفی قوه قهریه می انجامد، حال آنکه تجویز قوه قهریه حکومت در هر زمینه به معنای از بین بردن امکان فعل اخلاقی از جانب افراد انسانی در آن زمینه است. برای حل معمای شرح داده شده، دو استراتژی افراطی پیش

راس هریسون
محمد راسخ**



نهاده شده است: (۱) حفظ اصل «فعل اخلاقی» و نفی حکومت (= آنارشیزم)، (۲) حفظ اصل «قوه قهریه حکومتی» با کنار گذاردن انگیزه اخلاقی (= سود انگاری).

باری، استراتژی‌های مزبور را همگان نمی‌پذیرند. نخست، بر استراتژی‌های یادشده می‌توان ایراد و اشکالاتی وارد کرد که در نتیجه از استحکام نظری آنها خواهد کاست. دوم، واقعیت زیست مدرن و یا اساساً واقعیت زندگی اجتماعی انسان، مانع از کنار گذاشتن نهاد حکومت است. حال آیا می‌توان هر دو اصل مربوط به فعل اخلاقی و حکومت را کنار هم نگاه داشت؟ آیا می‌توان حکومت - به عنوان واقعیت غیرقابل حذف زندگی انسان - را به نحو موجه و مشروع نگهداشت و در عین حال فعل برخاسته از انگیزه اخلاقی را نیز دارا بود؟ به گفته نویسنده، راس هریسون، اگر وجود حکومت باعث از بین رفتن انگیزه فعل اخلاقی می‌شود آیا در یک کلام می‌توان ادعا کرد که حکومت اساساً برای ما خوب است؟ وی ضمن طرح چند نظریه در همین راستا (مانند تئوری کانتی، نظریه مبتنی بر حق و تئوری‌های گرین و بوزانکت)، در نهایت به طرح یک تئوری کمال‌گرایی (perfectionist) غیرمستقیم از جانب خود می‌پردازد. از دید هریسون حکومت اگر از خود ما باشد امکان بهتر بودن، امکان خود - تدبیری جمعی و بالاخره امکان حفظ آزادی اخلاقی برای خود و دیگران را فراهم خواهد آورد. بدین سان تئوری نامبرده هم ضرورت حکومت و مشروعیت اقدامات آن را موجه می‌سازد و هم انگیزه اخلاقی را برای افراد حفظ می‌کند. شرح و تفصیل مطالب پیش گفته را به متن مقاله وامی‌گذاریم.

خلاصه: این‌طور استدلال شده است که حکومت نمی‌تواند برای افراد خوب باشد، زیرا آنان را وامی‌دارد به دلیل ترس از مجازات (و بنابراین بنا بر یک نیت غیراخلاقی) عمل کنند. نخست، دو پاسخ آشکار به استدلال مزبور بررسی خواهد شد: یکی آنارشیزم که «نتیجه» استدلال را می‌پذیرد و دیگری سودانگاری که «مقدمه» انگیزه اخلاقی را رد می‌کند. آنگاه به تفصیل بیشتری استراتژی «قبول مقدمه مزبور اما رد نتیجه یادشده» را پی خواهیم گرفت. پیش از ارائه نظر مستقل این نوشته، برخی از استدلال‌های تی. ایچ. گرین و بی. بوزانکت را که در راستای این استراتژی ارائه شده‌اند، بررسی خواهیم کرد.

حکومت برای شما «خوب» است. چرا برای شما خوب است؟ تا چه حد برای شما خوب است؟ ما درباره پاسخها و همچنین معنای «خوب» اتفاق نظر نداریم. در این نوشتار یک سری فرضهای اخلاقی رقیب را در نظر گرفته و سعی در ترسیم پیامدهای آن ارزشها برای حکومت خواهیم کرد. در اینجا بر واژه «اخلاقی» (moral) تاکید می‌کنم و صرفاً ملاحظات «احتیاطی» (prudential) را مد نظر نخواهم داشت. اگر چه براحتی می‌توان استدلالهایی را بر ساخت (برای نمونه در دستگاه هابز) که از دید حزم و احتیاط، خوبی حکومت را نشان بدهند. معذک حتی اگر به سراغ مشکل دارترین معنای «اخلاقی» هم برویم، با این حال

پاسخ بازهم خیلی ساده می‌نماید. اخلاق به «خوب» مربوط می‌شود. حکومت با «قدرت» مرتبط است. بنابراین تمام چیزی که باید انجام دهیم این است که از قدرت حکومتی برای به وجود آوردن خوب اخلاقی استفاده کنیم. اگر چنین کنیم، دست کم اگر دیدگاه اخلاقی درستی داشته باشیم و افراد مناسبی بر سر قدرت باشند (شاید شاه - فیلسوفها)، به پاسخ نایل گشته‌ایم: حکومت برای شما «خوب» است.

اما مسأله نمی‌تواند بدین سادگی باشد. به همین سادگی نمی‌توانیم یک دیدگاه اخلاقی صحیح را برگزیده با قدرت حکومتی آن دیدگاه را به‌طور اجباری عملی سازیم و آنگاه فرض کنیم که بدین وسیله اتوماتیک وار به «خوبی» رسیده‌ایم. برخی از امور اخلاقی را نمی‌توان با پشتوانه قدرت حکومتی اجباری کرد. چرا که ممکن است دلیل عینی برای خوبی آنها وجود نداشته باشد. یا موضوعاتی بسیار جزئی باشند، یا مسائلی بسیار پیچیده و ظریف در کار باشد، یا اینکه اساساً آنها اموری استجابی باشند نه واجب. بنابراین حکومت نباید همه موضوعات اخلاقی را به نحو اجباری عملی سازد. اما در اینجا می‌خواهم به ادعایی بسیار بنیادی تر و البته حل نشده بپردازم. ادعا این است: مسأله این نیست که حکومت برخی اوقات برای الزام احکام اخلاقی، مناسب و برخی اوقات غیر مناسب است، بلکه باید گفت حکومت هیچ‌گاه برای این کار مناسب نیست. حکومت به لحاظ اخلاقی برای ما خوب نیست.

اجازه دهید ادعای مزبور را در قالب یک استدلال بیان کنم که نتیجه آن حاوی همین ادعاست. این استدلال سه فرض یا مقدمه دارد که از آنها سه تالی یا نتیجه منتج می‌شود:

- ۱- (فرض اول): حکومت از طریق امر به فعل و مجازات ترک فعل فعالیت می‌کند.
- ۲- (فرض دوم): یک عمل اخلاقی عملی است که از نیت اخلاقی برآمده باشد.
- ۳- (فرض سوم): ترس از مجازات یک نیت اخلاقی نیست.

بر این پایه، نسبتاً به سادگی به نتایج زیر منتقل می‌شویم:

- ۴- (نتیجه اول): حکومت نمی‌تواند منشأ ایجاد اعمال اخلاق باشد.

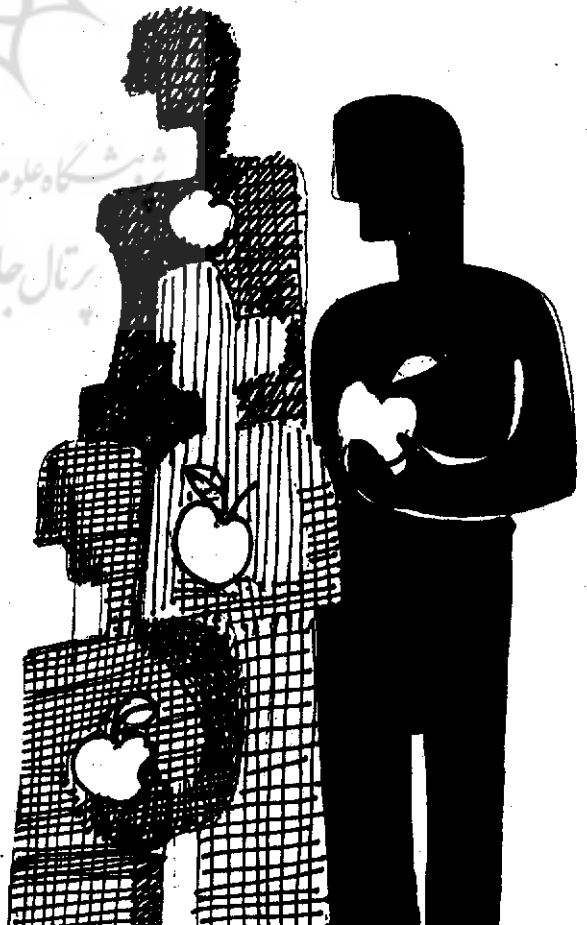
- ۵- (نتیجه دوم): حکومت نمی‌تواند افراد «خوب» بسازد.
- ۶- (نتیجه سوم): حکومت برای شما «خوب» نیست.

پیداست دو مرحله آخر بر مقدمات خفیه بیشتری اتکا دارند. اما حتی اگر آن مقدمات را نیز آشکار کنیم، علی‌الظاهر استدلالی شکل می‌گیرد که ما را از مقدمات معقول به نتیجه‌ای که اکثر مردم آن را یک نتیجه پوچ یا دست کم ناخوشایند می‌پندارند، می‌رساند. از این رو اکنون می‌کوشم تا منشأ نادرستی استدلال یا مقدمه (مقدمات) قابل رد را شناسایی کنم. برای این کار به گزیده‌ای از یک سری متنها اشاره می‌کنم. اما باید روشن نمایم که توجه اصلی من به بررسی یک سری دیدگاههای اخلاقی است که دز پادی امر معقول و مقبول به نظر می‌رسند. نه ارائه یک گزارش دقیق از نظرات متفکرانی خاص.

صرف‌نظر از جزئیات تفسیری خاص، استدلالی که در بالا

آوردم به روشنی از یک روح کانتی برخوردار است بویژه مقدمه دوم (یعنی بستگی داشتن عمل اخلاقی به نیت اخلاقی). این نکته به توضیحات بیشتری نیاز دارد. کانت در کتاب **ماتافیزیک اخلاق (Metaphysics of Morals)** ادعا می‌کند که «تکالیف از روی فضیلت» نمی‌توانند «موضوع قانونگذاری بیرونی» قرار گیرند زیرا به ادعای وی «قانونگذاری بیرونی نمی‌تواند موجب انتخاب یک هدف بشود (چرا که انتخاب یک هدف یک عمل درونی ذهن است)» [ص ۴۵]. این همان نتیجه اول ما (یعنی مرحله چهارم استدلال) است. قانونگذاری شما را صاحب فضیلت نمی‌کند. کانت جوان می‌پذیرفت که در «قانونگذاری» باید «انگیزه را از زمینه‌های آسیب شناختی که بر اراده اثر می‌گذارند یعنی میل‌ها و بی‌میلی‌ها» جدا نگاه داشت [ص ۱۹]، یعنی همان اولین فرض استدلال بالا. بر این اساس کانت چهار مرحله اول استدلالی را که آورد، تأیید می‌کند.

آیا راه‌گیزی هست؟ آری، دست کم دو راه نسبتاً آشکار وجود دارد. آنها را از متون دیگری می‌آوریم که به دهه ۱۷۹۰ تعلق دارند، زمان مشابهی که طی آن اثر مورد اشاره کانت در بالا نوشته شد (البته اثر کانت اخیراً به انگلیسی درآمده است). نخست، اثر **بنتام به نام ارزیابی انتقادی اعلامیه حقوق فرانسه (Critical Evaluation of the French Declaration of Rights)** است که عموماً با عنوان **مغالطات آنارشستی (Anarchical Fallacies)** شناخته شده است. بنتام در اینجا هیچ مشکلی درباره حکومت ندارد. در حقیقت همه هدف حکومت این است که برای شما خوب باشد و هر چیز خوبی را باید برگزیند یا گسترش دهد. وی می‌گوید:



می‌دانیم زندگی بدون حکومت یعنی چه و زندگی بدون حکومت یعنی زندگی بدون حق، می‌دانیم زندگی بدون حکومت یعنی چه زیرا مصادیق آن‌را که به وفور یافت می‌شوند می‌بینیم. آن‌را در میان بسیاری از ملت‌های وحشی، یا بهتر است بگوییم در میان نژادهای بشری می‌بینیم، برای نمونه در میان وحشی‌های نیوساوت ویلز (استرالیا) که روش زندگی آنها به خوبی نزد ما شناخته شده است: عدم عادت به پیروی در نتیجه عدم حکومت، عدم حکومت در نتیجه عدم قانون، عدم قانون در نتیجه عدم وجود چیزی به نام حق، امنیت، مالکیت ... [ص ۲۶۹].

و به همین ترتیب، متن مزبور بخشی از یک مجموعه خطابی است که به ادعای معروف بنتام منتهی می‌شود؛ این ادعا که **حقوق‌های طبیعی «بی‌معناهایی بر پای چوبین»** اند. در مقابل، بنتام بر این باور است که این حکومت است که **حقوقها و دیگر چیزهای خوب را به ما می‌دهد. زندگی بدون حکومت بد است.**

در اینجا با یک اخلاق نتیجه‌گرا، یک اخلاق سود - انگار (**utilitarian**) مواجهیم. پیداست که اخلاق نامبرده با استدلالی که در آغاز آوردیم مشکلی ندارد. اخلاق نتیجه‌گرا (سود - انگار) مقدمه مربوط به نیت را انکار می‌کند. در سود - انگاری مسأله مهم این نیست که چرا چیزی را انجام می‌دهید بلکه مهم این است که در صورت انجام چه نتیجه‌ای حاصل خواهد شد. خوبی یک عمل به خوبی اموری که به دنبال می‌آورد، بستگی دارد. از این رو تغییر دادن نیت و انگیزه‌های فرد با تهدید به مجازات مادامی که وسیله دستیابی به امر خوب بشود، یعنی امری که بهترین نتیجه را داراست، اصلاً مشکلی ایجاد نمی‌کند. بنتام در کتاب **درآمدی بر اصول اخلاق و قانونگذاری (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation)** [VII, 1] می‌نویسد

«کار حکومت این است که با تنبیه و تشویق خوشبختی جامعه را بالا ببرد» [ص ۷۴]. بنابراین همان‌طور که در فرض اول استدلال آغازین آمد، مجازات در حوزه کار حکومت پذیرفته شده است. اما مطلب مزبور اکنون مشکلی ایجاد نمی‌کند چرا که تهدید به مجازات خوشبختی عمومی را افزایش می‌دهد و خوشبختی نیز تنها چیز خوب است. بنابراین حکومت برای شما خوب است.

با این حساب سود - انگاری یک پاسخ است. ولی همه نمی‌خواهند که یک سود - انگار باشند. دیگر تئوری‌های اخلاقی چه می‌توانند بگویند؟ باری، در اینجا اثر دیگری وجود دارد که در دهه ۱۷۹۰ (سال ۱۷۹۳) به انگلیسی نوشته شده است. مؤلف از «نهاد بشری و موضوعه»، یعنی نهاد پاداش و کیفر برای تأثیر بر رفتار، سخن می‌گوید. وی آنگاه اضافه می‌کند:

فرض کنیم نهاد بشری و موضوعه به میان آید و پاداش شخصی بزرگی را برای انجام تکلیف از سوی من در نظر بگیرد. چنین چیزی بلافاصله ماهیت عمل را تغییر می‌دهد. بیشتر من آن عمل را به دلیل حسن ذاتی‌اش ترجیح می‌دادم. اکنون عمل مزبور را تا آنجا که به عملکرد نهاد بشری و موضوعه مربوط است، ترجیح می‌دهم زیرا برخی به نحو دلخواه وزن سنگینی را در قالب نفع شخصی بدان ضمیمه کرده‌اند. اما فضیلت که کیفیت یک موجود هوشیار و عاقل است به حالت نفسانی (خلق یا خوی) که همراه عمل می‌شود بستگی دارد. بنابراین تحت «نهاد بشری و موضوعه» همان عملی

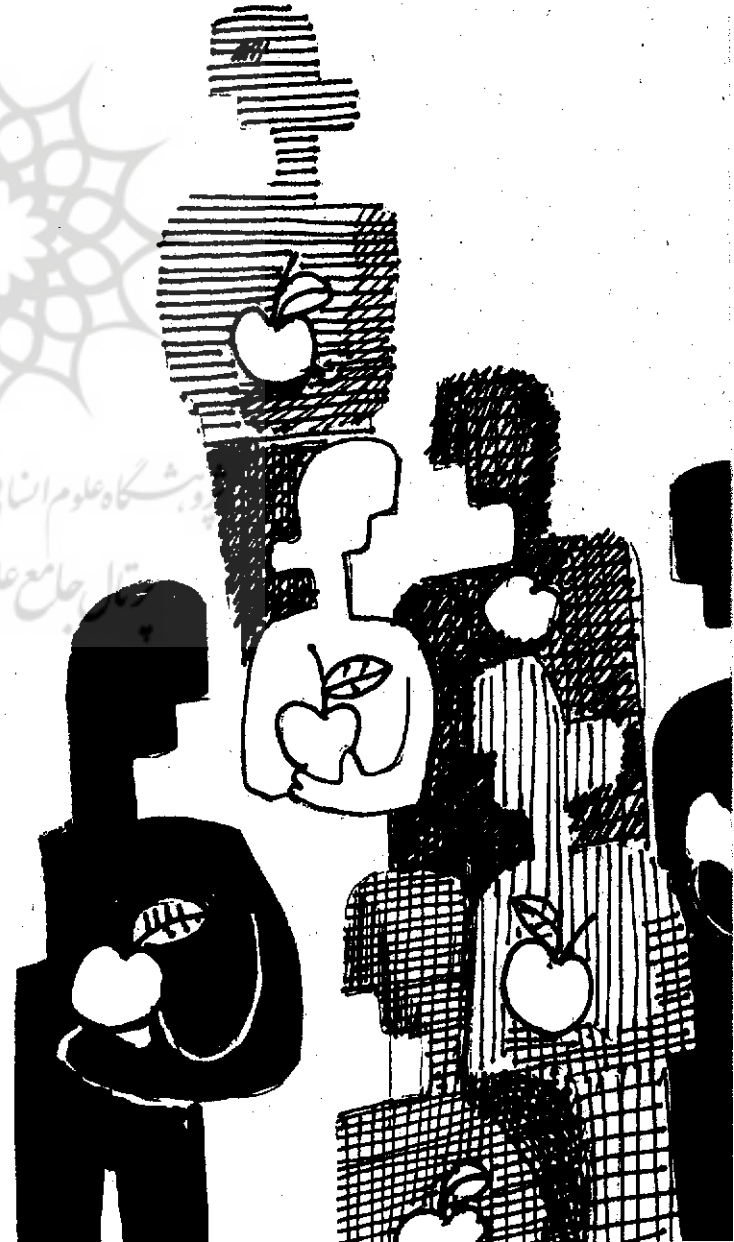
که ذاتاً پرهیزکارانه است می‌تواند به دلیل فاعل آن به عملی شریرو بد تبدیل شود.

این نظر دقیقاً همانند استدلال آغازین ما می‌نماید. بدون حکومت ما می‌توانیم خوب باشیم. اما اکنون که این نیت و انگیزه‌های مصنوعی به میان آمده‌اند دیگر نمی‌توانم خوب باشم، مجبور به انجام چیزهایی برای دلایل غلط شده‌ام و بدین رو آن چیزها و من هر دو دیگر خوب نیستیم. حال مؤلف متن بالا چگونه پاسخ این استدلال را خواهد داد؟ او جوابی نمی‌دهد. استدلال مزبور استدلالی است در جهت آنارشسیسم از سوی ویلیام گادوین (W. Godwin) مؤلف کتاب تفحص درباره عدالت سیاسی (Enquiry Concerning Political Justice) [بحث فعلی از: II, 6, pp. 201-2]. حکومت برای شما خوب نیست.

اما همه نمی‌خواهند آنارشسیست باشند و بنتام در مقالات آنارشسیستی دقیقاً علیه آنارشسیست‌ها موضع‌گیری کرد، فرانسوی‌هایی که آنها را تروریست می‌نامید. اما همان‌طور که گفتم، از طرفی همه نمی‌خواهند سودانگار باشند. بلکه در عوض برخی افراد دقیقاً همان چیزی را که در اینجا بنتام بدان حمله

می‌کند می‌خواهند، یعنی حقهایی که از نظر رتبه و زمان پیش از حکومت قرار دارند. و همچنین برخلاف نظر بنتام، فکر نمی‌کنند که خواسته مزبور بالضروره آنارشسیستی است؛ انقلابی شاید اما آنارشسیستی نیست. در حقیقت، اگر دو دهه جلوتر به انقلاب دیگری برگردیم، این اندیشه را در قلب همه آمریکایی‌ها حک شده می‌بینیم: «برای تأمین چنین حقهایی حکومت در میان انسانها تشکیل شده است که قدرت عادلانه‌اش را از رضایت حکومت‌شوندگان کسب می‌کند». بنابراین در اینجا، دست کم در صورت وجود رضایت، حکومت امری موجه و آنارشسیسم رد است. حکومت با تهدید به مجازات حقها را تأمین می‌کند. اما حقها برای شما خوب هستند. پس حکومت برای شما خوب است. این همان نتیجه‌ای است که می‌خواهیم و در عین حال مقدمه اول استدلال آغازین (که حکومت از طریق مجازات عمل می‌کند) نیز پذیرفته شده است. تا اینجا همه چیز خیلی خوب می‌نماید. اینک نظر مورد بحث، خود را چگونه از قید مقدمه دوم (که درباره نیت بود و سود - انگارها آن را خیلی ساده غلط دانسته و کنار گذاردند) رها می‌سازد؟ من فکر می‌کنم همانند مورد سود - انگاری در اینجا نیز مقدمه مزبور را می‌توان به دلیل بی‌ربط بودن کنار گذارد. زیرا در اینجا نیز مسأله مهم تأمین یا تحصیل وضعیتی از امور است. این بار وضعیت مزبور به جای ایجاد خوشبختی «صیانت از حقها» است. اما نکته اصلی یکی است. این وضعیت نهایی است که از اهمیت برخوردار است نه چگونگی دستیابی به آن. بر این اساس نیت مهم نیستند. شاید بتوانید حقها را از طریق اخلاقی کردن، اجتماعی کردن یا آموزش مردم تأمین کنید و به حکومت نیازی نداشته باشید. یا شاید چنین چیزی ممکن نباشد و با وضعیت فعلی مردم، بهتر باشد که تهدید و زور به کار گرفته شود. عدالت ساختمانهایی را که بر سر در آنها نوشته شده باشد «عدلیه» لازم دارد. در این صورت حکومت خواهیم داشت. می‌بینید که نیت مختلفند اما نتیجه نهایی یکی است و چون نتیجه نهایی یکی است مشکلی پیش نمی‌آید. بنابراین می‌توانیم مقدمه دوم استدلال آغازین (مقدمه مربوط به نیت) را کنار بگذاریم.

حال با توجه به اهمیت بسیار برجسته آزادی در هر دو نظام اخلاقی کانت و تئوری حق (که در اینجا به نحو کلی ترسیم گردید) نتیجه بالا احتمالاً به آن اندازه که به نظر می‌رسد، درست نیست. در هر صورت این سؤال مطرح است که در نظریه پیش گفته حکومت برای چه کسانی منظور شده است؟ بدین معنا که آیا حکومت برای افراد بد یا برای افراد خوب طراحی شده است؟ آیا این‌گونه است که ما چون افرادی در اصل خوب هستیم، بنابراین می‌خواهیم که حکومت ما را بهتر سازد؟ آیا این‌طور است که متأسفانه ما انسانهای خوب علی‌الظاهر با شمار زیادی از افراد بد یا بالقوه بد محاصره شده‌ایم و از این رو برای وادار کردن آنها به حفظ امنیت، باید حکومت داشته باشیم؟ به نظر می‌رسد اوضاع واقعی بیشتر شبیه حالت دوم باشد. حکومت در نتیجه گناه انسانها به وجود آمده است. اگر مردم خوب بودند می‌توانستیم براساس قوانین طبیعی و بدون حکومت، خوش بزییم. اما چون هبوط کرده‌ایم، گناهکاریم و با تجاوز به حقوق طبیعی یکدیگر



مرتکب بی‌عدالتی می‌شویم. به ناچار باید قوانین موضوعه بشری را نیز داشته باشیم. حکومت به دلیل وجود افراد شریر تشکیل شده است. در این صورت حکومت یک حکومت حداقلی است که از حقه‌ها پاسداری می‌کند و بیش از این جلو نمی‌رود.

در حقیقت می‌توانیم دو پاسخ آخر، یعنی تئوری حق و نظریه آنارشستی، را باهم ترکیب کنیم و نظریه‌ای به دست دهیم که نسبتاً کانتی می‌نماید. زیرا کانت با حکومت مخالفت نبود بویژه مدعی بود که حتی اگر جامعه در حال انحلال باشد هنوز مهم است که تا آخرین قاتل را از طریق دستگاه قضایی محاکمه و اعدام کنیم. ترکیب این گونه خواهد بود: حکومت برای حمایت از حقوق بنیادین، اما به محض تضمین آن حقوق، دیگر به حکومت نیازی نیست. آنارشسیسم، مگر در مورد تأمین حقه‌ها. باید امور اساسی را در مقابل افراد بد تضمین و تأمین کرد اما پس از آن حکومت باید از سر راه کنار برود و ما را در اخلاقی بودن آزاد بگذارد. درست همان گونه که پنداشته می‌شود حکومت بیش از اندازه گسترده عرصه را بر فعالیت‌های اقتصادی تنگ می‌کند. اینجا نیز این ایده را داریم که حکومت بیش از اندازه بزرگ فعالیت اخلاقی را از میدان بدر می‌کند.

تا اینجا مواضع گوناگون را به‌طور گذرا و اجمالی بیان کرده‌ام تا شناختی هرچند اندک از راه‌حلهای ممکن برای مساله بیان شده در آغاز سخن، بیابیم. اکنون اجازه بدهید قدری بیشتر به دو فیلسوفی که با مضمون استدلال آغازین همدلی دارند ولی در عین حال معتقدند که «حکومت برای شما خوب است» پردازیم. آنان دو ایده‌آلیست بریتانیایی او‌اخر سده نوزدهم یعنی تی. ایچ. گرین (T.H.Green) و برنارد بوزانکت (Bernard Bosanquet) هستند. بوزانکت در یک پاورقی شخصی را توصیف می‌کند که مدعی است دین اجباری دست کم از بی‌دینی بهتر است و به او پاسخ می‌دهد که «من تفاوتی نمی‌بینم» [پاورقی ص ۱۷۹]. بدین معنا که دین اجباری نمی‌تواند بهتر از بی‌دینی باشد چرا که دین اجباری اصلاً دین نیست. یا در متن اصلی اثر مزبور، نظریه فلسفی دولت (*The Philosophical Theory of the State*) وی می‌گوید «الزام تکالیف اخلاقی به خودی خود امری متناقض‌آلود است» [ص ۶۴] و همچنین ادامه می‌دهد «برای نمونه گسترش اخلاق به وسیله زور یک امر مطلقاً متناقض است» [ص ۱۷۹]. به همین سیاق و البته پیش از وی گرین در *درسهایی پیرامون تکلیف سیاسی* (*Lectures on Political Obligation*) گفت «این پرسش که برخی اوقات طرح می‌شود که آیا باید تکالیف اخلاقی را از طریق قانون الزامی سازیم، به حق پرسشی بی‌معناست چرا که آشکار است تکالیف اخلاقی را نمی‌توان اجبار و الزام کرده» [S10]. با این حساب دو فیلسوف سیاسی بالا آشکارا نتیجه اول استدلال آغازین را می‌پذیرند. حکومت نمی‌تواند اعمال اخلاقی خوب به وجود آورد. با این حال آن دو با آنارشسیسم موافق نیستند. آنان در درجه نخست اصل وجود یک دولت را می‌خواهند و افزون بر این آنان دولت را می‌خواهند زیرا آن را خوب می‌دانند. دولت نزد بوزانکت «چرخ دنده اصلی حیات ماست». در حقیقت وی بر این باور است که حکومت برای خود - تکاملی انسان، به

تعبیر وی برای «بالفعل ساختن آرزوهای درونی» انسان، ضروری است [ص ۷۳]. حال نکته بحث پیش گفته در این نیست که فیلسوفان مزبور چهار مرحله نخست استدلال آغازین را می‌پذیرند و نتیجه نهایی را رد می‌کنند بلکه علاوه بر این آن دو چنین کاری را به روشی بسیار مثبت‌تر از تئوری حق که بیان کردیم، انجام می‌دهند. دولت از دید فیلسوفهای نامبرده برای خود - تکاملی، برای آزادی، برای تمامی فضایل اخلاقی که آن دو بدان معتقدند، ضروری است.

مطالب یاد شده به‌عنوان یک هدف و روش برای از میان برداشتن مساله آغازین بسیار مطلوبند، اما برای حل مشکل گرین و بوزانکت باید بیشتر تلاش کنند. این کار را تا حدی با توسل به «اراده عمومی» (*general will*) روسو انجام می‌دهند که به موجب آن دولت به طریقی خود ما هستیم نه موجودی بیگانه که بر ما حاکم است. با این حال، آنان به مفهوم دوگانه‌ای که بدان اشاره کردم نیز متوسل می‌شوند، البته با قرائتی مثبت‌تر. بدین معنا که هر دوی آنان نظر روشنی درباره آنچه دولت باید انجام دهد و همچنین آنچه نباید انجام دهد، دارند. حکومت برای دستیابی به «خوب» مورد نیاز است. ولی در عین حال برای نیل به «خوب» حکومت باید از سر راه کنار بایستد. به علاوه آن دو (بویژه گرین)

معتقد بودند که حکومت باید وظایفی بیش از آنچه در آن زمان انجام می‌داد، بر عهده گیرد. گرین دخالت دولت در حقوق شهروندان آزاد در معامله خانه و زمین، آموزش، شغل، نوشیدنیها و مانند آنها را توصیه می‌کند. یعنی او با بازرسی، تنظیم و کنترل و امکان منع و تحریم موافق است. تمامی این موارد در زمان وی به معنای گسترش قلمروی دولت بود. چنین استدلال می‌شود که این حکومت در حال گسترش برای شما خوب است. حال آنکه یکی از مقدمات اصلی استدلال این است که اگر فرض کنیم دولت می‌تواند مردم را اخلاقی یا دینی کند دچار تناقض شده‌ایم.

مشکل این است که آیا ادعاهای پیشین را می‌توان به‌نحو سازگار ارائه کرد. بویژه بدین دلیل که بوزانکت و گرین همچنین فرض می‌گیرند که ارزیابی دولت، مانند هر چیزی دیگر، به موفقیت آن در عملی ساختن بهترین زندگی اخلاقی برای مردم بستگی دارد. در اینجا یک راه برای تأمین سازگاری یاد شده وجود دارد. گرین و بوزانکت به حقه‌های طبیعی متقدم بر حکومت اعتقاد ندارند. اما آنان واقعاً بر این باورند که پاره‌ای از امور برای هر جامعه‌ای که آزادی در آن موجود است، ضروری است. امور ضروری مزبور را دولت بدرستی می‌تواند الزام‌آور کند. نزد آنان آزادی - در اینجا به معنای بالفعل کردن یا تکامل خود - ایده‌آل اخلاقی غایی است. با توجه به اینکه آزادی ایده‌آل غایی است و همچنین الزام‌آور کردن آن از سوی حکومت تنها به‌خاطر خود آزادی است، الزام مزبور مشکل اخلاقی را به‌وجود نمی‌آورد. نتلشیپ (*Nettleship*) در نمایه تحلیلی خود به کتاب تکلیف سیاسی (*Political Obligation*) گرین، با ظرافت ادعای بخش ۱۵ را این گونه خلاصه می‌کند: تنها اعمالی که دولت «باید امر یا نهی نماید اعمالی هستند که انجام یا ترک آنها، با هر انگیزه‌ای، برای هدف اخلاقی جامعه ضروری هستند». تأکید نتلشیپ در اینجا بر «با هر انگیزه‌ای» اهمیت کلیدی دارد. تأکید مزبور هم بر

مقدمه مربوط به انگیزه در استدلال آغازین صحنه می‌گذارد و هم پاره‌ای از پیامدهای آن را نمی‌پذیرد. این را می‌پذیرد که هویت یک عمل به هویت انگیزه آن بستگی دارد و از این رو تغییر انگیزه موجب تغییر عمل می‌گردد. می‌پذیرد که حکومت با تهدید به مجازات و دادن پاداش انگیزه‌ها را دگرگون می‌سازد. این را قبول می‌کند که اگر حکومت تلاش به ایجاد اعمال اخلاقی کند، چنین تلاشی آن اعمال را از هویت اخلاقی ساقط خواهد کرد.

همه اینها پذیرفته شده‌اند. اما با این حساب دولت اجازه می‌یابد تا رفتاری را که انگیزه‌اش نامهم اما نتیجه حاصله از آن مهم است اجباری کند. گرین برای چنین اجباری یک شرط ضروری می‌گذارد. تنها رفتاری را می‌توان اجباری کرد که انجام دادن آن با یک انگیزه پایین بهتر از این است که اصلاً انجام نشود. البته هنوز باید نشان داد که موردی هست که این شرط را برآورده می‌کند و هم اینکه اساساً اجبار از جانب دولت مشروع است. ادعا این است که شرایط ضروری برای آزادی (یعنی برای اخلاق)، شرط مذکور را برآورده می‌کند. بنابراین اگر چیزهایی هستند که برای اخلاق یا آزادی ضروری‌اند، به نحو موجه آنها را الزامی می‌کنیم. چنین کاری را نه برای اخلاقی کردن مردم (که غیرممکن است) بلکه به عنوان وسیله‌ای که آنها را قادر به اخلاقی شدن می‌کند، انجام می‌دهیم. نتیجه استدلال آغازین این است که مردم با تهدید به مجازات پیشرفت اخلاقی نمی‌کنند. با این حال به دلیل تأثیر تهدید بر دیگران، نتیجه‌ای اخلاقی حاصل می‌شود. به دلیل تهدیدات مزبور مردم می‌توانند زندگی کنند، برنامه بریزند و دست به انتخاب بزنند، چیزهایی که بدون آنها امکان اخلاقی بودن وجود ندارد. بنابراین در اینجا یک نظریه غیرمستقیم داریم: بسط غیرمستقیم اخلاق. حکومت شرایط ضروری را فراهم می‌آورد و آنگاه از سر راه کنار می‌رود.

نظریه غیرمستقیم بالا به صورت نسبتاً آشکاری از سوی گرین و بوزانکت مطرح شده و توسعه یافته است. بوزانکت از «روشهای بسیار ظریف و غیرمستقیم» سخن می‌گوید. وی می‌گوید که «کارکرد خاص دولت را بدرستی ایجاد مانع در برابر یک زندگی خوب، توصیف کرده‌اند» [همان]. بر این پایه ممکن است حق یا بوزانکت باشد وقتی می‌گوید «دولت هنگامی که با زور جلوی موانع بهترین زندگی یا خیر عمومی را می‌گیرد، کار درستی انجام داده است» [ص ۱۷۸]. اگر چنین باشد، در اینجا هم یک دولت اجبارگر و هم زندگی خوب را با هم داریم، دقیقاً دو چیزی که استدلال آغازین می‌پنداشت نمی‌تواند با هم جمع شوند. اما این روش غیرمستقیم (روش منفی در منفی) به دلیل سختی تفکیک میان توصیفات منفی یا مثبت از یک عمل، با مشکلات عملی مواجه می‌شود. به طور سلبی مجازیم جلوی موانع را بگیریم اما به طور ایجابی مجاز به ارائه کمک نیستیم. این مسأله به ناگزیر بوزانکت را به مشکلات ناشی از تطبیق عملی می‌کشاند. از دید او شخصی که اشتیاق تحصیل علم دارد اما پول ندارد، مانع باید از سر راه او برداشته شود، اما به شخصی که اشتیاق مزبور را ندارد نباید کمک کرد تا آن را به دست آورد. به هر حال در هر دو مورد نتیجه نهایی، رشد تحصیلات، تکامل شخصی بیشتر و (به تعبیر وی) رشد اخلاق خواهد بود. معذک،

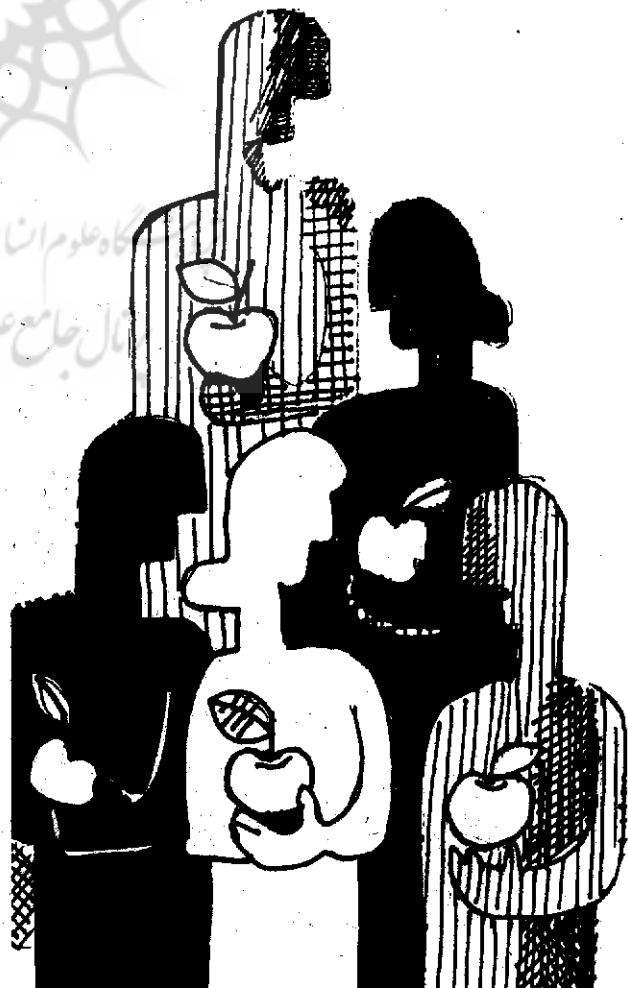
گذشته از مشکلات عملی، در اینجا به طور قطع برای پرسش آغازین یک پاسخ داریم، پاسخی که دولت مجازات‌گر و انگیزه اخلاقی کاملاً مستقل هر دو را در بر می‌گیرد و در عین حال همچنین بین آن دو نوعی ارتباط برقرار می‌سازد. ارتباط به این صورت است که دولت مجازات‌گر با رفع موانع، ابزاری ضروری برای انگیزه اخلاقی مستقل می‌گردد.

با این حال، گرچه نظریه بالا یک پاسخ به پرسش نخستین است ولی پاسخی بسیار غیرمستقیم است. بنابراین اکنون می‌خواهم رهیافتی مستقیم‌تر ارائه کنم. با اینهمه، بیشتر مردم اکثر اوقات این گونه می‌پنداشته‌اند که اشکالی ندارد دولت مردم را اخلاقی گرداند. ارسطو علی‌الظاهر این را بسیار روشن می‌دانست که «قانونگذار با ایجاد عادت در شهروندان آنان را خوب سازد» [NEII,1]. وی پس از کتاب اخلاق به تألیف سیاست پرداخت: این‌که چگونه می‌توان اخلاق را عملی ساخت. همین‌طور آکوئیناس گفت که «قانون حتی با مجازات مردم را به سوی خوب بودن هدایت می‌کند» [ST Ia2ae 92.2 rep4]. یا می‌توان قطعه‌ای معمولی‌تر از نوشته‌های سده شانزدهم را برگزید: دعای کرانمر (Cranmer) برای رزمندگان کلیسا در کتاب دعای مجالس (Book of Common Prayer) انگلیسی. در اینجا دعا می‌کنیم همه آنان که به قدرت رسیده‌اند «با خلوص نیت و بدون فرق‌گذاری، عدالت را به منظور مجازات جرم و گناه و حفظ دین واقعی تو و تقوا، اجرا کنند». چنین می‌نماید در این دعا کرانمر نیز هیچ اشکالی در این نمی‌بیند که دادرسان با اجرای بیطرفانه عدالت، یعنی با مجازات جرم و گناه تقوا را گسترش دهند.

یک متن دینی را نقل کردم چرا که بهانه طرح وجوه دیگری است از داستان نظریه «حمایت از حقا» که پیشتر بدان ارجاع دادم. این داستان، در شکل سده هفدهمی آن، داستانی است درباره انتقال حق طبیعی مجازات به دولت برای اجرای بهتر قانون طبیعی (به تعبیر لاک)، قانون طبیعی مزبور، برای نمونه از دید پوفندورف یا لاک، معمولاً از جانب خدا می‌آید. حال، صرف‌نظر از اینکه به قرائت دینی یاد شده قائل باشیم یا نه، مناسب است نقش خدا به عنوان یک قانونگذار کامل را در این داستان بررسی کنیم. در اینجا کسی [خدا] با اقتدار طبیعی قانون می‌گذارد، و از این رو قانون مزبور از اعتبار برخوردار است. اما خدا، دست‌کم در این داستان و در این زمان، همچنین دارای قدرت سهمگین مجازات است. اجرای قانون طبیعی یاد شده دوزخ را در پشت سر خود به حمایت داراست. از این رو در حقیقت تنها بدین روش است که تمامی گناهان درونی که خارج از حوزه قوانین موضوعه هستند در قلمرو قانون طبیعی قرار می‌گیرند.

حال نکته این است که پیام دوگانه‌ای درباره دلیل پیروی از قانون طبیعی وجود دارد: ترس و احترام. برای نمونه پوفندورف از «قدرت مضاعف» ناشی از قرارداد سخن می‌گوید. باید به قراردادهای خود وفادار باشید زیرا وفای به عهد ذاتاً درست است و همچنین زیرا اگر به عهد خود وفا نکنید در معرض تنبیه قرار می‌گیرید. این یک پیام دوگانه است. یا دعای دیگری از کرانمر را می‌آوریم. وی در مجموعه لیتانی (Litany) از ما می‌خواهد دعا کنیم که «خدایا به کرم، قلبی به ما عطا کن تا با آن به تو عشق

ورزیم و از تو بیمناک باشیم، و در فرمانبرداری از او امرت کوشا». پیداست که دعا می‌کنیم تا آن فرامین یعنی قانون اخلاقی خدا را رعایت کنیم. به هر حال در اینجا همچنین از خداوند انگیزه‌ای طلب می‌کنیم که بر اساس آن فرامینش را پیروی کنیم، و انگیزه‌ای که کوانمر بدان اشاره می‌کند یک انگیزه مضاعف است. انگیزه مزبور عشق و بیم است، همان پیام دوگانه. بسیار پیش از این، در متن مشهوری که به مردم می‌گوید از قدرتهای موجود اطاعت کنند، سنت پل (Saint Paul) در کتاب *Romans* می‌گوید «شما بالضروره باید مطیع باشید، نه تنها به دلیل ترس از خشم الهی بلکه از روی وجدان» [AV, xiii, 5]. او نیز دلیل دوگانه می‌آورد. بنابراین دوگانگی یاد شده، دست‌کم در آن زمان، معمول بوده است. و البته پرسش ما این است که دوگانگی مزبور با استدلال آغازین قابل جمع است یا نه. فرض کنید که دولت، عشق و بیم هر دو را به کار می‌گیرد؛ هم احترام به قدرت و هم ترس از مجازات. پرسش این است که آیا این دوگانگی انگیزه، ناقض مقدمه مربوط به انگیزه در استدلال آغازین است یا نه (این مقدمه که اعمال اخلاقی تنها از انگیزه‌ها و نیات اخلاقی بر می‌خیزند). عملی انجام می‌شود، در آن عمل انگیزه اخلاقی به نحو مؤثر وجود دارد. آن عمل از روی عشق به خوبی، به دلیل احترام به قانون اخلاقی، انجام گرفته است. اما انگیزه دیگری در کار است. عمل مزبور به دلیل ترس از مجازات، از روی بیم از قانونگذار، انجام شده است. سؤال این است که آیا این دوگانگی به خلوص مطرح در اخلاق کانت لطمه می‌زند؟ البته همانند قبل می‌توانیم افراد خوب و افراد



بد را از هم جدا کنیم. افراد خوب به طور طبیعی عادلند، آنان تنها از روی عشق، احترام، فهم و وجدان عمل می‌کنند، آنها یک انگیزه دارند. افراد بد به خشم الهی و بیم نیاز دارند، انگیزه واحد دیگر. بنابراین می‌توان مدعی بود که گرچه دو انگیزه در کار است، هر شخص تنها تابع یک انگیزه است. اگر این مطلب درست باشد، این نتیجه متناقض نما (paradoxical) را خواهد داشت که کل هدف دولت قادر ساختن برخی از مردم (افراد خوب) به انجام عمل به گونه‌ای که گویی دولت وجود ندارد، است، اما این درست نیست. یک مشکل این است که بیشتر مردم هم خوب و هم بد هستند و نمی‌توان آنان را به کاملاً خوب و کاملاً بد تقسیم کرد. مشکل دیگر این است که حتی اگر بتوانید تقسیم مزبور را عملی سازید، چنین می‌نماید که انگیزه افراد خوب (همان‌طور که گادوین مطرح کرد) به دلیل تهدیدها ناخالصی پیدا می‌کند. شاید صحیح به نظر آید بگوییم راه رفتن بر روی یک تخته باریک روی زمین مانند راه رفتن بر روی یک تخته باریک در ارتفاع هزار پایی است. دلیل ممکن است این باشد که به هر حال از روی تخته نخواهید افتاد و از این رو این واقیعت که در صورت افتادن نتایج متفاوت خواهد بود، بی‌ربط است. ممکن است گفته شود اگر آدم خوبی باشید کار خطایی انجام نخواهید داد، و از این رو این واقیعت که پیامدهای گوناگونی در نتیجه انجام خطای شما به دنبال خواهد آمد، بی‌ربط است. معذک در هر دو حالت وقتی بیم اضافه شود، قضیه متفاوت خواهد شد.

با وجود چنین مشکلاتی، باید ظرافت به خرج داد. اما اکنون مایلیم این را نشان دهیم (حالت نتیجه راه رفتن بر روی تخته باریک هر چه می‌خواهد باشد) اضافه کردن بیم به احترام به قانون اخلاقی الزاماً در موقعیت اخلاقی تفاوت اساسی ایجاد نمی‌کند. نخست، این کار را با نگاه به نمونه‌ای از دوگانگی دلایل برای عملی از نوع کاملاً جدا انجام می‌دهیم. نمونه مزبور سود - انگاری غیرمستقیم است. در سود - انگاری غیرمستقیم، برای نمونه سود - انگاری معطوف به قاعده (rule utilitarianism)^۲، دلیل نهایی عمل را موجه می‌سازد صرفاً به طور غیرمستقیم با عملهای خاص در ارتباطند، عملهایی که به دلایل دیگری انجام می‌پذیرند. بنابراین، برای نمونه به عنوان یک قاعده قبول دارم که باید به عهدم وفا کنم و دلیل برای برای وفا به یک عهد معین همین قاعده است. با این حال توجیه نهایی قاعده مزبور این است که پیروی مردم از آن قاعده موجب گسترش نفع عمومی خواهد بود. من دو دلیل برای وفای به عهد دارم، یکی مستقیم و یکی غیرمستقیم. یک دلیل مستقیم و همچنین یک دلیل که چرا این دلیل یک دلیل درستی است.

حال گمان می‌رود این‌گونه تحلیلهای غیرمستقیم دارای مزایای عدیده باشند، اما یکی از آنها برای مشکل فعلی ما از اهمیت خاصی برخوردار است و آن فرض «کارایی انگیزه‌ای» (motivational efficiency) برای تحلیل یاد شده است. در سودانگاری غیرمستقیم می‌توانیم بین موقعیت عمل فوری (immediate action) و موقعیت تأیید متاملانه (contemplative endorsement) تفکیک کنیم. هنگامی که در گرماگرم عمل هستیم، صرفاً بر پایه قواعد، بر پایه انتظارات

اجتماعی، بر پایه انگیزه‌هایی که با محنت به دست آورده‌ام، یا بر پایه هر آنچه که یک تحلیل غیرمستقیم تجویز می‌کند، عمل می‌کنم. با این حال افزون بر این موقعیت عمل، یک موقعیت تأمل جداگانه‌ای نیز وجود دارد. در موقعیت تأمل می‌توانم آن اعمال را از یک دیدگاه سود-انگار تأیید کنم؛ اعمالی که از این دیدگاه فی‌الواقع نتایج درستی را به بار خواهند آورد. عمل فوری را انجام می‌دهم اما همچنین سر فرصت و به‌طور صحیح تفکر می‌کنم، و تفکیک میان آن دو دارای این مزیت است که در عمل کردن موفقیت نهایی خواهم داشت.

این مطلب در صورتی با مشکل خاص ما مرتبط است که در گرماگرم لحظه‌ها در معرض عمل بر پایه منافع شخصی یا منافع کوتاه‌مدت قرار داشته باشیم. آنگاه موقعیت ایده‌آل این خواهد بود که بتوانیم با اطمینان تسلیم این‌گونه انگیزه‌های فوری شده و در عین حال در پرتو تأمل جدی بعدی‌ام، دریابیم که درواقع کار درستی انجام داده‌ام. کل تئوری حکومت بنتام تلاشی در راستای همین سیاست است که افراد را وادار به انجام بایدهایی کنیم که در جهت منافع همه است؛ یعنی بایدهایی که در واقعیت خوشبختی همه را گسترش می‌دهند. بنتام این را «اصل تلافی تکلیف و سود» می‌نامد. تکلیف من به منفعتم می‌پیوندد بنابراین با تعقیب منفعتم درواقع به تکلیفم نیز عمل کرده‌ام. این یک استراژی غیرمستقیم است: به هنگام عمل، منفعت‌طلبانه رفتار می‌کنم اما تأمل آرام بعدی به من می‌گوید که در عین حال درواقع عمل صحیح را انجام داده‌ام (دست‌کم اگر این اندازه خوشبخت باشم که در دولتی با قوانین سود-انگارانه مناسب زندگی کنم).

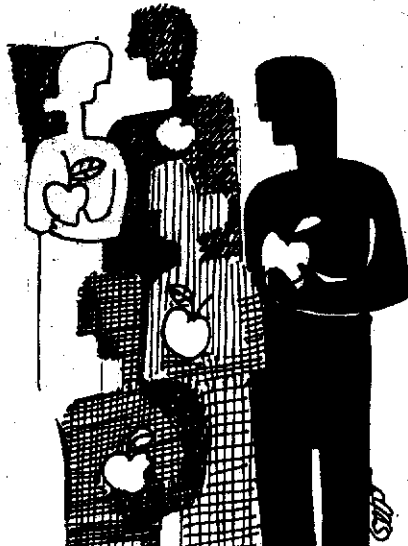
در اینجا بادوگانگی دلیل نفع شخصی و دلیل اخلاقی مواجهیم، دوگانگی احترام و بیم، و به چنین دوگانگی برای حل مشکل اصلی‌مان نیازمندیم. اما تحلیلی که در پاسخ به سؤال از چگونگی عملی بودن این دوگانگی داده‌ام یک پاسخ سودانگارانه است. حال آنکه مشکل اصلی ما نیازمند پاسخی غیرسودانگارانه است. از دیدگاه سود-انگار مشکل ترکیب انگیزه‌ها، یا درحقیقت ترکیب هرچیز دیگری، صرفاً یک امر تکنیکال است. درست مثل یک شبکه لوله‌کشی که مهم رساندن مواد به صورتی سالم در محلهای موردنظر است، حال مهم نیست که لوله‌ها چقدر پیچ و تاب خورده باشند. بنابراین پرسش بعدی این است که آیا اگر به نظام اخلاقی دیگری منتقل شویم، باید به چیزی بیش از موضوعات تکنیکی مزبور توجه کنیم؟ به دیگر سخن، آیا می‌توانیم از دیدگاهی غیر از دیدگاه سودانگار به تکلیف بنگریم و در عین حال اصل تلافی تکلیف و سود را حفظ کنیم که به هر دو نوع دلیل اجازه می‌دهد همگام با هم عمل کنند؟

در چنین تحلیلی دلیلی که در موقعیت تأمل آرام مورد تأیید قرار می‌گیرد، باید یک دلیل اخلاقی باشد. همچنین دلیل مزبور باید دلیل اصلی باشد؛ دلیلی که انگیزه نهایی را به فرد می‌دهد (چرا که نظام اخلاقی مورد بحث نظامی انگیزه - محور و نه نتیجه‌گراست). اجازه دهید مطلب را ابتدائاً در حالت فردی مورد بررسی قرار دهیم: من دارای دلایل اخلاقی به سبک دلایل اخلاقی کانتی هستم. اما درمی‌یابم که به هدف مورد توصیه این دلایل بهتر دست خواهم یافت اگر دلایل قریبه (immediate reasons) بیشتری برای اقدام عملی خود فراهم آورم. بنابراین پاره‌ای از

دلایل اضافی فوری معطوف به منافع شخصی را مبنای عملم قرار می‌دهم. در این صورت (در تحقق بخشیدن به دلایل نهایی‌ام) بهتر عمل می‌کنم. در حقیقت درمی‌یابم که اگر در حین عمل اصلاً به چیزی غیر از دلایل فوری فکر نکنم، نتیجه بهتر از این خواهد شد. در اینجا به‌لحاظ ساختاری چیزی شبیه به تحلیل غیرمستقیمی که پیشتر ارائه شد، داریم. وقتی عملی انجام می‌دهم، عمل من فوری است و انگیزه‌های فوری من معطوف به منافع شخصی هستند. اما همچنین یک موقعیت تأمل آرام دارم و دراین موقعیت اعمالم را به‌لحاظ اخلاقی تأیید می‌کنم. از آنجا که این موقعیت تأیید یک موقعیت نهایی است، انگیزه نهایی من یک انگیزه اخلاقی است. دلایل من دوگانه‌اند اما قلبم خالص است.

یا شاید این‌گونه نیست! شاید با این روش از اخلاق انگیزه - محور خیلی دور شده باشم! ولی مادامی که علم به انگیزه‌هایی نهایی را خود دارم، شاید هم خیلی دور نشده باشم. هراندازه بخواهیم در اخلاق انگیزه - محور خالص باشیم باز هم به‌وضوح دخالت برخی انواع تدبیرهای شخصی مجاز گردیده‌اند. دخالت صرفاً فیزیکی (یعنی انتخاب این یا آن بازو یا انتخاب یک عضله خاص) مادامی که عمل قصد شده انجام گیرد، از نظر اخلاق فرقی ایجاد نمی‌کند. برای نمونه ممکن است توجه خود را به چگونگی دسترسی به کلید برق معطوف کنم. حال آنکه اهمیت اخلاق این توجه از اصل انجام گرفتن عمل [روشن شدن لامپ] جداست، می‌توانم در خودم حالت اخلاقی مطلوب آرامش را با تخیل بودن در ساحل، ایجاد کنم (آرامش اخلاقاً مطلوب است چرا که انگیزه‌های اخلاقی را تقویت می‌کند) و امثال این. موارد یادشده دربرگیرنده گامهای روانی و فیزیکی هر دو است. با این حال چنین می‌نماید که نکته مزبور با اعتبار انگیزه اخلاقی بی‌ارتباط باشد تمام آن چه لازم و ضروری است این است که تدبیر و دخالت‌های یادشده صرفاً ابزاری برای حصول یک نتیجه برآمده از انگیزه اخلاقی قرار گیرند.

اما به‌نظر می‌رسد استراژی‌های خود - تدبیری بالا دچار مشکل زیر گردند. دلیل برگزیدن استراژی‌های غیرمستقیم این است که اگر بخواهم مستقیماً براساس دلایل نهایی‌ام عمل کنم، بد عمل خواهم کرد. هرچه اعمال فوری‌ام کمتر با فکر کردن به اهداف نهایی‌ام آلوده شوند، بهتر عمل خواهم کرد (بهتر از دید همین اهداف نهایی). از این رو چنین می‌نماید بهترین حالت این خواهد بود که از هرگونه فکر درباره اهداف نهایی بپرهیزم. اما



مشکل در همین جا پدیدار می‌شود. این موفقیت بزرگتر ناگهان به یک شکست بدل می‌گردد، دست کم از دیدگاه اخلاق کانتی. اگر هیچ‌گاه در موقعیت تامل اخلاقی قرار نگیرم، دیگر نمی‌توانم گفت اصلاً دلیل اخلاقی در میان دلایل من برای عمل موجود است چه رسد به اینکه جزء دلایل حاکم (overriding reasons) باشد، حال آنکه براساس فرض دوم استدلال آغازین، اعمال اخلاقی مستلزم وجود نیات اخلاقی‌اند. من اکنون دیگر این نیات یا دلایل را ندارم. بنابراین لحظه موفقیت ظاهراً بزرگ اخلاقی در واقع لحظه یک شکست کامل اخلاقی است.

این مشکلی است که به‌طور طبیعی گریبان تحلیل‌های غیرمستقیمی را که متضمن تدبیرهای شخصی افراد هستند، می‌گیرد. اما حکومت با مجموعه افراد در ارتباط است نه با فرد و این همه چیز را تغییر می‌دهد. نخست، به هیچ‌گونه فریب یا تلاش برای عدم تفکر درباره نیات نهایی عمل، نیاز نداریم. می‌توانیم هر دو موقعیت را داشته باشیم. موقعیت عمل و موقعیت تامل با شفافیت متقابل کامل که در عین حال هر کدام قادر به ایفای نقش خود باشد. همان‌گونه که بن‌تام در پیش‌گفتار قطعه‌ای پیرامون حکومت (*Fragment on Government*) می‌گوید «تحت حکومت قوانین، شعار یک شهروند خوب چیست؟ پیروی منضبط و نقد آزاد» [ص ۱۰]. تامل و عمل هر دو حضور دارند. به هنگام عمل، منصب‌نامه پیروی می‌کنم. برای پرهیز از مجازات عمل می‌کنم. در موقعیت تامل، آزادانه نقد می‌کنم. به هنگام عمل منصب‌نامه پیروی می‌کنم. برای پرهیز از مجازات عمل می‌کنم. در موقعیت تامل، آزادانه نقد می‌کنم. به این می‌اندیشم که آیا قوانینی که از آنها پیروی می‌کنم، قوانین صحیحی هستند. چنین تحلیلی باید در یک نظریه غیر سود-انگار نیز درست باشد، یا اینکه دست کم به نظر من چنین می‌آید.

یک دلیل خوب بودن حکومت برای ما این است که حکومت وسیله‌ای است تا بتوانیم به‌طور جمعی برای خود تدبیر کنیم. اگر حکومت وسایل را برایمان مهیا نکند، به‌طور طبیعی توانایی انجام امور صحیح را نداریم. اگر به‌طریقی حکومت، «حکومت ما» باشد (از طریق یک قرارداد اجتماعی یا یک قرارداد فرضی، یک سیاست دموکراتیک) و نه قدرتی کاملاً بیگانه بالای سر و علیه ما، می‌توانیم بگوئیم که حکومت را برای بهتر ساختن خود به کار می‌گیریم.^۲ متأثر از ملاحظات معطوف به منافع شخصی، از آن برای رسیدن به خوبی استفاده می‌کنیم، با متعالی‌ترین دلایل اخلاقی معطوف به امر خوب از حکومت استفاده می‌کنیم تا با طبایع پایین ما سروکار داشته و کم‌کم آن کند به امر خوب دست یابیم. در اینجا به خود-تدبیری و دخالت در جهت خوبی دست می‌زنیم. اما این بار و برخلاف حالت فردی پیش‌گفته از شفافیت کامل مداوم و تأیید کامل اخلاقی مستمر برخورداریم. لحظه‌ای که به‌نظر می‌رسد برنده شده‌ایم. واقعاً برنده شده‌ایم. مجبور نیستیم دلایل نهایی‌مان را فراموش کنیم، پنهان کنیم یا اینکه اساساً آنها را از بین ببریم، به علاوه این دلایل نهایی می‌توانند دلایل برای حفظ و تقویت آزادی اخلاقی خود و دیگران باشند. چنان‌که کانت و ایده‌آلیست‌های بریتانیا بر این باورند. در سطح تامل یا سطح بالا می‌توانیم به سبک اخلاق کانتی، تأیید کامل داشته باشیم. بدین سان احترام داریم، احترام به قانون اخلاقی. با

این حال، از چنین موقعیت اخلاقی حکومت را به کار می‌گیریم تا انگیزه‌های قابل تأیید معطوف به منافع شخصی را به خود بدیم. در این صورت اقدام به عمل می‌کنیم. منصب‌نامه پیروی می‌کنیم. از این رو افزون بر احترام، بین هم داریم. دوگانگی لازم را داریم. بنابراین گرچه ایده ما درباره خوبی به لحاظ انگیزه خالص‌تر از ایده سود-انگاران درباره خوبی است، با این حال حکومت هنوز می‌تواند برای ما خوب باشد.

یادداشتها

* Harrison, R. (2000), "Government Is Good For You," in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. C (2), pp.

** دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی.

۱. نکته یادشده در بالا همان استدلال برای اختیار و آزادی اراده به‌عنوان یک «حقیقت مفهومی» (conceptual truth) است. در این زمینه، برای نمونه، رک:

- Steiner, H. (1973), "Moral Conflict and Prescriptivism", in *Mind* (82), pp. 586-91.

2. See, for instance, Paton, H. J. (1976), *The Moral Law*, London: Hutchison.

۳. یعنی سود-انگاری که احکام و قضاوت‌های اخلاقی را به‌طور کلی یا علی‌القاعده صادر می‌کند، و با انگیزه‌های خاص درگیر در هر عمل کاری ندارد، مهم این است که صرف‌نظر از انگیزه خاصی که پشت عمل قرار دارد آن عمل در جهت ارتقای سود باشد. در مقایسه، سود-انگاری معطوف به عمل (act utilitarianism) با انگیزه خاص هر عمل خاص ارتباط دارد و می‌خواهد حتماً آن انگیزه و در نتیجه، عمل ناشی از آن انگیزه‌ای سود-انگار و عملی که در راستای ارتقای سود باشد. م

۴. در اینجا هریسون نظریه‌ای مشابه نظریه‌های کمال‌گرایی (perfectionist) جوزف رز (Raz) و جان فینیس (Finnis)، فیلسوفان بریتانیایی حقوق و اخلاق، ارائه داده است. رز از «استقلال اخلاقی» و فینیس از «انجام مختارانه امر خیر» به‌عنوان دلیل وجودی حکومت نام برده‌اند. حکومت تنها با فراهم آوردن زمینه لازم برای تحقق چنان اهدافی موجه است. م

کتابنامه

Aquinas, *Summa Theologiae*, volume 28 Blackfriars translation, 1966 (London: Blackfriars).

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, 1925 (Oxford: Oxford University Press).

Bentham, J., 1973, "Anarchical Fallacies", as in (ed) *Bhikhu Parekh, Bentham's Political Thought* (London: Croom Helm).

Bentham, J., 1970, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London: Athlone Press).

Bible [Authorised version] 1911, London.

Book of Common Prayer, 1992, London.

Bosanquet, B., 1923, *The Philosophical Theory of the State*, 4th ed. (London: Macmillan).

Godwin, W., 1976, *Enquiry concerning Political Justice* (Harmondsworth: Penguin).

Green, T. H., 1931, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London: Longmans).

Kant, I., *The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd, 1965 (New York: Macmillan).