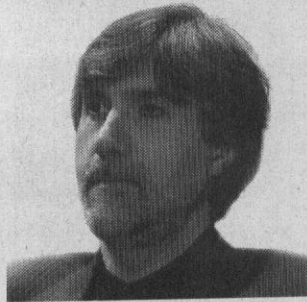


یادداشت مترجم: کارل پوپر، فیلسوف بلندآوازه اتریشی الاصل انگلیسی، به اعتبار دستاوردهای درخشانش در حوزه فلسفه و متولوژی علوم، برای محققانی که در این قلمرو به فعالیت اشتغال دارند نامی آشناست. اما این متفکر سرشناس در عین حال در عرصه اندیشه سیاسی نیز آثار تأثیرگذاری از خود بر جای گذاشته و آموزه‌هایش در این محدوده راهگشای نه تنها نظریه‌پردازان که سیاستمداران و سیاستمداران بوده است. متفکر دیگری که در میدان نظریه‌پردازی سیاسی در قرن بیست و سال‌های آغازین قرن بیست و یکم از تأثیری شگرف برخوردار بوده، جان راولز، فیلسوف سیاسی نامبردار آمریکایی است که دیدگاهش درباره "عدالت" به معنای دقیق کلمه نوعی تغییر پارادایمی در نگاه بسیاری از دست‌اندرکاران حوزه سیاست و فلسفه سیاسی پدید آورده است. دیدگاه‌های این دو متفکر اروپایی و آمریکایی، که هر دو به سنت فلسفی لیبرالیسم بلوغ یافته و انسان دوستانه قرن بیستم تعلق دارند، از بسیاری جهات با یکدیگر شباهت دارد. اما نکته شگفت‌انگیز آن که برغم توجه اجمالی بسیاری از صاحب‌نظران آشنا با تحولات معرفتی قرن گذشته به این شباهت‌ها، هیچ کوشش نظام‌مندی برای مقایسه دقیق میان آرای اصلی این دو فیلسوف صورت نگرفته است. مقاله‌ای که ترجمه آن در ذیل می‌آید، شاید نخستین تلاش سامان یافته در این زمینه باشد. نویسنده مقاله، پروفیسور آن پوپر، استاد فلسفه و علوم سیاسی در دانشگاه سوربن است و آثار متعددی به زبان‌های مختلف اروپایی (از جمله فرانسه و انگلیسی) در خصوص مباحث متنوع فلسفه و فلسفه سیاسی به رشته تحریر در آورده است. از جمله این آثار می‌توان به عدالت به مثابه بی‌طرفی (انتشارات آکسفورد، ۱۹۹۵) و بیرون از زمان: مقاله‌ای درباره کانت (انتشارات ورین، پاریس، ۲۰۰۱) اشاره کرد.



آیا یک جامعه باز یک جامعه عادلانه است؟

پوپر در برابر راولز

آن پوپر: دانشگاه پاریس ۴ (سوربن)

ترجمه علی پایا

مقدمه

تنها یک بینه مکتوب موجود است که نشان می‌دهد کارل پوپر نظریه‌ای درباره عدالت را خوانده است^۱، همچنان که تنها یک بینه در این خصوص که جان راولز کتاب جامعه باز را مطالعه کرده، وجود دارد.^۲ مساله من از این قرار است: آیا این دو فلسفه سیاسی لیبرال ناقص یکدیگرند یا مکمل هم؟ پاسخ من این است که آن دو کم و بیش مکملند. این نکته در بردارنده برخی نتایج برای لیبرالیسم در برابر انتقاداتی است که به صورت سنتی از جانب جماعت‌گرایی^۳ یا جمهورگرایی^۴ به آن وارد می‌شود. استدلال می‌کنم که متولوژی راولزی تقریباً پوپری است و همچنین از برخی جنبه‌ها فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی پوپر را می‌توان با پاره‌ای قیود به گونه‌ای کم و بیش راولزی تفسیر کرد. اما ضرورتاً کمتر از حدی که راولزی‌ها مایلند، راولزی است، زیرا کلی‌تر است.

نخست، می‌توان نشان داد فرآیند تعادل برخاسته از اندیشه‌ورزی یا متاملانه^۵، که راولز آن را از نلسن گودمن (۱۹۵۵) وام گرفت^۶، پیشاپیش به وسیله پوپر مطرح شده بوده است (۱۹۷۹ [۱۹۳۲]). متولوژی راولز نه "متکی به بنیاد"^۷ است و نه شبیه به هیچ "فرا-فلسفه تحلیلی"^۸، بلکه یک متولوژی اساسی (پای در واقعیت)^۹، قائل به خطا‌پذیری^{۱۰} و حتی قائل به ابطال‌گرایی^{۱۱} است که در آن به جای مبنای تجربی^{۱۲}، از قضاوت‌های شهودی، تجویزی و پایه‌ای^{۱۳} استفاده می‌شود (اگر برده‌داری خطا نیست، هیچ چیز خطا نیست). نقل از لینکلن در راولز، ۲۰۰، فصل ۱۰، ص ۲۹. انتقاد راولز از فایده‌گرایی^{۱۴} نیز "از حیث متولوژیک فردگرایانه"^{۱۵} و "شخص محور"^{۱۶} است.

دوم، ورود پوپر به قلمرو فلسفه اخلاق عمدتاً ناظر به مساله آزادی در برابر فایده‌گرایی و انتقاد او از فلسفه‌های تاریخ^{۱۷} است. این‌ها مسائلی است که راولز

اطلاع راقم این سطور از وجود چنین مقاله‌ای به همت و اصرار آقای حسین پایا مدیر محترم انتشارات طرح نو و با راهنمایی پروفیسور دیوید میلر، دوست و همکار دانشگاهی نگارنده که از سر لطف نسخه‌ای از آن را ارسال کرد، امکانپذیر شد. پروفیسور پوپر نیز در پی پرسش نگارنده کتبا موافقت خود را با ترجمه و انتشار این مقاله به فارسی اعلام داشت. نگارنده مایل است از همه این عزیزان و نیز اولیای محترم نشریه وزین آیین که زمینه را برای ارائه این اثر مهم به خوانندگان فارسی زبان فراهم آوردند، سپاسگزاری کند.

در ترجمه متن کوشش شده است همه ظرایف دقیق مقاله از جمله نحوه خاص نگارش نویسنده، انتقال یابد. در موضعی، مترجم برای روشن کردن نکات مطرح در متن، توضیحاتی را در میان دو قلاب [] و یا پانوشته‌هایی را افزوده است. این پانوشته‌ها با عبارت "یادداشت مترجم از بقیه پانوشته‌ها که به متن اصلی تعلق دارند متمایز شده‌اند. آنچه از آثار پوپر و راولز در متن مقاله به صورت نقل قول آمده مستقیماً به فارسی برگردانده شده‌اند و از ترجمه‌های فارسی (احياناً موجود) این آثار استفاده نشده است. علت اصلی این امر عدم دسترسی نگارنده به این ترجمه‌ها بوده است. راقم این سطور امیدوار است مقاله حاضر به اندیشمندان ایرانی در زمینه بهره‌گیری هر چه گسترده‌تر و نقادانه‌تر از ظرفیت‌ها و امکانات معنایی-مفهومی گسترده‌ای که در اندیشه‌های دو متفکر برجسته غربی، پوپر و راولز، در مباحث مربوط به فلسفه سیاسی (به صورت خاص) و علوم انسانی و اجتماعی به نحو عام، وجود دارد، مدد برساند. آنچه پروفیسور پوپر در این زمینه انجام داده، گام نخست به شمار می‌آید و نظیر هر کوشش بشری دیگر، خالی از کاستی نیست. اما معرفت چنان‌که پوپر به ما آموخته، محصول تکاپو و تلاش گروهی است و از رهگذر کوشش برای رفع کاستی‌ها و حل مسائل جدید به مدد نقد عقلانی در حیطه عمومی، رشد و انباشت آن امکانپذیر می‌شود. یک سیستم طبقاتی متکی به کاست به عنوان مثال، به تقسیم جامعه به جمعیت‌های مجزا از حیث زیست‌شناختی گرایش دارد، در حالی که یک جامعه باز بیشترین حد تنوع ژنتیکی را تشویق می‌کند (جان راولز، نظریه‌ای درباره عدالت، فصل ۸، ص ۱۰۷).^{۱۸}

تحول اجتماعی تنها می‌تواند به وسیله یک سیستم طبقاتی انعطاف‌ناپذیر متکی به کاست متوقف شود (کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، جلد ۱، فصل ۶، بخش ۶).

چکیده

در این مقاله نویسنده به این مساله می‌پردازد که آیا فلسفه‌های لیبرال کارل پوپر و جان راولز متعارض هستند یا مکمل؟ او استدلال می‌کند که متولوژی راولزی کم و بیش پوپری است و فلسفه سیاسی پوپر از برخی جهات به دیدگاه‌های راولز نزدیک است. ورود پوپر به قلمرو فلسفه اخلاق، برخلاف راولز، معادل یک نظریه سیستماتیک نیست، اما هر دو فیلسوف دلمشغول مسائلی نظیر مساوات، دموکراسی، عدالت و اصالت فرد بودند. آن دو در توجه به اندیشه نقشه‌ای برای زندگی شریکند. راولز تا اندازه‌ای در باور به بی‌زیان بودن نهادهای یک جامعه عادل دچار سادهلوحی است؛ اما دلمشغولی او ترویج دموکراسی نارندگان^{۱۹} است و نه یک دولت رفاه لویاتانی. پوپر در قبال استدلال‌های هابکی علیه رویکرد متکی به اصالت بر ساخته‌های اجتماعی^{۲۰} بیشتر حساس بود. در نظریه راولز، آزادی، از نظر "واژگانی" توضیح مفهومی^{۲۱} مقدم بر عدالت اجتماعی است؛ این تأیید قاطعانه لیبرالیسم است. پوپر جوان یک لیبرال سوسیال دموکرات بود. در عین حال، حتی پوپر پیر را نیز نمی‌توان لیبرترین به شمار آورد؛ آن به اصطلاح "فایده‌گرایی منفی"^{۲۲} او با جنبه شهودی اصل تفاوت^{۲۳} راولزی ارتباط دارد.

به آن‌ها نپرداخته، زیرا چنین می‌پنداشته، شاید به خطا، که دوران‌شان به سر آمده است (راولزی‌ها باید پوپر را بخوانند).

هر دوی آنان تا حد زیادی دلمشغول اندیشه "یک نقشه زندگی"

بودند، هر چند شاید با تفاوتی در خور توجه.

سوم، نظریه پوپر در خصوص "موقعیت دارای ابهام و دوسویه‌گرای نهادها"^{۲۵} بسیار قابل توجه است. آیا راولز در باب بی‌ضرر بودن نهادهای قهرآمیز^{۲۶} یک جامعه "عدالت محور" (به معنایی که خود از آن مراد می‌کند) تا اندازه‌ای دچار ساده‌لوحی نبود؟ شاید نه چندان زیاد، زیرا او کاملاً به مساله ضرورت یک "حس عدالت" (بنگرید به آنچه پوپر "سنت‌ها" می‌نامد) توجه داشت و تحقق آن را از رهگذر ترویج نه دولت رفاه لویاتانی، بلکه از طریق یک "دموکراسی دارندگان" طلب می‌کرد. پوپر به روشنی بیش از راولز به استدلال‌های هایدکی علیه اصالت برساخته‌های اجتماعی^{۲۷} و دیوان‌سالاری دولتی حساس بود. با این وجود، توجه کنید که در نظریه راولز، آزادی برابر^{۲۷} از حیث تعریف لغت‌نامه‌ای بر عدالت اجتماعی مقدم است و این نکته تأییدی قدرتمند بر لیبرالیسم است. پوپر جوان نوعی لیبرال سوسیال دموکرات بود. اما حتی پوپر سالمند لیبرترین نبود و به اصطلاح "فایده‌گرایی منفی" او با جنابیت شهودی اصل تفاوت [راولزی] ارتباط دارد. این اصل، به منزله یک اصل تنظیم‌کننده، در محتوای خود ضد پوپری نیست.

موجه‌سازی^{۲۸}

به نظر می‌رسد این مساله پوپر و راولز را در برابر هم قرار می‌دهد: آیا اولی از این بابت مشهور نبود که پیشنهاد کرده بود باید وسواس مربوط به موجه‌سازی را حذف و نابود کنیم؟ حدسی تا حد ممکن متخیلانه بزیند و حدس خود را از طریق تحلیل نتایج منطقی (قیاسی) اش نقد کنید! موقتا آنچه را که در برابر بهترین نقد شما مقاومت می‌کند، به منزله نامزدی برای صدف بپذیرید (همچنین بنگرید به میلر، ۱۹۹۴). سعی نکنید با جستجو برای مبنایی برای حدس‌هایتان آن‌ها را از دسترس نقد دور کنید. موجه‌سازی یک رویایست رویایی فریبکارانه، نوعی جستجوی شبه‌دینی برای دستیابی به امر مطلق، امنیت خاطر و عصمت از خطا.^{۲۹} به هر حال، به نظر می‌رسد راولز خیلی دلمشغول موجه‌سازی است (نظریه‌ای درباره عدالت، فصل ۸۷، "ملاحظات نهایی درباره موجه‌سازی"، و نیز فصل ۴، همان منبع). اما اگر نظریه‌ای درباره عدالت را با دقت بخوانیم، درمی‌یابیم نتیجه‌ای که راولز می‌گیرد کاملاً ناظر به خطاپذیری معرفت^{۳۰} است: منبعی که به آن ارجاع می‌دهد، پوپر نیست کواپن است و دشوار می‌توان کواپن را یک مدافع اصالت موجه‌سازی یا دستیابی به بنیان یقینی^{۳۱} و یا "معتقد به معصومیت از خطا"^{۳۲} به شمار آورد. تردیدی نیست که معرفت‌شناسی کواپن بیشتر به تجربه‌گرایی کلاسیک رفتارگرایی و ناتورالیسم نزدیک است تا رئالیسم پوپری، اما او یک تجدیدنظر طلب قرص و محکم، حتی علی‌الاصول در قلمرو منطق، بود. او حتی آنچه را که خود "متنولوژی سلبی پوپری" می‌نامید، در ارتباط با پارادوکس همپل، پذیرفت (کواپن، ۱۹۹۰، فصل ۱، بخش ۵، صص ۱۲-۱۳).

اجازه دهید چند عبارت از نظریه‌ای درباره عدالت در خصوص موجه‌سازی نقل کنیم: "مساله موجه‌سازی با یافتن راه‌حل مساله تامل و تدبیر^{۳۳} حل می‌شود، نظریه اخلاق سقراطی است،" یک مجموعه معین هر چند محدود از امور واقع (فکت‌ها) وجود دارد که می‌توان اصول حدس زده شده یعنی قضاوت‌های حساب شده‌مان در حالت تعادل اندیشه‌ورزانه^{۳۴} را با آن‌ها مورد سنجش قرار داد، "موجه‌سازی استدلالی است خطاب به آنان که با ما همراه نیستند، یا

خطاب به خودمان، زمانی که دو نظر مختلف داریم. این استدلال تعارض دیدگاه‌ها را مفروض می‌گیرد. به نظر من شباهت‌های این دیدگاه با آرای پوپر مهم‌تر از آنی است که تصور می‌شده. بر سر لغات دعوا نکنید!

حال اجازه دهید یادآوری کنم پوپر چه اندازه برای بی‌طرفی اهمیت قائل بود (یک فیلسوف کم و بیش راولزی، یعنی برابری بری، عبارتی از کتاب جامعه باز را به عنوان شعار و سرلوحه کتاب خود عدالت به مثابه بی‌طرفی (۱۹۹۵) برگزیده بود). بر طبق نظر راولز، برساختن یک رویه موجه‌سازی درباره اصل عدالت ناظر به هدف تولید بی‌طرفی به مثابه نتیجه شرایط یک بحث اخلاقی ایده‌آل است به فرض آن که افراد در وضع و حال یا موقعیت اولیه^{۳۵}، که باید یک نظریه عدالت را به نظریه‌های دیگر ترجیح دهند، خود از یک ذهن بی‌طرف برخوردارند: به عبارت دیگر، عینیت امری شخصی نیست بلکه نهادی است همان‌گونه از نظر پوپر چنین است ("نظریه نهادی عینیت و پیشرفت" - جامعه باز، جلد ۲، فصل ۲۳، ۱۹۶۱ [۱۹۵۷]، بخش ۳۲).^{۳۶}

استدلال راولز چنین است: فایده‌گرایی کلاسیک بر خلاف فایده‌گرایی متوسط [یعنی تسهیم بالمناصفه سود یا زیان میان همگان]^{۳۷}، یک اصل عقلانیت (فردی) مقبول نیست پس چه دلیلی دارد که [به توصیه فایده‌گرایان کلاسیک] برای رفاه فراگیر جامعه دل بسوزانم؟^{۳۸} در شرایط بسیار خاص عدم قطعیتی که به وسیله "موقعیت اولیه" در زیر حجاب عدم اطلاع^{۳۹} (یعنی ابزاری برای تولید بی‌طرفی) ایجاد می‌شود، فایده‌گرایی متوسط باید با استدلال‌های دقیق و به نفع یک اصل عقلانیت نه چندان مقبول، یعنی اصل حداکثر سود برای حداکثر افراد، مورد چالش قرار گیرد، بنابراین ما [به این اعتبار] باید اصول راولز را به فایده‌گرایی متوسط ترجیح دهیم، اما فایده‌گرایی کلاسیک در موقعیت به مراتب بدتری قرار دارد: این آموزه هیچ شانس برای پذیرش ندارد. راولز که در قبال سنت فلسفی رویکردی احترام‌آمیز داشت می‌پنداشت نمی‌توان این ایده مضحک را به بنام^{۴۰} یا سیچویک^{۴۱} نسبت داد که برای فردی عادی با "غیرخواهی محدود"^{۴۲} این گزینش را عقلانی بدانند که جامعه‌ای را انتخاب کند که تراز خالص (سود یا زیان) یک جامعه متکی به دولت رفاه را حداکثر می‌سازد. این نکته نشان می‌دهد آن گونه که راولز استدلال کرد، شیوه موجه‌سازی اصل فایده‌گرایی کلاسیک به وسیله نظریه‌پردازان آن، بر خلاف روش جان هرسانی^{۴۳}، نمی‌توانسته به بهره‌گیری از نوعی موقعیت اولیه متکی باشد، بلکه به ایده هیومی یا اسمیتی ناظر بی‌طرف غیرخواه که نسبت به کل [جامعه] عشق و علاقه داشته، وابسته بوده است ("خلط اشخاص با یک فرد" - نظریه‌ای درباره عدالت، بخش ۳۰). راولز نیز نظیر پوپر، با عشق، به خودی خود، دشمنی نداشت، بلکه به درستی می‌اندیشید - باز هم شبیه پوپر - که نمی‌توان از افراد انتظار داشت به امور کلی و غیر مشخص عشق بورزند، نیز این که این نوع عشق نمی‌تواند جایگزین رویت و تدبیر نقادانه شود و آن را سودا می‌کند (جامعه باز، فصل ۲۴، بخش ۳). ملاحظات پوپر درباره عشق و عواطف در فصل ۲۴ جامعه باز به اندازه کافی از جانب راولز مورد پذیرش قرار نگرفته است.

ضمناً اجازه دهید این نکته را نیز متذکر شوم که هرسانی، هم با پوپر و هم با راولز مخالف بود و دستاوردهای او در نظریه فایده‌مورد انتظار^{۴۴} و در نظریه رفاه^{۴۵} خالی از اهمیت نیست، گرچه صرفاً به این اعتبار که او به یک دیدگاه سیستمیک در این زمینه‌ها دست یافت (نظریه سیستمیک او ناظر به جنبه‌های اخلاقی در نظریه تصمیم‌گیری^{۴۶} نیز بود؛ این آموزه‌ای که راولز نهایتاً آن را کنار گذارد). به هر حال جان واتکینز^{۴۷} زمانی استدلال کرد که هرسانی

از "دوستان قاعده منطقی وضع مقدم"^{۳۸} بود، در حالی که پوپری‌ها (به استثنای مورد ریاضیات محض)، از دوستان قاعده منطقی رفع تالی^{۳۹} هستند. من معتقدم راولز در قیاس با هرسانی، به نوعی از دوستان قاعده رفع تالی^{۴۰} بود؛ او یقیناً این تلقی را که ما به قلمرو اصول موضوع (اکسیوم‌های) بدیهی مربوط به حقایق اخلاقی دسترسی داریم که می‌توانیم از آن‌ها همه نتایج صادق این اصول را استنتاج کنیم، رد می‌کرد. موقعیت انسانی به هیچ روی چنین نیست. به عنوان مثال، ما ناگزیریم ایده هیومی "اوضاع و احوال [اعمال] عدالت"^{۴۱} را در استدلال خود درباره "موقعیت اولیه" مطرح کنیم (این ایده چیزی شبه‌پیشینی^{۴۲} است و احیاناً به "تحلیل موقعیت یا منطق موقعیت" پوپری تعلق دارد)، به علاوه باید از برخی نظریه‌های انسان‌شناسانه یا اقتصادی که در برابر آزمون‌های ما دوام آورده‌اند نیز کمک بگیریم، اما این نظریه‌ها حدسی و گمانی هستند، گرچه مورد تقویت تجربی^{۴۳} قرار گرفته باشند (به عنوان مثال، نظریه مربوط به اهمیت پاداش و مشوق در زندگی اقتصادی) و بنابراین می‌توانند [با نظریه‌های بهتری] تعویض شوند. پس درک ما از مفهوم عدالت می‌تواند تغییر کند. ما باید اصول خود را با توجه به قضاوت‌های سنجیده خود مورد ارزیابی و آزمون قرار دهیم.

خود پوپری با استفاده از یک تمثیل به تفاوت این موارد اشاره کرد: تحلیل عقلانی و متکی به قدرت تخیل خلاق^{۴۴} نتایج یک نظریه اخلاقی، کم و بیش دارای نظیری در روش علمی است؛ زیرا در علم نیز ما یک نظریه انتزاعی را صرفاً به این دلیل نمی‌پذیریم که ما را قانع ساخته؛ بلکه تصمیم ما دایر بر قبول یا رد آن تنها پس از آن حاصل می‌شود که آن دسته از نتایج انضمامی و عملی نظریه را که می‌توانند به شیوه‌ای مستقیم‌تر با استفاده از آزمایش سامان یافته^{۴۵} مورد آزمون قرار گیرند، مورد بررسی قرار داده باشیم. اما در این میانه یک تفاوت بنیادی وجود دارد. در مورد یک نظریه علمی، تصمیم ما به نتایج آزمایش‌های سامان یافته بستگی دارد. اگر این آزمایش‌ها نظریه را مورد تایید قرار دهند، ممکن است نظریه را بپذیریم تا زمانی که به بدیل بهتری دست یابیم. اما در مورد یک نظریه اخلاقی، تنها می‌توانیم نتایج آن را با وجدان خود مورد ارزیابی قرار دهیم. در حالی که رای آزمایش سامان یافته به ما متکی نیست، رای وجدان ما چنین است (همان‌جا، ص ۲۳۳).
صدق (حقیقت)

اولین جمله بخش آغازین نظریه‌ای درباره عدالت از این قرار است: عدالت، نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است، همان‌گونه که صدق (حقیقت) نخستین فضیلت نظام‌های فکری است. یک نظریه، هر اندازه خوش ساخت^{۴۶} و متناسب با قاعده اقتصاد در فکر^{۴۷} اگر نادرست باشد، باید مورد تجدید نظر قرار گیرد یا کنار گذاشته شود؛ به همین قیاس قوانین [اجتماعی] و نهادهای هر قدر هم که باکفایت و خوش سامان باشند، اگر ناعادلانه باشند، باید اصلاح یا ملغی شوند.

هدف راولز، نظریه فایده‌گرایی است. این نکته به نحوی روشن و بدون ابهام در عبارات ذیل نمود یافته است. این عبارات مربوطند به ناممکن بودن اخلاقی "فداکاری‌هایی" که بر شماری معدود تحمیل می‌شود، آن هم تحت عنوان یک واقعیت مشکوک با این مضمون که "کفه فواید بزرگ‌تری که عاید شمار بیشتری می‌شود، بر این فداکاری‌ها می‌چربد". در این باره بعداً بیشتر توضیح خواهم داد. اجازه بدهید اشاره کنم که این انتقاد راولزی به فایده‌گرایی، مشابه انتقادی است که پوپری به افلاطون‌گرایی (یا مالکیت جمعی و اشتراکی در دیدگاه افلاطون) مطرح ساخته است. این نکته را جرمی شی

یرمر با توجه به اشاره‌ای که پوپری کرده بود، به خوبی روشن ساخته است (شی‌یرمر، ۱۹۹۶). به هر حال روشن است که این نوع نگاه به صدق (حقیقت) چندان دور از تلقی پوپری از این مفهوم نیست؛ هر چند با تلقی کوبینی از این مفهوم (که نوعی تلقی پراگماتیستی است) فاصله دارد و کاملاً ضد-نسبی‌گرایانه است. صدق نظیر عدالت بر همه دیگر کیفیات معرفت‌شناسانه نوعی برتری واژگانی (فرهنگ‌نویسانه)^{۴۸} دارد: هیچ میزان از سادگی [ساختار] یا خوش ساختی ریاضی [یک نظریه] نمی‌تواند کذب و نادرست بودن آن را جبران کند.^{۴۹} پس در سیاست، عدالت باید هدف اصلی ما باشد، همان‌گونه که در قلمرو معرفت (طبق نظر پوپری‌ها) حقیقت باید هدف باشد. خود پوپری به تناظر میان حقیقت [(صدق نظری)] و "برحق بودن" [در عرصه سیاست و اجتماع] در ضمیمه نه چندان شناخته شده‌ای در جامعه باز اشاره کرده است (جلد ۲، ضمیمه ۱، "امور واقع، استانداردها، و حقیقت").

شهود

در دهه ۱۹۶۰ مفهوم شهود در قلمرو فلسفه اخلاق از شهرت بدی برخوردار شد. در ۱۹۶۷ فیلیپا فوت^{۵۰} نوشت: "آدم باید خیلی شجاع باشد که نظیر آنچه راس^۶ در اواسط دهه ۱۹۳۰ متذکر شد، اظهار کند - هر نظام اخلاقی در جایی شهود را می‌پذیرد" (فوت، ۱۹۶۷، ص ۲). در سال ۱۹۷۱ راولز مدعی شد که دقیقاً چنین آدمی است؛ بعد از بحث درباره آرای راس، نوشت: "هر دیدگاه اخلاقی به ناگزیر در بسیاری از نقاط تا اندازه‌ای به شهود تکیه می‌کند" (نظریه‌ای درباره عدالت، بخش ۲، ص ۷). شهود هم برای آزمون اصول اخلاقی ضروری است و هم برای برساختن "مفهوم شهودی" یک موقعیت اولیه^{۵۱} عینی. توجه کنید که راولز برای استدلال در خصوص این نکته عبارتی را از هانری پوانکاره (به فرانسوی) مورد استشهاده قرار داد: "ما به یک قوه ادراک‌کننده نیاز داریم که به ما کمک کند غایت را از فاصله دور ببینیم و شهود همین قوه ادراک‌کننده است" (پوانکاره، ۱۹۷۰ [۱۹۰۵]، ص ۳۶).

در معرفت‌عینی، در فصلی که به سال ۱۹۶۷ نوشته شده، پوپری به نحو بسیار زیبایی فلسفه شهودگرایی بروئر را توضیح می‌دهد و بحث خود را با یک ملاحظه نقادانه درباره شهود به طور کلی، به پایان می‌برد: هر چیز که برای ما منبع الهامی به شمار آید، از جمله "شهود"، مقدمش مبارک است، بخصوص اگر مسائل تازه‌ای را برایمان مطرح سازد. اما هیچ چیزی قطعی و یقینی نیست... "شهود"... تا حد زیادی محصول تحول فرهنگی و کوشش ما برای اندیشیدن با بهره‌گیری از ابزار زبان است. میان برساختن [نظریه‌ها]، نقادی، "شهود" و حتی سنت، یک رابطه بدیهه‌ستان و داد و ستد برقرار است... (پوپری ۱۹۷۹ [۱۹۷۲]، صص ۱۳۷-۱۳۵، ۱۳۴).^{۶۱}

این جمله آخر باید در نظر یک خواننده جدی نظریه‌ای درباره عدالت به منزله یک رویکرد شبه-راولزی جلوه کند ((با عنایت به مفهوم [تعادل اندیشه‌ورزانه یا متاملانه]). راولز مدعی نشد که شهود به خودی خود معصوم از خطاست و برای برساختن نظریه‌ها کفایت می‌کند: "هر حکم به دقت سنجیده شده به منزله حدس و گمانه‌ای درباره حس آموزش دیده ما درباره عدالت ارائه می‌شود و خواننده باید خود به اصطلاح بررسی کند که آیا بعد از تأمل و تدبیر نقادانه با حدس‌ها و گمانه‌هایی که به وسیله نویسنده پیشنهاد شده، موافق است یا نه. خواننده باید به شیوه‌ای دکارت‌وار، به تأمل بپردازد. هدف اصلی راولز آن بود که نظریه‌ای درباره عدالت اجتماعی ارائه دهد که به طور تقریبی از اشکال گوناگون نظریه فایده‌گرایی، نظریه کمال‌گرایی^{۶۲} (اصطلاحی که پوپری پیشتر در جامعه باز، جلد ۱، فصل ۹، به کار برده بود)

و نیز از نظریه لیبرتاریانیسم (نظام آزادی طبیعی) بهتر باشد. این برتری از طریق نمایش راه‌های متنوعی حاصل می‌شد که در آن‌ها، همه این نظریه‌های بدیل درباره عدالت لاقفل یکی از "نقاط مرجع"^{۶۳} به دقت سنجیده شده اخلاقی ما را نقض می‌کنند. از سوی دیگر، استدلالی که راولز در نقد شهودگرایی^{۶۴} (در قلمرو فلسفه اخلاق) ارائه داد، این نبود که این رویکرد به یک "نظریه غایت انگارانه" منتهی می‌شود (نظریه راس غایت انگارانه نبود)، بلکه این بود که این رویکرد زمانی که باید دست به انتخاب بزینم یا زمانی که یک شهود را بر شهود دیگر ترجیح می‌دهیم، با سردرگمی روبرو می‌شود: شهودگرایی این نکته را که شخص می‌تواند در قلمرو عدالت توزیعی به یک "قاعده تشخیص اولویت"^{۶۵} دست یابد انکار می‌کند.

بنابراین چالشی که راولز به مواجهه با آن همت گماشته عبارت بود از بساختن یک نظریه غیر فایده‌انگارانه که قادر باشد به ما، پس از تامل و رویت در حیطه عمومی و به مدد عقل جمعی، دلایلی ارائه دهد برای برگزیدن شیوه اصلاح بهتری که موفق شده‌ایم به نحو خطاپذیر آن را تصور کنیم. نظریه عدالت، در قالب اصطلاحات پوپری، ادعا می‌کند لاقفل بخشی از یک روش‌شناسی "مهندسی اجتماعی تدریجی" است که صرفاً می‌تواند به منزله یک روش سعی و خطا به کار گرفته شود (راولز، متاسفانه در حالت کلی ترجیح می‌داد در تراز "نظریه ایده‌آل" باقی بماند). ما با مسائل اجتماعی مواجه می‌شویم و نیاز به ایده‌های تنظیم‌کننده^{۶۶} آبی داریم که راه را (احیاناً "یک راه سوم" را) به ما بنمایانند (بنگرید به تام ستل، ۱۹۷۶). در روش‌شناسی علوم تجربی ضروری است درکی از "قضاوت‌های شهودی" بهترین دانشمندان و اجماعی موقت در خصوص گزاره‌های توصیفگر شهودهای تجربی (در معنای کانتی این اصطلاح) داشته باشیم تا از بروز تسلسل بی‌پایان ناشی از "معضل سه‌گانه فرایس"^{۶۷} جلوگیری کنیم (پوپر، ۱۹۵۹، فصل ۵). اما هیچ چیز نمی‌تواند مانع از ارزیابی عقلانی دعوی صادق بودن حتی آن گزاره تجربی‌ای شود که ظاهراً هیچ تردیدی در صحتش وجود ندارد، به شرط آن که شخص، استدلال نقادانه خوبی علیه آن داشته باشد. نظیر همین حالت در قلمرو اخلاق برقرار است. البته ما آمادگی نداریم برخی از شیوه‌های تفکر خود را کنار بگذاریم: یقیناً آشوب‌تر بد است، همان‌گونه که "من فکر می‌کنم" دکارت صادق است (نمی‌توانم در بودن خود شک کنم)؛ اما حتی "فکر می‌کنم" دکارتی را می‌توان به نحو عقلانی مورد ارزیابی قرار داد و درباره آن بحث کرد، گرچه نه درباره صدقش بلکه درباره موقعیتش [در نظام فلسفی] یا درباره نتایجش و نظایر آن. راولز نشان داد در مورد بقیه انواع قضاوت‌ها کار به مراتب دشوارتر است، برای مثال قضاوت درباره ثروت بیش از حد. چرا علیه آن هستیم؟ آیا این امر شاهی بر حسادت ماست؟ این امر درخور یک ارزیابی نقادانه است.

مساله چرخش زبانی

تردیدی نیست که پوپر به آنچه به "فلسفه زبانی"^{۶۸} شهرت یافته از زمانی که بر بنیاد چرخش زبانی^{۶۹} قرار گرفت، مخالف بود (ویتگنشتاین، شلیک). من جرات می‌کنم ادعا کنم که شیوه جدلی پوپر علیه پیروان ویتگنشتاین که روح آن تفاوت چندانی با شیوه جدلی راسل نداشته بیش از حد جدلی بود (همانگونه که دیدگاه‌هایش درباره هگل چنین بود) و این امر تا اندازه‌ای این نکته حیرت‌انگیز را توضیح می‌دهد که چرا فلاسفه رسمی کمتر به دستاوردهای پوپر توجه می‌کنند. راولز از سنخ دیگری بود، اما او نیز علیه "فلسفه زبانی" در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست استدلال می‌کرد و در این زمینه تنها می‌توانم

به این اظهار نظر کوتاه بسنده کنم که برد با او بود. اغلب بحث‌های جاری در فلسفه اخلاق و سیاست بر سر مسائل مربوط به امور واقعی است و نه بر سر کلمات و واژگان. تلقی راولز از "تعریف"، نظیر تلقی پوپر، کاملاً نومیالیستی است.^{۷۰} در رویکرد راولز در طرح مسائل هیچ جنبه ذات‌گرایانه [زبانی] وجود ندارد. اجازه دهید یک قول حائز اهمیت را در این زمینه نقل کنم:

تحلیل مفاهیم اخلاقی و مفهوم امر پیشینی، هر قدر هم که به شیوه سنتی درک شوند، مبنایی به غایت سست است. ... توجه کنید ... تعمیق شگفت‌انگیز درک ما از معنا و شیوه استدلال درباره گزاره‌ها در منطق و ریاضیات به واسطه پیشرفت‌هایی که از زمان فرگه و کانتور تحقق یافت امکانپذیر شد. معرفت نسبت به ساختارهای بنیادی منطق و نظریه مجموعه‌ها، فلسفه این قبیل موضوعات را به شیوه‌ای دگرگون کرده که تحلیل مفهومی و کاوش‌های زبانی هیچ‌گاه قادر به آن نبوده‌اند. کافی است [به عنوان مثال] صرفاً به تأثیراتی که تقسیم نظریه‌ها به تصمیم‌پذیر^{۷۱} و واجد تمامیت^{۷۲}، تصمیم‌ناپذیر و مع هذا واجد تمامیت و نه تصمیم‌پذیر و نه واجد تمامیت، به بار آورده، توجه شود (نظریه‌ای درباره عدالت، بخش ۹، صص ۵۲-۵۱).

روح این اظهار نظر، پوپری است و من تصور می‌کنم یک پوپری نظیر دیوید میلر از آن خشنود باشد. راولز سپس این تمثیل را بر "مفاهیم اخلاقی" اعمال می‌کند. برای آن دسته از کسانی که هنوز نظریه راولز را "کاملاً رویه‌ای"^{۷۳} به شمار می‌آورند و آن را یک "تحلیل مفهومی" صوری تلقی می‌کنند، توجه به قول ذیل خالی از فایده نیست: "من به این ترتیب مایلم بر جایگاه محوری مطالعه مفاهیم اخلاقی اساسی [واقعی]^{۷۴} تأکید کنم" (نظریه‌ای درباره عدالت، بخش ۹، ص ۴۵) (ضمناً من استدلال می‌کنم که نظریه‌های [اوتو] ایل و هابرماس "صوری‌تر" از نظریه‌های راولز و پوپرند). با همه این‌ها ممکن است راولز "پوزیتیویست‌تر" از آنچه که پوپر بود (یعنی نه چندان)، جلوه کند. در نظر دومی معیار تمییزگذاری میان علم و غیر علم ابتدا یک معیار معنایی نبود؛ اگر یک نظریه ابطال‌پذیر نتایج ابطال‌ناپذیر داشته باشد، این نتایج نمی‌توانند فاقد معنا باشند (از سوی دیگر گزاره‌های تاییدپذیر صرفاً نتایج تاییدپذیر دارند، اما تاییدپذیری به وضوح باطل است)؛ در این صورت، برخی گزاره‌های متافیزیکی، بویژه برخی گزاره‌های متافیزیکی از نوع "واجد سور همه یا بعضی"، گزاره‌های متافیزیکی معناداری هستند که نه تحلیلی‌اند و نه تجربی (جان واتکینز)، نظیر اصل دترمینیسم، یا نقیض آن. نقش تنظیم‌کننده گزاره‌های متافیزیکی برای پوپر کاملاً حائز اهمیت است ("برنامه‌های تحقیقاتی متافیزیکی"). به نظر می‌رسد راولز نگاهی تا حدی پوزیتیویستی داشت، زیرا مشهور است که گفته بود نظریه او صرفاً "سیاسی" است نه متافیزیکی (راولز، ۱۹۹۹، فصل ۱۸، "عدالت به مثابه انصاف: سیاسی نه متافیزیکی") (اما برای پوپر نیز متولوژی علی‌الاصول با هیچ نظریه متافیزیکی مرتبط نیست).

باری، برخی اشخاص تنها عناوین مقالات را می‌خوانند: در واقع، راولز ادعا نکرد متافیزیکی بی‌معنی است یا بی‌فایده است، و یقیناً ادعا نکرد "سیاست" باید اخلاقاً خنثی باشد (!)، اما ادعا کرد که برخی از مهم‌ترین مسائل متافیزیکی نظیر ماده‌گرایی در برابر روح‌گرایی، الحاد در برابر قول به وجود به خدا (دئیسم)، دترمینیسم در برابر عدم حتمیت، ربطی به دستیابی به اجماع در یک جامعه باز پلورالیستیک ندارند. بحث‌های متافیزیکی مشروعه‌اند اما نباید آن‌ها را با بحث‌های مربوط به اصول یک جامعه خوب سامان یافته خلط کرد.^{۷۵} این‌ها اصولی هستند که باید با استفاده از آن‌ها برای دستیابی

به اجماع همپوشان^{۷۶} کوشش کنیم. یک ایده معضل برانگیز^{۷۷} اما جالب که به وسیله راولز پیشنهاد شد، آن است که یک تلقی "ایده آل [از] شخص" (یا شهروند) می‌تواند به نحو مشترک میان کسانی با پیش‌زمینه‌های متفاوتی (فلسفی) یا دینی بسیار متفاوت پذیرفته شود ("رواداری"، واقعیت‌پلورالیسم). این نکته به نظر من درست است، گرچه به بررسی دقیق نیاز دارد. ما در فرانسه از لائسیته صحبت می‌کنیم. دولت باید در قبال مسائل دینی بی‌طرف باشد، اما در قبال مسائل بنیادی اخلاقی (برابری زن و مرد، احتمالاً "ارتداد و برگشت از دین") نه. اما برای مثال، یک تفسیر واقع‌گرایانه و غیر حتمیت‌گرایانه از نظریه مکانیک کوانتومی (نظیر آنچه پوپر [پیشنهاد کرده]) ربطی به اصول اخلاقی که همگان باید بپذیرند و فرض کنند که دیگران نیز آن را می‌پذیرند و به آن عمل می‌کنند، ندارد.

پوپر به درستی استدلال کرد که سنت‌ها (یا "هنجارهای اجتماعی")، علاوه بر قوانین، برای جلوگیری از بروز آشوب در حیطه اجتماعی ضروری‌اند؛ آن‌ها شبکه‌ای از انتظارات متقابل را به وجود می‌آورند که امکان پیش‌بینی و عمل را فراهم می‌سازد (پوپر، ۱۹۷۲ [۱۹۶۳]، فصل ۴). اما متافیزیکی مربوط به آنچه در زیرین‌ترین لایه‌های واقعیت وجود دارد، مستقل از آن شبکه اجتماعی است. کانت، اگر توجه کنیم که تا چه حد نظریه‌های او درباره آزادی و خصلت اخلاقی با "ایده‌الیسم استعلایی" غیر خنثای او مرتبطند، احتمالاً این سخن را نمی‌پذیرفت (بنگرید به پوپر، ۲۰۰۱ الف) (ضمناً، نه پوپر نه راولز، برغم تحسینی که نسبت به کانت ابراز می‌کنند، نظریه "ایده‌الیسم استعلایی" او را جذاب نیافته‌اند). البته پوپر می‌تواند با راولز هم عقیده باشد: در یک جامعه باز، بحث‌های متافیزیکی (فلسفی) و معرفت‌شناسانه، مباحث پیچیده اخلاقی در زمره منابع سرزندگی جامعه به شمار می‌آیند. اما هر نظریه متافیزیکی مشروع است و هیچ کدام را نمی‌توان در اصول لیبرالیسم که انتظار می‌رود سازگار باشند، جای داد. بنگرید به مقاله بسیار کوتاه اما مهم پوپر "نظریه بحث لیبرال" در حدس‌ها و ابطال‌ها (۱۹۷۲ [۱۹۶۳]، فصل ۱۷، بخش ۴)، یا مقاله "اسطوره چارچوب" (پوپر، ۱۹۹۴، فصل ۲). حتی آنچه به نظر می‌رسد بر سر آن اجماع وجود دارد هم می‌تواند مورد بحث قرار گیرد (بنگرید به پوپر، ۱۹۹۵). اما ضرورتاً باید توافقی بر سر طرد خشونت (غیر ضروری) و یک رجحان کلی و قطعی برای رویه‌های صلح‌آمیز و عقلانی تعامل با منازعات در درون یک دموکراسی موجود باشد (بحث آزاد و نقادانه در حیطه عمومی، قواعد و مصالحه‌های عمومی و آشکار و باز - از شمشرها به گفتارها).

فردگرایی

میزان تعهد اخلاقی در جامعه باز خیره‌کننده است. باید به تعاریف پوپر از مشخصه‌های انسان‌گرایی، مساوات، عدالت و شهروندی جهانی توجه کافی مبذول داشت. نظیر آنچه در راولز نیز دیده می‌شود، در نزد پوپر، مهم‌ترین مفهوم ناظر است به شخص آزاد و مساوی با دیگران که از حقوقش جداشدنی نیست.

یکی از نکات متولوژیک بما هو اخلاقی در جامعه باز "فردگرایی"^{۷۸} یا "اصالت شخص"^{۷۹} است. از یک منظر روش‌شناسانه اندیشه فردگرایی یا اصالت فرد، همان‌طور که جوزف آگاسی در یک مقاله مهم (۱۹۶۰) متذکر شده، عبارت از نفی "وجود" هر نوع امر جمعی (از جمله نظام‌های قواعد اجتماعی، نهادها) نیست بلکه انکار این مدعاست که هستارهای غیر فردی (تاریخ، دولت، ملت، طبقه و جامعه) واجد مشخصه‌های روانشناسانه مختص

خویشند، نظیر آن که دارای نظرات و آراء، منافع، غایات، مرجحات و عقلانیت هستند. فردگرایی متولوژیک^{۸۰} با اصالت روانشناسی^{۸۱} و "اتمیسیم یا ذره‌گرایی"^{۸۲} محض تفاوت دارد. این آموزه نوعی نقد مغالطه کل‌گرایان و قائلان به مالکیت اشتراکی است. مضمون مغالطه عبارت است از انتقال حق مالکیت افراد به هستارهای جمعی و اشتراکی. معمولاً این مغالطه شکل نسبت دادن "رفتار" عقلانی به یک هستار جمعی^{۸۳} را به خود می‌گیرد: اگر برای فرد عقلانی است که X را ترجیح دهد، برای هستار جمعی نیز عقلانی است که چنین کند. به اعتقاد راولز، فایده‌گرایی اسپر این نوع مغالطه کل‌گرایانه است. فایده‌گرایی یک اصل عقلانیت را که در مورد فرد قابل قبول است، به کار می‌گیرد؛ یعنی این اصل که بر طبق آن من باید به نحو بی‌طرفانه بخش کوچکی از زندگی خود را (مثلاً یک دست یا پا، یا یک هفته از تعطیلات) را برای رفاه کلی‌تر خود فنا کنم. خودداری از انجام چنین کاری به منزله تسلیم شدن به ضعف اراده است. اما نگاه کردن به جامعه به چشم یک فرد که قادر است بخشی از خود را برای حفظ بخش بزرگ‌تری "فدا" کند، به معنای زیر پا گذاردن اصل فردگرایی است - این امر غیر اخلاقی است. راولز، نظیر پوپر، نتیجه گرفت که "فایده‌گرایی فردگرایانه نیست" (نظریه‌ای درباره عدالت، بخش ۶، ص ۲۹).

راولز همانند پوپر، از خلط "فردگرایی" و "خودخواهی"^{۸۴} خودداری ورزید؛ پوپر پیشنهاد کرد که اولی در برابر "نگاه اشتراکی" قرار دارد و دومی در برابر "غیر خواهی"^{۸۵}. این روشنگری کمک کرد تا به وجود دو امکان دیگر پی برده شود: "خودخواهی اشتراکی و جمعی"^{۸۶} (قبیله‌گرایی)^{۸۷} و "غیرخواهی فردگرایانه"^{۸۸} (انسان‌گرایی)^{۸۹} (جامعه باز، فصل ۶، ص ۱۰۰).

رنج کشیدن

آیا پوپر و راولز چنان ضد فایده‌گرایی هستند که بتوان به سادگی آن دو را به عنوان "اخلاق مداران کانتی" (و بنابراین مخالفان نتیجه‌گرایی) طبقه‌بندی کرد، آن گونه که به نظر می‌رسد هر دو مایل بودند چنین تلقی شوند؟ باید پذیرفت که هر دو در قبول اولویت ایده شخص، که به آن حقوق نسبت داده می‌شود و نمی‌توان بر سر آن‌ها چانه زد، کانتی به شمار می‌آیند. خود مفهوم حرمت یکسان برای همه اشخاص و ایده مرتبط با آن، یعنی این که هیچ کس نباید با دیگری صرفاً به منزله ابزاری برای رسیدن به غایات برخورد کند بلکه باید دیگری را به مثابه غایت فی‌نفسه در نظر بگیرد، در نظر هر دو در زمره "عبارات اخلاقی اساسی" به شمار می‌آیند (راولز، ۱۹۹۹، ص ۱۶۷). اما تأکید می‌کنم که کانتی بودن آن دو محض نیست. آن دو به مراتب بیش از کانت دلمشغول نتایج عملی افعال و قواعد ما بودند، بخصوص بر حسب شادمانی و سعادت تجربی، همان‌گونه که البته فایده‌گرایان به آن توجه دارند. اجازه بدهید بگویم این گزاره که "همه حدس‌ها و گمان‌ها باید صادق باشند" یک نوع ایده‌آل معرفت‌شناسانه است. پوپر هیچ‌گاه نگفت کذب یک ایده‌آل تنظیم‌کننده است! اما صدق چنین است. شرایط انسانی (یا هیومی) به گونه‌ای است که شخص نمی‌تواند حقایق عام ناظر به امور واقع را به نحو قطعی به کرسی بنشانند. دانشمندان هیچ‌گاه نمی‌توانند در موقعیتی قرار گیرند که بگویند "جستجو به واقع پایان پذیرفته است، حتی اگر این سخن صادق باشد و این یک صدق منطقی است. تنها روشی که در اختیار داریم، عبارت است از جستجو برای یافتن تناقض در نظام انتظارآمان و انجام بهترین تلاشمان برای حذف این تناقض‌ها، به این امید که از این طریق به حقیقت نزدیک‌تر شویم. این نکته در عین حال یک حقیقت

متدولوژی راولزی
کم و بیش پویری
است و فلسفه
سیاسی پویر از
برخی جهات به
دیدگاه‌های راولز
نزدیک است. ورود
پویر به قلمرو فلسفه
اخلاق، بر خلاف
راولز، معادل یک
نظر به سیستماتیک
نیست، اما هر دو
فیلسوف دلمشغول
مسائلی نظیر
مساوات،
دموکراسی، عدالت
و اصالت فرد بودند

جای درد دیگری را بگیرد. در مقابل بیشترین میزان شادمانی برای بیشترین
شمار از افراد، ما باید با تواضع بیشتر، خواهان کمترین میزان رنج و درد برای
همه باشیم و از آن بیشتر، خواهان آن باشیم که درد و رنج اجتناب ناپذیر-
نظیر گرسنگی در ایام قحطی اجتناب ناپذیر غذا- تا آنجا که امکان دارد به
نحو مساوی توزیع شود (جامعه باز، فصل ۹، یادداشت ۲).

عبارت ذیل به نظر بیشتر راولزی می‌رسد تا فایده‌گرایانه یا نوزیکی:
یک نبرد نظام‌مند علیه خلافاکاری‌ها و ناروایی‌های بین، علیه ظلم‌ها
یا استثمارهای آشکار و رنج‌های قابل اجتناب نظیر فقر یا بیکاری، بسیار
متفاوت از تلاش برای تحقق طرحی کلی از ایده‌آلی دوردست در جامعه
است (پویر، ۱۹۶۱ [۱۹۵۷]، بخش ۲۴، ص ۹۱).

مفهوم نقشه‌ای برای زندگی

مفهوم نقشه‌ای برای زندگی در نظریه راولز، همان‌گونه که پویر توجه داشته،
خالی از اهمیت نیست. توجه خود پویر به این مساله به واسطه مساله هویت
شخصی که لاک مطرح کرده بود، جلب شد. راولز این مفهوم را از جوزایا
رویس^{۹۲} اخذ کرد: "یک فرد یا توصیف غایب و سبب‌های خویش و آنچه
که قصد دارد در زندگی انجام دهد، خود را معرفی می‌کند" (نظریه‌ای درباره
عدالت، بخش ۶۳ ص ۴۰۸). این نقشه تلقی شخص از خیر و عقلانی
بودن آن را معین می‌کند (شوق ثروتمند شدن از راه‌های فاسد و نامشروع
سازگار به نظر نمی‌رسد). در پایان، شخص، شادمان و سعادتمند است اگر
نقشه‌اش به خوبی به پیش برود، مهم‌ترین آرزوهایش جامه تحقق به خود
پیوشند و او احساس کند که اقبال خوشش تلاوم خواهد یافت (همانجا،
ص ۴۰۹). [سخن راولز در این خصوص که در این حالت] او [آن شخص]
احساس اطمینان می‌کند یقیناً بسیار حداکثری و کزاف است؛ بکنریم.
نباید تصور کنیم که یک نقشه عقلانی، طرحی فرآگیر با جزئیات برای
عمل است که همه دوره عمر را در بر می‌گیرد. این نقشه متشکل از هر می
از نقشه‌هاست که در آن جزئیات نقشه‌های مربوط به مراتب پایین‌تر در
زمان‌های مناسب تکمیل می‌شوند... معمولاً تغییر و تجدیدنظرها در ترازهای
پایین‌تر بر کل ساختار تاثیر نمی‌گذارند (همان‌جا، صص ۴۱۱-۴۱۰).
به نظر می‌رسد این نکته به مساله دوئم^{۹۳} و به اصطلاح تجدیدنظر در
باورها^{۹۴} ربط دارد.

این مفهوم یک جایگاه استراتژیک در رهیافت راولز دارد. یک وجه اهمیت
آن این است که کمک می‌کند به یک شیوه قابل قبول روانشناسانه، این
ایده را که چه چیز برای یک شخص خیر است، دریابیم و وجه دیگر اهمیت
آن در این است که در خصوص ایده‌های روشنگری می‌کند که بر طبق آن
اصول مربوط به عدالت تکمیل برخی از نقشه‌های زندگی را منع می‌کنند.
مفهوم مورد اشاره با ایده (ارسطویی، هومبولتی و میلی) ناظر به این نکته
است که کوشش برای شاد بودن معادل است با کوشش برای تحقق بهترین
استعدادهای شخص، آن‌گونه که شخص جنس می‌زند آن‌ها بهترین هستند.
نهادها باید افراد (حتی تیره‌بخت‌ترین آنان) را تشویق کنند نقشه‌های واقع‌بینانه
برای زندگی خود (با توجه به خانواده، کار، فرهنگ و ورزش، دوستان و احیانا
فعالیت‌های سیاسی) صورت‌بندی کنند و در خصوص قابلیت (محدود)
آن برای تحقق، دچار نومی‌دی و استیصال نشوند ("برابری متصفانه شانس‌ها
و امکانات"). نداشتن هر نوع نقشه به منزله از دست دادن احساس احترام
به خویش، یعنی مهم‌ترین خیر از میان خیرهای اولیه و سپس تسلیم
شدن به افسردگی و خود تحقیری و شاید خودکشی است. آینده

اخلاقی است. هیچ کس نباید با ابتدا به مقدماتی غیر دینی، به این نتیجه
برسد که گزاره "همه شادمانند" بیانگر یک حالت مطلوب نیست. اما صرف‌نظر
از یک تعریف صوری، نظیر تکمیل نقشه (غیر متعین و دائماً متغیر) زندگی
خودمان - (نکته بعدی را ببینید) - هیچ کس نمی‌تواند تعریفی از شادمانی
ارائه دهد که بحث‌انگیز نباشد و همه بر سر آن توافق کنند، نکته‌ای که
کانت به آن توجه کرد. اما موقعیت در مورد عدم شادمانی این‌گونه نیست:
اندیشه رنج بردن را راحت‌تر از اندیشه شادمانی می‌توان فهم کرد. در این‌جا،
آن طور که پویر می‌گوید، نوعی عدم تقارن برقرار است. وجود اجماع اخلاقی
بر سر بد بودن آشویتز، البته به خودی خود یک موضوع مشاجره‌انگیز
نیست. چه کسی ممکن است به نحو جدی تصور کند که می‌توان بر سر
این موضوع اخلاقی جدل کرد؟ چارلز لامور^{۹۵} به درستی می‌گوید که برای
خطاپذیری اخلاقی ما محدودی وجود دارد (۱۹۸۲) و پویر از تصمیمات
نهایی وجدان ما سخن می‌راند.

به نظر چنین می‌رسد آنچه تا اندازه‌ای به غلط اصل فایده‌گرایی منفی^{۹۶}
پویر نامیده شده، تفاوت چندانی با اصل تفاوت یا اختلاف^{۹۷} راولز ندارد:
شهودی که حاکم بر این اصل مشهور و جدل‌آمیز است، چیزی بیش از
این اندیشه نیست که دیدگاه اخلاقی دیدگاهی نیست که همه اتحای
شادمانی را لحاظ می‌کند، بلکه دیدگاهی است که بر احوال آنان که از
همه تیره‌بخت‌ترند تمرکز می‌کند (یعنی کسانی که بیش‌ترین دشواری‌ها
را در زندگی تجربه می‌کنند). به نظر می‌رسد نقد پویر از فایده‌گرایی
پیشاپیش به موضع راولز نظر داشته است:

تجویز فایده‌گرایانه لذت را به حداکثر برسان... علی‌الاصول مقیاس پیوسته‌ای
را میان درد و لذت در نظر می‌گیرد که به ما اجازه می‌دهد درجات درد را به
منزله درجات منفی لذت در نظر بگیریم، اما از یک منظر اخلاقی، لذت
نمی‌تواند جای درد را بگیرد و بر آن بچربد، بخصوص لذت یک فرد نمی‌تواند

آن گونه که پوپر می‌گوید، باید برای همه ما باز باشد، نه صرفاً در یک معنای کیهان‌شناسانه ("کیهان باز") بلکه در یک معنای سیاسی (بنگرید به آیزایا برلین). این نظر، لب اندیشه به یاد ماندنی یک "جامعه باز" است. یک جامعه باز تنها راه مثبت برای نزدیک شدن به آن موقعیت مساوات‌گرایانه^{۹۳} است، زیرا کثرت‌گرایی و ابتکارگرایی، نقشه‌های زندگی متفاوت و مکمل (اما نه غیرعادلانه) را تشویق می‌کند، درست نظیر آنچه در یک آرکستر، تمثیل راولزی، اتفاق می‌افتد (نظریه‌ای درباره عدالت، بخش ۷۹، ۲۰۰۱، بخش ۲۱، ص ۳). چنین تمثیلی را پوپر حتماً بسیار دوست می‌داشت. فیلسوف اخلاق آمریکایی، چارلز لامور، به سختی و به شیوه‌ای ظریف اندیشه "نقشه زندگی" را مورد انتقاد قرار داد (لامور، ۲۰۰۴، صص ۲۵۴-۲۵۱). به طور خلاصه، انتقاد او این است که یک نقشه زندگی، بر طبق نظر راولز، حتی اگر "قابل تجدیدنظر" باشد، چیزی ثابت است، چیزی است که شخص باید "کشف" کند، امری است که از پیش برای او مقرر شده است. بر طبق نظر لامور، ایده "نقشه زندگی" راولز، این نکته را مفروض می‌گیرد که خیر یک شخص (یعنی هدف مورد نظر برای نقشه زندگی) امری ثابت است، در انتظار کشف شدن، چیزی که شخص می‌تواند آن را همچون یک نظریه مورد تامل و تدبیر قرار دهد، چنان که گویی شخص می‌تواند کل زندگی خویش را ببیند. اما به نظر لامور شخص نمی‌تواند درباره این نقشه "بی‌طرف" باشد، به نحوی که گویی از خویش بیرون است و در زمان حال لنگر نینداخته است. او بر غیر قابل پیش‌بینی بودن رویدادهایی که به نحو غیر منتظره و اساسی زندگی شخص را تغییر می‌دهند (عاشق شدن، نظیر جولین سورل؛^{۹۵} بچه‌دار شدن، حتی اگر مطلوب باشد) تأکید می‌کند: "آن زندگی‌ای که برای شخص بهترین است هنوز تعیین نشده و تنها آن گونه که او می‌زید، تعیین می‌شود."^{۹۶} به نظر می‌رسد این استدلالی عالی است که علیه ایده سارتری یک پروژه منحصر به فرد، مثلاً پروژه بودلری (فلور سارتر به مراتب پیچیده‌تر، شاید بیش از حد پیچیده است) کار می‌کند. اما من معتقدم شاید باید مفهوم مورد نظر راولز را اصلاح کرد، نه آن که آن را به طور کلی کنار گذارد. آنچه در خصوص فقدان نقشه‌ای برای زندگی برای مردم بسیار فقیر و بدشانس ذکر کردم، ظاهراً در بدو نظر نشان‌دهنده امکانی برای قابل قبول بودن مفهوم مورد نظر راولز است. تأکید دلنشین و پیگیرانه کودکان (می‌خواهم آتش نشان شوم!) نشان می‌دهد که در عمق وجود آدمی ظرفیتی برای فراقنی خویش به آینده حضور دارد، حتی اگر زندگی، اغلب و نه همه نقشه‌های زندگی یک فرد را ناکام بگذارد و یا با شکست مواجه سازد. به عنوان مثال، راولز و پوپر فیلسوفان مهمی شدند و پوپر مدعی بود که "فیلسوفی شادمان و سعادتمند" است. در مقابل، برخی از نقشه‌های زندگی واقعا بد هستند (زندگی یک افسر اس اس را داشتن، ثروتمند بودن از سر استعمار دیگران). چیزی نظیر ایده "خودم" وجود دارد که مشتمل است بر انتظار داشتن آنچه من اکنون دوست می‌دارم باشم و این ایده مهم از خودم یکسره ناپایدار نیست: "وارون شدن‌های زندگی و از حالی به حال دیگر شدن، ندرتاً رویدادهایی بنیان‌کن به شمار می‌آیند (سنت پل و اوگوستین را به خاطر بیاورید).

همان گونه که مایکل بارتمن (۱۹۸۷) نشان داده، ایده‌های مربوط به یک نقشه اصلی و نقشه‌های تحت آن در یک نظریه مربوط به کنش و نیت حائز اهمیت بسیاری‌اند. به نظر می‌رسد "نقشه زندگی" در قیاس با ایده کم ادعای نقشه (یا نقشه‌های) لحظه‌ای^{۹۷}، مفهومی بسیار ریشه‌دار است، اما این نکته نشان می‌دهد که باید ایده "نقشه زندگی" را کامل‌تر کرد. هر

شخص در هر لحظه تصور معینی از خویش و پروژه‌های جاری خود دارد؛ اما هر چند این تصور تغییر خواهد کرد، در هر لحظه معین از زندگی نقشه مورد نظر کاملاً بدیع نخواهد بود: می‌توانم انتخاب‌هایی را که در گذشته انجام داده‌ام، (به منزله انتخاب‌های خود) تشخیص دهم؛ انتخاب‌هایی که اکنون بعضی از آن‌ها را به عنوان انتخاب بد طرد می‌کنم. خود انتقادی، حل مساله و انتظارات ناکام مانده، جنبه‌های محوری انسان‌شناسی پوپر به شمار می‌آیند. او آخرین فیلسوفی خواهد بود که اهمیت رویدادهای نامنتظر و ناخواسته، از جمله نتایج اعمال خود فرد را انکار می‌کند. من به نفع یک دیدگاه پوپری و دینامیک از ایده نقشه زندگی استدلال می‌کنم، دیدگاهی که احياناً می‌تواند به برخی از انتقادات لامور پاسخ دهد. نه تنها دیدگاه ما درباره نقشه‌مان از زندگی قابل تجدید نظر است، چنان که گویی این نقشه یک نظریه عینی بوده، بلکه شخص می‌تواند با آن به مثابه یک چنین نظریه‌ای رفتار کند، مثلاً از طریق بحث با یک دوست بسیار نزدیک درباره یک تصمیم فردی مهم. مساله، آن گونه که سارتر بیان می‌کرد، مربوط است به گزینش این که می‌خواهید چه گونه شخصی باشید. می‌توان استدلال کرد که نقشه زندگی، خود امری موقتی و تابع تغییر و نقد اساسی است (ضمناً چیزی است که اغلب دلشوره‌های خاص خود را نیز تولید می‌کند؛^{۹۸} البته تنها در پایان حیات است که شخص می‌تواند از خود سوال کند آیا زندگی خوبی داشته، همانگونه که سولون^{۹۹} علیه کرزوس^{۱۰۰} استدلال کرد). به نظر می‌رسد این نکته شبیه همان نظری است که پوپر در شخص و مغزش^{۱۰۱} درباره آن استدلال کرده است:

جان راولز در کتاب از بسیاری جهات مهم خویش، نظریه‌ای درباره عدالت، ایده نقشه‌ای برای زندگی را مطرح کرد... تا غایبات یا اهدافی را مشخص کند که آدمی را به یک شخص آگاه اخلاقی وحدت یافته بدل می‌کند. من پیشنهاد می‌کنم که می‌توان این ایده مربوط به یک نقشه زندگی بر ساخته آدمی را که به جهان ۳ تعلق دارد، تا اندازه‌ای تغییر داد: این وحدت، یک نقشه یگانی و شاید لایتغیر مربوط به زندگی نیست که برای تثبیت وحدت شخص (خود) به آن نیاز است، بلکه این واقعیت است که در پس هر کنشی که انجام می‌شود، یک نقشه، یک مجموعه از انتظارات (یا نظریه‌ها)، اهداف و مرجحات قرار دارد که ممکن است تحول یابد و کامل شود و در طی زمان، هرچند به نحو غیر متواتر، ممکن است حتی به نحو اساسی و ریشه‌ای، مثلاً تحت تاثیر بصیرت‌های نظری جدید دستخوش تغییر شود. این نقشه تحول یابنده است که به تعبیر راولز- به شخص وحدت می‌بخشد و تا حد زیادی شخصیت اخلاقی ما را معین می‌سازد. ... برخوردار از یک چنین نقشه تحول یابنده یا مجموعه‌ای از نظریه‌ها و مرجحات است که ما را قادر می‌سازد از خود فرا گذریم، یعنی از علایق مشوق و گرایش‌های خویش ("Neigungen") آن گونه که کانت آن‌ها را می‌نامید) فرا گذریم.

فراگیرترین هدف در این نقشه زندگی، عبارت است از وظیفه شخصی فراهم آوردن امکانات برای خویش و بستگان خویش. می‌توان این هدف را به منزله دموکراتیک‌ترین هدف مشخص ساخت: اگر آن را بردارید، زندگی برای بسیاری بی‌معنی می‌شود. این به این معنا نیست که به وجود یک دولت رفاه برای کمک به کسانی که در این امر موفق نشده‌اند، نیازی نیست. اما مهم‌تر آن که دولت رفاه نباید برای کسانی که می‌کوشند این طبیعی‌ترین و دموکراتیک‌ترین وظایف را به عنوان یک بخش اصلی از اهداف خود در

زندگی قرار دهند، مشکلات نامعقول یا غیر قابل حل ایجاد کند.

در زندگی انسانی، دلیری و از خودگذشتگی زیادی وجود دارد: کنش‌هایی که عقلانی هستند، اما برای دستیابی به اهدافی به آن‌ها مبادرت شده که با بیم‌های ما و بینش غریزی‌مان در خصوص سلامت و امنیت خودمان در تعارضند (پوپر و اکلز، ۱۹۷۷، بخش ۴۲، صص ۱۴۶-۱۴۵).

ایده "مجموعه‌ای از انتظارات، اهداف و مرجحات که ممکن است تحول یابد و کامل شود" به نظر من بر ایده یک نقشه کم و بیش ایستا و یگانه برای زندگی که مفهوم خیر را برای یک شخص معین می‌سازد، رجحان دارد. پوپر در آن فصل از کتاب خویش استدلال می‌کند که آنچه در مورد نوع آدمی یگانه است، توانایی ماست برای تولید نظریه‌هایی در مورد خودمان به منزله افراد، توانایی خودآگاهی و بخصوص توانایی بر مرگ آگاهی. او "برنامه" محض در حیوانات را با قابلیت آدمی - از برکت زبان (اجتماعی) (جهان ۳) - برای افزودن "نقشه‌هایی" به رفتار برنامه‌ریزی شده (به نحو پلاستیک) در خودمان، مقایسه می‌کند. این قابلیت به ما اجازه می‌دهد از خویش فرا‌گذریم، غرایز اساسی خود را مهار کنیم و تصویرهایی از خویش خلق کنیم، هرچند نه لزوماً تصویرهایی دقیق (او غالباً می‌گفت آدمی قصه‌گوست). در جهان پوپری، جایی که دلایل می‌توانند یک نقش علی غیر شبه پدیداری^{۱۲} ایفا کنند، رویدادها، رویت‌ها و تاملات می‌توانند نقشه مبهم شما را برای زندگی دستخوش تغییر سازند^{۱۳}، به گونه‌ای که "بهترین زندگی" که شما برای خود هدف قرار می‌دهید، هیچ‌گاه از قبل تعیین یافته نیست، همان‌گونه که لامور در نقد راولز متذکر می‌شود. اما شخص باید تا حدودی از وحدت پویای خویش خویش نوعی تصویر و نمایه^{۱۴} داشته باشد (ما "می‌آموزیم که شخص (یا خود) باشیم"، همان مدرک، بخش ۳۱، شخص یا خودی که یک فرآیند است، یک شعله آتش)^{۱۵}، به گونه‌ای که حتی دیگران، خویشاوندان، قضات یا مورخان، می‌توانند کم و بیش یک شخص را طی کل زندگیش "درک"^{۱۶} کنند. چنین نیست که همه اشخاص از خودهای واقعی چندگانه تشکیل یافته باشند (الستر، ۱۹۸۶).

در این جا یک تمثیل سیاسی می‌تواند تا حدودی جالب باشد: همه "مهندسی‌های اجتماعی" عبارت است از "بر ساختن نهادهای اجتماعی بر اساس نقشه" (پوپر، ۱۹۶۱ [۱۹۵۷]، بخش ۲۲، ص ۷۳). پوپر ایده‌های کمی مضمور در عبارتی از دکارت را که به وسیله هر دوی آنان نقل شده، پذیرفت. ایده این است که اغلب نهادها "نتیجه کنش آدمیان هستند نه طراحی آنان" (فرگوسن، نقل شده به وسیله هایک، ۱۹۶۷، فصل ۶). اما برخی نهادها را می‌توان بر اساس نقشه‌ای که خود ساخته‌ایم، طراحی کرد (هایک امتیاز دادن به مدافعان نظریه "اصالت بر ساخته‌های اجتماعی"^{۱۷} را خوش نداشت). در این حالت "تفاوت میان مهندسی اجتماعی یوتویایی (آرمان‌شهرگرایانه) و مهندسی اجتماعی تدریجی، در عمل به تفاوتی نه چندان میان مقیاس و گستره، بلکه در خصوص احتیاط و آمادگی برای پرهیز از غافلگیر شدن بدل می‌شود" (پوپر، ۱۹۶۱ [۱۹۵۷]، بخش ۲۱، ص ۶۹).

یک "نقشه زندگی" می‌تواند مجموعه پیچیده و متغیری از مسائل، تمایلات، انتظارات، ارزش‌ها و قواعد محدودکننده گستره غایات ممکن و وسایل و ابزار باشد؛ برخی نقشه‌ها می‌توانند جزئی ("روان‌نژدانه") باشند (پوپر، ۱۹۷۲ [۱۹۶۳]، فصل ۱، بخش ۶)؛ برخی بیشتر نقادانه (عقلانی) اند و این دسته آن‌هایی هستند که می‌توانند پیشرفت کنند. در مفهوم پوپری از نقشه زندگی هیچ چیز ایستا نیست (من بر این باورم که راولز بیشتر یک

اصلاحگر "قائل به تدریج و حرکت گام به گام" بود تا یک پوتویست کل‌گرا، اما بر خلاف پوپر، او هیچ متولوژی واقعی برای اصلاحگرایی ارائه نداد. شاید بتوان توصیه‌ای را که پوپر به دانشمندان و فیلسوفان جوان کرد، تعمیم داد:

مواجهه با یک مساله، مشاهده زیبایی آن و عاشق آن شدن [از اهمیت بسیاری برخوردار است]. ... حتی اگر راه‌حلی برای آن به دست آورید، ممکن است در نهایت شغف به وجود خانواده‌ای مسحورکننده، گرچه دشوار، از بچه مساله‌هایی ببرد که برای خاطر آن‌ها محتمل است به صورت هدفمند و با غایتی در پیش رو، تا به آخر عمر کار کنید (پوپر، ۱۹۸۳، مقدمه [۱۹۵۶]).

دوست و دشمن

پوپر تاکید می‌کند که عواطف و احساسات حائز اهمیتند، اما نقششان باید به وسیله عقل کنترل شود: "واکنش طبیعی ما این خواهد بود که آدمیان را به دوست و دشمن تقسیم کنیم" (جامعه‌باز، جلد ۲، فصل ۲۴، ص ۲۳۵). به نظر من این بصیرت مهم نه تنها ناظر به مارکسیست‌ها و ناسیونالیست‌ها، که متوجه اندیشه‌های کارل اشمیت نیز هست. اگرچه راولز آرای این متفکر مهم و بحث‌انگیز را (که نهایتاً به یک نازی تبدیل شد) نقل نمی‌کند، پوپر به همان اندازه به اندیشه‌ای توجه دارد که به جامعه به مثابه سیستمی از همکاری رقابت‌آمیز برای منافع مشترک نظر می‌کند، نه آن‌که آن را صرفاً قلمرویی برای منازعات (جنگ، مبارزه طبقاتی، بازی بازنده-برنده)^{۱۸} به شمار آورد. این مطلب رابطه مستقیمی با مساوات‌طلبی قدرتمند هر دو متفکر دارد. مساوات‌طلبی راولز به خوبی شناخته شده است، اما مساوات‌طلبی پوپر نیز به همان اندازه قوی است: اتخاذ رویکرد ضد مساوات در حیات سیاسی، یعنی در حوزه مسائلی که با قدرت آدمی بر آدمی سروکار دارد، درست همان چیزی است که من آن را مجرمانه می‌نامم، زیرا این دیدگاه استدلالی برای موجه‌سازی رویکردی ارائه می‌دهد که معتقد است اصناف مختلف مردمان از حقوق متفاوت برخوردارند؛ خدایگان حق دارد برده را به بردگی بکشاند؛ بعضی از افراد حق دارند از دیگران به منزله ابزار استفاده کنند (جامعه‌باز، جلد ۲، فصل ۲۴، ص ۲۳۶).

آزادی و دولت

دیدگاه‌های پوپر در قبال مسائل سیاسی به وضوح بعد از سال ۱۹۴۵ دستخوش تحول شد. او در جامعه‌باز و دشمنان آن یک جور لیبرال سوسیال دموکرات بود (شی‌یرمر، ۱۹۹۶ و هاگوین، ۲۰۰۰)، اما در دهه ۱۹۵۰ محافظه‌کارتر شد. این تطور بی‌شک با تاثیر فردریش فن هایک مرتبط بود، اما این مساله واقعاً یک نکته فلسفی نیست. این تطور از جنبه فلسفی با آگاهی فزاینده پوپر نسبت به مساله دیوان‌سالاری در دولت‌های مدرن رفاه‌گرا ارتباط داشت. از دیدگاه فهم یونانی "دموکراسی" (یا از منظر رومی "رس پوبلیکا = جمهور") این نتیجه حاصل می‌شود که یک معیار دموکراسی، در برابر "جباریت"، این واقعیت است که صاحبان قدرت یا مجریان قانون از طریق یک کنترل منفی پسینی^{۱۹} (که احتمالاً به وسیله یک کنترل پیشینی^{۲۰} تقویت می‌شود، باید "پاسخگو" باشند. معضل بزرگ دیوان‌سالاری، آن‌گونه که ماکس وبر به آن توجه کرده بود (به گفته پوپر)، دشواری (اگر نگوییم غیر ممکن بودن) کنترل علنی دیوان‌سالاران است. این مساله کاملاً جدی است و به نظر می‌رسد راولز توجه چندانی به آن مبذول نداشته است. اما اجازه بدهید به برخی از آرای

دو فیلسوف که کمتر به آن توجه شده، نظری بیندازیم:

پوپر نخستین و حتی پوپر دوران پختگی لیبرتارین نبود.

تقدیس‌کنندگانی هستند که آنچه را اصطلاحاً "بازار آزاد" نامیده می‌شود (و همه ما به صورت طبیعی تا حد زیادی به آن مدیون هستیم)، به نحو ایدئولوژیک مورد پرستش قرار می‌دهند. این افراد می‌پندارند... قانونگذاری برای محدود کردن آزادی بازار گام خطرناکی در راستای بردگی جامعه است.

اما این دعوی... یک یاوه ایدئولوژیک است. چهل و شش سال پیش در نخستین ویراست جامعه باز و دشمنان آن، پیشاپیش نشان داده‌ام که بازار آزاد تنها می‌تواند در درون یک نظم قانونی که به وسیله دولت خلق و حمایت می‌شود، موجودیت پیدا کند (پوپر، ۱۹۹۹، فصل ۹، همه زندگی حل مساله است [۱۹۹۱]، ص ۱۰۱).

اشاره پوپر به کتاب مشهور هایک [راه به سوی بردگی] کنجکاو انگیز است. نباید آن را به مثابه رد اندیشه‌های اصلی هایک تفسیر کرد. در سال ۱۹۹۲ پوپر اعلام کرد جامعه باز خود او "نقش به مراتب کوچک‌تری از کتاب‌های دوست فقیدم، فردریش فن هایک، مثلاً... راه به سوی بردگی، در تضعیف مارکسیسم و امپراتوری شوروی ایفا کرد" (پوپر، ۱۹۹۹، ص ۱۵۵). به عبارت دیگر، پوپر می‌اندیشید که انتقاد عالی‌هایی از ایدئولوژی برنامه‌ریزی به این معنی نیست که هر نوع "قانونگذاری" برای محدود کردن فرآیندهای بازار نامطلوب است زیرا خود این تلقی نیز نوعی ایدئولوژی به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد منظور پوپر در قولی که نقل شد، بند ذیل از جامعه باز بوده است:

لیبرالیسم و مداخله دولت با یکدیگر تعارض ندارند. به عکس، هر نوع آزادی به وضوح غیرممکن خواهد بود مگر آن که به وسیله دولت تضمین شود... مساله مهم و دشوار اعمال محدودیت بر آزادی را نمی‌توان با فرمول‌های ساده و از پیش آماده حل کرد. باید از این واقعیت که همواره موارد مرزی و مبهم وجود خواهند داشت [که راه حل پیشنهادی در مورد آن‌ها صدق نمی‌کند]، استقبال کرد، زیرا بدون محرک برای مسائل سیاسی و مبارزه سیاسی از این سنخ، آمادگی شهروندان برای نبرد در راه آزادی‌شان و به همراه آن، خود آزادی‌شان به زودی ناپدید خواهد شد (اگر به مساله از این دیدگاه بنگریم، آن‌گاه تعارض ادعایی میان آزادی و امنیت، یعنی امنیت تضمین شده به وسیله دولت، به امر موهومی بدل خواهد شد، زیرا هیچ آزادی‌ای بدون تضمین دولت موجود نخواهد بود؛ به عکس، تنها دولتی که به وسیله شهروندان آزاد کنترل می‌شود، می‌تواند به آنان امنیتی قابل قبول ارائه دهد) (جامعه باز، جلد ۱، فصل ۶، بخش ۶، ص ۱۱۱).

ضمناً باید به این نکته نیز اشاره کرد که پوپر نیز کم و بیش همان دیدگاه راولزی را درباره آنچه اکنون "جمهوری‌گرایی" نامیده می‌شود، داشت: این که گفته شود تنها زندگی خوب "زندگی سیاسی"^{۱۱۲} (انسان‌گرایی مدنی)^{۱۱۳} است، نوعی استدلال شبه‌توتالیترانی است، اما کاملاً اهمیت دارد که شهروندان آزاد برای مساله کنترل رهبران خود و دفاع از نهادهای عادلانه ("جمهوری‌گرایی کلاسیک") اهمیت قائل شوند (راولز، ۱۹۹۳، بخش ۷، ص ۷). درباره جمهوری خواهان تنها این نکته را اضافه می‌کنم که آنان همان تعریفی را از آزادی اختیار کردند که هایک (۱۹۶۰) برگزیده بود، اما بدون ذکر نام او، این تعریف ("امتناع از پذیرش سلطه") از یونانی‌ها می‌آید، همان‌گونه که پوپر استدلال کرده بود، نه صرفاً از رومیان، آن‌گونه که جمهوری خواهان مدعی اند^{۱۱۴} (پوپر و راولز به سنت جمهوری خواهی

کلاسیک تعلق دارند که با آنتی‌ها ظهور کرد).

فلاسفه بسیاری کوشیده‌اند به این پرسش پاسخ دهند: "منشاء تکلیف سیاسی چیست؟" پوپر پیشنهاد کرد پرسش نخست را به این پرسش تغییر دهیم: "از دولت چه انتظاری داریم؟" این پرسش به نظر من مشابه پرسش راولز است: "اصول حاکم بر نهادهای اساسی جامعه چه باید باشند؟" اما پوپر هیچ‌گاه اظهار نداشت که دولت ضروری نیست، تنها متذکر شد که آن یک "شر ضروری" است - واکنشی در برابر هگل‌گرایی. اما او در عین حال دو اصل مهم را بی‌ریزی کرد: (۱) استره لیبرال - قدرت دولت نباید بیش از حد ضرورت افزایش یابد؛ (۲) ضرورت اخلاقی دولت (نظریه‌ای که به نظر می‌رسد در هماهنگی کامل با ایده دولت به مثابه "شر ضروری" قرار ندارد). آنان... که می‌اندیشند هر شخص باید از حق زیستن برخوردار باشد و هر شخص باید یک دعوی حقوقی برای محافظت شدن در برابر قدرت قدرتمندان داشته باشد، با این نظر موافق خواهند بود که به دولتی نیاز داریم که از حقوق همگان محافظت کند (پوپر، ۱۹۷۲ [۱۹۶۳]، ص ۳۵۰).^{۱۱۵} این نظریه دایر بر دولت محدود اما "حمایت‌گرا"^{۱۱۶} نظریه‌ای اساسی و ناظر به واقعیت است و راولز اگر می‌بود، آن را می‌پذیرفت.

عدالت

انسان‌گرایان چه چیز را عدالت می‌نامند؟ پوپر تعریف ذیل را پیشنهاد کرد: الف) توزیع مساوی وظایف شهروندی، یعنی آنچه به محدودیت‌های آزادی مربوط است و برای زندگی اجتماعی ضروری است؛ ب) برابری شهروندان در مقابل قانون؛ البته به این شرط که ج) قوانین نه به نفع و نه به ضرر تک‌تک شهروندان یا گروه‌ها یا طبقات باشند و د) سهم مساوی در مزایا و منافع (و نه صرفاً در مسئولیت‌ها و تکالیفی) که عضویت دولت می‌تواند به شهروندان عرضه کند (جامعه باز، فصل ۶، بخش ۱، ص ۸۹).

چند بند پایین‌تر، پوپر متذکر شد که عدالت ارزیابی بی‌طرفانه دعوی متعارض افراد است (همان‌جا، ص ۱۰۶). از نظر من از یک دیدگاه راولزی نمی‌توان چیزی علیه چنین گزاره خوش‌ساختی که در آن هر واژه مهم است، ابراز کرد؛ گزاره خوش‌ساختی که نباید به آن به منزله یک تعریف زبانی نگریسته بلکه باید آن را پیشنهادی درباره آنچه باید برای ما اهمیت داشته باشد، در نظر گرفت). همین نکته درباره عبارت ذیل از راولز که به نحو حیرت‌انگیزی مشابه عبارت پوپر است، صدق می‌کند:

عدالت در بن و بنیاد به معنای حذف تمایزهای دلخواهانه و تاسیس سهم مناسب، توازن یا تعادل میان دعوی متعارض در درون ساختار یک رویه^{۱۱۷} است (راولز، ۱۹۹۹، ص ۱۹۱).

حتی تمایز میان امر عقلانی و امر متناسب با دلیل که آن اندازه برای راولز حائز اهمیت بود^{۱۱۸}، پیشاپیش مورد توجه پوپر واقع شده بود: عقلانی بودن یعنی عمل کردن بر مبنای تحلیل خویش از موقعیت، یافتن یک راه‌حل موقت که درخور مساله است، آن‌گونه که کنشگر آن را می‌بیند ("اصل عقلانیت").^{۱۱۹} این اندیشه از حیث اخلاقی خنثی است. از این گذشته "رویکرد پایبندی به دلیل"^{۱۲۰} یک رویکرد اخلاقی است:

این رویکردی است که می‌کوشد تا آن‌جا که ممکن است دو قاعده را که در همه دادخواهی‌های حقوقی اعمال می‌شود، به قلمرو آراء و نظرات منتقل سازد: نخست آن که شخص همواره باید نظر هر دو طرف را بشنود و دوم آن که اگر شخص خود یکی از طرف‌های دعوی باشد، نمی‌تواند قاضی خوبی باشد (پوپر، ۱۹۷۲ [۱۹۶۳]، ص ۳۵۶).

مقایسه نظام‌مند این مشخصه‌های عدالت با اصول راولزی که دقیق‌تر هستند بسیار به درازا می‌کشد. به عنوان مثال، در این جا هیچ نکته‌ای درباره یک سلسله مراتب ممکن از اصول که بدیع‌ترین نکته پیشنهادی راولز در نظریه‌ای درباره عدالت است اشاره نشده است. اما به نظر من مفاهیمی که به صورت واضح و وسیله پوپر تدقیق شده‌اند کاملاً معتبر و صحیح هستند و می‌توانند در ذیل مفهوم راولزی "اجماع همپوشان" درج شوند.

نقد من صرفاً آن است که پوپر اصل اختلاف^{۱۲۱} را در میان اصول موضوع ضروری رایج در یک جامعه لیبرال معرفی نکرده بود؛ از دیدگاه پوپر بحث درباره استحقاق، درباره تراز مداخله دولت، درباره مالکیت و نظایر آن‌ها به وسیله بحث سیاسی معمول و مرسوم دنبال می‌شد. نظام سیاسی مورد علاقه خود او یک سیستم دو حزبی بود. اگر کسی [با اندکی اشتباه در برداشت] راولز را به منزله اصلی‌ترین مدافع دولت رفاه و هایک را به عنوان بهترین منتقد آن تلقی کند، به نظر می‌رسد پوپر در نهایت بیشتر با هایک موافق است. نقد پوپر از دیوان‌سالاری هیچ بدیلی در آرای راولز، جز شاید در حد یکی دو جمله ندارد. اما راولز یقیناً به مراتب کمتر از پوپر دلمشغول مساله عدم کفایت دیوان‌سالاری و نتایج ممکن و غیرمنتظر قوانین ظاهراً "عادلانه" بود.

دولت رفاه و لیبرالیسم

یک موضوع به اندازه کافی مورد بحث قرار نگرفته است؛ باید اذعان کرد که به نظر می‌رسد راولز در نظریه‌ای درباره عدالت تا اندازه‌ای نسبت به نتایج ناخواسته کنش آدمی و بخصوص آنچه به مداخله دولت در فرآیند بازار مربوط می‌شود، ناآگاه است. راولز احتمالاً به اندازه کافی از واقعیت مهمی که پوپر آن را "ابهام و دوسوگرایی" نهادها^{۱۲۲} می‌نامد، آگاهی نداشت (پوپر، ۱۹۷۲ [۱۹۶۳]، فصل ۴) اما هر دو متفکر درباره نقش ضروری نهادها، یا "رویه‌ها" (راولز) نظر کاملاً روشنی دارند و این جنبه مشترک دیگری میان آن دو است. پوپر توضیح داد که تنها سنت‌ها می‌توانند رابطه میان اشخاص واقعی و انضمامی و نهادهای انتزاعی را برقرار سازند (همان‌جا). می‌توان به این نکته اشاره کرد که راولز بر این واقعیت تاکید می‌ورزید که برای آن که نهادها پایدار بمانند، اشخاص در نهادهای "عادلانه" باید حس عدالت‌خواهی را در خود بپروراندند.

پاری، راولز با استدلالی که چندان با نقد متوازن پوپر در خصوص پدرسالاری^{۱۲۳} تفاوت نداشت این نکته را در آثار متأخر خود (۲۰۰۱، فصل ۴) روشن ساخت که ایده‌آل خود او یک دولت رفاه دارای قدرت مطلق^{۱۲۴} نبوده است. اما او این دولت را با یک ایده بیشتر متمایل به مساوات‌طلبی مورد نقد قرار داد دایر بر این که دولت رفاه با نابرابری‌هایی که بتوان آن‌ها را به مدد اصل تفاوت نقد کرد، سازگار است (من اصول عدالت را اصول تنظیم‌کننده نقادانه به شمار می‌آورم)؛ نابرابری‌هایی که برای آنان که در بدترین حالت قرار دارند (تیره‌بختان)، کاری انجام نمی‌دهند و این افراد را به مروت دولت پدرسالار همه توان^{۱۲۵} وامی‌گذارند. یک دولت دارای قدرت مطلق، حتی اگر خیرخواه باشد، باز هم نمی‌تواند این ظرفیت را برای همگان فراهم آورد که درکی از مسئولیت و احترام به خود را احراز کنند.

راولز با نظر به این واقعیت که یک بازار کاملاً آزاد و یک اقتصاد برنامه‌ریزی شده هر دو به وضوح ناعادلانه‌اند، اعلام می‌کند که تنها مواضع قابل دفاع عبارتند از "لیبرال سوسیالیسم" (با الهام از پیشنهادی از جانب میل)^{۱۲۶} و موضع مورد علاقه خود او، "دموکراسی دارندگان" (با توزیع وسیع مالکیت

خصوصی در سطح کل جامعه و بسط دموکراسی متکی به رویت و تامل). متاسفانه او بسیار مختصر درباره آن چشم‌انداز توضیح داده است اما فکر نمی‌کنم پوپر به آن اعتراض می‌کرد که بد است یا آن که آرمان شهرگرایانه است. البته راه به سمت آن نوع جامعه نباید از طریق خودکامگی بی گرفته شود، بلکه باید به شیوه‌ای "تدریجی" و با کمک مشوق‌ها محقق شود. ایده اصلی که پیشاپیش به وسیله پوپر مطرح شده، آن است که تجمیع زیاد از حد دارایی خطری برای خود دموکراسی به شمار می‌آید.

هر دو فیلسوف دموکرات و لیبرال سیاسی هستند و هر دو پیشاپیش پاسخی لیبرالی برای نقد "جماعت‌گرایی"^{۱۲۷} از لیبرالیسم "انتزاعی" آماده کرده‌اند: پوپر در نظریه جامعه انتزاعی خود (جامعه باز، جلد ۱، فصل ۱۰) و در بحث از امکان و ضرورت حضور زیرگروه‌ها در یک جامعه باز و راولز با این ایده خود که یک جامعه کثرت‌گرا، یک جماعت^{۱۲۸} به شمار نمی‌آید که برای همه اعضای خود یک خیر مشترک یگانه در نظر می‌گیرد، بلکه یک اتحاد اجتماعی از اتحادیه‌های اجتماعی^{۱۲۹} است (راولز، نظریه‌ای درباره عدالت بخش ۷۹).

راولز نظریه اتحاد اجتماعی را از ویلهلم فن هومبولت اخذ کرد که از قضا یکی از بهترین نمونه‌های یک متفکر لیبرال برای میل و پوپر و هایک بوده است. بنابراین آیا جای تعجب نیست که جماعت‌گرایی نظیر چارلز تیلور، زمانی که از هومبولت به عنوان یک رمانتیک استفاده می‌کند می‌پندارد به یک استدلال ضد لیبرالی دست یافته است؟ (تیلور، ۱۹۸۹، صص ۴۱۴ و ۴۵۸) در نقد او علیه لیبرالیسم تقصی وجود دارد چنان که گویی این نظر صرفاً نوعی "فردگرایی افراطی" = اتمیسم محض است. نه راولز و نه پوپر ایده شخصیت غیر اجتماعی انسان را نمی‌پذیرند و مدعی نمی‌شوند که فرد کاملاً مستقل از موقعیت اجتماعی خود تعیین می‌یابد (این همان نظریه‌ای است که پوپر تحت عنوان "اصالت روانشناسی" در آرای معرفت‌شناسانه میل مورد نقد قرار می‌دهد، هر چند [کتاب اصلی میل] درباره آزادی از آن عاری است).

در یک جامعه باز، انتظار می‌رود میان راولزی‌ها، نوزیکی‌ها و دیگران بحث درگیرد و این امر یک "خیر" سیاسی به شمار می‌آید. نظریه پوپر درباره جامعه باز، یک مجموعه حداقلی از اصولی را بیان می‌کند که باید در همه جوامع لیبرال مورد پذیرش قرار گیرند درست همان طور که فرا فلسفه پوپری (یعنی بحث نقل‌اندازه) نیز حداقلی است و بهترین فرا فلسفه حتی برای ضد پوپری‌ها، به شمار می‌آید. نظریه راولز درباره عدالت کمتر خنثی است (بخصوص اصل تفاوت آن). یک جامعه باز ضرورتاً یک جامعه به تمام معنی "عادلانه" راولزی نیست اما یک جامعه عادلانه راولزی ضرورتاً یک جامعه باز است.^{۱۳۰}

پانویس‌ها

۱. مایبل از دیوید میلر بابت خواندن مقاله و پیشنهاد شمار زیادی از اصلاحات تشکر کنم. بخشی از مقاله در قالب یک سخنرانی در کنفرانسی ارائه شد که تحت عنوان "فلسفه: مسائل، اهداف، مسئولیت‌ها" به وسیله دیوید میلر، به نیت بزرگداشت دهمین سالگرد درگذشت پوپر، در روزهای ۱۶ تا ۱۸ سپتامبر سال ۲۰۰۴ در دانشگاه آریک بر پا شده بود.
۲. نظریه‌ای درباره عدالت طبع هاروارد (۱۹۷۱ الف)، فصل ۱۷. راولز در یک پانویس قول بالا را به تئودوزیوس دوبرانسکی Theodosius Dobzhansky نسبت داده است.

۳. Democracy of owners

۴. Constructivism

۵. Lexically

۶. Negative utilitarianism

۷. Difference principle یادداشت مترجم: این اصل با آزمایش فکری مشهور راولز موسوم به "حجاب عدم اطلاع" veil of ignorance که در یادداشت‌های

بعدی توضیح داده شده ارتباط دارد. اصل اختلاف یک اصل عقلانی است و مضمون آن این است که مزایا و مسئولیت‌های اجتماعی به گونه‌ای تخصیص داده شوند و توزیع گردند که به کسانی که در بدترین شرایط قرار دارند (تیره‌بختان)، امکان دهد شرایط خود را بهبود بخشند. بنگرید به:

Simon Blackburn, Oxford Dictionary of Philosophy, ۱۹۹۶.

۸. در پوپر و اکلز (۱۹۷۷، ص ۱۴۵) آن‌جا که پوپر درباره مفهوم "نقشه‌ای برای زندگی" می‌نویسد.

۹. درباره یک نکته فرعی‌تر (رابطه میان نظریه گلائونکن در جمهور و در سوفیست‌ها): در مجموعه مقالات راولز (۱۹۹۹) و "عدالت به منزله مقابله به مثل" (۱۹۷۱-ب ص ۲۰۴ پانویس)، جامعه باز و دشمنان آن، صص ۱۱۸-۱۱۲ (ویراست آمریکایی، ۱۹۵۰) نقل شده است (در مقاله من، ارجاعات به جامعه باز متکی به ویراست ۱۹۶۶ [۱۹۴۵] است). می‌توان اظهار داشت که شهر افلاطون به همان اندازه که مدلی برای عدالت راولز نیست مدلی برای جامعه باز پوپری نیز نیست. هر دوی آنان "دروغ شاهانه" را رد می‌کنند (ن، ج، فصل ۶۹)، و نیز فیلسوف-شهریار و کل‌گرایی خودکامانه "بزرگ‌ترین فیلسوفان" را (پوپر). اما راولز بر ربط برخی از جنبه‌های ارسطو بیش از حدی که پوپر در یک فصل جالب اما کمتر منصفانه جامعه باز به آن می‌پردازد، تأکید می‌کند. در هر صورت، برای من عجیب است که راولز قول بیشتری از پوپر نقل نکرده است. شاید او جامعه باز و فقر تاریخی‌گری را بیش از حد جدلی یافته بود.

۱۰. Communitarianism

۱۱. Republicanism

۱۲. Reflexive equilibrium یادداشت مترجم: "تعادل برخاسته از اندیشه‌ورزی" روشی است که راولز در کتاب نظریه‌های درباره عدالت برای ارزیابی فضیلت‌ها یا نظریه‌های اخلاقی پیشنهاد می‌کند. در این قلمرو، برخلاف قلمرو علوم تجربی، آزمایش‌های سامان یافته (experiments) نمی‌توانند برای سنجش دعوی نظریه به کار گرفته شوند. پیشنهاد راولز این است که شخص کار خود را از اصل اخلاقی یا نظریه اخلاقی مورد نظر آغاز کند و بررسی کند که آیا قبول آن‌ها به نتایجی منجر می‌شود که با باورهای پذیرفته شده اخلاقی ما در تعارض باشند یا نه. اگر چنین تعارضی آشکار شود، باید در اصل اخلاقی یا نظریه اخلاقی مورد اشاره تغییراتی به وجود آید تا تعارض برطرف شود. معیار نهایی در این حالت، تالام (coherence) میان باورهاست. این تالام در واقع میان باورهایی که به یک نظام فکری تعلق دارند نوعی "تعادل" ایجاد می‌کند. خود این تعادل حاصل رویب و اندیشه‌ورزی است. روش تعادل برخاسته از اندیشه‌ورزی مشابه روش آزمایش فکری است که فلاسفه عقل‌گرای نقد برای ارزیابی باورها و نظریه‌ها در قلمروهای مختلفه از جمله قلمرو اخلاق، به کار می‌گیرند (Thomas Mautner: Penguin Dictionary of Philosophy, ۱۹۹۶).

برای بحث جامع‌تر در این زمینه بنگرید به دو مقاله ذیل از نگارنده:

نقش آزمایش‌های فکری در کوشش‌های علمی و فلسفی، فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴. سیستم‌های بسته سیستم‌های باز و فلسفه اخلاق مبتنی بر اصالت مصداق، یادنامه دکتر ابوالفضل جهانگیری، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۶. این مفهوم یعنی تعادل برخاسته از اندیشه‌ورزی به وسیله گودمن برای تعامل با منطق استقرایی مورد استفاده قرار گرفت. البته پوپری‌ها چنین می‌اندیشند که در این حوزه [یعنی حوزه منطق استقرایی] اساسا هیچ نوع تعادلی یافت نمی‌شود. بنگرید به میلر (۱۹۹۴). یادداشت مترجم: یکی از اصلی‌ترین آموزه‌های پوپر آن است که منطق استقرایی فاقد اعتبار است و معرفت‌بخش نیست. نلسن گودمن که راولز مفهوم تعادل برخاسته از اندیشه‌ورزی را از وی اخذ کرده، از فیلسوفانی است که به معتبر بودن منطق استقرایی باور دارد. این مفهوم، همان‌گونه که در پانویس پیشین توضیح داده شد، مشابه مفهوم آزمایش فکری و اساسا یکی از مصداق آن است. آزمایش‌های فکری در تکاپوهای معرفتی سابقه‌ای طولانی دارند و فیلسوفان و متفکران با مشرب‌های مختلف آگاهانه (به معنای توجه مرتبه دومی) یا ناآگاهانه از آن بهره گرفته‌اند. راولز، آن‌گونه که از آرایش بر می‌آید به عقیم بودن استقراء، با دقتی که پوپر توضیح می‌دهد، توجه ندارد. هر چند همان‌گونه که پوپر در متن به تفصیل بیان داشته، رویکرد فلسفی راولز چنان بوده که عملا (یعنی آن‌گونه که در اصطلاح انگلیسی all intent and purposes) از رویه استقرایی بهره نمی‌گرفته است زیرا آن به موجه‌سازی (justification) گرایش داشته و نه از معرفت‌شناسی متکی به بنیاد (foundationalism) بهره می‌گرفته است و این هر دو از مشخصه‌های اصلی استقرائری هستند. او در عوض به لبطال‌گرایی (falsification) نظر داشته که از ویژگی‌های

مهم رویکرد قیاسی است که پوپر از آن بهره می‌گیرد.

۱۴. Foundationalist

۱۵. Analytic meta-philosophy

۱۶. Substantial

۱۷. Fallibilist

۱۸. Falsificationist

۱۹. Empirical basis

۲۰. Basic

۲۱. Utilitarianism

۲۲. Methodologically individualist

۲۳. Personalist

۲۴. A 'plan for life'

۲۵. Ambivalence of institutions

۲۶. Coercive

۲۷. Equal liberty

۲۸. Justification

۲۹. یادداشت مترجم: نکته‌ای که نویسنده متذکر شده است، یکی از اصلی‌ترین جنبه‌های معرفت‌شناسی پوپر به شمار می‌آید. پوپر با آن دسته از رویکردهای معرفت‌شناسانه که مدعی‌اند صدق دعوی در گرو یافتن مبتدایی راسخ و استوار و خدشه‌ناپذیر برای موجه ساختن آن‌هاست، مخالف است. او معتقد است آنچه در حوزه معرفت‌شناسی مهم است، "رشد معرفت" است نه "معرفت به خودی خود". رشد معرفت از رهگذر حذف خطا در مواجهه با مسائل در زمان‌ها یا موقعیت‌های گوناگون و به صورت انباشتی حاصل می‌شود. برای حل مسأله، توصیه پوپری عبارت است از برساختن حدس‌ها و فرض‌ها با کمک تخیل خلاق و عرضه آن به واقعیت. از دیدگاه پوپر، واقعیت داور نهایی دعوی معرفتی ما به شمار می‌رود. همچنین معرفت به اعتبار آن که محصول حدس‌های خلاق ماست همواره ماهیت حدسی و فرضی و ظنی خود را حفظ می‌کند. مقصود از معرفت نیز آن دسته از دعوی کاشف از واقع (خواه واقعیت طبیعی، خواه واقعیت اجتماعی) است که در حیطه عمومی نقدپذیر باشد. برای بحث تفصیلی‌تر در خصوص دیدگاه‌های پوپر در زمینه معرفت‌شناسی، بنگرید به کتاب مهم او، اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.

۳۰. Fallibilism

۳۱. Foundationalist

۳۲. Infallibilist

۳۳. Deliberation

۳۴. Reflective equilibrium

۳۵. Original position یادداشت مترجم: ایده موقعیت اولیه بخشی از آزمایش فکری مشهور راولز با عنوان "حجاب عدم اطلاع (veil of ignorance)" است. این آزمایش فکری هوشمندانه به وسیله راولز برای استدلال در خصوص نظریه مختار خود او درباره عدالت پیشنهاد شد. راولز از افراد می‌خواهد خود را در یک وضع و حال یا موقعیت اولیه تصور کنند که در آن می‌توانند ساختارهای اساسی اجتماعی جامعه‌ای را که قرار است در آن زیست کنند، آن‌گونه که مایلند طراحی کنند. از جمله این ساختارها آزادی‌هایی است که افراد در جامعه مورد نظر خواهند داشت و الگوی اقتصادی که حاکم بر تعاملات اقتصادی میان افراد خواهد بود. یکی از شروط آزمایش فکری آن است که اشخاص، هر چند می‌توانند مدل دلخواه خود را ترسیم کنند، اما از پیش نمی‌دانند که جایگاه خود آنان در چنین جامعه‌ای چه خواهد بود. بنابراین افراد باید با توجه به این نکته که ممکن است در جامعه آیند در موقعیتی نامطلوب واقع شوند مکانیزم‌هایی را در نظر بگیرند که به اشخاصی که در چنین موقعیت‌هایی قرار گرفته‌اند امکان دهد شرایط خود را بهبود بخشند. نظریه عدالت راولز متکی به قرارداد اجتماعی است و راولز معتقد است یک ساختار یا نهاد اجتماعی تنها در صورتی عادلانه خواهد بود که به وسیله کنشگرانی طراحی شده باشد که در یک موقعیت اولیه از همه روابط و رانته‌های احتمالی و موقعیت‌های ممتازی که دارند، عاری شده باشند اما نیازها و وابستگی‌هایشان بر جای مانده باشد و طراحی را با توجه به این واقعیت انجام دهند که ممکن است خود، بی‌آن که از امتیاز خاصی برخوردار باشند یا در موقعیت ممتازی قرار داشته باشند، محتاج استفاده از کارکردهای آن نهاد شوند. نیت راولز

آن است که با برجسته کردن ویژگی بی طرفی که در نظریه عدالت مضمّن است توجه افراد را به این نکته جلب کند که تنها با قبول یک رویکرد منصفانه در قبال دیگران (عدالت به منزله انصاف) می توان انتظار داشت روابط اجتماعی و نحوه عمل نهادهای بر ساخته ما، بهینه و قابل قبول باشد. بنگرید به:

Simon Blackburn: Oxford Dictionary of Philosophy, ۱۹۹۶.

۳۶. یادداشت مترجم: نکته مورد نظر نویسنده آن است که هم پوپر و هم راولز برای عینیت در عرصه قضاوت ها اهمیت قابل بودند و ملاک هر دو، نقادی در حیطه عمومی یا در عرصه نهادها بود. به این ترتیب قضاوت بی طرفانه از دیدگاه هر دو فیلسوف قضاوتی بود که با معیار عینی و قابل واریسی در حیطه عمومی به عنوان یک قضاوت بی طرفانه شناخته شود و نه خواست ذهنی و شخصی اشخاص برای حفظ بی طرفی.

۳۷. Average utilitarianism

۳۸. یادداشت مترجم: راولز، چنان که پوپر توضیح می دهد، قصدش آن است که در برابر همه انواع نظریه های اخلاقی منکی به فایده گرایی (utilitarianism) نظریه اخلاقی دیگری ارائه کند منکی به عدالت به مثابه انصاف و نشان دهد که این نظریه از نظریه های منکی به فایده گرایی توانا تر است. برای این منظور در گام نخست نشان می دهد که فایده گرایی کلاسیک که به اصل "بیشترین سود برای بیشترین تعداد" تکیه دارد، قابل دفاع نیست. نقد فایده گرایی متوسط که به تقسیم بالمناصفه سود و زیان میان همگان تکیه دارد دشوار تر است. راولز برای این منظور، نظریه عدالت خود را مطرح می کند و نشان می دهد که چرا تنها در پرتو چنین مفهومی از عدالت است که می توان به معنای دقیق کلمه از گزینش اخلاقی برای کنشگران (در سلطه افراد و نهادها) سخن گفت. استدلال راولز این است که در همه نظریه های فایده گرایی، حتی فایده گرایی متوسط، افراد فدای "جمع" می شوند که یک مفهوم اعتباری است. آنچه در این نظریه ها برجستگی می یابد نوعی رویکرد کمی است که در آن واحد اندازه گیری "جمع" است و نه فرد. مصلحت تک تک افراد در قبال مصلحت "جمع" رنگ می بازد. اما راولز همین نکته را به عنوان اصلی ترین پاشنه آشیل نظریه های فایده گرایی مورد نقد قرار می دهد و تأکید می کند ظلم گرچه به یک فرد، به معنای عدول از ایده آل عدالت است.

۳۹. Veil of ignorance

۴۰. Bentham

۴۱. Sidgwick

۴۲. Limited altruism

۴۳. John Harsanyi

۴۴. Expected utility theory

۴۵. Welfare theory

۴۶. Decision theory

۴۷. John Watkins، از شاگردان پوپر و بعدها جانشین او در دانشگاه لندن.

۴۸. Modus Ponens

۴۹. Modus Tollens

۵۰. Circumstances of justice

۵۱. Semi a priori

۵۲. Corroboration

۵۳. Imaginative

۵۴. Experiment

۵۵. Elegant

۵۶. Economical

۵۷. Lexical. یادداشت مترجم: مقصود این است که اگر فهرستی از مفاهیم معرفت شناسانه فراهم آوریم، همه آن ها با عنایت و در پرتو مفهوم اصلی و محوری صلق تعریف می شوند.

۵۸. توجه کنید که ترتیب و رده بندی واژگانی (lexical ordering) را نمی توان با یک تابع پیوسته "فایده" با قلمرو حقیقی (lexical function-a real) را نمی توان (valued) نمایش داد.

۵۹. Philippa Foot

۶۰. Ross

۶۱. یادداشت مترجم: برای بحث مبسوط تر درباره "شهود" از دیدگاه پوپر و دیگر فلاسفه

تحلیلی (از جمله راولز) بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان "نقش شهود در پژوهش های معرفتی" مندرج در کتاب فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم اندازها، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴، صص ۴۹۸-۴۷۳.

۶۲. Perfectionism

۶۳. Fixed points

۶۴. Intuitionism

۶۵. Priority rule

۶۶. Regulative ideas

۶۷. Fries Trilemma یادداشت مترجم: معضل سه گانه فرایس که به وسیله جیکوب فردریش فرایس در قرن نوزدهم مطرح شد، استدلالی است علیه موجه سازی منکی به دستایی به یک مبنای قطعی و یقینی در معرفت شناسی. فرایس استدلال می کند هر برهانی که بخواهد مبنایی نهایی را در معرفت شناسی تثبیت کند، بالضروره نامعتبر خواهد بود، زیرا یا به تسلسل نامتناهی ختم می شود (هر مبنایی که پیشنهاد شود، به یک مبنای دیگر برای موجه ساختن خود نیاز دارد) یا گرفتار دور باطل می شود (مبنای الف مبنای ب را موجه می کند و بالعکس). در عین حال فرض یک مبنای نهایی بدون ارائه استدلال نیز رویه ای دلخواهانه و من عندی خواهد بود (بنگرید به Thomas Mautner: Penguin Dictionary of Philosophy, ۱۹۹۷).

۶۸. Linguistic philosophy

۶۹. Linguistic turn

۷۰. یادداشت مترجم: توضیح این نکته ضرورت دارد که مقصود نویسنده، نومینالیست بودن پوپر و راولز در قبال بر ساخته های زبانی است. اما هر دو فیلسوف در مشرب فلسفی خویش "رنالیست و عقل گرا و نقاد" بوده اند. نومینالیسمی که به عنوان مثال پوپر از آن دفاع می کرد در برابر ذات گرایی ارسطویی و ارسطوئیان بود که معتقد بودند می توانند با ارائه تعاریف جامع و مانع به ذات اشیاء و امور دست پیدا کنند. پوپر تأکید داشت که تعاریف بر ساخته های تخیل خلاق ما و بنابراین حدسی و ظنی هستند. در ارتباط با واقعیت های طبیعی (که بر ساخته آدمیان نیستند)، پوپر معتقد بود می توان ذاتی برای آنان فرض کرد که دارنده جمیع توان های علی هسته های مورد باشد. رویکرد ذات گرایی فرضی (conjecturalessentialism) پوپر به همین نکته ناظر است. اما در عرصه بر ساخته ها و هسته های اجتماعی، پوپر تأکید داشت که این بر ساخته ها فاقد ذاتند و صرفاً واجد کارکردهایی هستند که کنشگران در آن ها تعبیه می کنند. برای بحث تفصیلی تر در این زمینه بنگرید به مقاله نگارنده، "ملاحظات نقدانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی"، نشریه حکمت و فلسفه، سال سوم، شماره های دوم و سوم (شماره مسلسل ۱۰ و ۱۱)، بهمن ۱۳۸۶.

۷۱. Decidable. یادداشت مترجم: تصمیم پذیری مشخصه ای است که برخی از مجموعه ها، در ارتباط با خاصه های (properties) معین، واجد آنند. شرط تصمیم پذیری بودن آن است که بتوان با استفاده از رویه های کارآمد و با طی گام های متناهی مشخص سازیم آیا مجموعه مورد نظر واجد خاصه مورد اشاره هست یا نه. به عنوان مثال می توان با استفاده از الگوریتم ها یا روش های محاسباتی معینی نشان داد اعداد درون یک مجموعه از اعداد طبیعی فردند یا زوج، یا در منطق گزاره ها می توان با استفاده از جدول ارزش، صق یا کذب گزاره های متعلق به این منطق را مشخص ساخت یا درباره آن ها تصمیم گرفت. کورت گودل، منطق دان آلمانی نشان داد منطق محمولات (predicte calculus) بر خلاف منطق گزاره ها تصمیم پذیر نیست زیرا می توان در آن به قضایایی برخورد کرد که هر چند از اصول موضوعه (اکسیوم های اصلی) سیستم منتج شده اند، اما نمی توان درباره صق یا کذبشان (با استفاده از امکانات درون سیستم) تصمیم گرفت. بنگرید به:

Ted Honderich: The Oxford Companion to Philosophy, ۱۹۹۵.

۷۲. Complete. یادداشت مترجم: تمامیت completeness مشخصه برخی از نظام های صوری (مثلاً برخی از سیستم های منطقی) است و غرض از آن، این است که همه آنچه که متعلق به خود سیستم است در درون سیستم وجود دارد و هر نوع افزایشی به سیستم منجر به بروز گزاره های متناقض می شود. به عنوان مثال در منطق گزاره ها تمامیت به صورت یک فرا-قضیه به این مضمون بیان می شود که هر همانگویی (tautology) یک قضیه (theorem) است یا آن که هر استدلال معتبر، استدلالی درست است. معمولاً در نظام های صوری دو نوع تمامیت تعریف می شود. تمامیت نحوی (syntactic) و تمامیت معنایی (semantic). منطق محمولات درجه اول به صورت معنایی واجد تمامیت

شده بود، متشکرم! همچنین بابت توضیح درباره موضع خویش که به من در صورت بندی بهتر آن کمک کرد.

۹۷. Momentary plan(s)

۹۸. اگر نقشه‌های موقت زندگی قابلیت تغییر یافتن به نحو اساسی را نداشته باشند، شخص باید به مراتب نگاه بدبینانه‌تری در قبال این ایده می‌داشت که مجازات و تنبه می‌توانند لاقبل در برخی موارد، کسی را اصلاح کنند.

۹۹. Solon

۱۰۰. Cresus

۱۰۱. The Self and Its Brain

۱۰۲. A non-epiphenomenal causal role

۱۰۳. یادداشت مترجم: برای آشنایی دقیق‌تر با دیدگاه پوپر در خصوص رفتار برنامه‌ریزی شده و کنترل پلاستیک در کنش‌های آدمیان و تاثیر دلایل به منزله علل، بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان "ابهام‌زدایی از منطق موقعیت"، بخش‌های ۱ و ۲، نامه علوم اجتماعی، شماره‌های ۲۱ (سال ۱۳۸۳) و ۲۷ (سال ۱۳۸۵).

۱۰۴. Representation

۱۰۵. یادداشت مترجم: اشاره پوپر به عبارت مشهور هراکلیتوس است که واقعیت را به یک فرآیند و شعله و زبانه مستمرا سرکشنده آتش تشبیه کرده بود.

۱۰۶. Verstehen

۱۰۷. Constructivism. یادداشت مترجم: مکتب اصالت برساخته‌های اجتماعی، نوعی رویکرد نسبی‌گرایانه به مسائل اجتماعی و انسانی است. این رویکرد را نباید با دیدگاه رئالیست‌های نقاد در خصوص برساختن واقعیت‌های اجتماعی خلط کرد. در خصوص تفاوت‌های این دو دیدگاه بنگرید به مقالات ذیل از نگارنده:
"عقلانیت نقادانه و منطقی موقعیت: روش‌شناسی کارآمد برای پژوهش‌های آموزش و پرورش"، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، دی‌ماه ۱۳۸۶.
"ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی حکمت و فلسفه سال سوم شماره‌های دوم و سوم (شماره مسلسل ۱۰ و ۱۱)، بهمن ۱۳۸۶.

۱۰۸. Zero-sum game

۱۰۹. Post hoc

۱۱۰. A priori

۱۱۱. Republicanism

۱۱۲. Political life

۱۱۳. Civic humanism

۱۱۴. بنگرید به پوپر، ۲۰۰۱.

۱۱۵. این یک دیدگاه "جمهوری خواهانه" است.

۱۱۶. Protectionist

۱۱۷. Practice

۱۱۸. یک هابزی قائل به عقلانیت (arational Hobbesian)، نمی‌تواند ضرورت عدالت توزیعی منصفانه را [از اصول مورد قبول خود] استنتاج کند؛ این نتیجه‌ای است که راولز از آنچه آن را تقیصه نظر دیوید گاتیر (David Gauthier) نامید، نتیجه گرفت (راولز، ۱۹۹۳، فصل ۲، بخش ۱). مساله راولز عبارت بود از یافتن تفسیری قابل قبول برای عبارات "تمایزهای دلخواهانه" (arbitrary distinctions) و "توازن صحیح (proper balance) (نظریه‌ای درباره عدالت، بخش ۱).

۱۱۹. یادداشت مترجم: درباره اصل عقلانیت از دیدگاه پوپر و تفاوت آن با آموزه‌های مربوط به رویکرد عقلانی بنگرید به مقاله "منطق موقعیت" که در پانویست‌های پیشین معرفی شد.

۱۲۰. Reasonableness

۱۲۱. Difference principle

۱۲۲. Ambivalence

۱۲۳. Paternalism

۱۲۴. Omnipotent

۱۲۵. Almighty

۱۲۶. میل یک استدلال لیبرال و داروینی در دفاع از بنگاه‌های خودگردان (firms-self managed) ارائه کرد: کارگران با نظر مساعدتری به بنگاه می‌نگرند، دستمزدها کمتر

است اما فاقد تمامیت نحوی است. یعنی اگر گزاره که جزو سیستم نیست به آن اضافه شود، سیستم ناسازگار inconsistent می‌شود. کورت گودل قضیه مشهود عدم تمامیت خود را در مورد سیستم اکیسوماتیزه حساب مقدماتی به اثبات رساند. او نشان داد این نوع سیستم نمی‌تواند هم به صورت معنایی تمام باشد (یعنی همه گزاره‌های صادق حساب مقدماتی را در خود داشته باشد و هیچ گزاره کاذبی تولید نکند) و هم سازگار باشد.

(Mautner: Penguin Dictionary of Philosophy, ۱۹۹۶.)

۷۳. Purely prosedural

۷۴. Substantial

۷۵. یادداشت مترجم: سخن نویسنده در این خصوص دقیق نیست. موقعیت اصول متفاوتی از حیث تاثیر مستقیم برای دستیابی به اجماع در یک جامعه باز و پلورالیستیک یکسان نیست. برخی از اصول متفاوتی هستند که از قضا در این زمینه نقش بسیار مهمی دارند. از جمله برجسته‌ترین این اصول، قول به عدم تعیین (indeterminism) و باز بودن عالم است. می‌توان نشان داد که این اصل برای ظهور یک جامعه باز و پلورالیستیک ضروری است. قول به حتمیت (determinism) راه را برای تثبیت نظام جزم‌گرایانه و استبدادی هموار می‌کند.

۷۶. Overlapping consensus. یادداشت مترجم: این مفهوم از آموزه‌های درخور توجه راولز برای شکل‌گیری یک جامعه کثرت‌گراست. پیشنهاد راولز این است که در یک جامعه عادلانه افراد باید بکوشند در عین حفظ تنوع دیدگاه‌های خود، بر سر موضوعاتی که در مورد آن‌ها اتفاق نظر دارند، به اجماع دست یابند و امور را با بهره‌گیری از این وجوه مشترک سامان دهند و کوشش کنند تا بر دایره این قبیل موضوعات مشترک افزوده شود. این مفهوم با آنچه پوپر در مورد "گفت‌وگو" بیان می‌کند، قرابت بسیار دارد. پوپر تاکید می‌کند: "من ممکن است برخلاف شما باشم و شما بر صواب، اما با کوشش مشترک هر دو می‌توانیم به شناخت بهتری نایل شویم." این کوشش مشترک در یک چارچوب رئالیستی که داور نهایی را واقعیت می‌داند، راه را برای رسیدن به اجماع همپوشان هموار می‌سازد.

۷۷. Problematic

۷۸. Individualism

۷۹. Personalism

۸۰. Methodological individualism

۸۱. Psychologism

۸۲. Collective

۸۳. Egoism

۸۴. Altruism

۸۵. Collective egoism

۸۶. Tribalism

۸۷. Individualistic altruism

۸۸. Humanitarianism

۸۹. Charles Lamore

۹۰. Negative utilitarianism

۹۱. Difference principle

۹۲. Josiaa Royce

۹۳. Duhem problem. یادداشت مترجم: اشاره نویسنده به مساله مشهوری است که پی‌یر دوهم، فیزیکدان و فیلسوف علم مشهور فرانسوی در کتاب هدف و ساختار نظریه فیزیکی، مطرح کرد. این مساله که برخی به اشتباه آن را "مساله دوهم-کواپن" می‌نامند، ناظر به این نکته است که هر نظریه متشکل از اجزای متنوعی است و در صورت ابطال پیش‌بینی نظریه، برخی یا همه این اجزاء می‌توانند در حصول نتیجه نامطلوب سهم داشته باشند. تعیین موضع دقیق اشکال، کاری است که از دانشمندان خیره و ورزیده و دارای شم و بصیرت علمی بهتر ساخته است. چنین دانشمندی می‌تواند توصیه کند برخی از جنبه‌های نظریه تغییر کنند یا در آن‌ها تجدید نظر انجام شود و برخی دیگر تغییر نیافته بجا بمانند. کوپن صورتی تحریف شده از این رای دقیق دوهم را در نظریه هولیسیم خود درج کرد. اما همانگونه که فیلسوفان علم نشان داده‌اند، برداشت کوپن از دیدگاه دوهم دقیق نبوده است.

۹۴. Egalitarian situation

۹۵. Julien Sorel

۹۶. از چارلز لامور برای ترجمه انگلیسی این عبارت که در کتابش به فرانسه نوشته

Harvard University Press, 1955.

HACOHEN, M. H.: Karl Popper -The Formative Years, 1902-1945: Politics and Philosophy in Interwar Vienna, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2000.

HAYEK, F. A.: The Constitution of Liberty, London, Routledge and Kegan Paul, 1960.

HAYEK, F. A.: Studies in Philosophy, Politics and Economics, London, Routledge and Kegan Paul, 1967.

LARMORE, C.: Patterns of Moral Complexity, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1987.

LARMORE, C.: Les Pratiques du Moi, Paris, PUF, 2004.

MILLER, D.: Critical Rationalism, A Restatement and a Defence, La Salle, IL, Open Court, 1994.

POINCARÉ, H.: La Valeur de la Science, Paris, Flammarion (first edition 1905), 1970. POPPER, K. R.: The Logic of Scientific Discovery, London, Hutchinson (first German edition 1934), 1959.

POPPER, K. R.: The Poverty of Historicism, London, Routledge and Kegan Paul (first English edition as a book, 1957), 1961.

POPPER, K. R.: The Open Society and its Enemies, Volume 1 -The Spell of Plato. London, Routledge and Kegan Paul (first edition 1945), 1966.

POPPER, K. R.: The Open Society and its Enemies, Volume 2 -The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath, London, Routledge and Kegan Paul (first edition 1945), 1966.

POPPER, K. R.: Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London, Routledge (first edition 1963), 1972.

POPPER, K. R.: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Tübingen: Mohr Siebeck (ed. T. E. Hansen, unpublished version 1932), 1979.

POPPER, K. R.: Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Oxford, Oxford University Press (first edition 1972), 1979.

POPPER, K. R.: Realism and the Aim of Science, London, Hutchinson, 1983.

POPPER, K. R.: The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality, London, Routledge (ed. M. A. Nottumo), 1994a.

POPPER, K. R.: All Life is Problem Solving, London, Routledge (some chapters trans. from German by P. Camiller), 1999.

POPPER, K. and ECCLES, J. C.: The Self and Its Brain, London, Springer International, 1977.

QUINE, W. V.: Pursuit of Truth, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990.

RAWLS, J.: A Theory of Justice, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971a.

RAWLS, J.: Justice as reciprocity. In: S. Gorovitz (ed.) Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays, P.p. 242-68, New York, Bobbs-Merrill, 1971b.

RAWLS, J.: Political Liberalism: The John Dewey Essays in Philosophy, 4, New York, Columbia University Press, 1993.

RAWLS, J.: Collected Papers, Cambridge, MA, Harvard University Press (ed. S. Freeman), 1999.

RAWLS, J.: Justice as Fairness: A Restatement, Cambridge, MA, Harvard University Press (ed. E. Kelly), 2001.

SETTLE, T.: In Search of a Third Way: Is a Morally Principled Economy ~ Possible? Toronto, McLelland and Stewart, 1976.

SHEARMUR, J.: The Political Thought of Karl Popper, London, Routledge, 1996.

TAYLOR, C.: Sources of the Self, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.

سنگینند و نظایر آن. نهایتاً در یک نظام متکی به بازار، آنان برنده خواهند شد. راولز اظهار نظر کرد که این حالت تحقق نیافته است. این مسأله‌ای برای جامعه‌شناسان است (با در نظر گرفتن حدس میل به منزله یک "مدل صفر [یا اولیه]"، در معنای پوپری این اصطلاح).

۱۲۷. Communitarianism

۱۲۸. Community

۱۲۹. A social union of social unions

۱۳۰. سخن نویسنده در این جا با اندکی ایجاز مخل همراه است که می‌تواند موجب برداشت اشتباه شود. آن‌جا که نویسنده می‌گوید یک جامعه باز لزوماً یک جامعه به تمام معنی عادلانه راولزی نیست، در خصوص تفاوت نظام پوپری و نظام راولزی به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند که باید با دقت مورد توجه قرار گیرد. برای پوپر مفهوم جامعه باز یک اصل تنظیم کننده و یا یک نمونه ایده‌آل (در تعبیر وبری این اصطلاح) است. یعنی مدل ایده‌آلی که جوامع باید به سوی آن حرکت کنند. در این جامعه کمال یافته، شهروندان مسئول و نهادهای عقلانی (که مستمراً کارکردهایشان از رهگذر ارزیابی نقادانه پهنه می‌شود)، مناسب‌ترین موقعیت را برای تحقق عدالت فراهم می‌آورند. اما در دیدگاه پوپری، مفهوم عدالت، نظیر همه مفاهیم و امور دیگر مستمراً دستخوش تحول می‌شود و فهم کنشگران از آن و بنابراین مصادیق تحقق آن، تغییر می‌یابد. باز بودن جامعه دقیقاً به همین معناست که ظرفیت‌های درون آن هیچ‌گاه به اتمام نمی‌رسد و از آن‌جا که طرح از پیش ساختاری بر آن حاکم نیست (رد حتمیت‌گرایی) و از آن‌جا که در مدل پوپر استقرار (یعنی تکرار نظم‌های گذشته) جایی ندارد، کنشگران برخوردار از آزادی و عقلانیت با درس‌گیری مستمر از اشتباهات گذشته، به نحو پیوسته می‌کوشند به درک‌های تازه و بهتری از عدالت نایل شوند. به این ترتیب در جامعه باز پوپری، مدل عدالت راولزی، تنها یکی از مدل‌هایی خواهد بود که برای مدتی در خدمت کنشگران قرار خواهد داشت تا آن که با مدل بهتر و دقیق‌تر و فراگیرتری تعویض شود. به این ترتیب جامعه باز پوپری ضرورتاً یک جامعه عادلانه راولزی نیست. اما همان‌گونه که بویور متذکر شده، عکس قضیه صحیح نیست. هیچ جامعه عادلانه‌ای، از جمله جامعه‌ای که مدل عدالت راولزی در آن برقرار است، نمی‌تواند جامعه‌ای غیر باز باشد.

اما مدل راولزی عدالت، همچنان که بویور متذکر شده، برغم همه جنبه‌های قوت آن، مدلی ایستاست. در این مدل بخصوص به نتایج ناخواسته و نامطلوبی که از عملکرد نهادها حاصل می‌شود، کمتر توجه شده است. اهمیت نقادی و این نکته که افراد همواره می‌توانند از خود فرا گذرند و به ترازهای بالاتری دست یابند، چنان که باید بسط نیافته است. نکته عمیقی که پوپر در تکمیل سخن راولز درباره "یک نقشه زندگی" توضیح می‌دهد، به خوبی بر این امر دلالت دارد که آرای پوپر تا چه اندازه می‌تواند برای غنی‌تر کردن دیدگاه راولز مورد استفاده واقع شود و این همان تأکید جایی است که بویور در مقاله خود کرده: راولزی‌ها باید پوپر بخوانند.

منابع

AGASSI, J.: Methodological individualism, British Journal of Sociology, 11, P.p. 244-70, 1960. (Also in: O'Neill J.: (ed.): Modes of Collectivism and Individualism. New York, St Martin's Press, 1973.)

BARRY, B.: Justice as Impartiality. Oxford, UK, Oxford University Press, 1995. BOYER, A.: Democracy and disagreement, Ratio Juris, 8 (1), P.p. 1-8, 1995.

BOYER, A.: Hors du Temps: Un Essai sur Kant, Paris, Vrin, 2001a.

BOYER, A.: On the modern relevance of old republicanism, The Monist, 84, (1), P.p. 22-44, 2001b.

BRATMAN, M.: Intentions, Plans, and Practical Reason, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.

DOBZHANSKY, T.: Mankind Evolving, New Haven, CT, Yale University Press, 1962.

ELSTER, J.: (ed.) The Multiple Self, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1986.

FOOT, P.: (ed.) Theories of Ethics, Oxford, UK, Oxford University Press, 1967.

GOODMAN, N.: Facts, Fiction and Forecast, Cambridge, MA,