

جهالت و عدالت مقایسه‌ای بین نظریات افلاطون و راولز

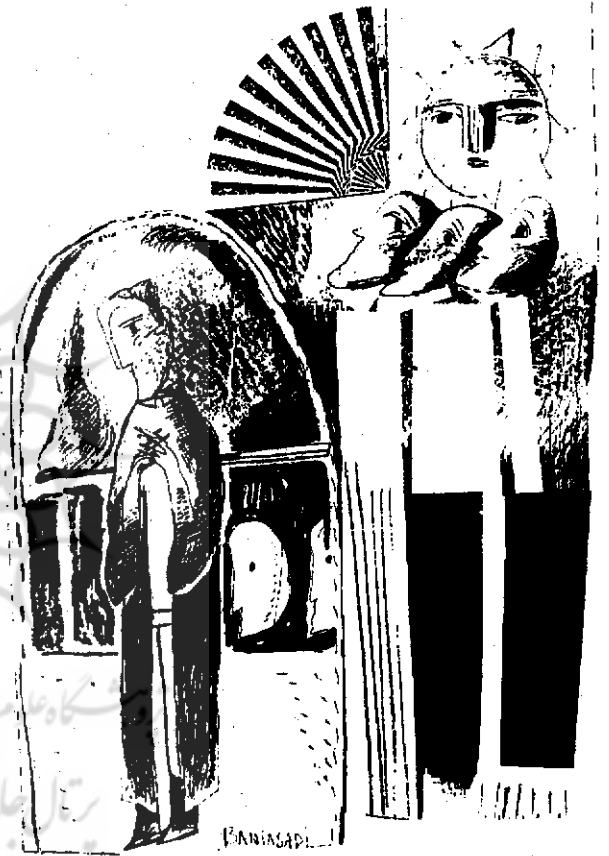
محمد رفیع محمودیان

پژوهشهایی باشد که بتوان در مطالعه تاریخ فلسفه سیاسی انجام داد. بدین صورت می‌توان دید دقیقی نسبت به تغییراتی که طی ۲۵۰۰ سال فاصله بین دوران باستان و مدرن در درک انسان یا دو نماینده مهم فکری آن، از عدالت به وقوع پیوسته به دست آورد. اینچنین تجزیه و تحلیلی وقت و انرژی زیادی می‌طلبد و این در حوصله این نوشته نمی‌گنجد. مع‌هذا می‌توان با تمرکز حول یکی از بحثهای اصلی آنها این امر را تا حدی دنبال کرد. من در این نوشته سعی می‌کنم با مطالعه یکی از بحثهای کلیدی آنها، که از لحاظ شیوه طرح همانند هم هستند، ولی مبنای استنتاج نتایج کاملاً متفاوتی می‌شوند، بدین امر پردازم. این بحث همانا وضعیت انسانها در تمثیل غار افلاطون و حالت اولیه راولز است.

مبحث وضعیت اولیه یکی از مباحث اصلی فلسفه سیاسی است. فلسفه سیاسی، معمولاً به شیوه استدلالی، وضعیتی را در نظر می‌گیرد که در آن انسانها هنوز از زندگی مدنی و اجتماعی خاصی برخوردار نیستند و آنگاه می‌پرسد که انسانها در چنین وضعیتی، در صورت امکان، چگونه نظم و ترتیب اجتماعی را برای خود برمی‌گزینند. فرض بر این است که در این وضعیت اولیه، انسانها از همه لحاظ آدمهایی عادی هستند و همان نیازها، امیال، توان و دانش ما را دارند، بجز آنکه هنوز به هیچ‌گونه توافقی در مورد شکل زندگی جمعی و تقسیم امکانات و قدرت مابین خود نرسیده‌اند. به عبارت دیگر آنها در وضعیت طبیعی زندگی می‌کنند و می‌توانند در مورد زندگی اجتماعی خود تصمیم بگیرند.

آن دسته از فلاسفه مدرن که به قراردادی بودن روابط اجتماعی اعتقاد دارند، یعنی کسانی چون هابز، لاک و روسو، از همین مفهوم وضعیت طبیعی استفاده کرده‌اند تا درک خود را از وضعیت اولیه فرمول‌بندی کنند. به نظر آنها در این وضعیت زندگی بر انسان سخت خواهد گذشت. بدون برخورداری از نظم و ثبات و در فقدان همکاری و همیاری اجتماعی، افراد تنها و در حال رقابت و نزاع (بر سر امکانات موجود) از پای در خواهند آمد. هر کس مجبور خواهد بود برای صیانت نفس به اتکای امکانات محدود خویش به مقابله با نیروهای طبیعت و دیگر انسانها برخیزد. به نظر این فلاسفه، مشکل، در نهایت، به وسیله عقد قرارداد اجتماعی حل شدنی است. افراد بخشی از حقوق و امکانات خویش را، یا به یکدیگر و یا به یک دولت قدرتمند، وامی‌گذارند تا برخی امکانات و حقوق دیگر به دست آورند. از دل این توافق، جامعه با نظم و ترتیب اجتماعی و سیاسی خاص خود سر بر می‌آورد.

در استدلالات این فلاسفه، به هر حال، این گرایش وجود دارد که وضعیت طبیعی را به صورتی متافیزیکی، یک وضعیت تاریخی واقعی پندارند. این اندیشه در هر جای نوشته‌های آنها به بیان در می‌آید که گویا در آغاز تاریخ، زمانی که هنوز اسکان جمعیت در مراکز کشت و زرع شروع نشده و دولت به وجود نیامده بود، انسان در حالت طبیعی زندگی می‌کرد. در این حالت هیچ نیروی مستقل یا نهاد اجتماعی‌ای خواست و میل افراد را از بیرون، کنترل نمی‌کرد. افراد آزاد بودند تا آن‌گونه که خود می‌خواستند گرد هم آیند و نظم اجتماعی مورد خاص خود را بنیان گذارند. در یک کلام، این درک نزد این فلاسفه وجود دارد که انسانها به گونه‌ای واقعی به وسیله قرارداد، جامعه را، یا اگر دقیقتر بگوییم جامعه مدنی را، بنیان می‌گذارند.



مقدمه

افلاطون را اگر نتوان اولین فیلسوف جهان برشمرد، می‌توان اولین فیلسوف سیاسی جهان دانست. در تاریخ تمدن بشری، او اولین کسی است که به طریق تحلیلی - استدلالی نظریه جامعی در مورد عدالت و ساختار اجتماعی و سیاسی یک جامعه آرمانی تدوین کرده است. جان راولز در مقابل، مهم‌ترین فیلسوف سیاسی معاصر و حتی به نظر برخی صاحب‌نظران، تنها فیلسوف سیاسی برجسته قرن بیستم است.^۱ همان‌گونه که حدس نیز می‌توان زد، بین اندیشه‌های این دو بیشتر فاصله و اختلاف وجود دارد تا نزدیکی و شباهت. در حالی که برای افلاطون تعیین جایگاه معین هر کس در نظامی که نشان از ایده خوب دارد، اصل مسا له عدالت است، راولز بر آورده شدن حقوق و آزادیهای اساسی را مهم‌ترین مسا له عدالت به حساب می‌آورد. تجزیه و تحلیل این فاصله و اختلاف شاید یکی از جالبترین



در استنباط افلاطون و راولز از وضعیت اولیه از این واقعگرایی تاریخی نشانی به چشم نمی خورد. آنها هر یک به دلیل خاص خود این وضعیت را به صورت تمثیل و فرض در نظر می گیرند. برای افلاطون آن گونه وضعیتی که انسانها در آن بتوانند خود، آزاد از تمامی قید و بندهای کیهانی و سرشت طبیعی، سرنوشت اجتماعی خویش را تعیین کنند، اساسا غیر قابل تصور است. وضعیت اولیه برای او همان زندگی معمولی انسانها در وضعیت فرضی ای است که در آن هنوز دانش فلسفی یا دیدی از ایده خوبی به دست نیامده است. برای راولز نیز، به عنوان یک متفکر مدرن متأثر از آموزشهای علوم اجتماعی، انسان در اجتماعی بودن خویش انسان است و هیچ گاه در تاریخ موقعیتی همانند وضعیت طبیعی، بدون نهادهای قدرت سیاسی یا هنجارهای تنظیم کننده روابط افراد با یکدیگر، وجود نداشته است. او وضعیت اولیه را بسان یک فرض برای اثبات یک قضیه در نظر می گیرد. در واقع، افلاطون و راولز، هر دو، مبحث وضعیت اولیه را فقط برای اثبات نظریه خود در مورد عدالت به کار می گیرند. استدلال آنها این است که اگر انسانها را در یک وضعیت اولیه فرضی در نظر بگیریم، متوجه می شویم که بهترین شق برای انسانها تحقق پذیرفتن نظریه پیشنهادی آنها خواهد بود.

برای طرح نظریات خود در مورد عدالت، افلاطون از تمثیل غار بهره می جوید. غار اشاره به زندگی این جهانی و روزمره ما دارد. ناگاه نسبت به کنه مسائل یا، به گفته خود افلاطون، ناگاه به مثل پدیده ها به طور کلی و مثل خوبی به طور خاص، ما آنچه را می بینیم، عین حقیقت می پنداریم، ما سایه مثلها را می بینیم و فکر می کنیم همه آنچه را وجود دارد، تجربه و درک می کنیم. تمثیل غار را همه ما شنیده یا خوانده ایم و در اینجا لازم نیست به ذکر دیگر باره جزئیات آن بپردازیم. اصل موضوع این است که ساکنین غار نمی توانند جز سایه هایی از اشیای جهان واقعی بیرون، که در پرتو نور آتشی به روی دیوار مقابلشان انعکاس می یابد چیز دیگری ببینند. و چون این همه آن چیزی است که ساکنین غار می توانند ببینند، آنها این سایه ها را واقعیت به حساب می آورند. حال، افلاطون به ما می گوید، اگر یکی از این غارنشینان فرصت کند به بیرون راه یابد، می بیند که جهان چیز دیگری است. او خورشیدی می بیند که با فروز زندگی خویش بدو اجازه می دهد تا امور را به روشنی و وضوح دریابد. در این گشت و گذار او متوجه مسائلی می شود که درک آن اصلا از عهده غارنشینان بر نمی آید. اگر اکنون به غار برگردد و برای بقیه شرح ماجرا را باز گوید، آنها با ناباوری بدو خواهند نگرست. ولی این در اصل قضیه تغییری ایجاد نخواهد کرد. او جهان واقعی را دیده است و در حال بازگویی حقیقت است.

افلاطون درک فلسفی خود را از عدالت همانند دریافتی می داند که فرد رها شده از غار در گشت و گذار خویش در جهان به دست می آورد. به نظر او فلسفه با تحلیل مفاهیم به وسیله روش جدل و بحث (دیالکتیک) به مثل امور می رسد. امری که عملا انسانهای معمولی درگیر در زندگی روزمره از عهده آن بر نمی آیند. دانش فلسفی به علاوه، نایل به درک خورشید اصلی جهان، خورشید جهان مثلها یا به عبارت دیگر مثل خوبی می شود. برای افلاطون خوبی با نظم در رابطه است. امور تا آنجا که از نظمی درونی برخوردارند و در رابطه ای منظم با یکدیگر قرار دارند، خوب هستند. نظم کلی همه امور، که مثل خوبی را نمایان می کند، غایت خوبی است. درک این غایت و برقراری آن در جامعه نیازمند دانشی

فلسفی است. این فلسفه و دانندگان آن، شاه فیلسوف و یارانش هستند که با دانستن اینکه نظم اجتماعی با تناسب قوا و سلسله مراتب خواص خود چگونه به دست می آید، می توانند عدالت را در مدینه (یا آن گونه که ما امروز می گوئیم در جامعه) برقرار کنند. چه، عدالت همانا عبارت از انجام دادن کار یا وظیفه ای است که طبیعت، انسان را مناسب آن آفریده است. به نظر افلاطون، نادانی انسانهای درگیر در زندگی روزمره به معنای آن است که آنها عاجز از سازماندهی عقلانی و عادلانه جامعه هستند. آنها نمی دانند، در مدینه، نظم درونی منطقی با نظم کیهانی چگونه به دست می آید. این در باور افلاطون دلیل محکمی است برای اینکه از یک سو سازماندهی و اداره مدینه به دست دانندگان فلسفه سپرده شود و از سوی دیگر عوام سر به زیر به همان کار و وظایف خود بپردازند و سعی نکنند در اداره امور دخالت کنند. منظور افلاطون از اینجا این نیست که نادانی مردم خود به خود قدرت را برای دانندگان فلسفه به ارمغان می آورد و مردم را به قبول موقعیت خود قانع می کند. او می داند واقعیت امر - دموکراسی آتن عصر او - خلاف این را می رساند. او تنها از ما، علاقه مندانه به مباحث سیاسی و فلسفی، می خواهد بپذیریم که با توجه به نادانی عوام، به گونه ای که در تمثیل غار به تصویر در می آید، عدالت فقط به طرز کمی که او آن را مطرح می کند در مدینه قابل تحقق است.

در درک راولز از وضعیت اولیه، که او آن را حالت اولیه می نامد، نیز انسانها نسبت به بعضی مسائل نادان هستند. آنها نمی دانند در جامعه مدنی دارای چه آینده ای خواهند بود. راولز از ما می خواهد که حالت اولیه ای را در نظر بگیریم که در آن انسانها به گونه ای معمولی، منطقی و خردمند هستند، به منافع خود بچند دل بسته اند و می خواهند حقوق خود را با توجه به محدودیتهای ضروری صورتی اعمال کنند، ولی لزوماً آینده خود چیزی نمی دانند. پرده ای از نادانی باعث می شود که آنها ندانند در چگونه جامعه ای قرار خواهند گرفت و در آن جامعه چه موقعیتی به دست خواهند آورد یا دارای چه استعدادها و درکی از زندگی و خوبی خواهند بود. اگر این را نیز در نظر بگیریم که آنها مثل اکثر ما نه زیادی خوشبین و نه زیادی بدبین خواهند بود، آن وقت می توانیم ببینیم آنها به هیچ وجه نمی توانند روی آینده خاصی برای خود حساب باز کنند. حال در این حالت، راولز به ما می گوید:

آنها حول درکی منصفانه از عدالت، مبتنی بر آزادی، محدودیت نابرابریها و برابری فرصتها، به توافق خواهند رسید. راولز این درک از عدالت را متشکل از دو اصل زیر می داند:

۱. هر شخصی دارای حقی مساوی نسبت به گسترده ترین نظام کابل آزادیهای اساسی برابر و همساز با وجود نظام آزادیهای مشابه برای همه است.

۲. نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی می بایست آنچنان نظم و ترتیب داده شوند که: هم (الف) به بیشترین حد به سود محرومترین افراد باشند، و هم (ب) متصل به منصبها و مقامهای گشوده به همه تحت شرایط برابری نسبی فرصتها باشند.

راولز اصل اول را اصل بیشترین آزادی برابر، بخش اول اصل دوم را اصل ناهمسازی و بخش دوم این اصل را اصل برابری منصفانه فرصتها می نامد. به اعتقاد او رعایت اصل اول در تقدم نسبت به رعایت اصل دوم قرار دارد. یعنی تا اصل اول تحقق پیدا نکرده، نباید به تحقق اصل دوم پرداخت تا آزادی جز به وسیله خود آزادی محدود نشود.



آنها گرفتار نیستند و به همین دلیل با خوبی و عدالت آشنا هستند. خیر آنها در این قرار دارد که به زندگی خود و جایگاه خود قانع باشند و بیهوده در امور جمعی دخالت نکنند. راولز برعکس همین نادانی را عاملی می‌داند که انسانها را به درکی منصفانه از عدالت می‌رساند. به نظر راولز در حالت اولیه، اینکه فرد انسانی نمی‌داند چه سر نوشتی یا موقعیتی اجتماعی انتظار او را می‌کشد، او را برمی‌انگیزد تا به گونه‌ای عقلایی نظم و ترتیب اجتماعی‌ای را برگزیند که هیچکس را و من جمله خود او را با مشکلات سختی روبه‌رو نکند. ناآگاهی نسبت به موقعیت آینده فرد را اغلب می‌کند تا نظم و ترتیبی را بجوید که در آن آزادی او تضمین باشد و نابرابریها به محرومیت محض محرومترین گروهها، که ممکن است در برگیرنده خود او باشد، نینجامد. بدین لحاظ در اندیشه راولز در حالت اولیه، نادانی باعث درگیری عقلایی و حساب شده انسان در گزینش نظم و ترتیب اجتماعی دلخواه خود می‌شود. درگیری‌ای که به تصریح راولز، نتیجه‌ای درست و عقلانی یعنی درکی منصفانه از عدالت به‌بار خواهد آورد.

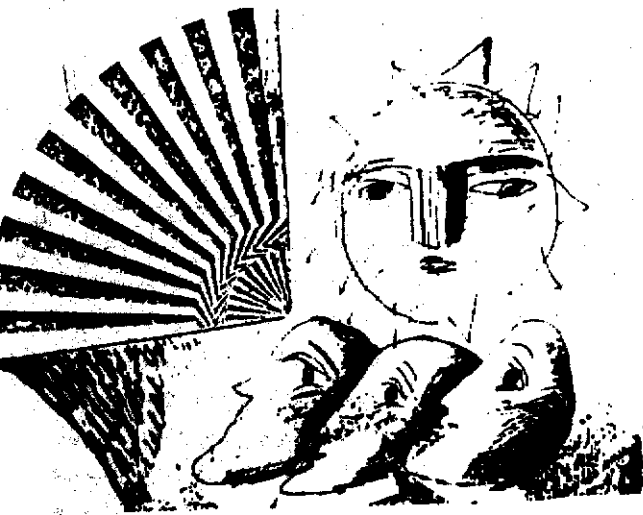
این اختلاف درک از نادانی از کجا نشأت می‌گیرد؟ چرا افلاطون نادانی را عامل تباه کننده‌ای به حساب می‌آورد که تنها با رویگردانی از آن می‌توان به عدالت دست یافت و راولز برعکس، آن را عاملی مثبت در راه رسیدن به استنباطی منصفانه از عدالت می‌داند؟ اگر در پاسخ بگویم راولز ارزشی برای انسان، همان انسان معمولی زندگی روزمره قائل است که اصلاً در مخیله فیلسوف کلاسیکی چون افلاطون نمی‌گنجد، به مساله جالبی اشاره کرده‌ایم. شکی نیست که ما امروز برای انسان و قوه تمیز و تصمیم‌گیری او اعتباری قائل هستیم که در تاریخ تفکر بشری به‌طور کلی بی‌سابقه است. افلاطون خود شاید بیش از اکثر متفکرین کلاسیک گرایشی ضد دموکراتیک داشت و مشکوک به قدرت انسان عادی در تمیز مسائل و تصمیم‌گیری عقلایی بود. اما طرح این نکات پاسخی برای سؤال ما در بر ندارد. مساله این نیست که چرا راولز و افلاطون دارای درک متفاوتی از نقش انسان در تعیین نظام اجتماعی عادلانه‌ای هستند، بلکه این است که آنها چرا درک متفاوتی از نقش نادانی دارند. توضیح این مساله را بیشتر باید در سه تحول عظیمی که در تاریخ اندیشه، از دوران کلاسیک تا دوران مدرن، روی داده‌جست. این دو تحول به‌طور عمده در دوران مدرن به‌وقوع پیوسته‌اند، ولی زمینه وقوع آنها به مجموعه تحولاتی باز می‌گردد که به تدریج منجر به عروج مدرنیته شده است. این سه تحول (الف) درون‌سنوپی تفکر مدرن، (ب) ارج گذاری زندگی روزمره مطرح شده در پروتستانسیسم و اندیشه‌های انقلابی‌ای همانند مارکسیسم و (ج) انقراض بنیادگرایی، یا انصراف از تکیه بر فلسفه اولی (متافیزیک) برای توضیح امور، در فلسفه و تفکر پسا-کانتی هستند. در شکل تکامل یافته و نهایی خود، اولی به منزله درک عقلانیت به‌عنوان نیرویی مستقل و خود پو بوده است، دومی دست کم نگر فتن جایگاه عناصر متفاوت زندگی روزمره، من جمله نادانی و شک، را در کلیات زندگی به‌همراه داشته است و سومی بازشناسی اهمیت عدم قطعیت یا حدوث (contingency) امور و موقعیتها را در شناخت و تجربه انسان به‌باز آورده است. در واقع در نظریات راولز این سه گرایش انعکاس می‌یابد و او را به اتخاذ موضعی متفاوت از افلاطون می‌کشاند. با توجه به اهمیت این سه تحول فکری، جا دارد به‌طور دقیقتر بدانها بپردازیم.

به‌منظر راولز، پرده نادانی انسان را به انتخاب این شکل از سازماندهی جامعه سوق می‌دهد، زیرا بدترین وضعیتی که در آن می‌تواند برای یک فرد پیش بیاید، باز از وضعیتهای بد اشکال دیگر بهتر خواهد بود. در جامعه‌ای که در آن جز یکی دو تن در راس هرم قدرت، کسی حقی نسبت به آزادیهای اساسی ندارد، وضعیت فردی که جزء عوام خواهند بود و بی‌بهره از آزادی، اصلاً خوشایند نخواهد بود. همچنین در جامعه‌ای که در آن نابرابریهای فاحشی وجود دارد، وضعیت فردی که به تصادف در لایه‌های تحتانی جامعه قرار می‌گیرد، به مراتب بدتر از وضعیت فرد مشابهی خواهد بود که در جامعه‌ای زندگی می‌کند که نابرابریها تا آنجا پذیرفته می‌شوند که به بهبودی وضع محرومترین گروهها می‌انجامد. این گمان نیز که در حالت اولیه انسانها برابری کامل بین خود را به‌عنوان یک شوق برخواهند گزید غلط است، زیرا شانس قرار گرفتن در یک موقعیت ممتاز برای هر کس وجود دارد و هر کس می‌تواند ببیند که اگر آزاد باشد انباشت ثروت و امکانات برایش امر مشکلی نخواهد بود.

جوهر بحث راولز این است که اگر ما بخواهیم از چشم‌انداز کسی که در جامعه دارای موقعیت و دیدگاههای فرهنگی و سیاسی خاصی نیست، یعنی از موضعی مجرد و نظری به امور نگاه کنیم، به‌سوی درکی منصفانه از عدالت گرایش پیدا خواهیم کرد. به‌منظر راولز اگر کسی نداند آینده او چه خواهد بود، شقی را بر خواهد گزید که از یک سو آزادی او را خدشه‌داز نکند و از سوی دیگر او را با حداقل خطرات مواجه کند. نادانی انسان در حالت اولیه، بدون شک، در تطابق با درک معمولی ما از حالت اولیه، به‌سان وضعیتی فرضی که هنوز در آن انسان موقعیت اجتماعی معینی به‌دست نیاورده قرار دارد. اما طرح آن از جانب راولز به‌منظور برشمردن خصوصیات تاریخی یک وضعیت اولیه نیست. او میدانند که چنین وضعیتی هیچ‌گاه در تاریخ وجود نداشته و فرد انسان همواره از یک موقعیت خاص در جمع برخوردار بوده است. منظور او بیشتر ارائه بحث از موضع انسان به‌طور کلی است انسانی که ممکن است هر موقعیت احتمالی‌ای در جامعه نصیب او شود و معلوم نیست در کجا و چه موقعیتی پا به جهان می‌گذارد.

از نظر راولز، نادانی انسان در این وضعیت قوه داوری انسان را تحلیل نمی‌برد، بلکه برعکس بدو کمک می‌کند تا به درکی منصفانه از عدالت برسد، این نادانی موضعی است و محدود به درک از موقعیت آینده انسان در جامعه، و چون این آینده در پس پرده پنهان است، انسان عقلایی عمل می‌کند، تمامی امکانات را در نظر می‌گیرد و سعی می‌کند ریسک‌ها را به حداقل برساند. نادانی نسبت به آینده، او را نسبت به احتمالات ممکن حساس و هوشیار می‌گرداند. چون او از هیچ لحاظ دیگری از کمبودی در تمیز مسائل و قوه استدلال برخوردار نیست، با هوشیاری به درکی عقلانی از نظمی مطلوب برای جامعه می‌رسد.

در کل استنباط راولز از نادانی در نقطه مقابل درک افلاطون از آن قرار دارد. از نظر افلاطون نادانی انسانهای درگیر در زندگی معمولی، آنها را از درک خوبی و بنا بر این از درک عدالت باز می‌دارد. چون آنها از آنچه در ورای زندگی روزمره در جریان است بی‌اطلاع هستند، نمی‌توانند بدانند که مدینه چگونه می‌تواند نظم درونی منطبق با نظمی کیهانی به‌دست آورد. بدین لحاظ بهتر آن است که آنها سر رشته امور را به کسان دیگری تحویل دهند کسانی که چون فیلسوف می‌دانند، به نادانی



دانش انسان در نظر گیرد. در حالی که از نظر افلاطون بدون دیدی واضح از نظم، عقل کارایی خود را از دست می‌دهد. در درک راولز نیروی تعلق بدون دانش نسبت به آینده می‌تواند به بازاندیشی و تأمل بپردازد. حتی چون نادانی کل آینده را به صورت قلمرویی ناشناخته مقابل ما می‌گشاید، می‌توان گفت از دید راولز، این نادانی خود عاملی است تا انسان دقیقتر در مورد ساختار اجتماعی دلخواه خویش بیندیشد. نادانی در اینجا انسان را از رسیدن به شقی عقلایی باز نمی‌دارد هیچ، که او را در رسیدن بدان یاری می‌دهد. برای افلاطون، برعکس، نادانی انسان را از دیدن و فهم (امور) باز می‌دارد. به نظر او قوه عقل به تنهایی و قائم به ذات نمی‌تواند طرحی نو در جهان افکند. راولز در این مورد کاملاً متفاوت می‌اندیشید. او مطمئن است که انسان قادر است دیدی را که در روند تأمل و بازاندیشی به دست آورده در جهان پیاده کند.

ب. ارج گذاری زندگی روزمره یکی دیگر از اجزای هویت مدرن یا نظام ارزشی مدرن است.^۸ با اتکا به بحثهای ماکس وبر، تیلور خاطر نشان می‌کند که ارج گذاری زندگی روزمره، بسان یک ارزش، ریشه در آموزه‌های پروتستانسیسم، به خصوص کالوینیسم دارد. در آموزه‌های همه ادیان الهی، به نوعی تلویحی، ارزش زندگی و درگیری انسان در امور آن مورد تأکید قرار می‌گیرد. اما در تمامی این ادیان همچنین گرایش قوی‌ای دال بر نفی ارزش زندگی این جهانی و ستایش انزوا و ریاضت کشی آن جهانی وجود دارد. در سرآغاز دوران مدرن کالوینیسم با رویکردانی قطعی از این نوع گرایش دوم، زندگی روزمره این جهانی را با قلمداد کردن آن بسان عرصه اصلی حضور روحانی انسان در جهان، تقدیسی نو بخشید. برای کالوینیست‌ها، انسان تقدیری از پیش تعیین شده دارد و هر چه انجام دهد نمی‌تواند آن را تغییر دهد. اما موفقیت در این جهان نشانه رستگاری در آن جهان است. به علاوه، وظیفه انسان این است که جلال الهی را با گسترش شکوه جهانی که او، ذات الهی، آفریده با کار در آن و کشف رازهای آن پاس دارد.

از قرن هفدهم به بعد، این دید از زندگی این جهانی در روند گیتانه‌گری (سکولاریزاسیون) اندیشه و ارزشها کم کم ابعادی عرفی و مادی پیدا کرد. در این راستا، اهمیت جنبه‌های گوناگون زندگی روزمره از کار و علایق مادی گرفته تا احساسات و شور و عشق (جنسی) بیش از پیش مورد بازشناسی و تصدیق قرار گرفت. مارکسیسم، با تأکید خویش بر نقش دوران ساز و انقلابی، از یک سو، کاری که به تولید مایحتاج زندگی اختصاص دارد و از سوی دیگر، کنش انقلابی توده‌ای در این روند گیتانه‌گری ارج گذاری زندگی روزمره سهمی عمده داشت. متفکرین بورژوازی که، چه از موضعی رادیکال و چه از موضعی

الف. فیلسوف کانادایی چارلز تیلور درون‌سوئی و ارج گذاری معمولی را یکی از سه جزء درک از خود یا هویت انسان مدرن که در اصل همان انسان غربی است، بر می‌شمرد. (جزء دیگر این هویت توجه به ندای طبیعت درون است.) به نظر تیلور درک از خود یا هویت در راستای درک انسان از زندگی خوب، یا آنچه در زندگی ارزشمند دانسته می‌شود، شکل می‌گیرد. هویت انسان عبارت از ارزشهایی است که او محترم می‌شمرد. این ارزشها منشائی اجتماعی و نه فردی دارند. هر فرهنگ نظام ارزشگذاری خاص خود را دارد. در هر فرهنگ، شیوه خاصی از زندگی و دنبال کردن هدفهای غایی معینی، زندگی خوب دانسته می‌شود. در روند رشد و پرورش، این ارزشگذاریه‌ها به فرد انتقال می‌یابد.^۹

ارزشهای مطرح در یک فرهنگ دارای قدمتهای گوناگونی است. هر چند ارزشهای فرهنگی در تداوم یکدیگر تکامل می‌یابد، مع هذا می‌توان گفت که در هر موقعیت داده شده، برخی از ارزشها قدیمی و برخی دیگر نسبتاً جدیدتر است. به نظر تیلور درون‌سوئی تاریخی به قدمت اندیشه‌های افلاطون است، هر چند که شکل مدرن آن بیشتر متأثر از تفکرات دکارت، لاک و مونتسکی است. برای افلاطون خوبی با حاکمیت عقل بر امیال به دست می‌آید و بدی همانا سپردن خویش به دست امیال گوناگون است. با حاکمیت عقل، انسان بر خود چیرگی به دست می‌آورد و نظمی معین را بر امیال خویش اعمال می‌کند. عقل از نظر افلاطونی توانایی دیدن و فهمیدن (امور) است و دریافت عقلایی دریافتی است که می‌تواند دلیل و توضیح - برای رسیدن بدان نقطه نظر - ارائه کند. بنابراین حاکمیت عقل به مثابه حاکمیت دید و فهم درست است. اما تعریف افلاطون از عقل گوهرین (substantive) است و به ادراک نظم وصل است. به اعتقاد او، توان ما برای تعقل با دیدن نظم، به گونه‌ای که هست فعال می‌شود. و همان گونه که پیش از این دیدیم والاترین هیات نظم، نظم کیهانی است. خوبی این کلیت که نظمش ایده خوبی را به نمایش می‌گذارد، خوبی غایی است.

در دوران مدرن این درک از عقل، که شاید بهتر است در این دوران آن را خرد بنامیم، تحولی اساسی را از سر می‌گذراند. تعریفی رویه‌ای (procedural) از آن به جای تعریف گوهرین متداول شده و دیگر هیچ رابطه‌ای بین آن و نظم داده شده‌ای وجود ندارد. خرد اینک قوای ذهنی و درونی است که خود نظمی را در وجود انسان و جهان فرامی‌افکند. این قوه درگیر در امور یا گرفتار در یک وضعیت معین نیست، از موضعی و رای موقعیت داده شده انسان و جهان ناظر بر امور است. امیال و شرایط داده شدن جهان عواملی است در دست او تا آموز را آن گونه که می‌خواهد سر و سامان دهد. معیار یا نمونه‌ای در اینجا به صورت گوهرین وجود ندارد که مبنای تفکر و عمل قرار گیرد. عقلانیت و ویژگی محتوای تفکر نیست، و ویژگی خود روند تفکر است. این فقط تأمل و بازاندیشی است که می‌تواند سره را از ناسره تشخیص دهد. این فقط خود ما به اتکای اندیشه‌هایمان هستیم که می‌توانیم تعیین کنیم چه چیزی درست و چه چیزی غلط است. از همین رو نیز فرد مسئول تفکرات، اعمال و جهانی است که دنبال می‌کند و برای خود می‌سازد. برای انسان مدرن در این نکته شکی نیست که خود را قادر می‌کند تا بدان گونه که شایسته و بایسته است اهداف خویش را برگزیند و به تحقق آنها همت گمارد.^{۱۰} در این راستاست که راولز می‌تواند عقلانیت را نیرویی مستقل از



آن در درک امور می توانست افزایش یابد و در نهایت به گونه ای مطلق خود و جهان را در برگیرد، اما در هر آن معین، وابسته به شرایط داده شده، خصوصیات خاص خویش را داشت. به نظر آنها نقد خرد نیز از عهده یک فلسفه انتقادی معین بر نمی آید، بلکه در روندی تاریخی حاصل می شد. به اعتقاد آنها، خرد در روند تطور خویش مراحل خویش را نقد می کند و از آن می گذرد.

از میانه قرن نوزدهم به بعد، در آغاز کمی بر که گارد و نیچه و سپس هایدگر، متفکرین اگزیستانسیالیست و مرلوبونتی همت خود را مصروف آشکار کردن محدودیتهای گوناگون خود کرده اند. برای آنها، خرد تمامی ویژگیهای وجود انسان را، از زندگی مادی و تن یافتگی (embodiment) گرفته تا تنهایی و میرایی، در خود انعکاس می دهد. از این رو آنها همواره مضمون به ادعاهای دانش یا فلسفه ای متکی به اصولی بنیادین و مقدم بر تجربه (پیشینی) بوده اند. از دید آنها، فلسفه نمی تواند همچون علوم به دانشی دقیق و قطعی از امور دست یابد و فقط تا آنجا نقشی انتقادی (یا صیقل دهنده فهم) دارد که با طرح ابعاد وجود و خرد، انسان را متوجه محدودیتهای موقعیت خویش در جهان می کند.

در ادامه این روند، در چند دهه اخیر، فیلسوفان پساپوزیتیویست علم، کسانی چون پوپر، کوهن و فایرابند، لبه تیز نقد را متوجه ارزش صدق دانش علمی کرده اند. آنها کوشیده اند تا مبانی غیر تعقلی درکهای فراگیر علمی و تصادفی بودن عواملی را که به توافق در مورد درستی آن می انجامد نشان دهند. آنها همچنین در نسیب بودن حقیقت دانش علمی و وابستگی باور به حقیقت یک نظریه به اموری چون هنر ابطال نیافتن آن، درکهای کلی تر انسان از جهان و شرایط تاریخی تاکید ورزیده اند. در مجموع از دید فلسفه معاصر، انسان برای تبیین امور، نه اصولی بنیادین و نه دانشی با ارزش صدق تمام عیار در دست دارد. دانش و فهم او از امور به همان اندازه محدودیتهای وجودی او نسبی، تصادفی و وابسته به شرایط داده شده است.

متاثر از چنین دیدهایی، راولز انتظار داشتن دانشی قطعی از انسان، نسبت به آینده خود ندارد. او نادانی را انحرافی نمی داند که لازم باشد با دخالت دادن نوعی دانش استعلایی بر برآمدهای آن تفوق پیدا کرد. او آن را امری بسیار عادی در حالت اولیه به حساب می آورد. نادانی به نظر او یکی از محدودیتهایی است که انسان در حالت اولیه دچار آن می شود. انسان مجبور است بر این اساس حرکت کند. هیچ عاملی نمی تواند او را از آن برهاند، او تنها قوه تعقل خود را در اختیار دارد. این خرد نیز دارای کارکردی محدود است و فقط می تواند بدو کمک کند که عدالتی منصفانه یا نظم و ترتیبی بجوید که از یک سو آزادی او را تا مین کند و از سوی دیگر بدو اجازه دهد که در بدترین وضعیت ممکن باز نسبت به وضعیتهای بدشقیهای احتمالی دیگر وضعیت بهتری داشته باشد. اگر نادانی نسبت به آینده در کار نبود، آنگاه همین نیروی محدود تعقل نیز فعال نمی شد و گزاشی نسبت به گزینش عدالت منصفانه در انسان شکل نمی گرفت. دیگر برای آنان که می دانستند در آینده دارای موقعیت ممتازی خواهند بود، اصل ناهمسانی ارزش عملی ای نداشت.

افلاطون با راولز در مورد جایگاه نادانی در وضعیت اولیه کمابیش هم عقیده است. اما افلاطون به نادانی به دیده تحقیر می نگرد. او به وجود و امکان دست یافتن به دانشی استعلایی با ارزش صدقی بی شائبه اعتقاد

محافظه کارانه، به تبیین جایگاه مراقبت از خویش، زندگی خانوادگی و بیان احساسات درون، در یک زندگی خوب می پرداختند، نیز به بنویت خود، در پیشروی این روند نقش داشتند. در نهایت در قرن بیستم، کلیت وجود و حضور انسان در جهان بر مبنای المانهای مختلف زندگی روزمره توضیح داده شد. مابعدالطبیعه در فعالیتها و کنشهای معمولی تجلیل زفت، زبان محاوره ای روزمره، درگیری انسان در امور جهان و زندگی و بی قرارها، دلواپسیها و احساسات فرد هم موضوع توضیح و هم مبنای توضیح مسائل قرار گرفت. فلسفه تحلیلی به خصوص با چرخشی که ویگنشتاین متاخر بدان داد، قلمرو و تفکر را همان قلمرو زبان روزمره بر شمرد. فنامولوژی با هایدگر درگیری انسان در جهان را مبنای وجود انسان و نحوه ای که جهان برای ذهن مطرح می شود دانست و اگزیستانسیالیست ها بی بنیادی وجود را، با تمام مظاهر آن، همچون بی قراری، دلهره از مرگ و احساس پوچی، مهمترین دلمشغوله ذهن ارزیابی کردند.

این سیر تحولات و زمینه فکری راولز را به درکی اثباتی از نادانی سوق می دهد. او نمی تواند درکی جز این از یکی از اجزای ابتدایی شناخت و فهم روزمره، یعنی نادانی نسبت به امور ماورای زندگی داده شده، داشته باشد. در درک مدرن او، نادانی عاملی است که انسان را به بازاندیشی و گزینش آنچنان شقی بر می انگیزد که ریسک ها را به حداقل برساند. نادانی در اینجا عاملی است که بر آن مبنا انسان تصمیم می گیرد زندگی خویش را نظم و ترتیبی عادلانه دهد. این همچنین عاملی است که آن را نمی توان در محاسبات نظری نادیده گرفت. چون عدالت مساله زندگی عملی اجتماعی است، پس باید به وجه نادانی، یکی از ویژگیهای موقعیت انسان در این زندگی توجه نشان داد. از دید افلاطون، برعکس، این نادانی منفی است. امری است که باید از آن فاصله گرفت. و چون این نادانی در بطن زندگی روزمره جای دارد، از نظر او، با فاصله گرفتن از این زندگی است که شناخت عدالت و در نهایت ایده خوبی حاصل می شود. افلاطون نسبت به کلیت زندگی روزمره دیدی منفی دارد. در غار که تمثیلی از چنین زندگی ای است جز از سایه ها شناخت و دانشی به دست نمی آید. حقیقت را تنها می توان با خروج از آن شناخت. بدین خاطر نیز اداره امور را باید به شاه فیلسوف و یارانش که درگیر زندگی نیستند، سپرد.

ج. انقراض بنیادگرایی نسبت به دو تحول دیگر قدمت کمتری دارد. سابقه آن تنها به فلسفه کانتی بر می گردد. نقد رادیکال کانت به خرد ناب و مابعدالطبیعه، اعتبار احکام غیر تجربی را تا حد زیادی خدشه دار کرد. در پرتو این نقد مشخص شد که برای بسیاری از باورهای بنیادی انسان و برخی از مسائل مهم فلسفی، همانند صحت جبر یا اختیار، توضیح یا پاسخ عقلایی معینی وجود ندارد. با ارائه نقد، کانت همچنین نشان داد که فلسفه بیش از آنکه بتواند بنیانی قرص برای باورهای انسان فراهم کند وظیفه نقد فرایند شناخت و شکلگیری این باورها را به عهده دارد. نقد کانت با تاریخی گری هگل و مارکس سوییهای باز رادیکالتر یافت. در اندیشه کانت خرد نقد هنوز وجهی ناب داشت. به عبارت دیگر فلسفه انتقادی چیزی جز تامل خرد ناب در توانمندیها و محدودیتهای خود نبود. برای هگل و مارکس چنین خردی وجود عینی نداشت. برای آنها، خرد در ساخت و کارکرد انضمامی و تاریخی بود. ابعاد توانمندیهای



دارد. از این رو، برای او دلیلی برای حرکت از مبنای نادانی وجود ندارد. از آنجا که وضعیت داده شده و محدودیت‌های موجود قابل رفع هستند، لزومی وجود ندارد که این محدودیتها را پیش فرض حرکت قرار داد. در غار، در یک موقعیت تصادفی انسان به جهالت گرفتار آمده، اما گریز از این موقعیت ممکن است. انسان می‌تواند با شرکت در روند مباحثه فلسفی یا به عبارت دیگر با بهره‌گیری از دیالکتیک خود را در موقعیتی استعلایی قرار دهد و دانشی واقعی نسبت به امور بنیادین به دست آورد. در یک کلام، از نظر افلاطون، محدودیت‌های وجودی انسان و بنابراین محدودیت‌های شناخت قابل رفع است.

در مجموع، راولز، متأثر از دیدگاه فلسفی و نظام ارزشی رایج دوران، درکی یکسره متفاوت از افلاطون نسبت به نقش نادانی در رویکرد انسانها دارد. او پرده نادانی کشیده شده در حالت اولیه فرضی را عاملی می‌داند که فرد را به گزینش نظم و سامانی عادلانه سوق می‌دهد. به نظر او در این حالت فرد انصاف را اختیار می‌کند، چون نمی‌تواند مطمئن باشد که در آینده خود جزء محرومترین گروهها نخواهد بود. آنچه راولز را به چنین درکی از نادانی می‌رساند، سه تحول عمده‌ای است که در تاریخ اندیشه دنیای غرب روی داده است. در مطابقت با سه جزء مهم تفکر مدرن، یعنی درون سویی، ارج گذاری زندگی روزمره و انقراض بنیادگرایی او بر این اعتقاد است که: اولاً، نادانی نه تنها کار کرد خرد را مختل نمی‌کند، بلکه انسان را نامطمئن از موقعیت آینده خویش به بکارگیری موثرتر آن بر می‌انگیزد، ثانیاً، نادانی بسان یکی از اجزای زندگی معمولی، مبنایی مناسب برای برخورد و حل و فصل مسائل و مشکلات زندگی است. این مبنایی است که انسان را به دخالت در امور اجتماعی و تصمیم‌منافع خویش در آینده‌ای نامشخص راغب می‌کند. ثالثاً، نادانی یکی از محدودیت‌های وجودی انسان است و چون هیچ‌گاه قابل رفع نیست، انسان مجبور است با قبول آن و در نظر گرفتن محدودیت‌های آن راه خود را در جهان بیابد.

افلاطون چون در تمامی این موارد دیگر گونه‌ی اندیشید، نادانی را بن بستنی می‌دانست که تنها با خروج از آن می‌شد به درکی واقعی از عدالت دست یافت. خرد برای او ساختاری گوه‌رین داشت و مرتبط با دید از نظم کلی یا ایده خوبی بود. نادانی یا به عبارت دیگر درگیری در زندگی روزمره و امور تصادفی و ناپایدار، انسان را از این دید باز می‌داشت. او برای زندگی روزمره نیز ارزشی قائل نبود تا ویژگی‌های آن را عاملی در گشایش امور به‌شمار آورد. نگاه او بیشتر متوجه زندگی‌ای بود که به تأمل و غور در مسائل می‌گذشت. به علاوه به اعتقاد او امکان به‌دست آوردن شناختی بنیادین و اساسی از جهان وجود داشت. انسان به‌نظر او می‌تواند از محدودیت‌های وجودی خود برگردد و به دانشی استعلایی دست یابد. دیالکتیک یا دانش فلسفی چنین دانش استعلایی‌ای است.

اختلاف درک راولز و افلاطون در اصل به تفاوت دو درک مدرن و کلاسیک از کلی‌ترین امور، یعنی درک از خود، ذهن، زندگی و جهان برمی‌گردد. در دوران مدرن، انسان بیش از پیش کوشیده است به محدودیت‌های وجود و قدرت شناخت خویش پی‌برد. او باور خود را نسبت به وجود اموری مطلق یا دانشی استعلایی از دست داده است. نکته مهم و با ارزش در این میان برای او همان جنبه‌های متفاوت زندگی

معمولی این جهانی است. در درک او عاملی که بدو کمک می‌کند تا در نهایت بر مشکلات این زندگی فائق آید، قوه تعقل و داوری تبلور یافته در بازنمایی فردی و جمعی (در روند بحث و تبادل نظر) مسائل است. در بستر چنین باورهایی، محدودیتی چون نادانی انحراف یا گمبونی دانسته نمی‌شود که تنها با رفع آن بتوان به درکی ایده‌آل از یک موضوع رسید. برعکس نادانی اینک حالتی دانسته می‌شود که چون مورد شناسایی قرار گیرد، قوه تعقل را بیش از پیش تحریک به بازنمایی می‌کند.

شاید مهمترین نمونه عملی این تحول و بحث راولز دید شهروندان جوامع مدرن راجع به نظام فرهنگی مورد علاقه‌شان باشد. در این زمینه نیز نادانی نقش مهمی در طرزنگرش انسانها، یا به عبارت دیگر دید آنها نسبت به یک نظم و ترتیب مطلوب ایفا می‌کند. امروزه کمتر کسی دارای اطمینان قطعی به صحت ایده‌های مورد باور خود است. کمتر کسی نیز حاضر است باورهای خود را در همه شرایط بدون در نظر گرفتن مسائل و اندیشه‌های نو به همان شکل قدیمی خود حفظ کند. تغییر مرام سیاسی سلیقه هنری و گرایشات دینی آنچنان امری عادی شده که هر کس می‌تواند فکر کند شاید او نیز در آینده‌ای نزدیک این فرایند را از سر بگذراند. در این راستاست که اگر نه غالب مردم، بخش قابل توجهی از آنها خواهان نظام اجتماعی‌ای هستند که در آن تمامی گرایشهای فرهنگی آزادانه در رقابت با یکدیگر باشند؛ آنها خواهان آن هستند که از یک سو افراد آزاد باشند تا خود گرایش فرهنگی دلخواه خویش را برگزینند و از سوی دیگر محدودیت‌هایی که برای آزادی افراد در نظر گرفته می‌شود، به بیشترین حد به‌سود محرومترین گروهها (از نظر آزادی فرهنگی) باشد. بیهوده نیست که اکنون هنگام مبارزه برای تحدید حدود آزادی سیاسی، به‌خاطر اینکه به‌طور مثال مانعی در راه فعالیت گروههای فاشیستی ایجاد شود، همزمان مواظبت به‌خرج داده می‌شود تا این تحدید حدود به گروههایی که در حاشیه جامعه قرار گرفته‌اند (به‌طور مثال نسل دوم مهاجرین) کمک کند تا بتوانند آزادتر از پیش گرایش دلخواه را برگزینند.

یادداشتها

۱. نگاه کنید به طور مثال به:

Peter Laslett and James Fishkin (eds), *Politics, Philosophy and Society*, 6th Series, Oxford: Basil Blackwell, 1979.
 ۲. افلاطون این تمثیل را در کتاب *مقدم جمهوری* به بحث می‌گذارد. نگاه کنید به افلاطون، دوره کامل آثار (ترجمه محمدحسن لطفی)، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۴۷، جلد دوم، صص ۱۱۲۹-۱۱۴۲.
 ۳. نگاه کنید به فصل سوم کتاب *نظری عدالت راولز*: John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1978, Ch. 8.
 ۴. همانجا، صص ۳۰۲-۳۰۳.
 ۵. نگاه کنید به:

Allen Buchanan, *A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice*, PP. 5-43 in John Rawls' *Theory of Social Justice: An Introduction*, edited by H. Blocher and E. Smith, Athens: Ohio University Press, 1980, P. 7.
 6. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989, Part 1, PP. 107.

۷. همانجا، بخش دوم، صص ۷۱۱-۲۰۷.

۸. همانجا، بخش سوم صص ۳۰۲-۲۱۱.

۹. نگاه کنید به توضیحات هابرماس در این مورد:

Jürgen Habermas, *Does Philosophy Still Have a Purpose?*, PP. 1-19 in *Philosophical/Political Profiles*, London: Heinemann, 1983.
Post-positivistic Thinking: Philosophical Essays, Cambridge, Mass. The MIT Press, 1993, Part 7.