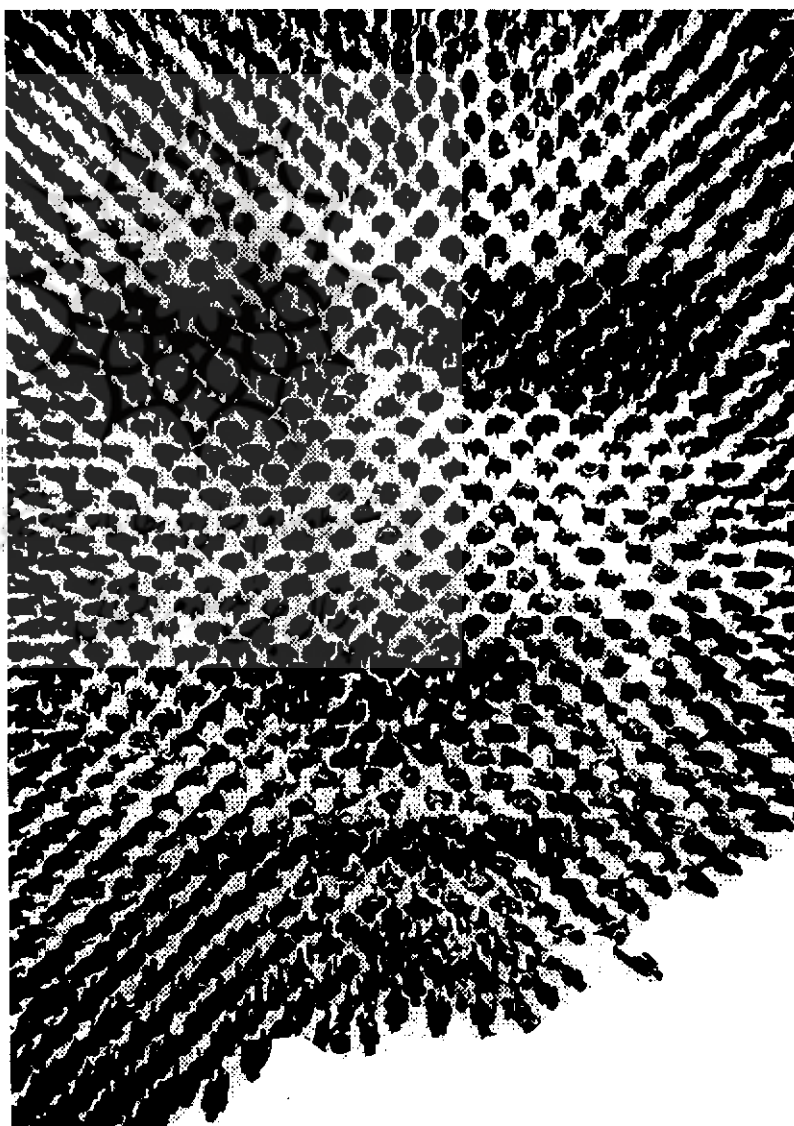


جفرسن درباره «قانون» [منظور قانون اساسی ایالت ویرجینیا است که به وسیله جفرسن هنگامی که فرماندار آنجا بود نوشته شد. م] خود گفته بود که غرض از آن «حمایت از عقیده به طور کلی است». آشکار است که به نظر او کلمه «عقیده»، هم به الحاد و هم به انواع مختلف خداپرستی باز می‌گردد. وی در بیان تاریخ تصویب این قانون چنین می‌نویسد:

در دیباچه (این قانون) گفته شده است که قهر و جبر برخلاف اراده آفریدگار مقدس دین ما است. در این مورد اصلاحی پیشنهاد شد مبنی بر این که کلمه «عیسی مسیح (ع)» در جمله گنجانده شود به قسمی که به این صورت خوانده شود: «برخلاف اراده عیسی مسیح (ع)،

ریچارد رورتی

ترجمه دکتر علی محمد کاردان



تقدم دموکراسی بر فلسفه

شارع مقدس دین ما». اما این پیشنهاد از سوی اکثریت وسیعی رد شد. این قضیه ثابت می‌کند که رأی‌دهندگان می‌خواستند که قانون سپر حمایت همه صاحبان عقیده اعم از یهودی و بی‌دین و مسیحی و مسلمان و هندو و کافران از هر نوع باشد.

و اینکه جفرسن خواسته بود که این «سپر» فرد بی‌دین را نیز حفظ کند، جایی کاملاً معلوم می‌شود که می‌گوید که «همنوع من چه بگوید که بیست خدا وجود دارد و چه بگوید که هیچ خدایی وجود ندارد، گفته او کوچک‌ترین ضرری به من نمی‌زند». و از این گفته نتیجه می‌گیرد که چون «قدرت‌های قانونی حکومت از افعال مضر به حال دیگران تجاوز نمی‌کند» چنین اعتقاداتی به هیچ وجه «مشمول قانون نمی‌شوند».

هر کس اذعان خواهد کرد که استدلال جفرسن کاملاً متقاعدکننده نیست. البته راست است که هم‌نوع من وقتی می‌گوید که خدایی وجود ندارد، برای من هیچ ضرری ندارد، اما اگر کسی بخواهد نشان دهد که ملحد بودن و گرفتن نتایج از آن و بر طبق این نتایج رفتار کردن هیچ خطری ندارد، این استدلال کافی نیست. بسیاری از هم‌عصران جفرسن گمان می‌کردند که جامعه مرکب از افراد ملحد یا حتی معتقد به خدای غیردینی (déistes) هیچ حالت یک جامعه را ندارد و متضمن بازگشت به حالت طبیعی است. با این همه، جفرسن گمان می‌کرد که یک دلیل اضافی در اختیار دارد. به نظر او، رسوم مؤدبانه‌ای که معمولاً جزء مشخصات ملحدان به شمار می‌رود، ایراد قطعی به این نظر است که «عشق به خدا اساس اخلاقی را تشکیل می‌دهد» و تصور می‌کرد که رفتار نیک از «فضایل اجتماعی» که خود مبتنی بر نوعی «احساس اجتماعی» هستند نتیجه می‌شود و سرافراز بود از اینکه «قانون» او حاکی از این است که دست کم در روی زمین جایی - یعنی ویرجینیا - وجود دارد که در آن داشتن این فضایل برای وابسته بودن به اجتماع سیاسی کفایت می‌کند.

نظر جفرسن مبنی بر اینکه فضیلت تنها مستلزم نوعی احساس اخلاقی است (و این احساس نوعاً هم نزد پرستندگان خدای ادیان و هم ملحدان یافت می‌شود) این مطلب را القا می‌کند که اعتقادات دینی هیچ ارزش اخلاقی ندارند و تعارفی بیش نیستند. در واقع این عقیده در میان بسیاری از روشن‌فکران عصر منورالفکری دیده می‌شود؛ با این همه، نظر جفرسن متضمن چنین عقیده‌ای نیست؛ آنچه در عوض متضمن است این است که دین با امور عمومی ارتباطی ندارد و می‌توان بدون هیچ مانعی آن را امری خصوصی شمرد که در آن سخن بر سر کمال فردی است نه عدالت اجتماعی.

این شیوه رفتار و نگرش در زمان جفرسن چندان

شایع نبود، اما از روی سرمشقی که او به دست می‌داد برای نسل‌های آینده رفته رفته و سرانجام به صورت جنبه مهم و قابل احترامی از سنت‌های ملی ما (آمریکاییان) تحمیل شد. آمریکاییان از عصر منورالفکری و بعد بیشتر متمایل بودند به اینکه مانند کانت بپذیرند که عقل می‌تواند در اموری که به زندگانی عمومی و مناسبات اجتماعی مربوط است به جای دین بنشیند. ایشان به مانند کانت و جفرسن معتقد بودند که اساس حالت اخلاقی را باید در جایی از طبیعت انسانی جست و نه در مشیت الهی. به علاوه بر این گمان بودند که روح آدمی وقتی مغرض نباشد قادر است بی‌مدد رحمت الهی، حقایق اخلاقی را که در مکاتب ادیان مختلف وجود دارد تشخیص دهد و از بقیه صرف‌نظر کند (در سنت آمریکایی، این بقیه غیرعقلی به قلمرو خصوصی مربوط است و تا زمانی که محل امور سیاسی نشود آن را تحمل می‌کنند).

در جریان دهه‌های اخیر، این اعتماد به «طبیعت آدمی» یا «عقل» به ویژه از طرف فیلسوفان و نظریه‌پردازان امور اجتماعی مورد چون و چرا قرار گرفته است. روشن‌فکران معاصر کمتر از جفرسن و رفقاییش مطمئن هستند که می‌توان بر وجود طبیعت آدمی به معنی عام کلمه یا قواعد عقلانیت تمام تکیه کرد. و این فرض عصر منورالفکری مشعر بر اینکه دین و اسطوره و سنت را بتوان در مقابل امری غیرتاریخی یا چیزی که در همه افراد انسانی فی حد ذاته مشترک باشد قرار داد، ایشان را راحت نمی‌گذارد. و رفته رفته و بیش از پیش قبول اینکه قوه‌ای به نام «عقل» وجود دارد که می‌تواند حدودش را به دین بقبولاند یا حقیقت اخلاقی را تشخیص دهد دشوار شده است.

نمی‌توان گفت که این شک و تردید در عالم روشن‌فکران آمریکایی پدیده تازه‌ای است، ولو اینکه در واقع امروز بیش از گذشته فائق باشد. در همان زمان

دین با امور عمومی ارتباطی ندارد

و می‌توان بدون هیچ مانعی

آن را امری خصوصی شمرد

که در آن سخن بر سر کمال فردی است

نه عدالت اجتماعی

معنی امت یا اجتماع یک‌دل و یک‌جهت (Communauté) را حفظ کند.

تا آنجا که من می‌دانم هیچ‌کدام از این منتقدان لیبرالیسم از این که قانون آزادی دینی خطاست دفاع نکرده‌اند و هیچ‌کس نگفته است که شاید بهتر این بود که ما قوانینی را که قبلاً در ویرجینیا رایج بود - یعنی قوانینی که شک (علنی و به دفعات) دربارهٔ تثلیث را تخلف جنایی بزرگ می‌شمرد - حفظ می‌کردیم. لکن، امروز، کسان بسیاری حاضرند ثابت کنند که پیش‌فرض‌های فلسفی قانون جفرسن اشتباه بوده است. به نظر آنان و در هر حال، بیش از آنچه در عصر منورالفکری تصور می‌شد بدون داشتن اعتقاد مشترک نمی‌توان اجتماع تشکیل داد. ممکن است که جفرسن حق داشته باشد و اگر یکی از هم‌نوعان من بگوید که خدایی وجود ندارد زبانی به من نرساند. اما اگر همین شخص گمان کند که نداشتن آرمان مشترک (به استثنای آرمانی که هدف آن حفظ آزادی فردی است) بدون ایجاد هیچ نتیجهٔ زیان‌بخش میسر است در اشتباه خواهد بود.

به عقیده مخالفان فردگرایی، این حداقل اشتراک (عقیده یا آرمان) برای ممکن ساختن فضایل اجتماعی کافی نیست.

در دنبالهٔ این مقاله به این نظر باز خواهیم گشت که هیچ فضیلت اجتماعی قابل تصور نخواهد بود مگر اینکه میان شهروندان دربارهٔ آنچه باطناً مطلوب است و نیز دربارهٔ اعمال حیاتی‌ای که فی‌نفسه نیک باشند وفاق باشد. این نظر به همین صورت ظاهراً یک قول تجربی است که از لحاظ تاریخی و جامعه‌شناسی جنبهٔ زمانی و مکانی دارد (یا جای - گاهی است). اما غالباً به این قول، قولی فلسفی پیوند زده شده است مشعر بر این که نهادهای سیاسی لیبرال فقط بر اساس نظریهٔ فردگرایی طبیعت «من» قابل دفاع است. و مخالفان فردگرایی تصور می‌کنند که اندیشه‌وران عصر منورالفکری نظریهٔ سیاسی خود را از یک دید فلسفی نادرست دربارهٔ هستی انسان استنتاج کرده‌اند؛ و این دید عبارت است از دفاع از این نظر که هر فرد صرفاً به این دلیل که موجودی عقلانی است در خود چیزی دارد که پایهٔ مشارکت اجتماعی او را تشکیل می‌دهد. این موضع فلسفی، بنا به عقیدهٔ مخالفان فردگرایی، مقدمهٔ لازم مکتب لیبرال است که بر طبق آن اعتقاداتی که شهروندان یک جامعهٔ دموکراتیک لیبرال قاعدتاً باید در آن مشترک باشند اعتقادات مربوط به اموری است که جنبهٔ «شیوهٔ کار» (Procédure) دارد (یعنی مربوط به کاری است که شهروندان برای آنکه با هم پیمانند باید انجام دهند و نه مربوط به سرمایهٔ مشترکی که همه به سوی آن گرایش دارند).

جفرسن، برخی از افراد و از جمله برخی از کسانی که در جوانی با خواندن «اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند» به هیجان می‌آمدند به فلسفه جهانی (Universalisme) عصر منورالفکری خرده‌هایی می‌گرفتند. گواه بر این امر ملاحظات هگل دربارهٔ انتزاع و خلأ نظریه‌های انگلیسی «حس اخلاقی» و نیز دیدگاه انتقادی او دربارهٔ مفهوم کانتی «عقل عملی» و به‌طور کلی‌تر دربارهٔ کوشش‌های جهان‌گرایانه و غیرتاریخی برای فراهم کردن پایهٔ اخلاق است. امروز برای تأیید این نظر که آزادی‌خواهی (لیبرالیسم) عصر منورالفکری شکست فکری است (و همواره نیز چنین بوده است) و ساده‌اندیشی فلسفی جفرسن احتمالاً بیش از آنکه تصور می‌شود به ما زیان رسانیده است، غالباً در بخش‌های ضدکانتی «فلسفه حقوق» هگل نقل می‌شود.

مسیر انتقادی که از هگل تا منتقدان معاصر لیبرالیسم ادامه دارد، دارای جنبهٔ تاریخ‌گرایی و اجتماعی و ضدفردگرایی است. این منتقدان معتقدند که اندیشه‌وران عصر منورالفکری چون می‌خواستند هر انسانی را از لحاظ اخلاقی در حد خود کامل و به‌صرف این‌که به نوع انسان تعلق دارد، دارای طبیعت اخلاقی تلقی کنند (بی‌اینکه رجوع به وضعیت تاریخی را لازم بشمرند) کارشان به ایجاد پدیده‌های وحشتناکی نظیر «انسان اقتصادی» و سلطهٔ «عقل فنی» کشید. نویسنده‌گانی مانند رابرت بلاه (Robert Bellah) و آلاس دیرومک این تأیر (Alas dair MacIntyre) و ویلیام سالیوان (William Sullivan) و میکائیل سندل (Michael Sandel) و چارلز تایلر (Charles Taylor) و روبرتو یونگر (Roberto unger) و عده‌ای دیگر با دنبال کردن کار هورکهایمر (Horkheimer) و آدورنو (Adorno) در «دیالکتیک منورالفکری» بر این امر پای فشردند که دموکراسی آزادی‌خواه (لیبرال) به وعدهٔ خود وفا نکرده است و می‌گویند که شکست آن معلول این است که گفتار سیاسی که ما از عصر منورالفکری به ارث برده‌ایم به علت جهت‌گیری فردگرایانه خود نتوانسته است

ما باید سعی کنیم اصل تسامح را

در خود فلسفه اعمال کنیم

به قسمی که تصویری از عدالت سیاسی

و عمومی و مؤثر و معقول ایجاد کنیم

جان رولز (John Rawls) یکی از مدافعان بزرگ این مکتب است و غالباً هدف انتقادات مخالفان فردگرایی قرار می‌گیرد. در صفحات آینده، من با اثبات اینکه بینش (شیوه کارمآبانه) رولز درباره عدالت را می‌توان و باید از هرگونه نظریه طبیعت انسانی یا عقلانیت و به ویژه نظریه فردگرایی جدا کرد، از او در برابر انتقادهای مخالفان فردگرایی دفاع خواهم کرد و به طور کلی، نشان خواهم داد که کار رولز را باید کوششی برای ادامه نهضت فکری شمرد که در قانون جفرسن منهای پیش فرض‌های فردگرایانه و جهان‌گرایانه خاص او دیده می‌شود. رولز، در مقاله اخیر خود، موضع خود را به عیان بر صحیفه سنت تسامح دینی نقش می‌زند. وی چنین می‌نویسد:

در یک جامعه دموکراتیک، نمی‌توان بینش عمومی عدالت را بر هیچ‌گونه بینش اخلاقی کلی بنیاد کرد. منشأ شرایط اجتماعی و تاریخی که این نوع جامعه‌ها را ساخته‌اند در جنگ‌های دینی که در پی جنبش اصلاح دین (رفورم) به وقوع پیوست و در ظهور اصل تسامح و نیز در به وجود آمدن حکومت‌های مشروطه و نهاد اقتصادهای بزرگ بازار است. این شرایط در نحوه تصور ما از عدالت عمیقاً تأثیر داشته‌اند زیرا در ضمن فراهم کردن زمینه مساعد برای تنوع مکتب‌ها و کثرت تصور خیر از آنها ناشی می‌شوند. اما، این بینش‌های گوناگونی که اعضای جامعه‌های دموکراتیک‌خواهان آنند مانع‌الجمع و در عین حال عاری از قدر مشترکند. به همین جهت ما باید سعی کنیم اصل تسامح را در خود فلسفه اعمال کنیم. به قسمی که تصویری از عدالت سیاسی و عمومی و مؤثر و معقول ایجاد کنیم.

عبارتی که من می‌خواهم بحث خود را بر روی آن متمرکز کنم با قلم سیاه مشخص شده است. موضع رولز عبارت است از این است که می‌گوید همچنان که اندیشه اجتماعی عصر منورالفکری پیشنهاد می‌کرد که برای ساختن نهادهای سیاسی باید از بسیاری از مسائل کلامی قدیم صرف نظر شود، ما نیز هنگامی که این هدف را دنبال می‌کنیم باید بسیاری از مسائل قدیم اندیشه را کنار بگذاریم. پس در مورد نظریه اجتماعی نیز می‌توان مسائل مربوط به غیرتاریخی بودن (Non-historicity) طبیعت آدمی و نیز مسائل مربوط به طبیعت «من» و انگیزه‌ای را که به رفتار اخلاقی جهت می‌دهد و نیز معنی هستی آدمی را نادیده گرفت و چنین فرض کرد که همچنان که مسائل مربوط به تثلیث و تبدیل جوهرها به یکدیگر (انقلاب در جوهر) برای جفرسن مسائل بیگانه‌ای بود، مسائل مذکور در فوق نیز با سیاست بیگانه‌اند.

رولز با قبول این موضع، بسیاری از انتقادهایی را که

در مسیر هورکهایمر و آدورنو شده و لیبرالیسم آمریکایی را هدف قرار داده‌اند خنثی می‌کند. وی درحقیقت به ظاهر کاملاً حاضر است که برخی از این انتقادات مخصوصاً آنهایی را که متذکر می‌شوند که متفکران عصر منورالفکری گمان می‌کردند که بعضی مسائل فلسفی آشنا را - مثلاً با پیشنهاد نظریه غیرتاریخی عوامل اخلاقی - حل کرده‌اند، بپذیرد. همچنین به آسانی قبول می‌کند که جفرسن و اطرافیانش بسیاری از آراء فلسفی قابل بحث و حتی امروزه غیرقابل قبول را می‌پذیرفتند. اما به نظر او منظور به هیچ وجه این نیست که بهترین پاسخ‌ها را برای همین سؤالات تهیه کنیم بلکه منظور این است که با روح گذشت آنها را فراموش کنیم. عبارات زیر گواه بر این مدعاست:

چون عدالت به معنی انصاف به مثابه بینشی سیاسی از عدالت برای جامعه‌های دموکراتیک ظاهر می‌شود، بنابراین سعی می‌کند حتی‌الامکان هیچ عقیده‌ای را که از لحاظ مابعدالطبیعه یا فلسفی قابل بحث باشد مطرح نکند. سعی او بیشتر بر این است که تنها با تکیه بر افکار شهرداری که نهادهای سیاسی جامعه‌های دموکراتیک در بردارند و تفسیر آنها در قالب سنت‌های عمومی، به خود سر و سامان دهد. بدین نحو، می‌توان امیدوار بود که این بینش سیاسی از عدالت دست کم چیزی را به وجود آورد که می‌توان آن را «توافق از راه بررسی آراء مختلف» نامید؛ به عبارت دیگر، از سوی همه مکاتب فلسفی که قادرند باقی بمانند و در یک جامعه دموکراتیکی که به صورت معقولی عادلانه و کاملاً منظم باشند طرفدارانی دارند پشتیبانی شود.

نظر رولز این است که وقتی به عوض آنکه به جستجوی یک «نظم اخلاقی مستقل و دست اول» پردازیم می‌خواهیم تصویری از عدالت بسازیم، باید شروع کنیم به گردآوری «ایمان‌های خلل‌ناپذیری مانند اعتقاد به تسامح دینی و رد بردگی» و «سعی کنیم در درون یک بینش مرتبط و هماهنگ عدالت، افکار و اصول شهرداری

هیچ فضیلت اجتماعی

قابل تصور نخواهد بود

مگر اینکه میان شهروندان

درباره آنچه باطناً مطلوب است

و نیز درباره اعمال حیاتی که

فی نفسه نیک باشند وفاق باشد

به نظر جفرسن بحث‌های مربوط به هستی انسان و معنی زندگی نباید از سپهر زندگانی خصوصی خارج شود

مردم و از جمله ملحدان ممکن است خود را دین‌دار (یعنی صاحب نمادی از اشتغال نهایی) بدانند؛ همچنین همه مردم از جمله کسانی که از مسائل مابعدالطبیعی و معرفت‌شناسی بیزارند بتوانند دارای «پیش‌فرض‌های فلسفی» باشند. اما اگر بخواهیم موضع جفرسن و رولز را به‌طور هم‌زمان تفسیر کنیم باید تعاریف دقیق‌تری در دست داشته باشیم. منظور ما و جفرسن از «دین» مجادلاتی است که درباره طبیعت و نام حقیقی خدا - به ویژه مسئله وجود او - پیش می‌آید. منظور ما و رولز از «فلسفه» مشاجراتی است راجع به طبیعت آدمیان و به ویژه دانستن این که آیا چیزی به عنوان «طبیعت آدمی» وجود دارد یا نه؟ به کمک این تعاریف، می‌توان گفت که رولز قصد دارد افکاری را که مربوط به طبیعت و اهداف بشر است از سیاست جدا کند. به نظر او، بحث‌های مربوط به هستی انسان و معنی زندگی نباید از سپهر زندگانی خصوصی خارج شود. بدین ترتیب نه تنها، یک حکومت مردمی (دموکراسی) لیبرال باید عقاید فلسفی را از حیطه «قهر و جبر قوانین» دور کند، بلکه باید ترتیبی اتخاذ کند تا این نوع مسائل را از گفتگوی مربوط به نظم اجتماعی جدا سازد.

تعریفی را که من از «فلسفه» پیشنهاد کردم آن قدر هم که در نگاه اول ممکن است تصور شود تصنعی و منطبق با لفظ نیست. مورخان افکار، قبول دارند که همراه با دنیوی شدن فرهنگ مسئله «طبیعت مُدرک» (یا «طبیعت بشر») رفته رفته جانشین مسئله «خدا» شده است. و اینها از قرن هفدهم تاکنون دو نمونه از کلمات پر معنا هستند. بدین‌سان، همین که فکر کنیم که هر نتیجه‌گیری سیاسی مستلزم یک پایه فوق سیاسی است، به عبارت دیگر، از لحظه‌ای که فکر کنیم که روش تعادل اندیشیده رولز روش خوبی نیست (روشی که از سازش‌های متقابل میان شهوذهای مربوط به مطلوبیت چنین نتیجه‌ای از چنین عملی از یک سو و شهوذهای مربوط به اصول کلی از سوی دیگر ساخته شده است، بدون اینکه شهوذهای نوع اول بر شهوذهای نوع دوم غالب گردند)، تقاضا خواهیم کرد که «سندیت» اصول کلی مورد بحث معلوم شود. فلسفه به معنایی که من تعریف کردم جستجوی چنین سندیتی است، جستجویی که با تأکید بر این امر که امروز «طبیعت آدمی» یا «عقل» است که باید نقشی را که در

عمده‌ای را که ضمنی این ایمان‌ها هستند سازمان دهیم. این نگرش، سراسر تاریخ‌نگار و مخالف با عام‌گرایی (anti-universaliste) است. رولز بی‌آنکه تردیدی به خود راه دهد همانند منتقدان معاصر لیبرالیسم در صف مخالف کانت و طرفداری از هگل قرار گرفته ثابت می‌کند که اندیشه‌وران عصر منورالفکری دچار توهم بودند و حتی سعی می‌کردند خود را از سنت و تاریخ رها سازند و گمان می‌کردند که می‌توانند به «طبیعت» یا «عقل» متوسل شوند. به نظر او، که برای آنکه از لحاظ فلسفی در سطح باقی بماند، سعی خود را به منزله شیوه‌ای از ادامه راهبرد اجتناب از علم کلام که متفکران عصر منورالفکری پیش کشیده بودند تعبیر و تفسیر می‌کرد، چنین توسلی تلاش ناموفقی است که می‌خواهد کاری کند که فلسفه جای علم کلام را بگیرد.

بنا بر افکاری که من به رولز اسناد می‌دهم، سیاست هیچ‌گونه «انسان‌شناسی فلسفی» قبلی را ایجاب نمی‌کند و تاریخ و جامعه‌شناسی کافی است. رولز با کمال میل با یکی از منتقدان ضد فردگرایی خود - یعنی میکائیل سندل - ممکن است موافق باشد که «ما مخلوقات قادر به تفسیر خود» هستیم؛ اما حاضر نیست قبول کند که این تفسیر خود ما را ملزم می‌کند به اینکه تصویری از خود داشته باشیم که «به یک معنی ضروری و غیراحتمالی و نسبت به یک تجربه خاص در مرتبه اول باشد.» در میان نیاکان ما، بعضی توانسته‌اند به چنین نظریه‌ای نیازمند باشند چنان که کسان دیگری نیز بوده‌اند که احتیاج داشته‌اند به اینکه به رابطه خود با کسی که او را خالق خود می‌نامیده‌اند صورت نظریه بدهند. اما ما که وارثان عصر منورالفکری هستیم و عدالت برایمان به صورت ارزشی عالی در آمده است نمی‌دانیم با این نظریه‌ها چه باید بکنیم. ما ممکن است نسبت به اختلاف نظرهای فلسفی مربوط به طبیعت «من» همان قدر بی‌اعتنا باشیم که جفرسن نسبت به اختلافات کلامی راجع به ماهیت خدا بی‌اعتنا بود.

نکته اخیر شیوه تصریح نظری را به ذهن متبادر می‌کند که بر طبق آن دفاع رولز از تسامح فلسفی نوعی تعمیم موجه دفاع جفرسن از تسامح دینی است. «دین» و «فلسفه» الفاظ و عناوینی اجمالی و کلی هستند که ممکن است آنها را به صورت‌های مختلف و قابل قبولی تعریف کرد. و اگر آنها را به شیوه نسبتاً وسیعی تعریف کنیم، همه

سندل نظریه رولز را به مثابه نظریه‌ای تفسیر می‌کند که نوعی «علم به وظایف اخلاقی» را به سبک هیوم به ما ارائه می‌کند

می‌دهد. سندل این تلاش را به رولز نسبت می‌دهد. بسیاری از اشخاص از جمله خود من در وهله اول تصور می‌کردند که معنی «نظریه عدالت» رولز همین است. ما این کتاب را تلاشی می‌دانستیم برای اینکه به پیروی از مردان عصر منورالفکری شهوذهای اخلاقی ما را بر تصویری از طبیعت آدمی مبتنی سازد یا تلاش نوکانتی می‌شمریم که اساس این شهودها را در مفهوم «عقلانیت» می‌بیند. اما با نوشته‌هایی از رولز که پس از کتاب نظریه عدالت منتشر شده است، توانستیم دریابیم که ما این کتاب را بد تفسیر کرده‌ایم و به عناصر کانتی زیاده از حد و به عناصر هگلی و دیویی ماب او کم بها داده‌ایم. این نوشته‌های رولز بیش از کتاب او نظریه مابعد فلسفی (Métaphilosophique) او را آشکار ساختند. بر طبق این نظریه...

آنچه تصویری از عدالت را موجه می‌سازد مطابقت آن با نظامی که پیش از ما وجود داشته و به ما رسیده باشد نیست، بلکه این واقعیت است که با تصویری که ما از خود داریم و با آرزوهای ما هماهنگ است و ما را به درک این مطلب رهنمون می‌سازد که با توجه به تاریخ و سنت‌هایی که با حیات عمومی منتقل می‌شوند، این نظریه، از دید ما عاقلانه‌ترین نظریه است.

و وقتی ما کتاب نظریه عدالت را با توجه به این قسمت‌ها دوباره می‌خوانیم به هیچ رو به نظرمان نمی‌رسد که بر نوعی دید فلسفی «من» انسان مبتنی باشد بلکه آن را بر توصیف تاریخی و جامعه‌شناختی شیوه‌های کنونی زندگانی انسان مؤسس می‌بینیم.

سندل نظریه رولز را به مثابه نظریه‌ای تفسیر می‌کند که نوعی «علم به وظایف اخلاقی» (déontologie) را به سبک هیوم (Hume) به ما ارائه می‌کند. یعنی دیدگاهی از اندیشه اجتماعی کلی‌گرا و کانتی است و در عین حال از عیب مابعدالطبیعه معنی‌گرایی کانت نیز میری است. و معتقد است که چنین تلاشی به نتیجه نمی‌رسد زیرا علم اخلاق یا نظریه اجتماعی که رولز در پی آن دوان است ما را مجبور می‌کند که «من»ی از نوع «من»ی را که دکارت و کانت اختراع کرده‌اند به عنوان اصل بپذیریم. و این «من»ی است که با «من تجربی» کانت متمایز است که به جای این که نوعی سلسله ساده اعتقادات و امیال باشد، ممکن است دارای «امیال و اراده‌ها و غایات محتمل» باشد. و اما

زمان گذشته به عهده خدا بود عهده‌دار شود، مراقب است که با دین خلط نشود. از این پس، خدا و طبیعت آدمی و عقلانیت از لحاظ کارکرد، می‌توانند به جای یکدیگر به کار روند. آنچه ما به یقین درباره این سه موضوع می‌دانیم این است که جز درست جلوه دادن یک اصل هنجاری کلی، این سه موضوع برای ما فایده چندانی ندارند.

کسی که احتیاج به چنین توجیجی را احساس کند خواهان درآمدی فلسفی یا دینی برای امر سیاسی خواهد بود. اما رولز اظهار می‌دارد که وقتی عدالت، فضیلت عالی جامعه‌ای گردد احساس احتیاج به این نوع توجیه رو به کاهش خواهد گذاشت. زیرا در چنین جامعه‌ای، افراد عادت خواهند کرد به اینکه تصور کنند که برای کسانی که وارث سنت‌های تاریخی یکسان هستند و با مسائل یکسان روبرو هستند در زمینه سیاسی، سندیت دیگری جز سندیتی که در واگذاری رضامندانه امتیازی حاصل می‌شود وجود ندارد. چنین جامعه‌ای، جامعه‌ای خواهد بود که «پایان ایدئولوژی‌ها» را تشویق خواهد کرد و تعادل اندیشیده را تنها روش لازم برای گفتگوی سیاسی خواهد شمرد. هنگامی که چنین جامعه‌ای به تأمل و تدبر بپردازد و اصول و شهوذهایی را که غرض یافتن تعادل میان آنهاست جمع کند، گرایش خواهد داشت به اینکه اصول و شهوذهایی را که به دیدگاه فلسفی «من» یا عقلانیت وابسته است کنار بگذارد. زیرا چنین جامعه‌ای از اینکه این نوع دیدگاه‌ها را وسیله بنیادگذاری شهوذهای سیاسی خود لحاظ کند سرباز خواهد زد. و در بدترین وضعیت، آنها را بت‌های فلسفی و در بهترین وضعیت مربوط به تحقیقات خصوصی که افراد برای وصول به کمال انجام می‌دهند تلقی خواهد کرد نه مربوط به سیاست.

حال برای آشکار کردن تضاد میان شیوه‌ای که رولز سعی می‌کند «از لحاظ فلسفی در سطح باقی بماند» و کوشش سنتی تعمق در «میانی فلسفی دموکراسی» من می‌خواهم به اختصار کتاب میکایل سندل یعنی لیبرالیسم و حدود عدالت (Liberalism and the Limits of Justice) را مورد بررسی قرار دهم. این کتاب روشن و نیرومند دلایل زیبا و متقاعدکننده‌ای را بر ضد هرگونه تلاشی که می‌خواهد برای درست جلوه دادن لیبرالیسم سیاسی از نوعی تصور «من» - نوعی تصور مابعدالطبیعی از آنچه «من» افراد انسانی است - استفاده کند به دست

چون چنین سلسله از عوامل - که سندل آن را «مُدِرکی کاملاً مستقر در وضع و موقع خاص» (Situè) می‌نامد - چیزی است که هیوم به ما ارائه می‌کند، وی از آن این نتیجه را می‌گیرد که نظریه رولز محکوم به شکست است. از دید سندل، نظریه رولز که بر طبق آن «عدالت، فضیلت

مخالفان فردگرایی که مانند سندل

به فلسفه علاقه‌مندند

قادر نیستند میان نسبی‌گرایی

و یک «نظریه انسان اخلاقی»

حد وسطی در نظر بگیرند

عالیه نهادهای اجتماعی» است اقتضا می‌کند که قول مابعدالطبیعی زیر پشتیبان آن باشد: «برعکس آنچه در منظر غایت‌شناسی اتفاق می‌افتد اساس شخصیت ما را قدرت انتخاب غایات (هدف‌ها) تشکیل می‌دهد نه غایاتی که ما انتخاب می‌کنیم. و این قدرت در «من» قرار گرفته است که باید نسبت به غایاتی که برای خود قائل می‌شود در مقام اول باشد.»

اما اگر کتاب نظریه عدالت را از دید سیاسی و نه از دید مابعدالطبیعی بخوانیم، متوجه می‌شویم که وقتی رولز می‌گوید که «من» نسبت به غایاتی که از آنها دفاع می‌کند در مقام اول است منظور این نیست که موجودی به نام «من» وجود دارد که از شبکه اعتقادات و امیالی که این من قاعدتاً «دارا» است متمایز است. و وقتی می‌گوید که «ما نباید نخست خیر را به شیوه مستقل تعریف شده در نظر گرفته سپس سعی کنیم زندگی خود را شکل بدهیم، منظور این نیست که این «تکلیف» را بر پایه نظر مربوط به طبیعت «من» بنا کنیم. «تکلیف» مورد بحث را نه می‌توان با تعبیر «به دلیل طبیعت درونی اخلاق» بیان کرد و نه با تعبیر «زیرا قدرت انتخاب ماهیت شخصیت است»؛ بیان درست‌تر تقریباً چیزی شبیه به جمله زیر خواهد بود: «زیرا ما - ما متجددان وارث سنت‌هایی که به وسیله تسامح دینی و حکومت مشروطه القاء شده است - آزادی را بر کمال مقدم می‌داریم.»

یادآوری آنچه ما می‌کنیم، چنان که در بالا خاطر نشان کردم، شبیح نسبی‌گرایی را بیدار می‌کند. در واقع، چون سندل یقین دارد که رولز در این توهم با کانت شریک است

و معتقد است که او (رولز) در جستجوی «نقطه انکاء ارشمیدسی» است که از روی آن بتواند ساخت‌های عمده جامعه را ارزیابی کند - «دیدگاهی که نه بر اثر نتایج ضمنی آن در دنیا از اعتبار می‌افتد و نه از دنیا جدا می‌شود (زیرا اگر جدا شود بی‌درنگ کیفیت خود را از دست می‌دهد) اما درست همین اندیشه که دیدگاهی بتواند «بر اثر نتایج ضمنی خود در دنیا از اعتبار بیفتد» از طرف رولز رد می‌شود. مخالفان فردگرایی که مانند سندل به فلسفه علاقه‌مندند قادر نیستند میان نسبی‌گرایی و یک «نظریه انسان اخلاقی» - یعنی نظریه‌ای که به عوض اینکه فی‌المثل به تسامح دینی یا اقتصادهای کلان بازار مربوط باشد به افراد بشر از آن حیث که بشرند و به شیوه‌ای غیرتاریخی لحاظ شده‌اند مربوط می‌شود - حد وسطی در نظر بگیرند. و اما آنچه رولز سعی در انجام دادن آن دارد درست همین است که چنین حد وسطی را استخراج کند. و وقتی از یک نقطه انکاء ارشمیدسی سخن می‌گوید، منظورش نقطه‌ای نیست که در بیرون تاریخ باشد بلکه منظور او صرفاً نوعی راه و رسم اجتماعی رسوب شده‌ای است که برای انتخاب بعدی، حاشیه مهمی از آزادی به جای می‌گذارد. مثلاً چنین می‌گوید:

نتیجه این ملاحظات این است که نظریه عدالت به معنی انصاف به اصطلاح دست‌خوش نیازها و منافع موجود نیست و برای ارزیابی نظام اجتماعی بدون توسل به ملاحظات قبلی نقطه انکاء ارشمیدسی را تشکیل می‌دهد. هدف دراز مدت جامعه در خلال سطور آن منظور شده است و امیال و نیازهای خاص اعضاء کنونی مطمح نظر نبوده است. و بدین ترتیب، مفهوم آرمانی عدالت تعریف شده است؛ چه نهادها باید فضیلت عدالت را تشویق و امیال و آرزوهای ناسازگار با آن را تضعیف کنند. البته، سرعت تغییر و اصلاحات جزئی لازم برای هر لحظه به شرایط موجود بستگی دارد. اما مفهوم عدالت و صورت کلی جامعه عادل و آرمان شخص سازگار با آن وابسته به شرایط موجود نیست. جای این سؤال نیست که آیا میل به اطاعت یا تسلط در افراد آن چنان قوی است که آنان را به قبول نهادهای خودکامه و ادار کند یا آیا دیدن اعمال دینی دیگران آن چنان پریشان‌کننده است که نباید با آزادی وجدان موافقت کرد.

گفتن این که برای سؤالاتی که نیچه و لوآیولا (Loyola) ممکن است مطرح کنند جایی نیست، با گفتن این که افکار آنان نامعقول (یعنی «منطقاً بی‌ضبط و ربط» و «از لحاظ مفهوم مبهم») است و بر یک نظریه نادرست «من» مبتنی است فرق دارد. به علاوه به معنی اکتفا کردن به اینکه بگوییم ترجیحات ایشان ناسازگار است نیز نیست.

در واقع آن گفته به این معنی است که بگویم تعارض میان این افراد و ما چنان بزرگ است که دیگر موضوع «ترجیح» در میان نیست. به نظر ما وارثان عصر منورالفکری، این افراد دیوانه‌اند و اگر ما به این فکر می‌افتیم برای این است که هیچ وسیله‌ای در دست نیست که ما نیچه و لویولا را هم‌شهریان دموکراسی مشروطه خود - و همچون اشخاصی که طرح‌های وجودی آنان با اندکی مهارت و حسن نیت بتواند با طرح‌های وجودی شهروندان دیگر هماهنگ گردد - تلقی کنیم. این افراد دیوانه نیستند به این دلیل که ممکن است راجع به طبیعت غیرتاریخی آدمیان اشتباه کرده باشند بلکه به این دلیل که حدود عقل سلیم تابع آن چیزی است که ما ممکن است آن را جدی بگیریم و این نیز به نوبه خود تابع تربیت و وضع تاریخی است.

فرض اینکه رولز چنین سیر فکری تاریخ‌انگار را می‌پذیرد، نفی ادعای سندل مشعر بر این است که پیش‌فرض نظریه رولز یعنی تقدم حق نسبت به خیر (نفع) نظریه «من»ی است که با نظریه «شخص و موضوع (Sujet) کاملاً مستقر در زمان و مکان» فرق دارد. و به نحو اخص، سرباز زدن از هم‌صدایی با سندل یعنی قبول این امر است که «میان شخص و وضعش فاصله‌ای وجود دارد که برای سعی در جدا کردن آنها ضروری است، فاصله‌ای که وقتی بخواهیم جنبه‌های ملکی و تحویل‌ناپذیری را که در هر تصور مرتبط «من» وارد می‌شود روشن کنیم، اساسی است. سندل برای تصریح چگونگی این جنبه‌ها چنین می‌نویسد: «من حاصل جمع صفات خود نیستم (...). همیشه صفاتی وجود خواهد داشت که جزئی است از آنچه من دارم نه آنچه من هستم.» در چهارچوب تفسیری که من برای نظریه رولز پیشنهاد می‌کنم، احتیاجی به داخل کردن تمایز قاطع میان شخص موضوع و وضعش نیست. ما می‌توانیم کیفیت تمایز میان صفات «من» و عناصر تشکیل‌دهنده (یعنی میان اعراض «من» و ماهیت آن) را به عنوان اموری «صرفاً» مابعدالطبیعی از میان ببریم.

به نحو خاص، ما می‌توانیم تصور کانت را مشعر بر اینکه احساس ما از «امر درست یا عادلانه» تا حدی از روحی ناشی می‌شود که با روحی که بر احساس ما از «امر خیر» حاکم است و مهم‌تر از آن است فرق دارد از کیفیت (اعتبار) بیندازیم. سندل حق دارد ثابت کند که «مفهوم شخصی که نسبت به مژدکات خود آغازی (و مستقل) باشد برای قانون اخلاقی که (...) به نحو قطعی مفهوم شناخت و ظایف اخلاقی را کامل می‌کند، مبنایی را ارائه می‌کند». اما چنین مفهومی را در اختیار رولز گذاشتن

هدیه‌ای زهرآگین به او دادن است و مثل این است که ما به جفرسن دلیلی در پشتیبانی از تسامح دینی پیشنهاد کنیم که از تفسیر تورات استخراج شده باشد. در حالی که آنچه درست رولز را از جفرسن متمایز می‌سازد، ردّ این فرض است که قانون اخلاقی به «داشتن پایه و اساس» نیازمند

آنچه مورد علاقه رولز است

شرایطی نیست که هويت

«من» را تعريف مي‌کند

بلکه شرایطی است که شهروندی

در یک جامعه آزاد (لیبرال) را تعريف

می‌کند

است.

در حقیقت با ردّ همین فرض است که رولز می‌تواند پیرو دیویی طبیعت‌گرا باشد و از تمیز میان اراده و عقل به اندازه تمیز میان عناصر مقدم «من» و صفات آن به کلی صرف‌نظر کند. رولز به هیچ وجه در صدد ایجاد «یک دید وظیفه‌شناختی کامل»ی نیست که مبین این مطلب باشد که چطور ما باید کاری کنیم که عدالت ارزش‌مندتر از خیر باشد. هدف او این است که نتایج چنین عقیده‌ای را شرح دهد نه اینکه در جستجوی پیش‌فرض‌های آن باشد. سرانجام، آنچه مورد علاقه رولز است شرایطی نیست که هويت «من» را تعريف می‌کند بلکه شرایطی است که شهروندی در یک جامعه آزاد (لیبرال) را تعريف می‌کند.

فرض کنیم که همه متفقاً تصدیق کنند که هدف رولز نه سعی در استنتاج استعلایی لیبرالیسم آمریکایی است و نه توجیه فلسفی نهادهای دموکراتیک، بلکه صرفاً هدف او تنظیم اصول و شهودهایی است که کسانی را که در محدوده این نوع نهادها به سر می‌برند مشخص می‌سازند. باقی می‌ماند اینکه حتی در این مورد هم ممکن است چنین به نظر برسد که ما از همه مسائل مهمی که منتقدان لیبرالیسم مطرح کرده‌اند اجتناب می‌کنیم. مثلاً این تصور را در نظر بگیریم که ما آزادمنش‌ها بتوانیم نیچه و لویولا را دیوانه شمرده بدین ترتیب خود را از دست ایشان خلاص کنیم. معلوم است که این دو می‌توانند بی‌درنگ به ما پاسخ بدهند که کاملاً می‌دانند که با دیدی که دارند نمی‌توانند در یک دموکراسی مشروطه شهروند باشند و نماینده نوعی چنین جامعه‌ای چاره‌ای جز این ندارد که

ایشان را دیوانه بشمارد. اما به عقیده ایشان چنین واقعیاتی به بی اعتبار کردن دموکراسی مشروطه کمک خواهد کرد و موجودی که این دموکراسی خلق خواهد کرد با آنچه یک موجود انسانی باید باشد مطابقت نمی کند.

در مرحله‌ای که ما در آن هستیم، به نظر می رسد که ما با یک قیاس ذوحدین سر و کار داریم: سرباز زدن از بحث درباره آنچه یک انسان باید باشد در حکم تحقیر روح سازش و تسامحی است که در دموکراسی امری اساسی است. اما دفاع از این نظر که بهتر است افراد انسانی آزادمنش باشند نه متمصب هم ما را به نظریه طبیعت انسانی یعنی فلسفه سوق می دهد. برای خلاصی از این دو راهی (یا قیاس ذوحدین) ظاهری، کافی است این مطلب را مورد تأکید قرار دهیم که برای پاسخ گویی به یک استدلال همیشه لازم نیست که ما اجزا یا الفاظی را که در این استدلال به کار رفته است از سرگیریم. سازش و تسامح به این معنی نیست که ما باید خود به خود به عنوان قالب کار، هر زبانی را که مخاطب ما می پسندد بپذیریم. مثلاً همان طور که جفرسن از قبول تورات به عنوان محک نهادهای سیاسی گوناگون ممکن سرباز زد، رولز هم باید از قبول اینکه پاسخ به سؤال: «آیا عدالت امر آغازین است؟» موقوف و مبتنی بر پرسش «ما چه نوع انسانی می خواهیم» باشد، خودداری کنند. پشتیبانی از اینکه نهادهای دموکراتیک باید بر رغم احکام الهی ارزیابی شوند چندان بدیهی تر از پشتیبانی از این نظر نیست که نهادهای مذکور باید به وسیله موجوداتی ارزیابی شوند که به ساختن آنها کمک می کنند. به علاوه، آیا نظامی وجود دارد که در آن بحث درباره این مسائل «طبیعی» باشد؟ به هیچ وجه مسلم نیست. فکر اینکه مجادلات اخلاقی و سیاسی را باید به طور منظم به «اصول اولیه‌ای احاله کرد»، فکر معقولی است اگر صرفاً به این معنی باشد که به هنگام این گفتگوها مجبور باشیم برای رسیدن به توافق، زمینه سازش و تفاهم را جستجو کنیم. اما چنین فکری نادرست خواهد بود هرگاه آن را قول به وجود یک نظام طبیعی

مقدماتی تفسیر کنیم که همه نتایج اخلاقی و سیاسی از آن ناشی می شود. - و در اینجا به اشتباه دیگر یعنی اعتقاد به اینکه برخی از متفکران (مثلاً نیچه و لویاتولا) چنین نظامی را قبلاً کشف کرده اند اشاره نکنیم.

البته روح سازش و تسامح این فکر را القا می کند که ما باید سعی کنیم زمینه تفاهم با نیچه و لویاتولا را پیدا کنیم؛ اما پیش بینی اینکه آیا چنین زمینه‌ای را پیدا خواهیم کرد (یا کجا پیدا خواهیم کرد) محال است. در سنت فلسفی فرض می شود که سؤالاتی (از قبیل: «مشیت الهی چیست؟» یا «انسان چیست؟») وجود دارد که درباره آنها هر کس تصویری دارد یا باید داشته باشد. - و سؤالاتی است که در مراتب توجه، قاعدتاً نسبت به سؤالاتی که در مرکز مباحثات سیاسی قرار دارند، سؤالات آغازین یا مقدم اند. این فرض با فرض دیگری همراه است و آن عبارت است از قبول اینکه آدمیان دارای یک کانون طبیعی هستند که اندیشه فلسفی می تواند آن را تشخیص داده روشن کند. به عکس، این فکر که آدمیان شبکه‌هایی از اعتقادات و امیال بدون مرکز هستند (و گفتارها و عقایدشان معلول علل تاریخی است) این امر را ممکن می سازد که دو شبکه از این نوع به قدری کم یکدیگر را تأیید می کنند که نمی توانند درباره هیچ مسئله سیاسی به توافق و تفاهم برسند و یا کمترین بحث ارزنده‌ای در این زمینه داشته باشند. وقتی ما نتیجه می گیریم که نیچه و لویاتولا دیوانه اند ما چنین کاری را به این دلیل نمی کنیم که ایشان درباره برخی مطالب «اساسی» از دیدهای فرعی (حاشیه‌ای) دفاع کرده اند؛ ما زمانی به این نتیجه رسیده ایم که سعی کرده ایم باب بحث سیاسی را با ایشان باز کنیم و در این کار بارها با شکست روبرو شده و دریافته ایم که زحمت ما به هدر می رود.

ما می توانیم با گفتن اینکه رولز سیاست دموکراتیک را در مرتبه اول قرار می دهد و مرتبه دوم را برای فلسفه حفظ می کند، این شیوه از میان بردن قیاس ذوحدین ظاهری را که انتخاب میان عدم تسامح و فلسفه نماینده آن است خلاصه کنیم. رولز با این کار خواست سقراطی مواجهه آزاد دیدگاه‌ها را حفظ می کند بی آنکه خواست افلاطونی هماهنگی و وفاق عام را به نفع خود از سرگیرد - هماهنگی و وفاقی که مکتب‌های معرفت‌شناسی مانند نظریه افلاطونی تذکار یا نظریه کانتی رابطه میان مفاهیم محض و تجربی امکان آن را ضمانت می کنند. بدین ترتیب، می بینیم که رولز این مسئله را که آیا ما باید سقراطی و اهل تسامح باشیم از مسئله اینکه آیا با چنین راهبردی (استراتژی) ما می توانیم به حقیقت برسیم جدا می کند. آنچه رولز طالب آن است این است که با این راهبرد ما بتوانیم - نظر به صورت ممکن مسائلی که در

حقیقت به معنای افلاطونی آن

یعنی دست یافتن به آنچه رولز

آن را «نظمی که پیش از ما

وجود داشته و به ما داده شده است» می نامد

با سیاست دموکراتیک هیچ ربطی ندارد

میان است - به تعادلی اندیشیده و بین‌الذهنان برسیم. حقیقت به معنای افلاطونی آن - یعنی دست یافتن به آنچه رولز آن را «نظمی که پیش از ما وجود داشته و به ما داده شده است» می‌نامد با سیاست دموکراتیک هیچ ربطی ندارد. در این صورت، وضع فلسفه نیز - از این جهت که وظیفه آن تبیین رابطه موجود میان طبیعت آدمی با چنین نظمی است، به همین صورت است. و وقتی دموکراسی و فلسفه در تعارض قرار می‌گیرند، حل آن با اولی یعنی دموکراسی است.

در نظر اول، این نتیجه‌گیری با اعتراض مسلمی روبرو است. در حقیقت ممکن است گمان رود که من نظریه‌های فلسفی را که به طبیعت مردان و زنان مربوط است به اتکاء یکی از این نظریه‌ها رد می‌کنم. اما کافی است به این نکته توجه کنند که من گرچه بارها گفته‌ام که رولز می‌توانست اکتفا کند به دیدی که «من» انسانی را با یک شبکه نامتمرکز اعتقادات و امیال مشروط به شرایط تاریخی تلفیق می‌کند، اما هرگز این فکر را القا نکرده‌ام که او به چنین نظریه‌ای نیازمند بوده است. این نظریه به هیچ وجه معقول بودن نظریه اجتماعی - لیبرالی را ثابت نمی‌کند. هرگاه کسی طالب الگویی از «من» انسانی باشد، آن وقت این تصویر ذهنی یک شبکه نامتمرکز او را راضی خواهد کرد. اما نظریه اجتماعی - لیبرالی می‌تواند از چنین الگویی بگذرد و تنها بر عقل عمومی و علوم اجتماعی که زمینه‌های بحثی و نظری (discursif) ای هستند که در آن اصطلاح «من» به ندرت به کار می‌رود، تکیه کند.

در هر حال، هرگاه کسی ذوق فلسفی داشته باشد - و استعداد یا جستجوی خصوصی کمال او را بر آن دارد که الگوهای «من» و «معرفت» و «سخن» و «طبیعت» و «خدا» و «تاریخ» را بسازد و سپس با همه این مفاهیم کار کند تا اینکه میانشان پیوندی برقرار شود، در این صورت این شخص مدعی نظریه‌ای درباره «من» خواهد بود. و چون من دارای چنین استعدادی هستم و چون موضع اخلاقی که شیوه من در ساختن الگوهای مذکور را هدایت می‌کند شیوه شهروند یک دولت (جامعه) لیبرال و دموکراتیک است، به کسانی که در سلیقه و موضع‌گیری با من شریک هستند توصیه می‌کنم که تصویر ذهنی یک شبکه نامتمرکز و ممکن را به عنوان تصویر ذهنی «من» به کار برند. در عوض، من این تصویر ذهنی را به کسانی که دارای استعداد مشابه هستند اما موضع‌های اخلاقی دیگری دارند - چه این موضع‌ها در ارتباط با محبت الهی باشد یا فراروی از خود به سبک نیچه یا تصور صحیح واقعیت فی‌نفسه یا جستجوی «پاسخ مناسب» به سوالات اخلاقی یا برتری طبیعی این نوع انسان - توصیه نمی‌کنم. زیرا این اشخاص به الگویی از «من» نیاز دارند که

سادگی آن کمتر و جالب توجه‌تر و پیچیده‌تر باشد - یعنی الگویی که با ظرافت با الگوهای امور پیچیده‌ای مانند «طبیعت» یا «تاریخ» هماهنگ باشد. این اشخاص (به دلایل عملی و نه اخلاقی) بسیار خوب می‌توانند مانند شهروندان شریف در یک دموکراسی لیبرال رفتار کنند - و با اینکه اکثر همشهریان خود را تحقیر می‌کنند - و تصدیق می‌کنند که تفوق سنخ انسانی که آن را تحقیر می‌کنند بلای بزرگی است اما بدی آن کمتر از فقدان آزادی سیاسی است. حتی ممکن است اذعان کنند - گرچه به اکراه - که عقاید شخصیت‌شان راجع به هویت اخلاقی برای این نوع دولت، بیش از نظریه‌های «من» انسانی که برای دفاع از این عقاید (یعنی برای معنی‌دار کردن تنهایی خود) مطرح می‌کنند جالب توجه نیست. رولز و دیویی نشان داده‌اند که چگونه یک دولت لیبرال ممکن است از آنچه گلوکن (Glaucon) را از ترازیماخوس (Thrasymachus) متمایز می‌سازد بی‌خبر باشد، درست مانند اینکه از آنچه از لحاظ دینی یک کشیش کاتولیک را از پیغمبر مورمن متمایز می‌سازد نیز آگاه نیست.

در نگرش من نسبت به نظریه‌های «من» نیز هنوز نوعی تعارض (Paradoxe) وجود دارد. ممکن است به من اعتراض شود که نتوانسته‌ام از نوعی تعارض که خود مرجع آنم بهره‌مزم مگر آنکه در تعارض دیگری گرفتار آیم. آیا در واقع من مشغول ارائه این پیش‌فرض نیستم که ما آزادیم در این که الگوی «من» خود ساخته آن را با سیاست و دین و معنایی که شخصاً به زندگانی خود می‌دهیم مطابقت دهیم؟ و اما این پیش‌فرض هم به نوبه خود بسته به این پیش‌فرض است که هیچ «حقیقت عینی»‌ای وجود ندارد که بتواند به ما بگوید که من انسانی واقعاً چیست؟ اما آیا درست در اینجا، یکی از این نظریه‌های وجود ندارد که منحصراً بر اساس یک نظریه مابعدالطبیعی معرفت‌شناختی به سبک سنتی توجیه‌پذیر است؟ در حقیقت، یک چیز مسلم است و آن این است که اگر سؤالی از یک چنین نظریه‌ای منبث می‌شود، آن سؤال این است که چه چیز از «امر واقع» ناشی می‌شود و چه چیز از آن ناشی نمی‌شود. بنابراین، استدلال من سرانجام ما را به اصول فلسفی نخستین سوق می‌دهد.

راجع به این مطلب، آنچه می‌توانم بگویم این است که اگر روزی امری واقعی کشف شود که به عنوان محک تشخیص آنچه واقعی است از آنچه واقعی نیست به کار رود، بی‌شک مابعدالطبیعه و نظریه معرفت خواهد بود که این امر فلسفی (Meta - fait) را کشف خواهد کرد. لکن به نظر من، مفهوم «امر واقعی» از جمله اموری است که ترک آن به سود ما است. به نظر من فلاسفه‌ای مانند دیویدسن (Davidson) و دریدا (Derrida) دلایل خوبی دارند که فکر

در حقیقت هیچ کس به نحو تحکمی

یا دل بخواهی عمل نمی کند

و هر کس برای اینکه اعتقادها

و امیالی که او بیش از همه

به آنها دل بستگی دارد

اساس بحث قرار گیرد

به شیوه خود پافشاری می کند

و این نوعی صداقت است

نه امری تحکمی

می کنند که تشخیص های میان طبیعت / قانون (Phusis / nomos) در Se / ad nos (ذهنی / عینی / Subjectif / objectif) نردبان یا سلسله مراتبی را تشکیل می دهند که نقش خود را ایفا کرده است و می توان آن را کنار گذاشت. این سؤال که ماهیت دلایلی که این نظر را تأیید می کند کدام است (و مخصوصاً اینکه آیا دلایلی که این فلاسفه عرضه می کنند نیز ماهیتی مابعدالطبیعی و معرفت شناختی دارد یا نه) به نظر من بی جا و بیهوده است. یک بار دیگر، من راهبرد (استراتژی) کل نگری را از آن خود می دانم که عبارت است از تأکید بر روی این امر که تعادل اندیشیده تنها چیزی است که باید آن را به دست آورد - زیرا هیچ نظام طبیعی ای وجود ندارد که توجیه اعتقادات را بتوان در آن ثبت کرد و هیچ مسیر استدلالی از پیش تعیین شده ای نیست که چاره ای جز طی کردن آن نباشد. به علاوه یکی از نتایج متعددی که باید به حساب نظریه ای گذاشت که «من» را یک شبکه نامتمرکز می داند، این است که ما را از فکر چنین «مسیر»ی خلاص می کند. نتیجه دیگر آن این است که این سؤال که در حضور چه کسی ما موظف به توجیه خود هستیم - کسی که شایسته پاسخ باشد و به صورت شخص متعصب واکنش کند - در زمره مسائلی است که در جریان جستجوی تعادل اندیشیده خود به خود حل می شوند.

حال می خواهم یک نکته را روشن کنم و با این کار لحن سبک ذوقی را که نسبت به مسائل فلسفی سنتی اختیار کرده ام جبران کنم. واقع این است که یک گفتار اخلاقی در این لحن سبک نهفته است. تشویق امروزی سبکی در قبال مسائل فلسفی سنتی دنبال کردن همان کار دیروزی است زمانی که سبکی در قبال مسائل کلامی سنتی تشویق می شد. سطحی بودن فلسفی و سبکی به سرخوردگی و مأیوس کردن مردم کمک می کنند و ظهور

ناگهانی اقتصاد بزرگ بازار و بالا رفتن میزان باسوادی و فراوان شدن انواع هنری و کثرت گرایی لائابالی فرهنگ های معاصر نیز در این کار آنها را یاری می کنند. به علاوه در عمل گراتر و لیبرال تر و آسان گیرتر و نیز پذیراتر کردن ساکنان این عالم در قبال به دعوت عقلانیت ابزاری هم مؤثرند.

هرگاه هویت اخلاقی کسی شهروند رژیم لیبرالی بودن باشد، در این صورت تشویق سبکی به آرمان اخلاقی که او از آن دفاع می کند کمک خواهد کرد. وانگهی، مقتضای تعهد اخلاقی این نیست که شخص مسائلی را که همشهریانش به دلایل اخلاقی به جد می گیرند، منظمأ جدی بگیرد. به عکس، ممکن است مقتضای چنین تعهدی این باشد که شخص بداند چگونه شیوه زیاده از حد جدی گرفتن این مسائل به وسیله همشهریان خود را شوخی تلقی کند. در حقیقت ممکن است برای اینکه شخص بخواهد بدین ترتیب همشهریان خود را مسخره کند دلایل موجهی نیز وجود داشته باشد. به طور کلی تر، شاید لازم باشد که ما از شروع کردن از این اصل که امر جمالی (ذوقی) همواره دشمن امر اخلاقی است دست برداریم. گواه بر این مدعا این است که در طی تاریخ اخیر جامعه های لیبرال، میل طبیعی به همه چیز را با دید زیباشناسانه تلقی کردن - یا «بازی کردن» به معنای شیلری (Schiller) کلمه و گریز از آنچه نیچه آن را «روح جدی» می نامید - عامل مهم ترقی اخلاقی بوده است.

من آنچه را که بایستی درباره نظر سوم ضد فردگرایی که در آغاز مقاله تصریح شد، بگویم گفتم و آن نظری است مشعر بر این که نظریه اجتماعی دولت لیبرال بر پیش فرض های فلسفی غلطی مبتنی است. امیدوارم دلایلی را برای این فکر به دست داده باشم که کسی که مخالف فردگرایی است و به این عنوان از لیبرالیسم انتقاد می کند باید نظر مذکور را رها کرده به جای آن یکی از دو نظر باقیمانده را گسترش دهد: یعنی یا این نظر (نظر تجربی) که بیانگر آن است که نهادهای دموکراتیک با این معنی هدف مشترکی که جامعه های قبل از دموکراسی از آن برخوردار بودند ناسازگارند و یا نظر دیگر (نظر اخلاقی) که بنا بر آن، حذف بلایی که پیش از آن نهادها وجود داشت آثار منفی ای را که از آنها حاصل می شود جبران نمی کند. مخالفان فردگرایی بهتر است (در انتقادشان از لیبرالیسم) به این دو نظر اکتفا کنند؛ بدین ترتیب از اینکه کتابشان را با مطلبی غم انگیز به پایان برند اجتناب خواهند کرد. مثلاً هایدگر به ما می گوید که ما «برای خدایان بسیار دیر و برای وجود بسیار زوده آمده ایم. یونگر (unger) در کتاب معرفت و امور سیاسی با توشل به خدای پنهان نتیجه گیری می کند. مک اینتایر

(MacIntyre) کتاب بعد از فضیلت (After Virtue) را با گفتن اینکه «ما به جای گودو (Godot) منتظر فرد دیگری - که مسلماً کاملاً متفاوت است - یعنی سن بنوا (Saint Benoit) هستیم» به پایان می‌برد. سندل نیز با نوشتن اینکه لیبرالیسم «فراموش می‌کند که وقتی در سیاست همه چیز خوب پیش می‌رود ما ممکن است به صورت جمعی خیری را بشناسیم که در تنهایی قادر به شناختن آن نیستیم» کتاب خود را به پایان می‌رساند. اما در هیچ جا تصریح نمی‌کند که این چیز مشترک چیست.

به نظر من مخالفان فردگرایی به جای گفتن اینکه با تفکر فلسفی یا بازگشت به دین ممکن است عالم را در پردهٔ افسون قرار دهیم باید به دانستن اینکه آیا این افسون‌زدایی در بیان امر بیشتر باعث شر شده است تا خیر و بیش از آنکه از تهدیدهایی اجتناب کند باعث به وجود آمدن آنها شده است یا نه، اکتفا کنند. به نظر دیویی، افسون‌زدایی جمعی و عمومی بهایی است که برای آزادی روحی و فردی و خصوصی - یعنی برای این گونه آزادی که به قول امرسن (Emerson) نوعاً آمریکایی است - باید پرداخت. دیویی مانند وبر (Weber) کاملاً آگاه بود که باید برای داشتن این آزادی بهایی پرداخت. اما او معتقد بود که چنین پرداختی ارزش دارد و هیچ‌یک از مزایایی که جامعه‌های قدیم اعطا می‌کردند نمی‌تواند کوچک‌ترین محدودیتی را جبران کند که برای امکانی فراهم شود که به ما داده شده است تا بگذاریم اشخاص هر طور دلشان می‌خواهد زندگی و در صلح و صفا نظر شخصی خود را دربارهٔ کمال اظهار کنند. دیویی این عادت آمریکایی را می‌ستاید که دموکراسی را بر فلسفه مقدم می‌دارد و در مورد هر تصور از زندگی سؤال می‌کند که «آیا وقتی من با چنین تصویری زندگی می‌کنم مانع اینهم نمی‌شوم که دیگران هر طور مایلند سعادت خود را تأمین کنند؟» تقدم قائل شدن برای این سؤال «طبیعی» از مقدم شمردن فی‌المثل سؤال مک‌ایتنیر که «فرهنگ لیبرال چه نوع انسانی را می‌سازد؟» یا سؤال سندل که «آیا اجتماع کسانی که عدالت را در مرتبهٔ اول قرار می‌دهند می‌تواند چیز دیگری جز اجتماع بیگانگان باشد؟» نیست. روشن است که هر کس این مسئله را که میان همهٔ سؤالات فوق کدام سؤال بر سؤالات دیگر برتری دارد، به نفع خود حل شده فرض می‌کند، به این دلیل که نمی‌توان هیچ‌کس را از دیدگاه امر تحکمی مقایسه کرد. در حقیقت هیچ‌کس به نحو تحکمی یا دل‌خواه عمل نمی‌کند و هر کس برای اینکه اعتقادات و امیالی که او بیش از همه به آنها دل‌بستگی دارد اساس بحث قرار گیرد به شیوهٔ خود پافشاری می‌کند و این نوعی صداقت است نه امری تحکمی.

از دیدگاه دیویی، دلیل اینکه در افسون‌آمیز ساختن جهان، خطری وجود دارد این است که این امر ممکن است با رشد آنچه رولز آن را «اشتراک اجتماعی اشتراکات اجتماعی» می‌نامد و برخی از آنها ممکن است (و به عقیدهٔ امرسن حتی باید) با گروه‌های کوچک مطابقت داشته باشد، تداخل کند. در حقیقت دشوار است که شخص در آن واحد هم مجذوب بینش یا تصویری از عالم باشد و هم نسبت به بینش‌های دیگر مدارا کند. وانگهی، حرف من این نیست که بدانم آیا دیویی بخش نسبی خطر و امیدی را که یک عالم افسون‌زدایی شده شامل است خوب یا بد ارزیابی می‌کند. یا نه حرف من تنها نشان دادن این است که چنین ارزیابی هیچ نظریه‌ای دربارهٔ «من» را نه از پیش فرض می‌کند و نه منطقی بودن آن را اثبات می‌کند. این مطلب را نیز اضافه می‌کنم که حرف من آن هم نیست که نسبت به پیش‌بینی هورکهایمر و آدورنو مشربر اینکه «عقلانیت منحل‌کننده» منورالفکری باعث از هم پاشیدن دموکراسی‌های لیبرال خواهد شد، موضع‌گیری کنم.

تنها چیزی که باید در خصوص این پیش‌بینی بگویم این است که اضمحلال دموکراسی‌های لیبرال فی‌نفسه کافی نیست برای تضمین این فکر که جامعه‌های انسانی زمانی که اعضایشان در خصوص جایگاه ما در جهان یا مأموریت ما بر روی زمین بر سر برخی انتخاب‌های اساسی هم‌سخن نباشند نمی‌توانند دوام بیاورند. ممکن است که چنین فکری درست باشد، اما اضمحلال دموکراسی‌ها به تنهایی این فکر را که جامعه‌ها طالب شاه یا دین دولتی هستند یا اینکه اجتماع سیاسی در حد شهر - دولت‌های کوچک تحقق‌پذیر نیست، نه تأیید می‌کند و نه نمی‌کند.

حفرسن و دیویی هر دو دموکراسی آمریکایی را یک «تجربه» توصیف می‌کردند. هرگاه در آینده، این نوع تجربه‌ها همگی با شکست مواجه شوند، این امر برای اخلاف ما درس مهمی خواهد بود. اما آنان یک حقیقت فلسفی یا دینی را یاد نخواهند گرفت و در نهایت وقتی دست به تجربه‌های دیگر می‌زنند، خواهند دانست که باید در انتظار چه چیز باشند. حتی اگر از دورهٔ انقلاب‌های دموکراتیک چیز مهمی باقی نماند، شاید اخلاف ما به یاد بیاورند که کسی مجبور نیست نهادهای اجتماعی را تلاش‌هایی که قصدشان تحقق یک نظام غیرتاریخی و جهانی است لحاظ کند و نیز می‌تواند آنها را تجربه‌هایی از همکاری تلقی کند. من گمان نمی‌کنم که چنین خاطره‌ای به نظر اخلاف ما زائد باشد.

