



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۹ / پاییز و زمستان ۱۳۹۵

نقد جماعت‌گرایی بر لیبرالیسم و ارزیابی آن از منظر ریچارد رورتی*

مرتضی نوری**

دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

مکتب جماعت‌گرایی یکی از منتقدان اصلی نظریه اخلاقی-سیاسی لیبرالیسم به شمار می‌آید. طبق نظر بنیان‌گذاران این مکتب، لیبرالیسم تصویری از هویت انسان را پیش فرض می‌گیرد که حق پیوندهای جمعی در آن ادا نمی‌شود. لیبرالیسم با تأکید نادرست بر اولویت عدالت از منظر فردگرایانه، تکالیف دگرخواهانه و تعهدات جمعی به‌ارث‌رسیده از سنت و تاریخ را، که نقشی قوام‌بخش در هویت فرد ایفا می‌کنند، نادیده می‌گیرد و به غلبه شخصیت‌هایی میان‌مایه، خودخواه، و بیگانه با ارزش‌های جمعی دامن می‌زند. در این مقاله می‌کوشم این انتقادات را به اختصار شرح دهم و سپس از منظر یکی از مدافعان لیبرالیسم، یعنی ریچارد رورتی، آن‌ها را پاسخ دهم. رورتی این سخن جماعت‌گرایان را می‌پذیرد که اجتماع نقشی قوام‌بخش در شکل‌گیری هویت فرد ایفا می‌کند، اما نقدهای آنان را بر قطب پراگماتیستی لیبرالیسم معاصر وارد نمی‌داند و می‌کوشد نشان دهد لیبرالیسم سیاسی سده بیستم، که بهترین صورت‌بندی خود را در آثار جان دیویی و جان رالز پیدا می‌کند، به دلیل سازگاری با تاریخ‌گرایی و قوم‌مداری، برخلاف لیبرالیسم فلسفی فیلسوفان روشنگری، از انتقادهای جماعت‌گرایان مصون است.

واژگان کلیدی: روشنگری، جماعت‌گرایی، لیبرالیسم وظیفه‌گرا، احساس‌گرایی، انسان‌شناسی

فلسفی

* تاریخ وصول: ۹۵/۰۱/۲۳ تأیید نهایی: ۹۵/۰۶/۰۷

** E-mail: noory1981@gmail.com

مقدمه

مکتب جماعت‌گرایی (communitarianism) اساساً در واکنش به نظریه اخلاقی-سیاسی لیبرال معاصر شکل گرفت. اما بنیان‌گذاران این مکتب، از جمله السدیر مک‌اینتایر و مایکل سندل، ریشه انتقادات خود را به نظریه‌های معاصر محدود نمی‌کنند و رد نقایص آن‌ها را تا خاستگاه‌های تاریخی‌شان یعنی در نگرش فیلسوفان سده هفدهم و هجدهم پی می‌گیرند. مضمون مشترک انتقادهای جماعت‌گرایان این است که نظریه اخلاقی-سیاسی روشنگری، و فرزند خلف آن یعنی لیبرالیسم، در نهایت سر از نوعی فردگرایی در می‌آورد که بنیان‌های اخلاق و، به تبع آن، پیوندهای اجتماعی را سست می‌کند. این فردگرایی محصول «انسان‌شناسی فلسفی» ای است که نظریه‌های لیبرال آشکارا یا پنهان بر آن تکیه دارند و خود زیرمجموعه‌ای است از جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه و مکانیستی‌ای که از روشنگری به این سو نضج گرفت و علاوه بر جهان طبیعت، جهان انسانی را هم به تسخیر خود در آورد. در بخش نخست این مقاله، چهره‌ای از «خویشتن انسانی» (human self) را که در این انسان‌شناسی فلسفی نهفته است از منظر السدیر مک‌اینتایر و مایکل سندل به تصویر خواهیم کشید. در بخش دوم، آسیب‌هایی را که از قبل این انسان‌شناسی نادرست به نظام اخلاقی معاصر وارد آمده شرح می‌دهم؛ و در بخش سوم می‌کوشم این انتقادات را از منظر ریچارد رورتی پاسخ دهم.

۱) انسان‌شناسی فلسفی روشنگری

به عقیده جماعت‌گرایان، در بطن انسان‌شناسی فیلسوفان روشنگری و هواداران معاصر آن، یعنی لیبرال‌ها، تصویری از «خود» (the self) یا «خویشتن انسانی» نهفته است که آن را از تاریخ و سنت اجتماعی‌اش می‌گسلد و به هویتی انتزاعی به نام «فرد» فرو می‌کاهد (نک: MacIntyre 1981: 61; Sandel 1982: 19-20, 53; Taylor 1985: 8). انگیزه آن فیلسوفان از روی آوردن به چنان تصویری از انسان همانا آرمان‌رهایی‌بخشی روشنگری بود که می‌کوشید انسان را از بار تعهدات و تکالیفی که به رغم میل و اراده او از رهگذر سنت و تاریخ بر دوش‌اش قرار می‌گیرند رها سازد. «خود احساس‌گرا» (emotivist self) و «خود سبک‌بار» (unencumbered self) به ترتیب مفاهیمی هستند که از منظر السدیر مک‌اینتایر و مایکل سندل هسته مرکزی نظریه اخلاقی روشنگری و لیبرالیسم را تشکیل می‌دهند.

۱-۱. احساس‌گرایی و «خود احساس‌گرا»

مک‌این‌تایر «خود احساس‌گرا» را این‌گونه تعریف می‌کند:

در مورد «خود»ی که احساس‌گرایی به تصویر می‌کشد بی‌درنگ باید به چند نکته توجه کرد: این که آن را نمی‌توان فقط، یا به طور مطلق، با رویکرد یا چشم‌انداز اخلاقی خاصی ... یکی گرفت ... درست بدین خاطر که قضاوت‌های آن در نهایت بی‌معیار اند. ... آن چه که برخی فیلسوفان مدرن، چه تحلیلی و چه اگزیستانسیالیست، آن را ذاتِ فاعلیتِ اخلاقی دانسته‌اند همین قابلیتِ «خود» برای طفره رفتن از هر نوع اتحاد ضروری با هر نوع وضعیتِ احتمالی خاص است. طبق این دیدگاه، فاعل اخلاقی بودن دقیقاً عبارت است از توانایی فاصله گرفتن از هر آن وضعیتی که فرد درگیر آن است، توانایی فاصله گرفتن از هر آن خصوصیتی که فرد ممکن است دارا باشد، و قضاوت کردن درباره آن از چشم‌اندازی کاملاً عام و انتزاعی که یکسره منتزع از همه وضعیت‌های اجتماعی جزئی است (MacIntyre 1981: 31-33).

اگر، طبق آرمان روشن‌گری، حجیت هرگونه معیاری منوط به گزینشی باشد که از سوی فاعل اخلاقی صورت می‌گیرد، پس پیش از گزینش‌های او هر معیاری تهی از اعتبار خواهد بود. در این صورت، معیارها محصول گزینش انسان اند و نه ملاک آن؛ اما اگر بر خود این گزینش‌ها هیچ معیاری حاکم نباشد تصمیم اخلاقی به تصمیمی گراف و دلخواهانه فرو کاسته خواهد شد که امکان هیچ‌گونه توجیه عقلانی برای آن متصور نیست. از این روست که احساس‌گرایی حکم اخلاقی را فقط و فقط بیان‌گر تمایلات و احساسات شخصی ما می‌داند؛ و از آن جا که این احساسات در هر فرد، و در هر لحظه و مکان، متفاوت و دگرگونه است، پس انتظار رسیدن به توافق عقلانی، عینی، و جهان‌شمول در خصوص باورهای اخلاقی توقع بی‌جاست. امکان رسیدن به این ایده‌آل سرابی بیش نیست. هرچند آرزوی رسیدن به این ایده‌آل گهگاه در فرهنگ‌ها بروز کرده است اما خود آن یک توهم محض است: توجیه عقلانی احکام اخلاقی در هیچ فرهنگی وجود نداشته است، چنان که جادوگری در هیچ فرهنگی وجود نداشته است (نک همان: ۱۹).

۲-۱) لیبرالیسم وظیفه‌گرا و «خود سبک‌بار»

مایکل سندل «خود سبک‌بار» را این‌گونه توصیف می‌کند:

[از منظر لیبرالیسم] حتا شخصیت (character) را، که تعیین‌کننده انگیزه یک شخص است، نمی‌توان به‌درستی یکی از اجزای سازنده ذاتی هویت او به شمار آورد، چرا که شخصیت هر فرد [به دلیل وابستگی به پیشامدها و بخت‌هایی چون بالیدن در خانواده‌ای که در فرزندانش انگیزه و اراده می‌دمد یا خانواده‌ای که جسارت و جاه‌طلبی را سرکوب می‌کند] آمیخته به گزافه‌گی و بی‌پایه‌گی (arbitrariness) است. و بدین گونه، در نهایت، گذار به تلقی دموکراتیک، که در آن «خویشتن انسانی» از همه صفات بخت‌آورده‌اش (contingently-given) محروم می‌شود، نوعی جایگاه فراتجربی و ذاتاً سبک‌بار را فرض می‌گیرد که مرزهای‌اش پیشاپیش مشخص شده و مقدم بر اهداف‌اش داده شده است: سوژه ناب‌فاعلیت و مالکیت که به‌غایت باریک‌اندام (thin) است. نه تنها شخصیت من بلکه ارزش‌های‌ام و عمیق‌ترین اعتقادات‌ام به اموری پیش‌آیند و بخت‌آورد تنزل داده می‌شوند، به عنوان ابعاد وضعیت من نه به عنوان اجزای سازنده شخص [هویت] من (Sandel 1982: 94).

سندل در این جا چهره‌ای از «خویشتن انسانی» را تصویر می‌کند که میان نظریه اخلاقی ایمانوئل کانت و جان رالز مشترک است: نظریه اخلاقی لیبرالیسم وظیفه‌گرا (deontological liberalism). از آن جا که طبق آرمان لیبرالیسم، هر آن چه که محصول انتخاب آزاد من نباشد زائد بر ذات من است، پس تمامی صفاتی که من از طبیعت، جامعه، تاریخ، و سنت خود به ارث می‌برم بیرون از هویت من قرار می‌گیرند؛ این صفات می‌توانند استعدادهای طبیعی‌ای چون زور و هوش، استعدادهای اکتسابی‌ای چون جسارت، اراده، و بلندپروازی، دارایی‌های اجتماعی‌ای چون فرهنگ، مذهب، طبقه، و کاست، و نیز دارایی‌های مادی‌ای چون، ارث، ثروت، و درآمد را دربرگیرد. این‌ها یکسره محصول بخت و پیشامد اند و نمی‌توان حق و عدالت و اخلاق را بر پایه آن‌ها بنا نهاد (نک: رالز ۱۳۹۳: ۱۶۸-۱۶۲).

۲) آسیب‌های انسان‌شناسی روشنگری

آن چه آمد صرفاً توصیف انسان‌شناسی نهفته در پس‌پشت نظریه سیاسی-اخلاقی روشنگری از منظر جماعت‌گرایان بود. اکنون می‌کوشم آسیب‌ها و نقایص این انسان‌شناسی را شرح دهم.

۱-۲) زوال بار عینی اخلاق

به عقیده مک‌این‌تایر، روشنگری باورهای اخلاقی‌ای را از سنت پیش از خود به ارث برد که به علت پیوندشان با کیهان‌شناسی غایت‌گرایانه ارسطویی ویژگی‌هایی چون غیرشخصی بودن (impersonality)، عینیت (objectivity)، و جهان‌شمولی (universality) را با خود به یدک می‌کشیدند. اما در پی غلبه نگرش مکانیکی به طبیعت در جهان‌بینی سده‌های هفدهم و هجدهم باورهای اخلاقی از پشتوانه‌های غایت‌گرایانه خود تهی شدند، هرچند که بار عینی و جهان‌شمول خود را به سنت پس از خود منتقل کردند (نک: MacIntyre 1981: 51-61). اینک فیلسوفان با این مخمصه مواجه بودند: از یک سو خود را با باورهای اخلاقی‌ای مواجه می‌دیدند که دلالت‌های غیرشخصی داشتند و در دل خود الزام به عینیت و جهان‌شمولی را اقتضا می‌کردند، و از دیگر سو با جهان‌بینی نوینی روبه‌رو بودند که عالم را از هرگونه جهت‌گیری غایت‌مندانه، که لازمه عینیت آن باورها بود، تهی می‌دید. تنها راهی که ایشان پیش روی خود می‌دیدند این بود که در جست‌وجوی شالوده‌ای برای تعهدات اخلاقی از طبیعت روی بگردانند و به خود انسان روی آورند. این گونه بود که آنان کوشیدند پشتوانه‌های اخلاق را در سرشت انسان جست‌وجو کنند و نه در طبیعت افسون‌زدوده. اما چون سرشت انسان نیز در پی غلبه نگرش طبیعت‌گرایانه به عرصه جولان امیال طبیعی بدل شده بود، از هر مسیری که می‌رفتند دست آخر سر از «احساس‌گرایی» در می‌آوردند.

احساس‌گرایی از تبیین بار عینی و جهان‌شمول باورهای اخلاقی ناتوان است، و از آن جا که باورهای اخلاقی هم‌چنان این ویژگی‌های پیشا-مدرن را (البته بدون پشتوانه‌های غایت‌گرایانه‌اش) به یدک می‌کشند، احساس‌گرایی، در مقام تبیینی برای باورهای اخلاقی، همواره با کاستی‌ها و تناقض‌هایی روبه‌روست. اینک دو نمونه از این کاستی‌ها: ۱) اگر احساس‌گرایی درست باشد، گزاره‌های اخلاقی ما باید از هرگونه مضمون غیرشخصی تهی باشند؛ یعنی اگر من کاری را «خوب» یا «بد» می‌نامم، این قضاوت من فقط بدین معناست که آن کار برای امیال و خواسته‌های من خوب یا بد است و هیچ باید و نبایدی را برای دیگری به همراه ندارد. اما دو «جمله این کار بد است» و «من با این کار مخالف ام، تو نیز چنین باش» مضمون یکسانی ندارند. اولی حکمی مطلق، غیرشخصی، و عینی است و یک بار هنجاری را به دوش می‌کشد که گویی هر انسان را، فارغ از امیال و خواسته‌هایی که دارد، مخالف قرار می‌دهد؛ در حالی که دومی تضمینی شخصی و سوژکتیو دارد و دایره اطلاق‌اش، به اقتضای صورت حکم،

محدود شده است. اگر به احساس‌گرایی تن دهیم باید یکسره از گزاره‌های نوع نخست دست بشوییم و مضمون مطلق آن‌ها را نوعی توهم تلقی کنیم که ریشه‌اش خواست ناخودآگاهانه ما برای فرافکنی طرح امیال و منافع خود به دیگران است (نک همان: ۱۳).

۲) اگر یک احساس‌گرا حاضر باشد که این هزینه را متحمل شود و از گزاره‌های نوع نخست چشم ببوشد، برای دفاع از موضع خود هنوز راه درازی در پیش دارد. احساس‌گرایی خود را به عنوان تبیینی برای معنای احکام اخلاقی معرفی می‌کند. اما استدلالی که عرضه می‌کند دچار یک دور باطل است. او ابتدا می‌گوید که حکم اخلاقی بیان‌گر تمایلات و احساسات شخصی است. اگر بپرسیم که منظورتان چه نوع تمایلاتی است، خواهد گفت تمایلات ناشی از رضایت و خوشامد. و اگر بپرسیم چه نوع رضایت و خوشامدی؟ خواهد گفت رضایت‌مندی اخلاقی. تکرار واژه «اخلاقی» در مقدمه اول و دوم استدلال او و افتادن در گرداب دور باطل و مصادره به مطلوب، نشان از آن دارد که احساس‌گرایی نمی‌تواند مضمون اخلاقی این قبیل احکام را به تمایلات شخصی و سوژکتیو فروبکاهد (نک همان ۱۳-۱۲). مک‌ایننتایر رد پای این تناقض‌های احساس‌گرایی را در تبیین‌های هیوم، کانت، کی‌یرکه‌گور، اگزیستانسیالیسم سارتر، و فلسفه اخلاق تحلیلی معاصر دنبال می‌کند. من برای پرهیز از اطاله کلام تنها به دو نمونه از ردیابی‌های او، یعنی کی‌یرکه‌گور و فلسفه اخلاق تحلیلی، اشاره می‌کنم.

۱-۱-۲) کی‌یرکه‌گور و «انتخاب رادیکال»

کی‌یرکه‌گور برای گریز از تناقضاتی که گریبان‌گیر پروژه اخلاقی کانت بود، التزام اخلاقی را محصول یک «انتخاب رادیکال» (radical choice) دانست: انتخابی میان زندگی جمال‌پرستانه — که الگوی اش عاشق رمانتیک غرقه در شور و عاطفه است — و زندگی اخلاقی — که الگوی اش ازدواج است. در زندگی جمال‌پرستانه فرد می‌کوشد خود را در انفعالات تجربه کنونی خویش غرق کند، در حالی که فرد ملتزم به زندگی اخلاقی بار نوعی تعهد را در طول زمان به دوش می‌کشد، تعهدی که اکنون او را به گذشته و آینده متصل می‌کند. این انتخاب از آن رو «رادیکال» است که زندگی اخلاقی فقط پس از آن و با آن آغاز می‌شود. با این وجود، به نظر مک‌ایننتایر، چنین انتخابی به خودی خود نامفهوم و حتا خودمتناقض است. از آن جا که، پیش از انتخاب، بنابه فرض، معیارها و اصول پیش رو هیچ‌گونه تعهد و الزامی را با خود به یدک نمی‌کشند، لاجرم این انتخاب گزارف‌گونه، بی‌دلیل، و فاقد معیاری معتبر خواهد بود:

تصور کنید شخصی با انتخاب [میان این دو زندگی] مواجه است و هنوز هیچ‌یک را نپذیرفته. او دست‌اش از هر گونه **دلیلی** برای ترجیح دادن یکی بر دیگری خالی‌ست. زیرا اگر دلیل مفروضی از شیوه زندگی اخلاقی حمایت کند — [مثلاً] بگوید که زیستن بدین شیوه اقتضات وظیفه را برآورده می‌کند یا این که زیستن بدین شیوه در حکم پذیرفتن کمال اخلاقی به عنوان یک هدف است و بنابراین معنای خاصی به کنش‌های فرد می‌دهد — کسی که هنوز میان زندگی اخلاقی و جمال‌پرستانه هیچ‌یک را نپذیرفته است، هنوز باید انتخاب کند که آیا این دلیل را الزام‌آور تلقی کند یا نه. اگر این دلیل پیشاپیش برای او الزام‌آور باشد، در واقع پیشاپیش زندگی اخلاقی را برگزیده است؛ در صورتی که فرض ما این بود که او هنوز انتخاب‌اش را نکرده است. این نکته در مورد دلایلی که از زندگی جمال‌پرستانه حمایت می‌کنند نیز صادق است (همان: ۴۰).

۲-۱-۲ ریچارد هیر و «تصمیم بنیادین»

مک‌این‌تایر ردپای این تناقض را در فلسفه اخلاق معاصر نیز می‌بیند. فلسفه اخلاق تحلیلی در همان محصه‌ای گرفتار افتاده که اسلاف روشن‌گرش با آن روبه‌رو بودند: این فیلسوفان در مواجهه با بار معنایی غیرشخصی و جهان‌شمول قضاوت‌های اخلاقی حاضر نیستند به موضع تماماً سوپزکیتو احساس‌گرایی تن دهند. ایشان معتقد اند پیوندهای منطقی میان گزاره‌های اخلاقی امکان برقراری استدلال اخلاقی را فراهم می‌کند، و آن جا که جایی برای استدلال باشد جایی برای عینیت و عقلانیت نیز هست. انسان‌ها در زندگی روزمره قضاوت‌های اخلاقی جزئی‌شان را بر قواعد کلی استوار می‌کنند، و هنگام برخاستن تعارض میان دو قضاوت اخلاقی — برای مثال قبح اخلاقی سقط جنین در برابر قبح اخلاقی محدود ساختن آزادی زنان در بارداری — هریک می‌کوشند بر اعتبار قوی‌تر و اول‌تر قاعده کلی‌ای که به آن استناد می‌کنند تأکید بورزند. البته، همانند رویه‌ای که بر قیاس استنتاجی حاکم است، قواعد کلی اخلاقی نیز، که یکی از مقدمات قیاس را تشکیل می‌دهند، خود منطقی‌اً از قواعد کلی‌تر استنتاج می‌شوند، و آن قواعد به نوبه خود از قواعدی کلی‌تر، و همین‌گونه مسلسل. اما از آن جا که تسلسل محال است، رشته این استنتاج‌های قهقراپی علی‌الاصول باید به قاعده‌ای کلی ختم شود که خودش از قاعده دیگری استنتاج نمی‌شود و بنابراین برای اعتبار آن دیگر نمی‌توان دلیلی به دست داد. آن نقطه پایان دیگر بی‌نیاز از توجیه است و با ملاک‌ها و معیارها و استنتاج‌های اخلاقی به

دست نیامده. بدین طریق، احتجاج‌های اخلاقی می‌توانند به «مقدماتی متعارض و قیاس‌ناپذیر» ختم شوند، و در این صورت گریزی از بلاتکلیفی و سردرگمی نخواهد بود. به تعبیر ریچارد هیر:

اگر از ما بخواهند تصمیمی را به کامل‌ترین وجه ممکن توجیه کنیم، ناگزیر ایم اثرات (effects)، ... اصول، و اثرات کلی رعایت آن اصول، و دلایلی از این دست را عرضه کنیم تا این که مستنطق ما قانع شود. بنابراین توجیه کامل یک تصمیم را گزارش کاملی از اثرات آن، به همراه گزارش کاملی از اصولی که در آن رعایت شده است، و اثرات رعایت آن اصول تشکیل می‌دهد ... بنابراین اگر تحت فشار قرار گیریم که تصمیمی را به طور کامل توجیه کنیم، ناگزیر ایم توصیف کاملی از شیوه زندگی‌ای که آن تصمیم جزئی از آن است عرضه کنیم. ... تصور کنید ما بتوانیم آن توصیف کامل را عرضه کنیم. اگر استنطاق‌کننده هم‌چنان به پرسش خود ادامه دهد و بگوید «اما چرا من باید آن گونه زندگی کنم؟»، در آن صورت پاسخ دیگری وجود ندارد که به او عرضه کنیم، زیرا بنا به فرض پیشاپیش هر آن چه را که می‌توان در این پاسخ دیگر گنجانده گفته‌ایم. تنها می‌توانیم از او بخواهیم تصمیم خود را در این باره که چه‌گونه باید زندگی کند بگیرد؛ زیرا در نهایت همه چیز منوط به چنین تصمیم بنیادینی است. او باید تصمیم بگیرد که آیا آن شیوه زندگی را بپذیرد یا نه؛ اگر بپذیرد، آن گاه می‌توانیم فرآیند توجیه تصمیماتی را که بر طبق آن گرفته می‌شود، پیش ببریم؛ اگر نپذیرد، آن گاه می‌گذاریم شیوه زندگی دیگری را برگزیند و بکوشد بر طبق آن بزیزد. عیب کار در این بند آخر است. اگر چنین تصمیم‌های بنیادینی (ultimate decisions) را «گزاف» بنامیم بدین خاطر که بنا به فرض هر آن چه در توجیه آن‌ها به کار-آمدنی‌ست پیشاپیش در خود تصمیم گنجانده شده است، بدان می‌ماند که بگوییم توصیف کامل جهان [/ یا یک شیوه زندگی] یکسره بی‌پایه و اساس است، زیرا برای تأیید آن به واقعیت دیگری نمی‌توان متوسل شد. ما عبارت‌های «گزاف» (arbitrary) و «بی‌پایه و اساس» (unfounded) را این گونه به کار نمی‌بریم. چنین تصمیمی نه تنها با یک تصمیم دلخواهانه بسیار تفاوت دارد، بلکه مستحکم‌ترین تصمیم‌ها

خواهد بود، زیرا مبتنی بر ملاحظه هر آن چیزی است که یک تصمیم می‌تواند

خود را بر آن استوار سازد (Hare 1951:68-69).

بعید می‌دانم خواننده نتواند ردپای تناقض‌هایی را که مک‌اینتایر در مفهوم «انتخاب رادیکال» کی‌یر که گور بر ملا کرد در مفهوم «تصمیم بنیادین» ریچارد هیر تشخیص دهد. چه‌گونه «تصمیم بنیادین» می‌تواند برای گریز از «گرافه‌گی» یا «دلخواهانه بودن» بر پایه ملاحظاتی یک شیوه زندگی را بر دیگری ترجیح دهد، در حالی که معقولیت و اعتبار آن ملاحظات خود در گرو برگزیدن و اعتبار یافتن آن شیوه زندگی است؟ «تصمیم بنیادین» هیر لاجرم به گرداب گرافه‌گی و بی‌پایه‌گی تصمیم‌های لذت‌گرایانه یا جبرگرایانه‌ای گرفتار خواهد شد که پیش‌تر دامن احساس‌گرایی را گرفت.

۲-۲) زوال پیوندهای جمعی و گرایش‌های دگرخواهانه

آرمان لیبرالیسم اولویت‌دادن عدالت — یا رعایت حقوق اساسی بشر — بر تمامی تعهدها و هنجارهای اخلاقی دیگر ماست. این اولویت به‌ظاهر از تقدیمی ارزشی-اخلاقی حکایت دارد، بدین معنا که اولاً عدالت مهم‌ترین فضیلت نهادهای اجتماعی-سیاسی است و این نهادها هر چه قدر هم که از جنبه‌های دیگری چون کارایی، بهینگی، و سامان‌مندی در درجه‌اعلایی قرار داشته باشند، باید برچیده شوند اگر که شرط عدالت را برآورده نکنند؛ (نک رالز ۱۳۹۳: ۴۴-۴۳) ثانیاً هیچ ملاحظه‌ای از قبیل بیشینه‌سازی رفاه فردی و اجتماعی، معاملات و محاسبات سیاسی، یا رعایت مصلحت‌های جمعی و فردی نمی‌تواند پایمال کردن حقوق برآمده از عدالت را توجیه کند مگر در مواردی که برقراری خود عدالت منوط به انجام چنین محاسبات و مصلحت‌اندیشی‌هایی باشد (نک همان: ۲۷۱-۲۷۰).

اما لیبرال‌ها این تقدم به‌ظاهر ارزشی-اخلاقی را بر تقدیمی معرفت‌شناختی استوار می‌کنند، تا حرمت و حجیت اخلاقی آن بیش از پیش تضمین شود. تقدم معرفت‌شناختی عدالت بدین معناست که حق یا عدالت را نباید از مفهوم دیگری چون سعادت، خیر، یا خوش‌بختی استنتاج کرد، زیرا نه تنها این مفاهیم مبهم و مناقشه‌برانگیز اند — توافق بر سر این که سعادت چیست و خیر بشر کدام است تقریباً به‌دست‌نیامدنی است — بلکه بنیان‌نهادن حق و عدالت بر آن‌ها اولویت‌شان را خدشه‌دار می‌کند و بنیان‌شان را متزلزل. از این روست که کانت معتقد است «شر و خیر [بد و خوب] تنها پس از قانون اخلاقی و به کمک آن باید تعریف شود» (Kant 1788: 190). او برای این که قانون اخلاقی را از ورطه احتمالات تجربی نجات

دهد، مبنای قانون اخلاقی را نه در ابژه عقل عملی بلکه در سوژه آن جست‌وجو می‌کند (نک: Kant 1785: 87)، یعنی در قابلیت تن زدن از هدف‌های مشروط، و برگزیدن اهداف نامشروطی که از قوه خودانگیختگی او بر می‌خیزند و به استقلال‌اش از جهان مکانیستی اشارت دارند (نک: Kant 1788: 210). به تعبیر دیگر، آن چه به کنش سوژه اعتبار می‌بخشد اهدافی نیست که او انتخاب می‌کند بلکه شیوه انتخاب او یا قابلیت او برای دست زدن به چنین انتخابی است. به نظر مایکل سندل، تقدم عدالت بر سعادت (یا بر هر هدف دیگری از قبیل بیشینه‌سازی خیر یا فضیلت) در اندیشه لیبرال‌ها در واقع بازتابی است از تقدم سوژه بر اهداف‌اش (نک: Sandel 1982: 7). کانت البته برای اثبات چنین سوژه‌ای برهین معرفت‌شناختی و عملی اقامه می‌کرد، که هر دو دلالت بر این امر داشتند که این سوژه متعلق به جهان تجربی نیست بلکه شرط امکان تجربه‌های درونی و شرط امکان آزادی اراده است و از این رو به قلمروی استعلایی به نام «ملکوت غایات» (kindom of ends) تعلق دارد.^۲

لیبرالیسم معاصر، اما، به دلیل غلبه حال و هوای تجربی و طبیعت‌گرایانه‌ای که بر آن حاکم است، می‌کوشد اخلاق کانت را از بار سنگین متافیزیکی‌ای که بر دوش می‌کشد رها کند. «خود استعلایی» کانت از منظر جان رالز دارای دو مشکل «ابهام» (obscurity) و «گزافه‌گی» [بی‌پایه‌گی] (arbitrariness) است: مبهم است از آن رو که نمی‌توان سرشت سوژه‌ای را فهم کرد که هیچ پایه‌ای در تجربه و تاریخ ندارد؛ گزافه یا بی‌پایه است از آن رو که سوژه مجرد بی‌جسم، که از همه انگیزه‌های تجربی‌اش محروم شده، بر پایه چه دلیلی و به چه انگیزه‌ای می‌تواند دست به انتخاب بزند و انتخاب‌های‌اش مبنای قانون‌گذاری برای حق و عدالت قرار گیرد؛ (نک رالز ۱۳۹۳: ۲۷۴) حتا اگر امکان سازوکار انتخابی این «من ناپدیدار» را بپذیریم معلوم نیست که چه‌گونه می‌توان فرآورده‌های انتخاب او را به انسان‌هایی در اوضاع و احوال طبیعی و آمیخته با اقتضات جهان پدیدار اطلاق کرد. قوانینی که از دل مقتضیات جهان ناپدیدار بیرون آمده‌اند چه‌گونه باید در جهانی در بند مقتضیات پدیداری به کار گرفته شوند؟

رالز برای این که این وبال متافیزیکی را از لیبرالیسم جدا کند می‌کوشد نظام اخلاقی کانت را از بستر ایدئالیسم استعلایی‌اش بکند و در قالب «قوانین یک تجربه‌گرایی معقول» بریزد؛ به تعبیر مایکل سندل، او می‌کوشد نوعی «وظیفه‌گرایی با چهره‌ای هیومی» عرضه کند (Sandel 1982: 14). برای این کار، او به مفهوم «وضعیت آغازین»

(original position) متوسل می‌شود، وضعیتی فرضی که آمیزه‌ای از شرایط تجربی و غیرتجربی را در بر گرفته است تا هم بر ابهام و گزافه‌گی موضع استعلایی کانت فائق آید و هم انتخاب‌های سوژه را به گرداب انتخاب‌های احساس‌گرایانه و لذت‌طلبانه در نغلتاند. در این وضعیت، انسان‌ها می‌دانند که دچار کمبود نسبی منابع اند و امکانات موجود برای برآوردن اهداف یا نظام امیال همه آنان کفایت نمی‌کند. ایشان در آن وضعیت نه حسود اند و نه خیرخواه، بلکه در حالتی میانه قرار دارند، یعنی سرگرم کار خویش اند، علائق و منافع خویش را می‌جویند، و نسبت به علائق و منافع دیگران بی‌تفاوت اند؛ از دیگر سو، ایشان در پس «پرده‌ای از بی‌خبری» (veil of ignorance) قرار دارند، یعنی نمی‌دانند در جامعه از چه امتیازها و برتری‌هایی برخوردار اند: آن‌ها از موقعیت، طبقه، یا جایگاه اجتماعی خود در جامعه بی‌خبر اند و از بخت خود در میزان بهره‌مندی‌شان از استعدادها و امتیازات فطری، هوش، قوت بازو، و اموری از این دست آگاه نیستند. آن‌ها هنگام انتخاب اصول عدالت نمی‌دانند که در زندگی چه آرمانی (یا به قول رالز چه «برداشتی از خیر» (conception of the good)) را دنبال می‌کنند، هرچند به قطع می‌دانند که آرمان یا برداشتی از خیر دارند که باید در جهت تضمین تحقق آن بکوشند. در این وضعیت، اگر برداشتی هم از خیر در دایره اطلاعات آنان راه داشته باشد برداشتی حداقلی (thin theory of the good) است؛ یعنی همه ایشان چیزهایی را به عنوان «خیرهای اولیه» — از قبیل آزادی‌ها و حقوق اساسی برابر، درآمد و ثروت، و عزت نفس — به رسمیت می‌شناسند که حداقل امکانات لازم را برای تحقق هر آن هدف یا آرمان نهایی‌ای که ممکن است در زندگی داشته باشند، فراهم می‌آورد. آن چه رالز را بر آن می‌دارد تا آگاهی از کمبود نسبی منابع و تعارض اهداف و نیز آگاهی از خیرهای اولیه را برای انتخاب‌گران مستقر در وضعیت آغازین مجاز بشمارد پرهیز از ابهام سوژه استعلایی کانت و اجتناب از گزافه‌گی و بی‌پایه‌گی انتخاب‌های اوست، و آن چه او را بر آن می‌دارد تا آگاهی از امتیازها و برتری‌های بادآورده و بخت‌آورده را برای آنان ممنوع کند پرهیز از منتهی شدن به انتخاب‌های غیراخلاقی و نامنصفانه است (نک: رالز ۱۳۹۳: ۵۷).

به عقیده سندل، رالز نیز هم‌چون کانت در پی آن است که تقدم ارزشی-اخلاقی عدالت را بر تقدم معرفت‌شناختی آن استوار کند. نظریه عدالت رالز — نظریه «عدالت به مثابه انصاف» — قرار است «تکیه‌گاهی ارشمیدسی» (Archimedean point) برای نقد و ارزیابی ساختار بنیادین جامعه باشد، از این رو نمی‌تواند پیشاپیش جانب برداشتی از خیر یا خوش‌بختی یا سعادت

یا فضیلت را بگیرد. همه این مفاهیم، چنان که افتد و دانی، تخته‌بند پیش‌آیندی‌ها و گزافه‌گی‌های تاریخی و اجتماعی اند و نظریه عدالت به اقتضای نقش و کارکردش باید مستقل از آن‌ها استنتاج شود. از این روست که رالز می‌کوشد در وارد کردن عناصر تجربی قرارداد آغازین – کمبود نسبی منابع، بی‌تفاوتی متقابل نسبت به علائق و منافع یک‌دیگر، و آگاهی از خیرهای اولیه – نهایت احتیاط را به خرج دهد تا در حق برداشت خاصی از خیر یا فضیلت جانب‌داری نشود. این عناصر یا شرایط آن قدر کم‌مدعا و بدیهی اند که بعید است به تبعیض یا جانب‌داری بیانجامند. تنها آن پیش‌آیندی‌ها و بخت‌آوردهایی منشأ تبعیض و بی‌انصافی اند که همگانی نیستند و همه را به یکسان تحت تأثیر قرار نمی‌دهند. اما این عناصر به نظر همگانی و شایع می‌رسد. بنابراین رالز با وجود فرض‌های تجربی‌اش هم‌چنان می‌تواند ادعا کند که انتخابی که از دل وضعیت آغازین بیرون می‌آید تکیه‌گاهی ارشمیدسی‌ای برای نقد و ارزیابی منصفانه ساختارها و قوانین اجتماعی و سیاسی خواهد بود.

سندل این دو تقدم عدالت را مستلزم دو نوع تقدم سوژه بر اهداف‌اش می‌داند: نخست، تقدم اخلاقی سوژه است که می‌گوید شخص انسان را مستقل از اهدافی که دنبال می‌کند و فارغ از نقش‌هایی که بر عهده می‌گیرد باید حرمت نهاد. دوم، تقدم معرفت‌شناختی است که می‌گوید خویشین انسانی باید مقدم بر و مستقل از اهدافی که تصدیق‌شان می‌کند قابل شناسایی باشد. سندل قطعه زیر از **نظریه عدالت** رالز را شاهدهی بر مدعای خود می‌گیرد:

ساختار آموزه‌های غایت‌گرایانه‌ای [چون کمال‌گرایی و فایده‌گرایی] از بنیاد بد طراحی شده است: آن‌ها از همان آغاز ارتباط نادرستی میان حق و خیر برقرار می‌کنند. نباید بکوشیم که ابتدا به «خیر»ی که به طور مستقل تعریف شده نظر افکنیم و سپس بر اساس آن زندگی خود را شکل دهیم. آن چه که پیش از هر چیز سرشت ما را آشکار می‌سازد اهداف ما نیست، بلکه اصولی‌ست که ما می‌پذیریم تا بر شرایط زمینه‌ای شکل‌گیری این اهداف و شیوه پی‌جویی آن‌ها حاکم باشد. زیرا **خویشین** انسان بر اهدافی که وی تصدیق‌شان می‌کند تقدم دارد؛ حتی یک هدف غالب هم باید از میان امکان‌های متعدد برگزیده شود (تأکید از من) (همان: ۵۴۴).

سندل از این نکته نتیجه می‌گیرد که برای نظریه‌های لیبرال نوعی رابطهٔ **ملکی (possessive)** میان «خویشتن انسانی» و اهداف و غایات او هست، رابطه‌ای که همواره میان «خود» و اهداف و غایاتش فاصله می‌گذارد: من اهداف یا غایات را دارم نه این که چیزی جز اهداف یا غایات‌ام نیستم؛ یا به عبارت دیگر، آن‌ها وصف سوژه اند نه خود سوژه. تلاش همهٔ لیبرال‌ها از کانت تا رالز بر این بوده است که بر این فاصله تأکید کنند تا مفهوم انتخاب و ارادهٔ آزاد از میان نرود؛ حذف این فاصله باعث می‌شود که سوژه تماماً در وضعیت و شرایط تاریخی-اجتماعی‌اش مضمحل شود و از او چیزی به عنوان «خود» باقی نماند؛ به تعبیر دیگر، لیبرالیسم بر مفهوم «سوژهٔ سبک‌بار» (unencumbered subject) تأکید می‌کند تا از «سوژهٔ تماماً وضعیت‌یافته» (radically situated subject) طفره رود.

اما مشکل چنین سوژه‌ای، و به تبع آن، مشکل لیبرالیسم از منظر سندل چیست؟ مشکل‌اش این است که خویشتن انسانی را از همهٔ اوصاف و تعییناتی که سازندهٔ هویت اوست تهی می‌کند به بهانهٔ این که بار تعهداتی را که محصول انتخاب آزادانهٔ او نبوده و از قبل سنت و تاریخ و طبیعت و اجتماع به او رسیده از دوش‌اش بردارد. اما این آرمان‌رهای بخش لیبرالیسم با تصویر نادرستی که از انسان و هویت او به دست می‌دهد، ناکام می‌ماند: «لحظهٔ رهایی بخش پیش از آن که فرا برسد به پایان می‌رسد» (Sandel 1982: 178) زیرا «خود»ی که به دلیل ضرورت فاصله‌گذاری میان خود و اهداف‌اش نتواند هویت‌اش را با هیچ یک از غایات یا اهداف گره بزند و میان آن‌ها براساس دوری و نزدیکی‌شان با هویت‌اش اولویت‌بندی کند، فاقد انگیزه یا دلیلی برای ترجیح فلان هدف بر دیگری است و از این رو انتخاب‌های‌اش خواه ناخواه بی‌پایه و گزاف می‌شود؛ انتخاب‌های «خود سبک‌بار» به گزافه‌گی و بی‌پایه‌گی‌ای دچار می‌شود که پیش‌تر گریبان احساس‌گرایی را گرفته بود. این ایراد وقتی که از وظیفه‌گرایی استعلایی کانت به وظیفه‌گرایی تجربه‌گرایانهٔ جان رالز گذر می‌کنیم دو چندان می‌شود، زیرا اینک به چند دلیل اثبات اولویت عدالت هم با مشکل مواجه می‌شود: (۱) استنتاج عدالت از پیش‌فرض‌های تجربی‌ای چون بی‌تفاوتی متقابل انسان‌ها نسبت به علائق و منافع یک‌دیگر و کمبود نسبی منابع باعث می‌شود تقدم بی‌قید و شرطی را که کانت بر اساس پیش‌فرض‌های استعلایی خود مدعی اثبات‌اش بود از دست بدهیم: «برای احراز اولویت عدالت به صورت مطلق که ادعای رالز ایجاد می‌کند، او باید نشان می‌داد که نه تنها مقتضیات عدالت در همهٔ جوامع وجود دارد، بلکه به‌اندازه‌ای هم موجود اند که فضیلت عدالت همواره کامل‌تر یا وسیع‌تر از هر فضیلت دیگری

مطرح می‌شود. در غیر این صورت باید نتیجه گرفت که عدالت تنها در بعضی جوامع فضیلت اول است، جوامعی که به سبب شرایطشان رفع و رجوع مطالبات ناسازگار طرف‌های بی‌علاقه به منافع یک‌دیگر مبرم‌ترین اولویت اجتماعی آن‌هاست. «(همان: ۳۰) هیوم پیش‌تر گفته بود که هنوز هم می‌توان اجتماع‌ها یا حلقه‌هایی را تصور کرد که در آن‌ها علقه‌های مشترک و منافع همسان جایی برای اصرار بر رعایت عدالت یا تلاش برای گرفتن حق یا سهم‌خواهی باقی نمی‌گذارد. فضای خانواده یا روابط صمیمانه حاکم بر دوستی‌ها از این قسم اجتماعات است(نک همان: ۳۱). بر این اساس، تعمیم رالز دست‌کم امکان اجتماعی از این دست را در عمل و در نظر نادیده می‌گیرد.

۲) اگر اولویت عدالت معلول شرایطی است که در آن انسان‌ها نسبت به عقلمندی یک‌دیگر بی‌تفاوت اند و غرق نوعی منفعت‌جویی — هرچند با قید «منصفانه» — اند، آن گاه شاید بشود گفت **فقدان** این شرایط باید یک فضیلت رقیب دست‌کم با همان اندازه اولویت را نیز در بر گیرد. برای مثال، شجاعت جسمانی صفتی است که در شرایط خطرناک و آستان جنگ فضیلت به شمار می‌آید؛ اما شرایط نامیمونی که به این فضیلت مجال می‌دهد خود به طور ضمنی حکایت از امکان و مطلوبیت شرایط دیگری دارد که در آن صلح و صفا برقرار است و شجاعت دیگر محلی از اعراب ندارد، بلکه فضایی دیگر در آن اوضاع و احوال مجال بروز می‌یابند. به گفته هیوم «خیرخواهی انسان یا برکات طبیعت را به اندازه کافی بیافزایید، آن گاه عدالت بی‌هوده خواهد شد و جای آن را فضیلت‌های بسیار اصیل‌تر و نعمت‌های باارزش‌تری خواهند گرفت.»(به نقل از همان: ۳۲) بنابراین نمی‌توان گفت که برقراری عدالت به خودی خود نشان از رشد اخلاقی دارد؛ اگر عدالت در پی بی‌عدالتی حاکم شده باشد بی‌گمان نشان از رشد اخلاقی دارد؛ اما اگر در پی انگیزه‌های دگرخواهانه و ایثارگرانه و به جای روحیه برادری و بخشندگی آمده باشد بی‌گمان نشان از تنزل اخلاقی دارد(نک همان: ۳۳-۳۴).

۳) می‌توان نشان داد که عدالت در برخی موارد نه تنها فضیلت نیست بلکه ردیلت است. حاکمیت روحیه برادری در محیط‌های خانوادگی یا حلقه‌های دوستی با حاکمیت روحیه عدالت‌خواهی رابطه‌ای معکوس دارد، و اصرار بر سهم‌خواهی عادلانه در خانواده یا در برابر دوست نفس آن رابطه را تباه می‌کند و ارزش‌اش را ضایع: «اگر، از سر یک عدالت‌خواهی نابه‌جا، دوست صمیمی و دیرینه من پیوسته بر محاسبه و پرداخت دانگ‌اش از خرج‌های مشترک پافشاری کند، یا هیچ مهمان‌نوازی و محبتی را جز با اعتراض و ناراحتی زیاد نپذیرد، من نه تنها

احساس خواهیم کرد که به‌ناچار باید متقابلاً سخت‌گیری به خرج دهیم، بلکه ممکن است روزی به این فکر بیافتیم که نکنند رابطه‌مان را بد فهمیده‌ام.» (همان: ۳۵).

بدین طریق، رالز با کندن وظیفه‌گرایی کانت از بستر متافیزیکی‌اش و ریختن آن در یک قالب تجربه‌گرایی نه تنها مشکل بی‌پایه‌گی و بی‌انگیزه‌گی سوژه استعلایی بی‌جسم (disembodied subject) را حل نکرده بل که تناقض‌های دیگری هم بر آن افزوده است که از آن جمله است حذف یا تنزل روحیه‌های برادری، خیرخواهی، دگردوستی، و برجسته کردن روحیه سهم‌خواهی، فردگرایی، و عدالت‌طلبی:

استقلال [هویت ما از اهداف و تعلقات مان] هزینه سنگینی در پی خواهد داشت برای آن تعهدات و اعتقاداتی که نیروی اخلاقی‌شان تا حدودی از این حقیقت بر می‌خیزد که زندگی با آن‌ها جدایی‌ناپذیر از خودشناسی ما به عنوان افرادی خاص است — به عنوان اعضای خانواده یا جمع یا ملت یا قوم، یا به عنوان حاملان تاریخ، یا فرزندان انقلاب، یا شهروندان جمهوری. این سرسپردگی‌ها ... از تعهداتی که من به اختیار خود می‌پذیرم و «وظایف طبیعی» ای که به هم‌نوعان ام مدیون ام فراتر می‌روند. اجازه می‌دهند من به کسانی بیش از آنی که عدالت اقتضا می‌کند یا حتا روا می‌دارد احساس دین کنم، نه به خاطر توافقی که کرده‌ام بل به حکم آن تعلقات و تعهدات کمابیش دیرپایی که بر روی هم بخشی از شخصی را که من هستم تعریف می‌کنند (همان: ۱۷۹).

۲-۳) زوال تفکر انتقادی و غلبه شخصیت‌های میان‌مایه

از نظر مک‌اینتایر، هر نظام اخلاقی یا هر فرهنگی در «کاراکتر»های مشخصی تبلور می‌یابد که عصاره آن نظام اخلاقی اند؛ در واقع کاراکترها صورتک‌هایی هستند که نظام‌های اخلاقی بر چهره می‌زنند؛ بنابراین برای ارزیابی این نظام‌ها می‌توان کاراکترهای نوعی‌شان را سنجید. برای مثال، مدیر مدرسه دولتی، کاوشگر، مهندس، و کارگر معدن کاراکترهای فرهنگ انگلستان در دوره ویکتوریا هستند و افسر پروس، استاد دانشگاه، و فرد سوسیال دموکرات کاراکترهای فرهنگ آلمان در دوره ویلهلم (نک: MacIntyre 1981: 28). پس فرهنگی که تحت سیطره احساس‌گرایی، و بر همین قیاس، لیبرالیسم، درآمده نیز قاعدتاً باید کاراکترهای خاص

خود را داشته باشد. به عقیده مک‌ایتایر، جمال‌پرستِ ثروتمند (rich aesthete)، مدیر بوروکرات (bureaucratic manager)، و روان‌درمانگر (psychotherapist) سه کاراکتر اصلی فرهنگ احساس‌گرا را مجسم می‌کنند. جمال‌پرستِ ثروتمند با فراوانی امکانات رو به روست و پیوسته می‌کوشد با تکیه بر این ثروتِ غنی خود انسان‌ها را برای ارضای امیال یا رفع ملالِ خویش — که ویژگی دورانِ معاصر است — به کار گیرد؛ غایات یا اهدافِ زندگی معنای ذاتی‌شان را برای او از دست داده‌اند و او با تکیه بر منابع و امکاناتِ سرشارش می‌کوشد با جابه‌جایی مدام از هدفی به هدفِ دیگر بر این ملال و افسردگی حاصل از بی‌معنایی فائق آید. مدیر بوروکرات برعکس جمال‌پرستِ ثروتمند پیوسته در تلاش است بر کمبود منابع و امکانات فائق آید و بهترین وسیله‌ها و روش‌ها را برای برآوردن هدف از پیش تعیین شده‌ای که سازمان بر دوش او نهاده به کار گیرد. روان‌درمان‌گر نیز می‌کوشد افرادی را که به هر دلیل به رفتارهای نابه‌هنجار و ناسازگار با محیط گرایش دارند به حالت سازگاری و به‌هنجاری بازگرداند. هیچ یک از این سه کاراکتر خود را درگیر بحث انتقادی یا اخلاقی نمی‌کنند: هر سه اهداف و خواسته‌هایی را مفروض می‌گیرند و سپس درگیر یافتن بهترین وسیله برای برآوردن آن هدف می‌شوند. این پرسش که آیا فلان هدف که پیش‌برده‌ش را بر عهده من نهاده‌اند واقعاً پسندیده است یا نه، خارج از حیطه کارکرد یا وظایف مدیر است؛ این پرسش که آیا معیارهای رفتار به‌هنجار که در عرف مسلم انگاشته شده واقعاً معیارهای درستی هستند یا نه، در قلمرو کارکرد روان‌درمان‌گر نمی‌گنجد: هر دوی آن‌ها فاقد معیاری برای تشخیص غایت یا هدف درست از نادرست اند و عقل — که در سنت ارسطویی کاشف غایات و اهدافِ بایسته انگاشته می‌شد — اینک به عقل ابزاری فروکاسته شده است. کارکرد این عقل برای هر سه کاراکتر فقط پس از تعیین شدن هدف یا غایت آغاز می‌شود و این کارکرد چیزی نیست جز نشان دادن این که چه‌گونه وسایل و امکانات را برای رسیدن به هدف — حال هر هدفی که می‌خواهد باشد — به بهترین شکل مدیریت کنیم. اما بر تعیین خود اهداف چه مکانیسمی حاکم است؟ این جاست که دوباره سر از احساس‌گرایی در می‌آوریم: «خود احساس‌گرا» از آن جا که فارغ از نقش‌ها و کارکردهای تاریخی‌اش تعریف شده اهداف را با انتخابِ رادیکالِ خود — انتخابی منتزع از معیارهای به ارث رسیده از تاریخ و سنت و جامعه — تعیین می‌کند. بریدن بندِ نافِ «خود» یا «خویش‌انسانی» از سنت یا تاریخ‌اش به بهای گزافه‌گی و بی‌پایه‌گی انتخاب‌های او تمام

می‌شود و این «خود» می‌تواند هر لحظه از یک التزام اخلاقی به التزام اخلاقی دیگر منتقل شود، التزامی که شاید دیگر «اخلاقی» خواندش بی‌معنا باشد.

مایکل سندل نیز رابطه «سوژه سبک‌بار» با اهداف و غایات‌اش را رابطه‌ای سطحی و فاقد عمق اخلاقی می‌داند. رابطه «خود لیبرال» با اهداف‌اش رابطه‌ای از جنس انتخاب است: او یک سوژه اراده‌ورز (willing self) است که اهداف‌اش را با انتخاب — خواه انتخابی مجدد خواه انتخابی تازه — از آن خود می‌کند. اما رابطه خود جماعت‌گرا با اهداف‌اش رابطه‌ای از جنس تأمل و خودشناسی است: او یک سوژه تأمل‌گر (reflecting subject) است که با باریک‌اندیشی و درون‌نگری غایات و اهداف‌اش را کشف می‌کند و می‌کوشد «از آن خودسازی» این اهداف را از راه شناخت عمیق‌تر تاریخ و سنت و اجتماعی که آن‌ها را برای‌اش به میراث گذاشته به انجام رساند. از آن جا که غایات و اهداف این «خود» مقدم بر هویت‌اش یا، به تعبیر بهتر، سازنده هویت‌اش هستند او نمی‌تواند به مسئله انتخاب اهداف بپردازد پیش از آن که بفهمد یا کشف کند که کدامین اهداف بیش از همه با هویت او درگیر اند:

برای خودی که هویت‌اش در پرتو هدف‌های از پیش معین شده‌اش ساخته می‌شود، فاعلیت بیش از آن که در تمسک به اراده باشد، در تلاش برای فهم خود نهفته است. پرسش متناسب این نیست که چه اهدافی انتخاب شوند، زیرا مشکل من دقیقاً همین است که پاسخ این پرسش پیشاپیش داده شده؛ پرسش اصلی او این است که من کی ام و چه‌گونه می‌خواهم در کشاکش غایتی که مرا احاطه کرده‌اند آن چه را که من هستم از آن چه مال من است تشخیص دهم. این جا مرزهای خود ثابت نیستند و صرفاً امکانات اند. مرزها بدیهی نیستند و دست کم تا اندازه‌ای هنوز شکل نگرفته‌اند و تثبیت آن‌ها به معنی تعریف مرزهای هویت من است. آن خودفرمانی‌ای که در حالت اول بر حسب دامنه و دسترس اراده من سنجیده می‌شود، در حالت دوم با عمق و وضوح خودآگاهی من تعیین می‌شود (همان: ۵۹).

سندل تصویر دوم، یعنی تصویر خود جماعت‌گرا — خود سنگین‌بار از تعهدات به ارث رسیده از سنت و اجتماع و تاریخ — را تصویری واقع‌بینانه‌تری برای «خویشتن انسانی» می‌داند و معتقد است لیبرالیسم به علت پیش‌فرض گرفتن تصویر نخست — خود سبک‌بار — نه تنها از تحقق

آرمان‌رهای بخشی خویش در می‌ماند بلکه تجربه‌ها و تعهدات اخلاقی سنگین‌تر از عدالت (از جمله وفاداری به خانواده، میهن، تاریخ، و سنت) را نیز نمی‌تواند تبیین کند (نک همان: ۱۷۹).

۳) ارزیابی انتقادهای جماعت‌گرایان از منظر لیبرالیسم پراگماتیستی ریچارد

رورتی

ریچارد رورتی در طبقه‌بندی نظام‌های اخلاقی معاصر، جماعت‌گرایی را در منطقه‌ای میانی بین مطلق‌گرایی اخلاقی کانت و پیروان معاصرش چون رونالد دورکین از یک سو و پراگماتیسم اخلاقی جان دیویی و جان رالز از سوی دیگر، قرار می‌دهد. او با مایکل سندل موافق است که عقل‌گرایی روشنگری تصویری از «خویشتن‌انسانی» را پیش‌فرض می‌گرفت که در بطن آن «یک هسته طبیعی غیرتاریخی، محملی برای کرامت‌انسانی [قرار داشت]، که پیرامون‌اش را حاشیه‌ای عارضی و غیرذاتی در بر گرفته بود» (Rorty 1991: 176). تقابلهایی چون «عقل-احساس» یا «اخلاق-مآل‌اندیشی» بر پایه فرض چنین هسته مشترک و غیرتاریخی‌ای بنا شده بود که «ذات غیرتاریخی نفس انسان [یعنی «عقل»] را با حقیقت اخلاقی پیوند می‌زد، پیوندی که تضمین می‌کرد مباحثه باز و آزاد به «یگانه‌پاسخ درست» برای پرسش‌های اخلاقی و نیز علمی خواهد انجامید.» (همان) اما غلبه تدریجی تاریخ‌گرایی و نام‌انگاری این پشتوانه‌های متافیزیکی نظریه اخلاقی روشنگری را سست کرد و تمایز «عقلانیت فطری» با «فرآورده‌های فرهنگ‌پذیری» (acculturation)، «عقل» با «احساس»، «وجدان» با «عواطف»، و «اخلاق» با «مآل‌اندیشی» آرام آرام رنگ باخت. در مواجهه با این دگرگونی نظریه لیبرال دو قطبی شد: ۱) قطب مطلق‌گرا که هم‌چنان بر اعتبار «حقوق بشر» در همه زمان‌ها و مکان‌ها و وجود «یگانه‌پاسخ درست» برای مخمصه‌های سیاسی-اخلاقی پای می‌فشرد بی‌آن که آن‌ها را بر تبیین‌های متافیزیکی یا نظریه‌ای در باب ماهیت بشر استوار کند، و ۲) قطب پراگماتیست که در روی‌گردانی از متافیزیک با قطب مطلق‌گرا همداستان است اما می‌کوشد در عین اذعان به محلی‌بودن (local) و قوم‌مدارانه‌بودن (ethnocentric) اخلاق لیبرال، از حجیت آن و الزام‌آوری‌اش دفاع کند. از منظر پراگماتیست‌ها، اگرچه خاستگاه‌های اخلاق تاریخی و قوم‌مدارانه است ما هم‌چنان می‌توانیم آن چه «عقلانی» یا «اخلاقی» است را از آن چه «متعصبانه» یا «مآل‌اندیشانه» است تفکیک کنیم:

طبق این دیدگاه، کار عقلانی یا کار تعصب‌آمیز بسته به گروهی تعریف می‌شود که ما بر خود لازم می‌دانیم کارهای مان را برای‌شان توجیه کنیم — بسته به مجموعه‌باورهای مشترکی که مرجع کلمه «ما» را تعیین می‌کنند. همذات‌پنداری کانتی با یک «خود» مرکزی تر-فرهنگی (transcultural) و غیرتاریخی بدین طریق جای خود را به همذات‌پنداری شبه-هگلی با اجتماع خویش می‌دهد، گیرم که این اجتماع فرآورده‌ای تاریخی است. برای نظریه اجتماعی پراگماتیست، سؤال کاملاً بی‌ربطی است این که آیا توجیه‌پذیری یک باور برای جامعه‌ای که خود را با آن یکی می‌دانیم برابر با صدق آن باور است یا نه (همان: ۱۷۷).

رورتی جماعت‌گرایان را از آن رو در میانه این دو قطب جای می‌دهد که از یک سو مانند پراگماتیست‌ها عقل‌گرایی فردگرایانه روشنگری و ابدۀ وجود یک نظام اخلاقی فراتاریخی و تر-فرهنگی را رد می‌کنند و از سوی دیگر برخلاف پراگماتیست‌ها رد این پشتوانه‌ها را دلیلی بر بی‌اعتباری و بی‌ارزشی نهادها و فرهنگ دولت‌های دموکراتیک تلقی می‌کنند. ناگفته پیداست که رورتی خود را در طیف پراگماتیست‌ها قرار می‌دهد؛ از این رو می‌کوشد ادعاهای جماعت‌گرایان در مخالفت با اخلاق روشنگری و به تبع آن اخلاق لیبرال را یک به یک پاسخ دهد. به عقیده او، انتقادهای جماعت‌گرایان را در سه ادعا می‌توان خلاصه کرد: (۱) اخلاق روشنگری بر متافیزیک عقل‌گرایانه و علم‌گرایانه آن بنا شده بود، و با فروپاشی آن متافیزیک دیگر دلیلی برای تعهد به آن باورهای اخلاقی باقی نمی‌ماند؛ (۲) اخلاق لیبرال بر نوعی «انسان‌شناسی فلسفی» نادرست استوار است که «خویش‌شناسی» را از بستر تاریخی و اجتماعی‌اش می‌کند و در تنهایی و انزوای نگرش‌های فردباورانه و اتم‌گرایانه قرار می‌دهد؛ به تعبیر دیگر، نظریه اخلاقی لیبرال معاصر چهره ذاتاً تاریخی-اجتماعی انسان را باز نمی‌تاباند، و این ریشه اصلی نقائص و تناقض‌هایی است که این گونه نظریه‌ها همواره به یدک می‌کشند. (۳) ادعای سوم جماعت‌گرایان، که با دو انتقاد نخست آنان مرتبط و شاید نتیجه عملی آن‌ها باشد، ادعایی اخلاقی-ارزشی است بدین مضمون که اخلاق لیبرال شخصیت‌هایی میان‌مایه، فاقد تفکر انتقادی، و بیگانه با ارزشهای جمعی خلق می‌کند.

۱-۳) افسون‌زدایی از جهان، و روشنگری زودوده از علم و فلسفه

رورتنی انتقاد اول جماعت‌گرایان را یک «پیش‌بینی تجربی» و یک «ادعای جامعه‌شناختی-تاریخی» می‌داند (نک همان: ۱۷۸-۱۷۷). این پیش‌بینی بیش از همه در شرح پیامدهای زوال جهان‌بینی غایت‌گرایانه ارسطویی از سوی مک‌این‌تایر و نیز در شرح پیامدهای «عقلانیت فرساینده»ی (corrosive rationality) روشنگری از سوی هور کهایمر و آدورنو تبلور یافته است. از تحلیل‌های این دو در **دیالکتیک روشنگری** چنین بر می‌آید که روشنگری با عقلانیت ابزاری خود

«نه فقط نمادها بل که جانشینان آن‌ها، یعنی مفاهیم عام، را فرسود و هیچ‌چیزی از متافیزیک باقی نگذاشت... وضعیت مفاهیم در برابر روشنگری مانند وضعیت اجاره‌بگیرها در برابر تراست‌های صنعتی است: هیچ‌کدام احساس امنیت نمی‌کنند (Horkheimer & Adorno 2002: 17) ... نزد روشنگری، هر آن چه که نتواند با قاعده محاسبه و فایده تطبیق کند، مشکوک است. تا زمانی که چیزی نتواند گسترش آن را از بیرون فرو نشانده، مهاری برای آن متصور نیست. در این روند، روشنگری با ایده‌های حقوق بشر خود نیز دقیقاً همان می‌کند که با مفاهیم جهان‌شمول کهن کرد ... روشنگری تمامیت‌خواه است.» (همان: ۶).

به عقیده هور کهایمر، جوامع متمدن تاکنون در برابر فرساینده‌گی عقل ابزاری مقاومت کرده‌اند و به رغم سست شدن بنیان‌های فلسفی اسطوره، مذهب، متافیزیک، و حقوق بشر همچنان بقایایی از آن‌ها در جامعه به چشم می‌خورد؛ با این وجود بعید است این وضعیت دوام آورد، زیرا روز به روز قدرت اقناعی آن‌ها رو به زوال می‌رود و در پی آن همبستگی این جوامع به سستی می‌گراید (نک: Horkheimer 2004: 23-24).

رورتنی با هور کهایمر و آدورنو و نیز با مک‌این‌تایر کاملاً موافق است که روشنگری به دست خویش بنیان‌های عقل‌گرایانه و علم‌گرایانه ارزش‌هایی چون آزادی و برابری را سست کرده است، اما او این نکته را بیش‌تر نشانه بالغی و پختگی روشنگری می‌داند تا نشانه ورشکستگی آن؛ او به به زبان هگلی خود آدورنو و هور کهایمر، ادعا می‌کند که این فرآیند نتیجه دیالکتیکی «خود-شکنی» (self-cancelling) و سپس «خود-سازی» (self-fulfilling) روشنگری

بوده، که از دل آن یک «لیبرالیسمِ روشنگریِ بالغ (زدوده از علم و فلسفه)» بیرون آمده است (نک: Rorty 1989: 57). زبان نظری‌ای که یک جنبش تاریخی یا یک حیات فرهنگی جدید برای دفاع از ارزش‌های خود به کار می‌گیرد غالباً ناخالص و درآمیخته با واژگان آن فرهنگی است که خود می‌کوشد جایگزین‌اش شود.^۳ تنها پس از دریافت ضربات فرهنگ رقیب، و بدین طریق، پخته‌تر شدن آن است که زبان نظری خالص و بالغ آن برای دفاع از آرمان‌های‌اش شکل می‌گیرند (همان: ۵۶). روشنگری با پشت سر گذاشتن سه سده راه‌پریچ و خم برای دفاع نظری و عملی از ارزش‌هایی چون آزادی، برابری، و احترام به حقوق بشر، سرانجام به این نتیجه رسید که چنان ارزش‌هایی گرانبهرتر از آن اند که بر بنیان‌های متزلزلی چون عقل‌گرایی و علم‌گرایی استوار شوند. روشنگری با تاریخ‌گرایی و پراگماتیسم خود در قالب لیبرالیسم معاصر می‌کوشد کاری کند که این ارزش‌ها بر پای خود بایستند و مبنای دست‌آوردهای دیگر ما و طرح‌افکنی‌های آینده‌ی‌مان قرار گیرند به جای این که نتیجه آن‌ها باشند.

از این رو رورتی از نوعی «لیبرالیسم بورژوازی پست‌مدرن» (postmodernist bourgeois liberalism) سخن می‌گوید تا لیبرالیسم خود را از لیبرالیسم فلسفی کانتی متمایز کرده و آن را به تاریخ‌گرایی نزدیک‌تر کرده باشد. لیبرالیسم مورد نظر او از آن رو «بورژوازی» است که به تأسی از مارکس اذعان می‌کند نهادها و رویه‌های‌اش مشروط به وضعیت تاریخی-اجتماعی خاصی است و تنها در آن وضعیت توجیه‌پذیر است؛ و از آن رو مهر «پست‌مدرن» را بر پیشانی دارد که به تأسی از لیوتار به آبر-روایت‌ها (metanarratives) بدگمان است و در پی آن نیست که مسئولیت‌های سیاسی-اخلاقی خود در قبال جماعت‌اش را، هم‌چون پیروان کانت، فرع بر مسئولیت‌اش در قبال یک آبر-جماعت استعلایی و غیرتاریخی قرار دهد (نک: Rorty 1991: 198).

بنابراین از نظر رورتی، پیش‌بینی‌های تجربی مک‌اینتایر، هورکهایمر، و آدورنو مبنی بر این که ارزش‌های خلق‌شده به دست روشنگری در جهان افسون‌زدایی‌شده به دست خود روشنگری پایدار نمی‌مانند، بی‌جهت این‌همه بدبینانه است. «شاید حق با آنان» باشد که امید سیاسی در یک فضای فکری پست‌مدرن نمی‌تواند بیاید. اما شاید هم بتواند. این را تنها تجربه می‌تواند به ما بگوید. اما اگر هم معلوم شد که نمی‌تواند، باید گفت «بدا به حال فلسفه پست‌مدرن» نه

این که "بدا به حال پروژه سیاسی روشنگری". فلسفه مستخدم خوبی برای لیبرالیسم سیاسی است اما ارباب بدی برای آن خواهد بود. (Rorty 2001: 34). این نکته ما را به ارزیابی انتقاد دوم جماعت‌گرایان راه می‌برد: آیا اصلاً لیبرالیسم بر یک «انسان‌شناسی فلسفی» استوار است؟

۲-۳) انسان‌شناسی فلسفی لیبرالیسم

انتقاد دوم جماعت‌گرایان قدری پیچیده‌تر است و در بخش اول این مقاله نشان دادیم که جماعت‌گرایان چه استدلال‌های مستحکمی برای آن اقامه کرده‌اند. رورتی معتقد است این انتقاد جماعت‌گرایان بی‌شک بر قطب مطلق‌گرایانه اخلاق لیبرال وارد است، اما به چند دلیل قطب پراگماتیست آن از این انتقاد مبرا است: (۱) به سختی می‌توان ادعا کرد که نظریه اخلاقی-سیاسی لیبرال، در قطب پراگماتیسم، بر یک «انسان‌شناسی فلسفی» یا بر «نظریه‌ای خاص در باره خویشتن انسانی» استوار است. رالز در خصوص به‌کارگیری اصل مدارا، تشبیهی میان مذهب و فلسفه برقرار می‌کند: نیاکان ما به این نتیجه رسیدند که تدوین نظریه‌ای در باب حقوق انسان یا نظریه‌ای در باب عدالت که قرار است ساختار اساسی جامعه و اصلی‌ترین نهادهای سیاسی-اجتماعی-اقتصادی آن را طراحی کند نه از خلال حل اختلافات مذهبی بلکه از راه تعلیق آن‌ها امکان‌پذیر است؛ بر همین قیاس، ما نیز باید به این نتیجه برسیم که برای رسیدن به چنان نظریه‌ای بحث در باب «فلسفه» را تعلیق کنیم. در روزگار ما، مناقشه بر سر یک گزاره فلسفی همان قدر داغ و آشتی‌ناپذیر است که مناقشه‌های مذهبی در روزگار نیاکان‌مان. پس نه تنها ممکن بلکه بایسته است که اصل مدارا را اینک به خود فلسفه اطلاق کنیم (نک: Rawls 1993:154 & 1985: 225). نظریه عدالت، که به اقتضای نقش‌اش قرار است میان دعاوی، انتظارات، توقعات، حقوق، و مطالبات افراد در بستر جامعه معیار داوری و قضاوت باشد، نمی‌تواند با پیش‌فرض‌گرفتن فلسفه‌ای خاص یا نظریه‌ای خاص در باب «خویشتن انسانی» تدوین شود. بنا نهادن نظریه عدالت بر پایه چنان فلسفه یا چنان نظریه‌ای در واقع نقض غرض خواهد بود. از نظر رالز، لیبرالیسم اگر بخواهد خود را بر یک آموزه فراگیر فلسفی — چون آموزه کانت یا جان استوارت میل — استوار کند خواه ناخواه به گرداب همان تمامیت‌خواهی‌ای در خواهد غلتید که گریبان آموزه‌های سیاسی قرون وسطا را گرفت (نک: رالز، ۱۳۸۸: ۶۹) از این روست که او لیبرالیسم خود را نه یک لیبرالیسم فلسفی بلکه یک لیبرالیسم سیاسی می‌داند که پیش از هر چیز کثرت و تنوع چاره‌ناپذیر نظام‌های فلسفی، اخلاقی، دینی را

می‌پذیرد و می‌کوشد برای پرهیز از جانب‌داری و تبعیض، که مقتضای نظریه عدالت است، نقطه آغاز خود را کثرت‌گرایی معقول در جهان مدرن قرار دهد نه نظریه‌ای فلسفی در باب نظام اخلاقی جهان یا ماهیت بشر:

به عقیده رالز، «فلسفه به مثابه جست‌وجوی حقیقت درباره یک نظم مستقل متافیزیکی و اخلاقی ... نمی‌تواند مبنایی مشترک و کارآمد برای برداشتی سیاسی از عدالت در جامعه‌ای دموکراتیک باشد.» از این رو پیشنهاد می‌کند که خود را به گردآوری «اعتقادات جافتاده‌ای چون باور به مدارای مذهبی و بردگی» محدود کنیم و سپس «بکوشیم اصول و ایده‌های شهودی پایه‌ای خود را، که در این اعتقادات مضمّن است، در قالب برداشت منسجمی از عدالت سازماندهی کنیم.» (Rorty 1991:180).

۲) به نظر رورتی، اخلاق لیبرال شاید نیازمند «بیان روشن فلسفی» (philosophical articulation) باشد اما لزوماً نیازمند «پشتوانه فلسفی» (philosophical backup) نیست. یک فیلسوف اخلاقی لیبرال می‌تواند نظریه‌ای در باب «خویشتن انسانی» بیرواند که مطابق با ارزش‌ها، نهادها، و رسوم دموکراتیکی باشد که بیش از همه عزیزشان می‌دارد و تحسین‌شان می‌کند. برای مثال، طبق ارزش‌های روشنگری، تحمیل چیزی بر کسی به رغم خواست و اراده او زشت‌ترین کاری است که ممکن است از ما در حق دیگری سر بزند، و از دیگر سو سپردن افسار اراده خود به یک مرجعیت بیرونی زشت‌ترین کاری است که ممکن است از ما در حق خود سر بزند؛ این همان چیزی است که کانت آن را «نابالغی خودخواسته» می‌نامد. یک فیلسوف روشنگر، و به تبع آن، یک فیلسوف لیبرال می‌تواند بر اساس این ارزش‌هایی که بیش از همه نیک‌شان می‌شمرد و بر اساس آن ضد ارزش‌هایی که بیش از همه خوارشان می‌دارد نظریه‌ای درباره خویشتن انسانی بیرواند؛ آن جا که کانت نه ابژه انتخاب بلکه قابلیت انتخاب در سوژه انتخاب را نشان‌گر سرشت سوژه اخلاقی می‌داند و آن جا که رالز وحدت «خویشتن انسانی» را تبلور یافته در رعایت چهارچوب قواعدی - اصول عدالت - می‌داند که مقدم بر همه انتخاب‌های او و محدودکننده آن‌هاست، در واقع چنین مسیری را می‌پیماید. «چنین فیلسوفانی [برخلاف تصور جماعت‌گرایان] سرگرم توجیه این نهادها [ارزش‌ها] با رجوع به مقدماتی بنیادین‌تر نیستند، بلکه بر عکس: [ایشان] سیاست [یا اخلاق] را مقدم می‌دارند و سپس پیراهن فلسفه را طوری می‌دوزند که به قامت آن راست آید.» (همان: ۱۷۸) بنابراین این

تلقی مایکل سندل خطاست آن جا که پس از توضیح تقدم سوژه بر اهداف انتخابی‌اش در نظام اخلاقی کانت، می‌گوید «تا این اندازه روشن است. آن چه هنوز باید اثبات شود این است که آیا ادعای اخیر قابل دفاع است. ما از کجا بدانیم که چنین سوژه قابل شناسایی‌ای مستقل از و مقدم بر ابژه‌هایی که می‌جوید وجود دارد یا نه؟» (Sandel 1982: 7). توجه به نظام‌های حقوقی از این حیث شاید راهگشا باشد: تقریباً تمامی نظام‌های حقوقی مسئولیت اخلاقی و آزادی اراده انسان را مفروض و مسلم می‌گیرند تا بتوانند رویه‌های تنبیهی خود را توجیه کنند؛ از دیگر سو می‌دانیم که اثبات آزادی اراده هم از لحاظ متافیزیکی و هم از لحاظ تجربی با مشکلات و موانع زیادی روبه‌روست و مناقشه بر سر آن هم چنان داغ و زنده است. با توجه به این نکته، اگر توقع مایکل سندل توقع به‌جایی باشد تمامی نظام‌های حقوقی برای توجیه مشروعیت خود باید متوقف و معلق بر اتمام بحث بر سر آزادی اراده باشند، در صورتی که می‌دانیم چنین نیست. بیش‌ترین انتظاری که از یک نظام حقوقی می‌رود این است که بر اساس هنجارها و ارزش‌های اخلاقی موجود بتواند از مشروعیت خود دفاع کند؛^۴ می‌توان گفت متافیزیک هنگام دفاع از نظام حقوقی — و به تبع آن هنگام دفاع از نظام اخلاقی — سیاسی — مسکوت یا حداکثر مفروض است. بنابراین اگر کانت یا رالز معتقد اند سوژه اخلاقی باید مقدم بر اهدافی باشد که برمی‌گزیند، یا باید تلقی خود از کمال یا خوش‌بختی را مقید به چهارچوب حقوق اساسی بشر یا مؤخر از اصول عدالت کند، هرگز «این باید» را بر ادعایی درباره ماهیت «خویشتن انسانی» استوار نمی‌کنند. اگر بپرسند که به چه خاطر بر این «باید» گردن می‌بایست نهاد، نباید پاسخ داد که «به خاطر ماهیت ذاتی اخلاق» یا «به خاطر آن که قابلیت انتخاب ذات شخص‌بودگی (personhood) ما را تشکیل می‌دهد» بلکه باید در پاسخ چیزی شبیه به این گفت: «به خاطر آن که ما — ما وارثان مدرن سنت‌های مدارای مذهبی و حکومت مشروطه — آزادی را مقدم بر کمال می‌دانیم» (Rorty 1991: 186).

۳) این نکته راه را برای پاسخ سوم رورتی به انتقاد دوم جماعت‌گرایان هموار می‌کند. چنان که به یاد داریم، مک‌این‌تایر و سندل هر دو بر این باور بودند که لیبرالیسم بار تاریخی — اجتماعی هویت انسان را نادیده می‌گیرد و برای تحقق آرمان‌رهایی‌بخشی‌اش به سوی «خود سبک‌بار» تمایل دارد. سندل به طور خاص چنین تصویری از خویشتن انسانی را در بطن لیبرالیسم وظیفه‌گرایانه رالز می‌دید. اما به عقیده رورتی رویکرد تاریخ‌گرایانه و ضد جهان‌شمول‌گرایانه در فلسفه اخلاقی — سیاسی رالز آن قدر برجسته است که به رغم سوگندهای گاه و بی‌گاه‌اش در

وفاداری به اندیشه کانت جنبه‌های هگلی در او بیش‌تر به چشم می‌آید. رالز برای رسیدن به نظریه عدالت روشی را در پیش می‌گیرد که پیوندهایی ناگسستگی با تاریخ‌گرایی و قوم‌مداری دارد. روشی که او «تعادل اندیشیده» (reflective equilibrium) می‌نامد از این قرار است: ما از یک سو قضاوت‌های سنجیده (considered judgement) یا اعتقاداتِ راسخی داریم در این باره که کدام کارها عادلانه و کدام ناعادلانه اند. برای مثال، ما نامداراگری مذهبی و تبعیض نژادی را ناعادلانه می‌دانیم و بردگی انسان را هرگز بر نمی‌تابیم. «ما بر آن ایم که این چیزها را به دقت آزموده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که آن چه بدان باور داریم قضاوت بی‌طرفانه‌ای است که بعید است به واسطه توجه بیش از حد به منافع و علائق شخصی مان تحریف شده باشد.» (رالز ۱۳۹۳: ۵۹، نیز نک همان: ۸۲) از سوی دیگر، در جامعه با برداشت یا نظریه‌ای ضمنی یا صریح درباره عدالت مواجه ایم، برداشتی که حاوی مجموعه اصولی است برای طراحی ساختار اساسی جامعه و اصلی‌ترین نهادهای سیاسی-اجتماعی-اقتصادی؛ اگر بناست ساختار اساسی جامعه تغییر کند، این اصول تغییر مشروع را مشخص می‌کنند و اگر قرار است وضع موجود حفظ شود، این اصول بقای آن‌ها را توجیه می‌کنند. قضاوت‌های سنجیده و نظریه عدالت رابطه‌ای دو-سویه دارند؛ قضاوت‌های سنجیده «نقاط ثابت موقت» (provisional fixed points) هستند که قاعدتاً برداشت درست از عدالت باید بتواند با آن‌ها سازگار افتد. اگر در جامعه با برداشتی از عدالت مواجه شویم که قضاوت‌های سنجیده ما را نقض کند یا پوشش ندهد، این ناسازگاری (۱) یا ما را به سمت طراحی برداشتی جدید از عدالت سوق می‌دهد، (۲) یا ما را بر آن می‌دارد که برداشت قبلی را ترمیم کنیم تا قضاوت‌های سنجیده در دل آن جای گیرد و با آن پوشش داده شود، و (۳) یا اگر برداشت قبلی مبتنی بر مقدمات مستحکم واقعی و هنجاری باشد، آن گاه شاید مجبور شویم که در قضاوت‌های سنجیده خود بازنگری کنیم (نک: رالز ۱۳۹۳: ۵۹).

برای مثال، تصور کنید برداشتی فایده‌گرایانه از عدالت در جامعه حاکم است که بر اساس آن عادلانه‌ترین کار از میان چند گزینه آنی است که بیش‌ترین خرسندی را برای بیش‌ترین افراد جامعه به بار می‌آورد. فرض کنید که اکثریت افراد جامعه دارای گرایش‌های مذهبی تندروانه در حق اقلیت مذهبی است تا حدی که خشم‌شان فرو نمی‌نشیند یا رضایت‌شان حاصل نمی‌شود مگر این که اقلیت مذهبی به شدت سرکوب شود. حال، در این وضع فرضی، برداشت حاکم از عدالت اقتضا می‌کند که اقلیت مذهبی سرکوب شود در حالی که یکی از اعتقادات راسخ و

سنجیده ما این است که «هرکس بر پایه عدالت از حرمتی پایمال ناشدنی (inviolability) برخوردار است که حتا به بهانه‌ای چون رفاه کل جامعه نیز نمی‌توان آن را زیر پا نهاد» (همان: ۴۴) این ناسازگاری میان نظریه عدالت موجود و قضاوت‌های سنجیده موجود خواه ناخواه انسان را به تحرک برای رفع تضاد برمی‌انگیزد. کسی چون جان استوارت میل در مواجهه با این ناسازگاری می‌کوشد از طریق ترمیم جزئی نظریه عدالت‌اش آن قضاوت سنجیده را پوشش دهد؛ وی از تلقی پیشین‌اش در باب عدالت که همان فایده‌گرایی است دست نمی‌کشد بلکه در عوض به این نکته استناد می‌کند که، به گواهی تاریخ، بیش‌ترین خیر یا خرسندی همواره از مسیر حفظ حقوق و آزادی‌های اساسی، از قبیل آزادی مذهبی، به دست می‌آید و نه هرگز از راه نقض آن. کسی چون خود جان رالز می‌کوشد این ناسازگاری را با تغییر نظریه عدالت و رفتن به سمت برداشتی وظیفه‌گرایانه — در مقابل برداشت‌های نتیجه‌گرایانه — رفع کند، و شاید کسی دیگری در مواجهه با این ناسازگاری نظریه فایده‌گرایانه را چنان که هست بدون هیچ تغییری حفظ کند و در عوض دست از آن قضاوت سنجیده بردارد.

آن چه اکنون در این روش تعادل اندیشیده برای ما اهمیت دارد جنبه‌های تاریخی، نسبی‌گرایانه، و قوم‌مدارانه آن است. الف) نخست این که رالز قضاوت‌های سنجیده را یکی از نقاط ثابت برای حرکت به سوی نظریه عدالت می‌گیرد و چون این قضاوت‌ها در حرکت‌های رفت و برگشتی تعادل اندیشیده ممکن است تغییر کنند یا تعدیل شوند یا نقض گردند، آن‌ها را «نقاط ثابت موقت» می‌خواند. (همان: ۵۹) طبیعی است جامعه‌ای که قضاوت‌های سنجیده و اعتقادات راسخ متفاوتی داشته باشد، نظریه عدالت متفاوتی خواهد داشت: «مسلماً در جریان کشف این اصول بایسته ناگزیر ایم بر شناخت رایج، آن طور که توسط عرف عام و اجماع علمی موجود تشخیص داده می‌شود، تکیه کنیم. اما برای این کار چاره معقول دیگری وجود ندارد. باید بپذیریم که به موازات تغییر باورهای ریشه‌دار، آن اصولی از عدالت که تصدیق‌شان به نظر عاقلانه می‌رسد نیز ممکن است دست‌خوش تغییر شوند.» (همان: ۵۳۳) گذشته از این، ما در تلاش برای رسیدن به وضعیت تعادل اندیشیده میان نظریه‌های موجود در باب عدالت دست به انتخاب می‌زنیم و آن‌ها را سبک و سنگین می‌کنیم. این نظریه‌ها آن‌هایی است که از رهگذر سنت تاریخی فلسفه اخلاق برای ما شناخته شده‌اند، از قبیل قراردادگرایی، فایده‌گرایی، کمال‌گرایی، و جز آن. «همه آن چه از ما بر می‌آید این است که برداشت‌هایی از عدالت را که از رهگذر سنت فلسفه اخلاقی برای ما شناخته شده است، و نیز هر برداشت دیگری را که به

ذهن‌مان می‌رسد، بررسی کنیم و در تصمیم‌گیری نهایی خود منظور بداریم.» (همان: ۸۳) این نکته بیش از پیش محصول تعادل اندیشیده را پابند تاریخ و مقید به ارزش‌های موجود در جامعه می‌کند.

ب) دوم این که مکانیسم تعادل اندیشیده همزمان با رفع اتهام غیرتاریخ‌گرایی، اتهام سطحی‌نگری در مورد هویت انسانی را از لیبرالیسم پراگماتیستی می‌زداید. به یاد داریم که مایکل سندل «خود سبک‌بار» لیبرالیسم را عاجز از خودشناسی عمیق و بازساختن اجزاء سازنده هویت‌اش دانست. اما مکانیسم تعادل اندیشیده نشان می‌دهد که نظریه عدالت از دل سبک و سنگین کردن‌های طاقت‌فرسا و دقیق بیرون می‌آید، سبک و سنگین کردن‌هایی که از قضا ارزش‌ها و آرمان‌های ریشه‌دار را در قالب قضاوت‌های سنجیده غربال می‌کند و صحت و سقم نظریه‌های اخلاقی-سیاسی را بر محک آن‌ها می‌سنجد:

آن چه برداشتی از عدالت را موجه می‌سازد مطابق بودن آن با نظمی مقدم
بر ما و داده‌شده به ما نیست، بلکه سازگاری و هماهنگی آن با فهم عمیق‌تر ما
نسبت به خویشتن‌های ما و آرمان‌های مان است، و نیز وقوف ما به
این که، براساس تاریخ و سنت‌هایی که در زندگی عمومی ما ریشه
دوانده‌اند، این معقول‌ترین آموزه برای ما است (Rawls 1980: 519).

این قطعه جار می‌زند که «خویشتن انسانی» مضمّن در نظریه اخلاقی لیبرال، به معنایی که سندل در نظر دارد و می‌طلبد، یک «خودشناس عمیق» است، و عمیق‌ترین و ریشه‌دارترین خودشناسی‌ای که از یک انسان — با در نظر گرفتن وجوه تاریخی و اجتماعی‌اش — می‌توان انتظار داشت، در این جا رخ می‌دهد.

شاید کسی در اعتراض بگوید ابتدای نظریه عدالت به یک سنت و تاریخ خاص و وابستگی آن به ارزش‌هایی که از دل وضع موجود بیرون می‌آیند — قضاوت‌های سنجیده و نظریه‌های موجود در باب عدالت — بی‌طرفی آن را نقض می‌کند و چنان نظریه‌ای دیگر نمی‌تواند تکیه‌گاهی ارشمیدسی برای نقد و ارزیابی وضع موجود و ساختارهای سیاسی-اجتماعی-اقتصادی آن فراهم کند. گذشته از این، آن جا که سنت‌های گوناگون و جماعت‌های متنوع با گذشته‌های تاریخی متفاوت رویاروی هم قرار می‌گیرند، با قضاوت‌های سنجیده به‌غایت متفاوت روبه‌رو ایم که امکان رسیدن به برداشتی مشترک از عدالت را منتفی می‌سازد. در پاسخ به اعتراض نخست

می‌توان گفت برای کسی که از تکیه‌گاه‌های فلسفی و متافیزیکی دل بریده و آن‌ها را مناقشه‌انگیزتر و متزلزل‌تر از آن می‌بیند که بتوانند نقش تکیه‌گاه ارشمیدسی را برای او ایفا کنند، راهی جز روی آوردن به خودِ وضع موجود و بیرون کشیدن وضع آرمانی از دل آن نیست. می‌توان گفت که همواره شکافی هست میان «جهان آن گونه که هست» و «جهان آن گونه که باید باشد»؛ قضاوت‌های سنجیده و اعتقاداتِ راسخ ما در باب آن چه عادلانه و ناعادلانه است راهنماهایی هستند برای ترسیم جهان آن گونه که باید باشد؛ از این رو می‌توانند کلیدی برای راه یافتن به آن جهان آرمانی و، از این رهگذر، تدوین نظریه عدالت باشند. بسیاری از انتقاداتها به قطب پراگماتیستی لیبرالیسم از آن جا نشأت می‌گیرد که اشکال‌کننده نمی‌تواند حدِ وسطی میان اعتقاد به وجود یک نظریه فلسفی یا متافیزیکی در باب «خویشتر انسانی» و اعتقاد به نسبی‌گرایی محض تصور کند. به عقیده رورتی «رالز می‌کوشد تا درست چنین حدِ وسطی را به دست آورد. وقتی که او از «تکیه‌گاه ارشمیدسی» سخن می‌گوید، منظورش جایی بیرون از تاریخ نیست، بلکه فقط عادت‌های اجتماعی جاافتاده‌ای است که مجال فراخی برای انتخاب‌های بعدی فراهم می‌آورند.» (Rorty 1991: 186-187). رالز می‌کوشد با اولویت قرار دادن این عادت‌های اجتماعی، که در قضاوت‌های سنجیده تبلور می‌یابند، نظریه عدالت را در اندازه، نظریه‌ای که انتخاب‌های بعدی ما را راهبر خواهد بود.^۵ و اما در خصوص اعتراض دوم؛ الف) کسی مانند رالز که می‌پذیرد ملاکِ صحتِ نظریه عدالت سازگاری آن با سنت و تاریخ نهادینه‌شده در حیاتِ عمومی ماست، قاعدتاً خواهد پذیرفت که چه بسا سنت‌های تاریخی متفاوت به نظریه‌های متفاوتی در باب عدالت دست یابند. چه بسا در جامعه‌ای کمال‌گرا، یا مسلمان، یا مسیحی عادت‌های اجتماعی جاافتاده نظریه عدالتی متفاوت را اقتضا کند و در پی آن، جهان آرمانی و نظمِ بایسته‌ای که ساختارهای سیاسی-اقتصادی-اجتماعی باید به خود بگیرد فرق کند. با این همه، برای چنان جامعه‌ای نیز دست یافتن به نظریه‌ای درباره عدالت به همان راه و روشی به دست می‌آید که رالز پیشنهاد داده است: این که قضاوت‌های سنجیده و اعتقاداتِ راسخ را در اولویت قرار دهیم و سپس نظریه‌ای تدوین کنیم که با آن‌ها سازگار افتد. چنین راه و روشی از بنیاد تاریخی است و نمی‌تواند وجوه اجتماعی انسان را نادیده بگیرد. ب) آن جا که دو سنت اجتماعی قضاوت‌های سنجیده به‌غایت متفاوت دارند، فاقدِ زمینه مشترک لازم برای تدوین نظریه‌ای مشترک در باب عدالت خواهند بود. مواجهه چنان سنت‌هایی که هویت‌های خود را گره‌خورده با ارزش‌های متفاوت و گاه حتا متضاد می‌بینند، احتمالاً مواجهه‌ای

پرتنش خواهد بود. آرزوی حلِ دعاوی و مطالباتِ آنان از یک‌دیگر پرپایه چشم‌اندازی استعلایی و بیرون از سنتِ تاریخی این هردو، سرابی بیش نیست (نک: Rorty 1989: 47). تنها کاری که در این موقعیت می‌توان کرد این است که بگذاریم با گذرِ زمان از خلالِ این مواجهه‌ها تعدیلی در باورهای هر دو سنت صورت گیرد و زمینه برای شکل‌گیری باورهای مشترک و هم‌پوشان، و در پی آن، نظریه‌ای مشترک برای عدالت، فراهم گردد.

۴) جماعت‌گرایی چون سندل و مک‌این‌تایر از نظریه اخلاقی-سیاسی رالز چیزی را می‌طلبند و انتظار دارند که او خود مدعی آن نیست. آن‌ها به دنبال نوعی خودشناسی، خودکاوی، و خودنقادی درازدامن و بلندمدت هستند که سوژه اخلاقی چه بسا پس از آن به «تمایز‌گذاری‌های ارزشی» (distinctions of worth) متفاوتی دست یابد و هویت خود را متفاوت از آن چه پیش‌تر می‌دانسته بشناسد و، به تبع آن، توقعات و تعهدات متفاوتی را زان پس بر خود بار کند. چنین تأملی مستلزم کاوشی مستدام در گذشته تاریخی من است که نسبت بایسته مرا با سنت‌های گذشته و حال روشن می‌کند و مرزهای هویت‌ام را پیوسته تغییر می‌دهد. از این روست که سندل می‌گوید:

در معرفت‌شناسی اخلاقی رالز، مجالِ تأمل به نظر بسیار محدود می‌رسد. خودشناسی در این معنا ظاهراً ناممکن می‌شود، زیرا مرزهایی که تعریف می‌کند پیشاپیش، بدون تأمل، یک بار برای همیشه، داده یک اصلِ تفردِ پیشینی فرض می‌شوند. و هنگامی که این مرزها فرو می‌ریزند، چیزی نمانده که جای آن‌ها را پر کند. برای سوژه‌ای مانند سوژه رالز، نمونه پرسش اخلاقی این نیست که «من کی ام؟» زیرا پاسخ‌اش بدیهی شمرده می‌شود، بلکه این است که «من کدام غایات را انتخاب خواهم کرد؟» و این پرسشی است که از اراده می‌شود. پس سوژه رالز، تا جایی که به خود مربوط می‌شود، از جنبه معرفتی فقیر و به لحاظ مفهومی نامجهز برای آن گونه تأمل در وجودش خواهد بود که از توجه به ترجیحات و تمنیات‌اش فراتر رود و سوژه محتوی آن‌ها را بکاود و باز تعریف کند (Sandel 1982: 153؛ نیز نک: 160-161).

پیش‌تر در توضیح مکانیسم تعادل اندیشیده دیدیم که پس از تأمل هیچ بعید نیست وزن تعهدات اخلاقی در نظر سوژه اخلاقی تغییر کند و او در این فرآیند دست از برخی قضاوت‌های

پیشین خود بردارد و به قضاوت‌هایی جدید — و حتا شاید متضاد با قضاوت‌های قبلی — گرایش یابد. بنابراین اگر بتوان تغییر اعتقادات اخلاقی عمیق را هم‌ارز با تغییر آن چیزی دانست که تیلور «تمایزگذاری‌های ارزشی» می‌نامد (نک: Taylor 1985: 3)، و اگر تغییر در تمایزگذاری‌های ارزشی را برابر با تغییر در هویت سوژه اخلاقی بدانیم آن گاه ادعای سندل در مورد فقر خودشناسی روش رالز نادرست خواهد بود، زیرا خودشناسی برآمده از دل تعادل اندیشیده آن قدر ریشه‌دار، قوی، و اثرگذار است که می‌تواند حتا به تغییر هویت سوژه‌ای که درگیر این تأمل اخلاقی است بیانجامد. گذشته از این، رالز بارها اعتقادات اخلاقی را تا خاستگاه‌های تاریخی‌شان، از جنگ‌های مذهبی گرفته تا نهضت اصلاح دینی، شکل‌گیری حکومت‌های مشروطه و گسترش نهادهای اقتصاد بازار، ردیابی می‌کند؛ این‌ها همه نشان از آن دارد که روش رالز، به اقتضای تاریخ‌گرایی‌اش، بیگانه با حوزه تاریخ اندیشه یا تاریخ ایده‌ها نیست (برای نمونه، نک Rawls 1985: 225). اما نکته استدلال من در جا چیز دیگریست؛ می‌خواهم بگویم رالز به هنگام تدوین نظریه عدالت در پی صورت‌بندی یک تاریخ اندیشه (intellectual history) یا یک تبارشناسی اخلاق (genealogy of morals) نیست؛ او برخلاف جماعت‌گرایان نمی‌خواهد نشان دهد که «ما چه‌گونه ما شدیم»؛ او به نظریه یا نظامی از باورها می‌اندیشد که پیامد چنان تاریخ اندیشه‌ای خواهد بود: یعنی پس از آن که تاریخ اندیشه را کاویدیم و به روش سندل یا تیلور دریافتیم که کدام تمایزگذاری‌های ارزشی قوام‌بخش هویت ما هستند یا کدام تعهدات و وفاداری‌ها اولویت‌های اخلاقی ما را تشکیل می‌دهند، آن گاه هم‌چنان نیازمند نظریه‌ای خواهیم بود که این اولویت‌ها را صورت‌بندی کند و بر اساس آن تمایزگذاری‌های ارزشی مدلی برای طراحی ساختار اساسی جامعه به ما بدهد. به تعبیر دیگر، قصد رالز آن نیست که یک به خود-بازاندیشی نقادانه در خصوص انسان‌های مدرن عرضه کند؛ قصد او آن است که برای انسانی که این به-خود-بازاندیشی نقادانه را انجام رسانده و از آن فارغ شده نظریه‌ای ارائه دهد درباره لوازم نتیجه‌ای که از دل آن به-خود-بازاندیشی بیرون می‌آید. به تعبیر رورتی، «رالز به دنبال یک "بینش وظیفه‌گرایانه کامل" نیست، بینشی که تبیین کند چرا باید عدالت را مقدم بر تلقی خود از خیر قرار دهیم. او صرفاً پیامدها و نتایج این ادعا را که "عدالت مقدم است" شرح می‌دهد نه مقدمات و مفروضات آن را.» (Rorty 1991: 189).

۳-۳) لیبرالیسم و بی‌تفاوتی نسبت به ارزش‌ها

اینک به سراغ ادعای سوم جماعت‌گرایان می‌روم: این که اخلاق لیبرال انسان‌هایی میان‌مایه، محاسبه‌گر، خودخواه، و بی‌تفاوت نسبت به معنای زندگی و ارزش‌های جمعی می‌آفریند، انسان‌هایی سرگرم کار خویش و نگران منافع شخصی خویش. (۱) به‌سختی می‌توان اخلاق لیبرال را اخلاقی فاقد ارزش یا بی‌تفاوت نسبت به ارزش‌های انسانی تلقی کرد. رالز مدعی است که از قضا شباهت لیبرالیسم و وظیفه‌گرا با کمال‌گرایی و تفاوت مشترک این دو با فایده‌گرایی در ارائه ملاکی برای «شخص ایده‌آل» است. فایده‌گرایان خود را درگیر بحث در این باره نمی‌کنند که چه امیال و خواسته‌هایی به خودی خود ارزش‌مند یا بی‌ارزش اند، بلکه صرفاً به محاسبه این نکته می‌پردازند که کدامین امیال یا خواسته‌ها شدت و دوام و کثرت بیش‌تری دارند و بیش‌ترین رضایت و خرسندی را برای بیش‌ترین آدمیان به بار می‌آورند؛ بنابراین فایده‌گرایی به خودی خود برای این پرسش که انسان کدامین امیال و خواسته‌ها را باید پیگیری کند یا بر کدامین امیال و خواسته‌ها باید افسار زند معیاری ندارد:

اما، همین که اصول عدالت استنتاج شود، آموزه قراردادگرایی محدودیت‌های معینی را بر برداشت ما از خیر اعمال می‌کند. این محدودیت‌ها از دل تقدم عدالت بر کارایی و تقدم آزادی بر سودهای اجتماعی و اقتصادی بر می‌آید... این تقدم‌ها می‌گویند: به امیالی که ذاتاً ناعادلانه‌اند، یا برآوردن‌شان متوقف بر نقض سازماندهی‌های عادلانه است، نباید بها داد. ارضای این نیازها هیچ ارزشی ندارد و نظام اجتماعی باید آن‌ها را تضعیف کند... برخی ساختارهای نهادی در دل مفهوم عدالت گنجانده شده‌اند. میان این دیدگاه و دیدگاه کمال‌گرایی جنبه‌ای مشترک هست: هر دو ایده‌آلی از شخص به دست می‌دهند که پیگیری امیال موجود را محدود می‌سازد. از این حیث، نظریه عدالت به مثابه انصاف و کمال‌گرایی هر دو در مقابل فایده‌گرایی قرار می‌گیرند (رالز ۱۳۹۳: ۲۸۱-۲۸۰).

(۲) گذشته از این، فردگرایی حاکم بر نظریه‌های لیبرال به معنای انکار ارزش‌های جمعی و خاستگاه اجتماعی انسان نیست، بلکه روشی است برای تضمین حقوق فرد و عدم پایمال شدن آن در کشاکش محاسبات سیاسی و مناسبات اجتماعی. لیبرال‌ها منکر آن نیستند که جماعت‌ها و گروه‌های اجتماعی نقش مؤثری در هویت انسان و تلقی او از خوش‌بختی و زندگی خوب

دارند، اما معتقد اند که آن‌ها به همان اندازه مستعد اند نقشی مخرب و سرکوب‌گر به خود بگیرند و فرد را از حق انتخاب در تعریف خوش‌بختی و پی‌گیری آن محروم کنند. بنابراین لیبرال‌ها می‌کوشند فرد را نقطه آغاز استدلال اخلاقی-سیاسی قرار دهند و با این کار نوعی فاصله انتقادی میان فرد و اجتماع او برقرار کنند تا امکان انتقاد از نهادهای سیاسی-اجتماعی و، از این رهگذر، حق مخالفت و در پیش گرفتن مسیری متفاوت همواره برای او فراهم باشد. از این روست که رالز فردگرایی حاکم بر وضعیت آغازین را بیش‌تر یک ترفند اکتشافی (heuristic device) می‌داند تا یک دیدگاه حاکمی از واقعیت (رالز ۱۳۹۳: ۲۸۴-۲۸۳؛ نیز نک: Sandel 1982: 41-42). در عالم واقع، انسان‌ها نه نسبت به علائق و منافع دیگران بی‌تفاوت اند و نه ارزش‌های جمعی را نفی می‌کنند، با این وجود اگر نقطه آغاز استدلال اخلاقی-سیاسی را در اجتماع و ارزش‌های جمعی قرار دهیم همواره با این خطر مواجه خواهیم بود که حقوق فرد را به بهانه پیش‌برد علقه‌های اجتماعی نقض کنیم و نگرشی قیّم‌مآبانه به افراد داشته باشیم. مگر نه این است که در طول تاریخ همواره حفظ حرمت ارزش‌های اجتماعی - از قبیل مذهب، آداب و رسوم قومی، نژادی، و فرهنگی - بهانه اصلی نقض حقوق سیاسی-اجتماعی افراد بوده است؟ فردگرایی با حفظ آن فاصله اجتماعی این خطر را کاهش می‌دهد و این حق را برای فرد به رسمیت می‌شناسد که هرگاه بخواهد از جماعتی به جماعت دیگر نقل مکان کند یا زیر بار جنبه‌های سرکوب‌گر و محدودکننده ارزش‌های جمعی نرود (نک: جین همپتن ۱۳۸۰: ۳۳۲-۳۲۷).

البته مایکل سندل و مک‌این‌تایر هر دو به این جنبه‌های رهایی‌بخش لیبرالیسم اشاره می‌کنند و می‌پذیرند که تضعیف گرایش‌های جمعی به بهای تقویت نهادهای رهایی‌بخش به دست آمده است، نهادهایی که به خودی خود امکان متفاوت اندیشیدن و متفاوت زیستن را فراهم آورده و به تنوع و کثرتی بی‌سابقه را در جهان مدرن دامن زده‌اند (نک: Sandel 1982: 34؛ نیز نک: MacIntyre 1981: 60). اما تا جایی که من می‌دانم هیچ یک پاسخی قانع‌کننده به این پرسش نداده‌اند که چرا نباید نتیجه بگیریم چنین بهایی به پرداختن‌اش می‌ارزیده است. رورتی معتقد است پاسخ ما به ادعای دوم جماعت‌گرایان - خلق انسان‌هایی بی‌ارزش و بی‌تفاوت نسبت به علقه‌های جمعی - «باید این باشد که حتا اگر نوع شخصیت‌هایی که دموکراسی لیبرال می‌آفریند، بی‌خاصیت، محاسبه‌گر، کوتاه‌فکر، و ناقهرمان باشد، غلبه چنین مردمانی شاید بهای معقولی باشد که برای آزادی سیاسی می‌پردازیم» (Rorty 1991: 190) ... دیوبی مانند

و بر نیک آگاه بود که [برای افسون‌زدایی از جهان] باید بهایی پرداخته شود اما او معتقد بود این بها ارزش پرداختن‌اش را دارد. او معتقد بود هیچ کدام از خیرهای جوامع متقدم‌تر ارزش بازگرداندن ندارند اگر که بهای‌اش کاهش‌توانایی ما برای به حال خود گذاشتن مردم باشد، این که بگذاریم آن‌ها خود بکوشند بینش‌های شخصی‌شان از کمال را در آرامش بیازمایند و برگزیرند (همان: ۱۹۴) ... زیرا به سختی می‌توان افسون‌زده‌ی روایتی از جهان بود و در همان حال در حق روایت‌های دیگر مدارا پیشه کرد. (همان: ۱۹۵).

نتیجه‌گیری

در آن چه گذشت، سه انتقاد اصلی جماعت‌گرایان به نظریه اخلاقی-سیاسی روشنگری، یعنی لیبرالیسم، را بررسی کردم و سپس نشان دادم که از منظر ریچارد رورتی این انتقادات به قطب پراگماتیستی لیبرالیسم معاصر وارد نیست. رورتی مواجهه‌ای پیچیده با جماعت‌گرایان دارد. او از یک طرف، با تاریخ‌گرایی و قوم‌مداری آنان هم‌سو است و می‌پذیرد که ارزش‌های اخلاقی ریشه در تاریخ و سنت دارد و هویت سوژه اخلاقی با تار و پود تاریخ و سنت گره خورده است، تا بدان حد که شرح رضایت‌بخشی از کنش‌های او بدون پیش‌فرض گرفتن روایتی تاریخی-اجتماعی ناممکن است.^۶ وی بر این اساس، زوال جهان‌بینی عقل‌باورانه و علم‌گرایانه روشنگری را، که با تاریخ‌گرایی و قوم‌مداری بیگانه بود، به فال نیک می‌گیرد و معتقد است از دل این بی‌اعتبارشدن مانیفست‌های مطلق‌گرایانه لیبرالیست‌های متقدم و آشتی لیبرالیست‌های متأخر با تاریخ‌گرایی و قوم‌مداری، یک لیبرالیسم به‌روزشده، بالغ‌تر، و زدوده از علم و فلسفه، بیرون آمده است. اما وی، از طرف دیگر، حساب خود را از جماعت‌گرایان جدا می‌کند آن‌جا که ایشان از اعتبارافتادن عقل‌باوری و علم‌گرایی روشنگری را دلیلی بر بی‌اعتباری نهادهای دموکراتیک تلقی می‌کنند. به عقیده او، امیدهای سیاسی و ارزش‌های اخلاقی‌ای که روشنگری آفریده به قوت خود باقی‌ست و اعتبار لیبرالیسم معاصر، دقیقاً به خاطر گسست‌اش از گرایش‌های عقل‌باورانه و علم‌گرایانه فیلسوفان روشنگری و تدوین نظریه‌ای سازگار با تاریخ‌گرایی معاصر، قوی‌تر از آن است که با انتقادهای جماعت‌گرایان لکه‌دار شود. بنابراین می‌توان گفت رورتی با الهام گرفتن از منش تاریخ‌گرایانه و قوم‌مدارانه جماعت‌گرایان جنگ‌افزارهای دشمنان روشنگری را برای دفاع از خود روشنگری به کار می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مشاهده تناقض‌های نظام اخلاقی کانت از منظر مک‌اینتایر، نک: MacIntyre 1981: 46.
۲. برای استدلال معرفت‌شناختی کانت نک: Kant 1781: 274; برای استدلال عملی او نک: Kant 1788: 215.
۳. برای اثبات این امر کافی است به دکارت ببینیم که بشر را به تملک و تسلط بر طبیعت فرا می‌خواند و در همان حال مدعی بود که فلسفه و فیزیک جدید او در مقایسه با متافیزیک مدرسی شالوده‌بهتری برای آموزه مسیحیت است؛ نک: دکارت ۱۳۶۹: ۸-۳.
۴. شدنی‌بودن آن نظام، یا تحقق‌پذیری آن براساس واقعیت‌های متافیزیکی یا تجربی، تنها بعد از اثبات مشروعیت هنجاری آن موضوعیت پیدا می‌کند. هرچند اگر یک نظام اخلاقی نتواند امکان‌پذیری تحقق خود در جهان متافیزیکی یا طبیعی را اثبات کند ناقص خواهد بود، اما از الزام‌آوری آن نخواهد کاست. شاهد این مدعا پذیرش مسئولیت اخلاقی در تمامی فرهنگ‌ها و ادوار تاریخی به رغم ناتوانی انسان در اثبات متافیزیکی یا تجربی آن است.
۵. بر این اساس، به نظر می‌آید رالز پیشاپیش در شیوه نظریه‌پردازی به توصیه مایکل سندل و مک‌اینتایر عمل کرده است: به یاد داریم که این دو گفته بودند محروم کردن سوژه از تعهداتی که از سوی سنت و اجتماع بر دوش او قرار می‌گیرد، به بهای خالی کردن دست او از هر گونه دلیل و انگیزه تمام می‌شود و انتخاب‌هایش را به انتخاب‌هایی گزاف تنزل می‌دهد. با تفسیری که رورتی از نظریه‌ی رالز به دست می‌دهد، تکیه بر عادت‌های لیبرال به معنی خالی کردن دست سوژه اخلاقی نیست، بلکه الگویی برای انتخاب‌های بعدی او — انتخاب برنامه‌ای برای زندگی بر اساس نظریه‌ای درباره‌ی خیر یا کمال یا سعادت — پیش‌پایش می‌گذارد (نک رالز ۱۳۹۳: ۳۳۷).
۶. برای مشاهده مواردی که او مستقیم از دین خود به جماعت‌گرایان یاد می‌کند، نک: Rorty 1991: 199 & 2007: 44.

منابع

- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- رالز، جان (۱۳۸۸)، *عدالت به مثابه‌ی انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس.
- رالز، جان (۱۳۹۳)، *نظریه‌ای در باب عدالت*، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.

- همپتن، جین (۱۳۸۰)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.
- Hare, R. M. (1951), *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2002), *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragment*, edited by Gunzelin Schmid Noerr, translated by Edmund Jephcott, Stanford, California: Stanford University Press.
- Horkheimer, Max (2004), *Eclipse of Reason*, London & New York: Continuum.
- Kant, Immanuel (1781), *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer, 1998 Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1785), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated by Translated by Mary J. Gregor, 1996 Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1788), *Critique of Practical Reason*, translated by Translated by Mary J. Gregor, 1996 Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue: A Study in Moral Philosophy*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Rawls, John (1980), "Kantian constructivism in Moral Theory: The ee ee y Lecrrres" *Journal of Philosophy* 77, 515-72.
- Rawls, John (1985), "Jiiii ce a Faeees Political Not ee hhhlyii ca" *Philosophy and Public Affairs* 14, 223-251.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York: Colombia University Press.
- Richard Rorty (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Rorty, Richard (2001), "The Continuity Between the Enlightenment and 'Postmodernism'" in *What's Left of Enlightenment: A Postmodern Question*, Edited by Keith Michael Baker & Peter Hanns Reill, Stanford, California: Stanford University Press.
- Rorty, Richard (2007), *Philosophy as cultural politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985), *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers2*, Cambridge: Cambridge University Press.

