

عدالت به مثابه وفاداری وسیع‌تر

ریچارد رورتی

ترجمه و شرح: (سید) مهدی ناظمی قزو باغ

اشاره

در مطلب قبل اشاره کردیم که رورتی از جمله چهره‌های برجسته‌ی نوپراگماتیسم آمریکایی است که تلاش می‌کند به کلی با روایت‌های فلسفینبیاد اندیشه‌ی سیاسی ستیز کند و فهمی یکسره سیاست‌بنیاد از اندیشه‌ی سیاسی بسازد. به نظر میرسد که اندیشه‌ی رورتی از مصادیق بارز تلاش برای جدایی فلسفه و سیاست است. وی معتقد است که فیلسوفان نه تنها درمانی برای بیماری‌های اجتماعی و سیاسی نبوده، بلکه خود بخشی از مشکل هستند. او ضمن تفکیکی که بین حوزه‌ی عمومی و خصوصی ایجاد میکند. فلاسفه‌ی مطرح جهان را به دو دسته تقسیم می‌کند. دسته‌ی اول امثال دیویی، میل و رالز و هابرماس هستند. آنها بچه‌های خوبی هستند زیرا سعی می‌کنند زندگی عمومی مردم را سروسامان دهند. دسته‌ی دوم امثال هایدگر، فوکو، دریدا و لیوتار، بچه‌های شیطان و بازگوشی هستند که به درد زندگی خصوصی مردم می‌خورند. که البته این نوع نگاه وی به فیلسوفان دسته‌ی اول در مقالهای که در ادامه از وی می‌آید مشهود است.

رورتی در خرداد ۱۳۸۴ و در حالی که هیچ اثری از او به فارسی برگردانده نشده بود به ایران می‌آید. البته در آن زمان چندان مورد استقبال قرار نمی‌گیرد و لذا برخی ناچار میشوند با دفاع از او برای بهبود تصویرش در اذهان اهل فلسفه‌ی ایران تلاش کنند. اما با این وجود عنایت و ویژه‌ای که به رورتی در سالهای اخیر شده است به جد محل تأمل است. از همین رو و با هدف بررسی دقیق‌تر اندیشه‌های رورتی ترجمه‌ی یکی از مقالات مهم او به خوانندگان تقویم میشود. قطعاً توجه به توضیحات و نقدهای دقیق مترجم از دشواریهای احتمالی فهم این مقاله خواهد کاست.

شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات
سرمال جامع علوم انسانی

۱ توضیح مترجم

رورتنی در این مقاله نیز در ادامه‌ی دیدگاه‌های متأخر خود -که چرخشی سیاسی یافته بود- در تلاش است تا با بررسی مبانی اندیشه‌ی سیاسی غرب، رویکردی را نشان دهد که طبق آن، اندیشه‌ی سیاسی مدرن بدون اتکاب بر مبانی نظری توان ادامه‌ی مسیر داشته باشد. برای این منظور سعی دارد تا به دیدگاه‌های مهم و مطرح امروز غرب مانند جان راولز، مایکل والزر، یورگن هابرماس و دیگران توجه کند و قرب و بعد نگاه فایده‌گرایانه‌ی خود را نسبت به آن‌ها نشان دهد. با این حال در این مقاله نیز همچون سایر آثار رورتنی یا کل اندیشه‌ی او روبرو هستیم. هر چند در مورد زندگی، آثار و دیدگاه‌های رورتنی در طی چند ساله‌ی اخیر آثار متعددی به فارسی پدید آمده است و مترجم نیازی نمی‌بیند که در این باب مقدمه‌ای بیان کند اما علی‌رغم ترجمه‌های متعددی که از اندیشه‌ی سیاسی رورتنی صورت گرفته است، کمتر به آثاری پرداخته شده که مبانی این دیدگاه‌ها را نشان می‌دهد. (همه‌ی می‌دانند مهم‌ترین این آثار فلسفه و آینه‌ی طبیعت است). طبیعی است که در این مختصر هم نمی‌توان به این مبانی پرداخت ولی با این حال در چند سطر برای خوانندگانی که به تازگی با رورتنی آشنا شده‌اند، نکاتی را متذکر می‌شویم.

رورتنی فیلسوفی عجیب و استثنائی است که سعی دارد بر فراز دو گرایش پست‌مدرن و مدرن قرار بگیرد و هم این باشد و هم آن. مبنا و روح اندیشه‌ی او که می‌تواند جمع‌کننده‌ی اندیشه‌های متعدد فلسفی باشد، نگاه پراگماتیستی اوست که تا حد زیادی از دیوبی اخذ شده است. بر اساس این نگاه، ما نخست باید مسئله‌ای داشته باشیم و سپس برای حل آن، با توجه به منظومه‌ی باورهای خود، راه‌حلی بیابیم. این راه‌حل ممکن است مهمان جدیدی در این منظومه باشد. در این صورت رورتنی آن را خلاقیت می‌نامد. شبیه به همان معنایی که نیچه به کار می‌برد. رورتنی رویکرد نیچه‌ای در رد استعلا و حقایق متعالی را از نیچه و هیدگر تا آخرین فلاسفه‌ی پست‌مدرن دنبال می‌کند و آن را با رویکرد کواینی سوبتگنشتاینی در رد معرفت‌های پیشینی و انسجام‌گرایی ناظر به صورت‌های زندگی ترکیب می‌کند. ماحصل دیدگاه‌های رورتنی که ظهور آن را در این مقاله خواهیم دید عبارتند از:

❖ **تاریخ‌انگاری:** با توجه به ادوار تاریخی و با تأسی به هیدگر و هگل، حقیقت در بستر تاریخ نسبی می‌شود؛

❖ **اصالت فایده‌ی عملی در برابر نظریه:** هیچ نظریه‌ای برای رورتنی اصلی نیست، چراکه وی حقیقت بیرونی را قابل‌تحصیل نمی‌داند و نظریه‌ها را در بستر تاریخ علایق، نیازها و دیدگاه‌های متنوع بشری می‌فهمد. پس باید در برابر مفاهیم و نظریه‌های بزرگ با تسامح آیرونیک عبور کرد. به همین خاطر رورتنی نام‌گراست و برای کلیات شائبه‌ی مستقلی قائل نیست؛

❖ **علم‌گرایی:** او به تبع فلاسفه‌ی تحلیلی تابع کواین، علم‌گراست و با تبیین‌های فیزیکال در باب انسان و هستی دل‌خوش است، هر چند آن‌ها را هم چندان جدی نمی‌گیرد (علم‌گرایی بدون تجربه‌گرایی)؛

❖ **کل‌انگاری و ضد بازنمایی‌گرایی:** مانند اغلب فلاسفه‌ی پست‌مدرن و فلاسفه‌ی تحلیلی متأخر، به هیچ معرفت‌پیشینی، استعلایی و دور از دسترس آزمون اعتقاد ندارد. طبق این گرایش، حقیقت خود را به ما نمی‌نماید، ما او را می‌سازیم، این ساختن در بستر انسجام‌گرایانه‌ی سایر باورها و علایق ما صورت می‌گیرد. رورتنی این دیدگاه‌ها را با ارجاع به ده‌ها فیلسوف و متفکر معاصر یا کلاسیک مستند می‌سازد و این خود مسئله‌ی جدیدی را در باب روش تفسیری وی ایجاد کرده است.

۲ متن ترجمه

هر کدام از ما اگر تحت تعقیب پلیس باشیم و از خانواده‌ی خود بخواهیم ما را مخفی کنند، انتظار کمک داریم. خیلی از ما، چنان کمکی را حتی به زمان‌هایی که می‌دانیم فرزندان یا والدین ما جرم کثیفی را مرتکب شده‌اند نیز، بسط می‌دهیم. خیلی از ما علاقه‌مند هستیم تا سوگند دروغ هم بخوریم تا چنان فرزندان یا والدینی را هنگام فراری شدن، حمایت کنیم. اما اگر فرد بی‌گناهی در نتیجه‌ی سوگند دروغ ما محکوم شود، بیشتر ما، با تراحم بین عدالت و وفاداری، گرفتار خواهیم شد.

به هر حال، میزان چنان تراحمی، بسته به حوزه‌ای احساس خواهد شد که در آن می‌توانیم با فردی که بدان آسیب رسانده‌ایم، هم‌ذات‌پنداری کنیم. اگر آن فرد یک همسایه باشد، احتمالاً تراحم، شدید خواهد بود. اما اگر غریبه باشد، به‌ویژه از یک نژاد، طبقه یا ملیت دیگری، تراحم می‌تواند به شکل قابل ملاحظه‌ای ضعیف‌تر گردد. پیش از آنکه بخواهیم با این پرسش آزرده شویم که آیا آن هنگام که مرتکب سوگند دروغ شدیم، کار درستی کرده‌ایم یا نه، باید به یک معنایی، آن فرد «یکی از ما» باشد. پس به همان میزان فوق‌الذکر، شایسته است چنین توصیف کنیم که ما با تراحم بین وفاداری‌ها گرفتار شده‌ایم، وفاداری بین خانواده و گروهی آن‌قدر بزرگ که آن قربانی سوگند دروغ ما را شامل شود، نه تراحم بین وفاداری و عدالت.

به هر صورت، اگر امور سخت شوند، وفاداری ما به گروه‌های بزرگ‌تر ضعیف‌تر خواهد شد یا حتی کاملاً از بین خواهد رفت. بنابراین مردمی که زمانی آن‌ها را همچون خودمان قلمداد می‌کردیم از دایره‌ی شمول وفاداری خارج خواهند شد. تقسیم غذا با مردم فقیر پایین شهر، در اوقات معمولی، طبیعی و درست است، اما نه در هنگام حفی که چنین کاری، به عدم وفاداری به خانواده منجر می‌شود. هر چه امور سخت‌تر شوند، بندهای وفاداری بیشتری به کسانی که نزدیک دست هستند بستن خواهد شد. به همان کسانی که دیگران این بندها را از ایشان رها کرده‌اند.

مثال دیگری را از گسترش و تضاد وفاداری‌ها در نظر بگیرید: رویکرد مسابه دیگر انواع موجودات. امروزه اکثر ما حداقل تا حدی متقاعد شده‌ایم که گیاه‌خواری، خالی از وجه نیست و حیوانات قطعاً حقوقی دارند. اما فرض کنید که گاوها یا کانگروها تبدیل به حاملان ویروس تغییریافته‌ی جدیدی شوند که هر چند برای آن‌ها بی‌ضرر باشد، برای انسان‌ها همواره کشنده باشد. گمان می‌کنم که در آن هنگام، اتهاماتی چون «انواع مجوری» را کنار می‌گذاریم و در قتل عام ضروری شرکت می‌کنیم. اعتقاد به عدالت بین انواع، ناگهان بی‌ربط خواهد شد، چراکه در حقیقت، امور بسیار سخت شده‌اند و وفاداری ما به نوع خودمان باید در اولویت قرار گیرد. وفاداری به یک اجتماع بزرگ‌تر -که از هم‌هی موجودات زنده‌ی روی سیاره‌ی ما باشد- در چنین شرایطی به سرعت محو خواهد شد.

به عنوان یک مثال پایانی، شرایط سختی را در نظر بگیرید که با تسریع صدور مشاغل از جهان اول به جهان سوم، ساخته شده است. احتمالاً بحران مداومی در میانگین درآمدهای بیشتر خانواده‌های آمریکایی به وجود آمده است. بیشتر این بحران به شکل قابل‌پذیرشی می‌تواند به این واقعیت نسبت داده شود که شما می‌توانید یک کارگر کارخانه را، با یک دهم قیمت آن‌چه در اوهایو لازم است پرداخت کنید، در تایلند به کار بگیرید. این جزء اطلاعات عمومی شده است که کار آمریکایی و اروپایی در بازار جهانی گران است. هنگامی که به بازرگانان آمریکایی گفته می‌شود که آن‌ها با رها کردن همه‌ی شهرهای آمریکایی، بدون هیچ شغلی یا امیدی، در خراب‌آبادمان^۱، به آمریکایی وفاهستند، گاهی پاسخ می‌دهند که ما عدالت را جای‌گزین وفاداری می‌کنیم. آن‌ها

دو نگاه

رورتنی همواره از یکی از چشم‌اسفندیارهای اساسی لیبرالیسم که مقبول خود اوست می‌گزیند: تفکیک حوزه‌ی خصوصی و حوزه‌ی عمومی. نمی‌توان این تفکیک را چنان که ادعا می‌شود همه‌جا اعمال کرد. رورتنی هیچ تبیینی برای این تفکیک ارائه نمی‌کند اما این جزء اعتقادات اصلی اوست (مترجم)

نگاه کانتی به امور، پافشاری می‌کند: اندیشمندی که کمترین تمایل را برای خدشه‌دار ساختن مرز بین عقل و عاطفه یا مرز بین اعتبار جهان‌شمول و وفاق تاریخی داراست. اما فلاسفه‌ی معاصر که از کانت جدا می‌شوند، چه در مسیر هیوم (مانند آنت بایر)، یا در مسیر هگل (مانند چارلز تیلور) یا آنان که در مسیر ارسطو هستند (مانند السدیر مک اینتایر) چنان اطمینانی ندارند.

مایکل والزر در منتهی‌الیه دیگر نسبت به هابرماس قرار دارد. او در برابر اصطلاحاتی مانند «عقل» یا «الزام جهان‌شمول اخلاقی» محتاط است. لب اثر او، فخریم و نحیف^۴، این ادعاست که باید شهودی را که کانت محوریت بخشید رد کنیم: شهودی که طبق آن «مردان و زنان در هر جایی با یک دیدگاه مشترک یا اصل یا مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و اصولی آغاز می‌کنند و سپس آن را توسعه می‌دهند.» والزر فکر می‌کند این تصویر از اخلاقی بودن، که به صورت «نحیف آغاز می‌شود» و «بارشده، فخریم می‌شود»، باید وارونه گردد. او قائل به این است که اخلاقی بودن از آغاز فخریم است، ترکیب فرهنگی است، کاملاً وفاقی است، و خودش را تنها در موقعیت‌های خاصی به صورت نحیف آشکار می‌کند، زمانی که زبان اخلاقی روی به اهداف خاصی دارد.^۵

وارونه‌سازی والزر، تصویر نو هیومی اخلاقی بودن را که با آنت بایر در کتابش، تعصبات اخلاقی^۶، ترسیم شده است، مطرح می‌کند، هر چند بدان ملزم نیست. در بیان بایر، اخلاقی بودن از الزام شروع نمی‌شود، بلکه از رابطه‌ی اعتماد متقابل بین یک گروه با قربانی هم‌بسته مانند خانواده یا خاندان آغاز می‌شود. اخلاقی رفتار کردن، رفتاری است که به طور طبیعی از تعاملات شما با والدین یا فرزندان یا هم‌خاندانی‌ها بیرون می‌آید. این رفتار، احترام‌گزارانه به اعتمادی را که در شما پدید آمده است، نشان می‌دهد. الزام به عنوان تحمیلی بر اعتماد، تنها زمانی وارد کادر می‌شود که وفاداری شما به یک گروه کوچک‌تر با وفاداری شما به یک گروه بزرگ‌تر تزاخم پیدا کند.^۷

هنگامی که مثلاً خانواده‌ها در قبیله‌ها ادغام می‌شوند، یا قبیله‌ها در ملت‌ها ادغام می‌شوند، ممکن است احساس کنید ملزم به انجام کاری هستید که به صورت طبیعی رخ نمی‌داد: ترک کردن بی‌درنگ خانواده و شتافتن به سوی جنگ، یا حکم کردن علیه روستای خود با اختیاراتی که به عنوان یک مدیر ائتلافی یا قاضی دارید. آن‌چه کانت به عنوان نتیجه‌ی تزاخم بین الزام اخلاقی یا عاطفه، یا بین عقل و عاطفه می‌توانست توصیف کند، در یک بیان غیر کانتی از موضوع، تزاخمی است بین مجموعه‌ای از وفاداری‌ها با مجموعه‌ای دیگر از وفاداری‌ها. تصور الزام اخلاقی جهان‌شمول برای احترام به شأن بشر با تصور وفاداری به یک گروه بسیار بزرگ - نوع بشر - جای‌گزین می‌شود. این تصور که الزام اخلاقی فراتر از نوع انسان، حتی به گروه بزرگ‌تری هم توسعه می‌یابد، تبدیل می‌شود به تصور وفاداری به همه‌ی آنانی که مانند خود شما می‌توانند درد را تحمل کنند، مانند گاو‌ها یا کانگروها، یا شاید به همه‌ی اشیاء زنده مانند درختان.

این نگاه غیر کانتی به اخلاقی بودن، می‌تواند با این بیان بازگویی شود که هویت اخلاقی فرد در گروه یا گروه‌هایی که فرد، خود با آن‌ها هم‌ذات‌پنداری دارد، تعیین می‌یابد. گروه یا گروه‌هایی که فرد نمی‌تواند بدان‌ها بی‌وفا باشد و همچنان آسوده‌خاطر بماند. در این دیدگاه، دوراهی‌های اخلاقی، نتیجه‌ی تزاخم بین عقل و عاطفه نیستند، بلکه بین خودهای بدیل، خود-توصیفی‌های بدیل، راه‌های بدیل معنا دادن به زندگی خود هستند. غیر کانتی‌ها فکر نمی‌کنند که ما به اعتبار بهره‌مندی از نوع بشری، یک خود صحیح و مرکزی داریم، خودی که به ندای عقل پاسخ می‌دهد. آن‌ها در مقابل می‌توانند با دلیل دنت موافق باشند که خود، مرکز ثقل روایت‌هاست. اکثر مردم در جوامع

استدلال می‌کنند که نیازهای بشریت به عنوان یک کل، تقدیمی اخلاقی بر نیازهای شهروندانشان می‌یابد و بر وفاداری‌های ملی فائق می‌آید. عدالت نیاز دارد تا آن‌ها همچون شهروندان یک جهان رفتار کنند. حال این فرضیه‌ی قابل پذیرش را در نظر بگیرید که نهادهای دموکراتیک و آزادی‌ها تنها زمانی ادامه‌ی حیات می‌دهند که با یک غنای اقتصادی منطقه‌ای تحصیل شده، حمایت شوند؛ اما این فرآیند، به صورت جهانی ممکن نمی‌گردد.^۸ اگر این فرضیه درست باشد، دموکراسی و آزادی در جهان اول، قادر نخواهد بود که جهانی‌سازی بازار کار را تمام و کمال ادامه دهد. پس دموکراسی‌های ثروتمند با انتخابی بین تداوم بخشی به نهادهای دموکراتیک و سنت‌های خود و برخورد عادلانه با جهان سوم روبرو هستند. اجرای عدالت در جهان سوم نیاز خواهد داشت تا سرمایه‌ها و مشاغل صادر شوند تا آن‌جا که همه چیز هم‌تراز شود. تا جایی که یک کارگر روزمزد درست‌کار در یک حفرة یا در صنعت رایانه، در سینسیناتی^۹ یا پاریس، دستمزدی بالاتر از دیگری در شهر کوچکی از کشور بوستونا^{۱۰} دریافت نکند. اما در این حالت می‌توان استدلال مقبولی ارائه کرد که دیگر پولی باقی نخواهد ماند تا از کتابخانه‌های عمومی، رقابت روزنامه‌ها و شبکه‌ها، تعلیمات وسیع‌تر دسترس هنر لیبرالی و سایر نهادهایی که برای تنویر افکار عمومی لازمند، حمایت شود تا بر این اساس، حکومت‌ها کمابیش دموکراتیک باقی بمانند.

بنا بر این فرضیه، چه کاری برای دموکراسی‌های ثروتمند درست است؟ به خود و یکدیگر وفادار باشند؟ حرکت به نفع یک سوم بشریت به قیمت دو سوم باقی‌مانده را ادامه دهند؟ یا قربانی کردن مواهب آزادی‌های سیاسی به خاطر عدالت تساوی‌گرای اقتصادی؟ چنین پرسش‌هایی با پرسش‌های آنانی که با والدین یک خانوادگی بزرگ پس از یک هولوکاست هسته‌ای روبرو شده‌اند، موازی‌اند. آیا آن‌ها اغذیه‌ای را که در زیرزمین انبار کرده‌اند، تقسیم می‌کنند؟ حتی اگر انبار یک یا دو روز دوام بیاورد؟ یا آنکه همسایه‌ها را با تفنگ دور می‌کنند؟ همه‌ی آن دوراهی‌های اخلاقی یک پرسش را به میان می‌کشد: آیا باید به خاطر وفاداری حلقه‌ها را تنگ کنیم یا به خاطر عدالت باز کنیم؟

من هیچ تصویری از پاسخ صحیح به این پرسش‌ها ندارم، نه در مورد کار صحیح در مورد این والدین، نه در مورد کار صحیحی که جهان اول باید انجام دهد. من این مثال‌ها را اقامه کرده‌ام صرفاً برای ایجاد تمرکز بر پرسشی انتزاعی و صرفاً فلسفی. پرسش این است: آیا ما باید این دو راهی‌های اخلاقی را به عنوان تزاخم بین وفاداری و عدالت لحاظ کنیم یا در مقابل، آن‌چنان که من پیشنهاد کرده‌ام، بین وفاداری‌هایی به گروه‌های کوچک‌تر و وفاداری‌هایی به گروه‌های بزرگ‌تر؟

این منجر به این پرسش می‌شود که: آیا این دیدگاه خوب‌بست که عدالت را نامی برای وفاداری به گروه معین بزرگی قرار دهیم؟ نامی برای بزرگ‌ترین وفاداری فعلی ما؟ به جای نام چیزی ممتاز از وفاداری؟ آیا می‌توانیم مفهوم عدالت را با وفاداری به یک گروه - مثلاً شهروندان کسی، یا انواع بشری یا همه‌ی چیزهای موجود - جای‌گزین سازیم؟ آیا با این جای‌گزینی چیزی از دست می‌رود؟

آن فیلسوفان اخلاق که به کانت وفادار می‌مانند، احتمالاً فکر می‌کنند که چیز زیادی از دست می‌رود. کانتی‌ها، به صورت نمونه‌وار پافشاری می‌کنند که عدالت از عقل سرچشمه می‌گیرد و وفاداری از عاطفه. آن‌ها می‌گویند فقط عقل می‌تواند الزامات اخلاقی جهان‌شمول و نامشروط را گران‌بار سازد، و الزام ما به عادل بودن نیز از این دسته است. این یک سطح دیگر و از روابط احساسی است که وفاداری را خلق می‌کند. یورگن هابرماس، برجسته‌ترین فیلسوف معاصر است که بر این نوع

دو نگاه

رورتی فیلسوفی عجیب و استثنائی است که سعی دارد بر فراز دو گرایش پست‌مدرن و مدرن قرار بگیرد و هم این باشد و هم آن. مینا و روح اندیشه‌ی او که می‌تواند جمع‌کننده‌ی اندیشه‌های متعدد فلسفی باشد، نگاه پراگماتیستی اوست که تا حد زیادی از دیویی اخذ شده است (مترجم)

غیر-سستی، چندین روایت از این دست در اختیار دارند، و بنابراین چندین هویت اخلاقی مختلف دارا هستند. همین تکثر هویت‌هاست که مدلل‌کننده‌ی تعداد و تنوع دوراهی‌های اخلاقی، فلاسفه‌ی اخلاق و روایت‌های روان‌شناسان در این جوامع است.

تقابل مورد ادعای والزر بین اخلاق فخیم و نحیف، در کنار دیگر موارد طرح شده، تقابلی است بین روایت‌های تفصیلی و مستحکمی که می‌توانید از خودتان به عنوان عضو یک گروه کوچک بیان کنید با روایت انتزاعی و ابتری که می‌توانید از خود به عنوان شهروند جامعه‌ی جهانی بیان دارید. شما از خانواده‌ی خود بیشتر می‌دانید تا از روستایان، از روستایان بیشتر از ملیت، از ملیت بیشتر از بشریت به طور کلی و از بشریت بیشتر می‌دانید تا از خود صرفاً به عنوان یک موجود زنده. شما هر وقت با کسانی تعامل دارید که می‌توانید توصیف فخیمی از آن‌ها داشته باشید، در موقعیت بهتری برای تصمیم‌گیری درباره‌ی تفاوت‌های اخلاقی متناسب بین افراد هستید؛ در موقعیت بدتری قرار می‌گیرید، هنگامی که از آن کسانی که با آن‌ها تعامل دارید، می‌توانید توصیف نحیفی داشته باشید. به همین دلیل است که هر قدر گروه‌ها بزرگ‌تر می‌شوند، قانون باید جای‌گزین رسومات، و اصول انتزاعی جای‌گزین فرانسس شوند. بنابراین کانتی‌ها در لحاظ فرانسس^{۱۳} به عنوان فخیم‌کننده‌ی اصول انتزاعی نحیف، بر حق نیستند. کانت و افلاطون با مشاهده‌ی این واقعیت که اصول انتزاعی طراحی شده‌اند تا بر وفاداری‌های بخشی فائق بیایند، به سمت این اندیشه منحرف شدند که اصول، نحوه‌ی تقدم بر وفاداری‌ها دارند؛ اینکه نحیف‌ها به نوعی بر فخیم‌ها تقدم دارند.

تفکیک فخیم-نحیف والزر می‌تواند با تقابل راولز بین مفهوم مشترک عدالت و مفاهیم متنوع ناسازگار عدالت، کنار بیاید. راولز این تقابل را چنین ترسیم می‌کند:

مفهوم عدالت که در یک نهاد اعمال می‌شود بدین معناست که مثلاً آن نهاد هیچ تبعیض دل‌خواهانه‌ای بین اشخاص در واگذاری حقوق پایه و وظایف اعمال نمی‌کند و اینکه قوانین آن، توازن مناسبی بین ادعاهای بدیل برقرار می‌سازد ...

علاوه بر این، [یک]^{۱۴} مفهوم، شامل اصول و ضوابطی است که بیان می‌کند کدام تبعیض‌ها دل‌خواهانه هستند و چه زمانی توازن بین ادعاهای بدیل مناسب است. مردم می‌توانند روی معنای عدالت توافق کنند و همچنان در تضاد باقی بمانند مادامی که، اصول و معیارهای دیگری را برای تصمیم‌گیری درباره‌ی این موضوعات اظهار می‌کنند.^{۱۵} نظر والزر در عبارت راولز چنین بیان می‌شود که مفاهیم «کاملاً نوسانی» فخیم عدالت با تفکیک بین مردمانی که بیشتر مهم هستند و کمتر مهم هستند، اولویت می‌یابند. مفهوم نحیف و قاعده‌ی کلی آن، «تبعیض‌های دل‌خواهانه بین موضوعات اخلاقی قرار نده»، تنها در مواقع خاصی قابل بیان است. در چنان مواقعی، مفهوم نحیف اغلب در برابر یکی از مفاهیم فخیمی که از آن‌ها پدیدار شده است، به صورت چنین پرسش‌های انتقادی قرار می‌گیرد که آیا این صرفاً تبعیض نیست که مردمان معینی، بیش از بقیه اهمیت یابند.

در هر صورت، نه راولز و نه والزر گمان نمی‌کنند که باز کردن مفهوم نحیف به تنهایی می‌تواند چنین پرسش‌های انتقادی را با فراهم آوردن ضابطه‌های برای رفع تبعیض، حل کند. آن‌ها فکر نمی‌کنند که ما بتوانیم کاری را انجام دهیم که کانت امید داشت انجام دهد، یعنی استنتاج راه‌حل‌هایی برای دوراهی‌های اخلاقی با تحلیل مفاهیم اخلاقی. این نظر را با اصطلاحات خودم چنین ارائه می‌کنم: ما نمی‌توانیم تراحم بین وفاداری‌ها را با روی‌گردانی از همه‌ی آن‌ها به سوی چیزی که از نظر مقوله‌ای جدای از وفاداری است، حل کنیم؛ الزام اخلاقی جهان‌شمول

برای رفتار عادلانه. پس ما باید این تصور کانتی را رها کنیم که قانون اخلاقی از امر محض آغاز می‌شود اما همیشه در خطر آرایش با آن احساسات غیر عقلانی^{۱۶} است که فرق‌گذاری‌های دل‌خواهانه را بین اشخاص مرسوم می‌کنند. ما باید تصور هگلی-مارکسیستی را جای‌گزین سازیم که آن چه قانون اخلاقی می‌شود، در بهترین حالت، یک کونه‌نوشست دم‌دست از شبکه‌ی به هم پیوسته‌ی فعالیت‌های اجتماعی است. این به معنای کنار گذاردن ادعای هابرماس است که «گفتمان اخلاقی» او تبیین‌گر استعمال بدون پیش‌فرض استعلایی از زبان است و پذیرش نظر منتقدان او که آن گفتمان، تنها رسوم جوامع لیبرال معاصر را بیان می‌دارد.^{۱۷}

اکنون می‌خواهم این پرسش را مطرح کنم که دوراهی‌های مختلف اخلاقی را که در آغاز بیان کردم به عنوان تراحم بین وفاداری و عدالت توصیف کنیم یا ترجیحاً به عنوان تراحم بین گروه‌هایی خاص با به هم پیوستگی بیشتر. این پرسش را در نظر بگیرید که اصلاحات انجام شده توسط جوامع لیبرال غربی در بقیه‌ی دنیا، به نام چیزی نه فقط غربی انجام شده است، چیزی مانند اخلاقی بودن، بشریت یا عقلانیت؛ یا اینکه در مقابل، آن‌ها صرفاً بیاناتی از مفاهیم منطقی‌های غربی عدالت هستند. هابرماس خواهد گفت که آن‌ها از نوع اولند. من خواهم گفت از نوع دومند، اما هیچ یک به این خاطر، از آن‌ها بدتر نیستند.^{۱۸} فکر می‌کنم بهتر است نگوییم که غرب لیبرال درباره‌ی عدالت و عقلانیت، اشعار بهتری یافته است و در برابر بگویم که در برآوردن نیازهایش در برابر جوامع غیر-لیبرال، صرفاً برای خودش به حق بوده است.

راولز در مطلبی با عنوان «قانون مردمان»، این پرسش را به بحث می‌کشد که آیا مفهوم عدالتی که در کتاب‌هایش تبیین کرده است، چیزی به طور خاص، غربی و لیبرال است یا چیزی جهان‌شمول. او دوست دارد بتواند ادعای جهان‌شمولی کند. می‌گوید حذف «تاریخ‌نگاری» مهم است و اعتقاد دارد این کار را می‌تواند انجام دهد اگر بتواند نشان دهد که مفهوم عدالتی که برای جامعه‌ی لیبرال مناسب است، به صورت بندی آن چه «قانون مردمان» می‌خوانید، می‌تواند به چنان جوامعی نیز بسط یابد.^{۱۹} او در این متن، به دنبال طرح‌ریزی الحاقیه‌ای از رویه‌ی ساخت‌گرایانه‌ی^{۲۰} است که در نظریه‌ی درباره‌ی عدالت^{۲۱}، مطرح کرده بود، الحاقیه‌ای که، با تداوم جداسازی امر درست از خیر^{۲۲}، با اجازه‌ی دربرگرفتن جوامع لیبرال از غیر-لیبرال را تحت یک قانون، می‌دهد.

به هر حال هم چنان که راولز طرح ساخت‌گرایانه‌ی خود را بسط می‌دهد، معلوم می‌شود که این قانون، تنها برای مردمان معقول، در معنای کاملاً خاصی از کلمه‌ی «معقول»، قابل اجراست. شرایطی که جوامع غیر-لیبرال باید بدان احترام بگذارند تا «به عنوان اعضای جامعه‌ی مردمان دارای رفتار خوب، توسط جوامع لیبرال پذیرفته شوند» شامل این موارد است: «نظام قانون آن، باید با مفهوم خوب مشترکی از عدالت هدایت شود ... که بیان‌گر بی‌طرفانه‌ای باشد از علایق بنیانی همه‌ی اعضای جامعه‌ای که نامعقول دیده نمی‌شود.»^{۲۳}

راولز، شرط تکمیل این آن شرط را، بیرون راندن خشونت از حقوق اولیه‌ی بشر می‌داند. این حقوق شامل این موارد هستند: «حداقل، حقوق کمیته‌ی معینی از وسایل معاش و امنیت (حق زندگی)، آزادی (رهایی از بندگی، رعیتی و استخدام‌های اجباری) و مالکیت (شخصی) به آن میزانی از مساوات صوری که در قواعد عدالت طبیعی بیان شده است (برای مثال در موارد مشابه، برخورد مشابهی صورت بگیرد).^{۲۴} وقتی راولز مقصود خود را از این گفتار روشن می‌کند که جوامع غیر-لیبرال قابل قبول، نباید تعالیم نامعقول فلسفی یا مذهبی داشته باشند، «نامعقول» را با این گفته شرح می‌دهد که این جوامع باید «اندازه‌ای از آزادی اخلاقی و آزادی اندیشه را بپذیرند، حتی اگر این آزادی‌ها عموماً برای

دو نگاه

تقسیم غذا با مردم فقیر پایین شهر، در اوقات معمولی، طبیعی و درست است، اما نه در هنگام قحطی که چنین کاری، به عدم وفاداری به خانواده منجر می‌شود. هر چه امور سخت‌تر شوند، بندهای وفاداری بیشتری به کسانی که نزدیک دست هستند بسته خواهد شد، به همان کسانی که دیگران این بندها را از ایشان رها کرده‌اند

بین اشخاص، باید حذف شود. به نظر من می‌رسد غنای فحیم و نحیف والزر در صراحت آن در باب نیاز به چنین کاریست. ضعف بیان راولز، در آن چه انجام می‌دهد، مبتنی بر ابهامی است که بین دو معنای جهان‌شمولی وجود دارد. هنگامی که راولز می‌گوید «یک تعلیم ساخت‌گرای لیبرال، زمانی در تکمیل خود جهان‌شمول است، که به سوی ... یک قانون مردمان بسط یافته باشد»^{۲۲} معتقد نیست که آن در اعتبارش جهان‌شمول باشد. تکمیل جهان‌شمول، معنایی است که به خوبی با ساخت‌گرایی مجالست دارد، اما اعتبار جهان‌شمول چنین نیست. این دومی است که هابرماس نیاز دارد. به همین دلیل، هابرماس فکر می‌کند ما به تسلیحات و اوضاع‌سنجین فلسفی نیاز داریم که از فعالیت کانت نمونه‌سازی شده باشد؛ چون اصرار دارد فقط پیش فرض‌های استعلایی همه‌ی افعال ارتباطی ممکن، از عهده‌ی آن بر می‌آیند.^{۲۳} من فکر می‌کنم راولز برای وفادار بودن به ساخت‌گرایی خودش، باید با والزر موافق باشد که نیازی نیست این کار انجام شود.

راولز و هابرماس اغلب به «عقل» استناد می‌کنند و والزر تقریباً هیچ‌گاه بدان استناد نمی‌کند. در نظر هابرماس، این مفهوم، همیشه با اعتباری بی‌زمینه بستگی دارد. در نظر راولز امور، پیچیده‌تر هستند. راولز معقول را از عقلانی تفکیک می‌کند، دومی را بکار می‌برد تا صرفاً آن عقلانیت ابزار-هدفی را که در مهندسی بکار می‌رود، بیان کند یا یک شکل زندگی^{۲۴} هابزی را رهنمون سازد. اما او اغلب مفهوم سومی را به نام «عقل عملیاتی»^{۲۵} بکار می‌گیرد و آن هنگامی است که می‌گوید حجیت تعلیم لیبرال ساخت‌گرا، مبتنی است بر «اصول و مفاهیم عقل عملیاتی»^{۲۶} استفاده‌ی راولز از این اصطلاح کانتی ممکن است چنین به نظر برساند که او با کانت و هابرماس موافق است که یک قوه‌ی جهان‌شمول تعمیم داده شده به نام «عقل عملیاتی» وجود دارد (که مقدم است و کاملاً از تاریخ متأخر غرب مستقل کار می‌کند)، قوه‌ای که به ما می‌گوید چه چیزی به عنوان تبعیض دل‌خواهانه بین اشخاص محسوب می‌شود و چه چیزی محسوب نمی‌شود. چنین قوه‌ای، کاری را انجام می‌دهد که هابرماس فکر می‌کند نیاز است انجام دهد؛ کشف اعتبار اخلاقی فرافرهنگی.

اما فکر نمی‌کنم این مقصود راولز باشد. چون او ضمناً می‌گوید ساخت‌گرایی خودش، با همه‌ی دیدگاه‌های فلسفی که مستند به منبع حجیت هستند، متفاوت است، و این که «جهان‌شمولی تعلیم، نتیجه‌ی مستقیم منبع حجیت آن است»^{۲۷} وی به چنین مثال‌هایی برای منابع حجیت اشاره می‌کند: «عقل (بشری)، یا قلمروی مستقلی از ارزش‌های اخلاقی، یا مبنای پیشنهاد شده‌ی دیگری از اعتبار جهان‌شمول»^{۲۸} بنابراین فکر می‌کنم باید عبارت او را، «اصول و مفاهیم عقل عملیاتی»، به مثابه ارجاع به هر چه که از اصول و مفاهیم، در واقع طی تشکیل یک اجتماع بیرون آمده است، تفسیر کنیم.

راولز تأکید دارد که تشکیل یک اجتماع، چیزی مانند رهنمون ساختن شکل زندگی نیست؛ وظیفه‌ای که به عقلانیت ابزار-هدف نیاز دارد و نه عقل عملیاتی. به تشخیص راولز، یک مفهوم یا اصل، زمانی به عقل عملیاتی تعلق دارد که برآمده از رویه‌ی مردمی باشد که فحیم شروع می‌کنند و نحیف ادامه می‌دهند، و به موجب آن، وفاقی هم‌گرا را بسط می‌دهند و جامعه‌ای با شمول اخلاقی بیشتر تأسیس می‌کنند. این اصول یا مفاهیم به عقل عملیاتی تعلق نخواهند داشت اگر با تهدید زور خلق شده باشند. بنابراین می‌توان گفت عقل عملیاتی برای راولز، بیشتر موضوع عرف است تا یک جوهر و نشان می‌دهد چگونه توافق می‌کنیم کاری انجام دهیم تا اینکه بر چه توافق می‌کنیم.

این تعریف از عقل عملیاتی چنین القا می‌کند که تفاوت مواضع راولز و هابرماس می‌تواند صرفاً لفظی باشد. چراکه تلاش خود هابرماس

همه‌ی اعضای جامعه برابر نیست. «معنای راولز از آن چه معقول است، به طور خلاصه، منحصر می‌شود به عضویت جامعه‌ای از مردمان در جوامعی که نهادهایشان دارای بیشتر دستاوردهای صعب‌الحصول غرب، در دو قرن اخیر از زمان روشننگری باشد.

به نظر من می‌رسد که راولز نمی‌تواند هم تاریخ‌نگاری را رد کند و هم به این معنای معقولیت استناد کند. چرا که نتیجه‌ی این استناد، پذیرش بیشتر تصمیمات اخیری است که غرب در باب ماهیت تبعیض‌های دل‌خواهانه‌ی بین اشخاص، بر اساس مفهوم عدالتی که ملزوم قانون مردمان است، اخذ کرده است. به یاد داشته باشیم تفاوت‌های بین مفاهیم عدالت، تفاوت‌های بین صور مردمانی است که برای حکم در باب مدعیات رقابت‌آمیز خود، شایسته‌ی توانایی تشخیص داده شده‌اند. واضح است که فضای کافی برای طفره رفتن در عباراتی چون «در موارد مشابه، برخورد مشابهی صورت بگیرد» وجود دارد تا به استدلال‌هایی اجزای حضور دهد که طبق آن مؤمنان و کافران، مردان و زنان، سیاهان و سفیدان، همجنس‌خواهان و متعارفان، باید به صورت متناسبی، نامشابه در نظر گرفته شوند. پس فضا به اندازه‌ی کافی هست تا استدلال شود تبعیض بر مبنای چنان تفاوت‌هایی، دل‌خواهانه نیست.

اگر قرار است ما جامعه‌ای از جوامع مردمان را محروم سازیم که در آن همجنس‌خواهان کافر، اجازه‌ی بهره‌مندی از مشاغل معینی را دارا نیستند، چنان جوامعی می‌توانند کاملاً معقول بگویند که ما در محروم‌سازی آن‌ها از چیزی جهان‌شمول استفاده نکردیم، بلکه از تحولات بسیار متأخر اروپا و آمریکا استفاده کردیم.^{۲۹} من با هابرماس در این گفته موافقم که «راولز با مفهوم «وفاق همگرا»، نسبت به تفکیک بین صورت‌های مدرن و پیشامدرن شعور پیش‌داوری می‌کند، بین تفاسیر «معقول» و «جزمی» از جهان» اما من با هابرماس موافق نیستم، چراکه گمان می‌کنم والزر نیز چنان می‌کند، هنگامی که بر آن است بگوید راولز تنها وقتی می‌تواند از اولویت امر درست بر خیر با مفهوم وفاقی همگرا دفاع کند، که این درست باشد که جهان‌انگاشت‌های پس‌امابعدالطبیعی که تحت اوضاع مدرن، خود مرجع شده‌اند، از نظر معرفتی از جهان‌انگاشت‌های بنیادگرایانه‌ی جزم‌اندیشانه‌ی ساخته شده، برتر باشند.^{۳۰} در حقیقت، این فقط وقتی رخ می‌دهد که چنین تفکیکی بتواند با وضوح مطلق اعمال شود.

نظر هابرماس این است که راولز نیاز به استدلالی فرافرهنگی یا مقدمه‌ای معتبر دارد تا بتواند برتری غرب لیبرال را ثابت کند. او معتقد است بدون چنان استدلالی، «بی‌صلاحیتی تعلیمات «نامعقولی» که نمی‌توانند با مفهوم «سیاسی» پیشنهاد شده‌ی عدالت همسپاز باشند، نارواست»^{۳۱} چنین عباراتی نشان می‌دهد که چرا هابرماس و والزر در دو قطب مخالف قرار دارند. والزر مسلم می‌گیرد که نمی‌تواند یک چنان اثبات غیر-قابل-پرسشی از برتری معرفتی آموزه‌ی معقولیت غربی وجود داشته باشد. برای والزر، هیچ دادگاهی برای عقل فرافرهنگی، قبل از آنکه با پرسش از برتری آن، به آزمون گذارده شود، وجود ندارد. والزر آن چیزی را پیش فرض می‌گیرد که هابرماس «یک زمینه‌مندی قوی فاقد هر نوع «عقلانیت» منفرد» می‌خواند. با این مفهوم، هابرماس ادامه می‌دهد که عقلانیت‌های منفرد، وابسته به فرهنگ‌ها، جهان‌انگاشت‌ها، سنت‌ها، یا صور مختلف زندگی هستند. هر کدام از آن‌ها دارای بستگی‌هایی

درونی با فهمی مخصوص از جهان هستند»^{۳۲} فکر می‌کنم رهیافت ساخت‌گرای راولز به قانون مردمان، وقتی می‌تواند کار کند که او تعبیر هابرماس را از «زمینه‌مندی قوی» بپذیرد. چنین کاری بدین معناست که هر تلاشی برای گریز از تاریخ‌نگاری حذف شود، همان‌طور که فراهم آوردن هر گونه استدلال جهان‌شمولی برای دیدگاه‌های متأخر غرب، دربارهِ تفاوت‌هایی دل‌خواهانه

دو نگاه

هنگامی که به بازرگانان آمریکا گفته می‌شود که آن‌ها با رها کردن همه‌ی شهرهای آمریکایی، بدون هیچ شغلی یا امیدی، در خراب‌آبادمان، به آمریکا بی‌وفا هستند، گاهی پاسخ می‌دهند که ما عدالت را جای‌گزین وفاداری می‌کنیم

برای جای‌گزینی «عقل‌تعاملی»^{۳۶} به جای «عقل‌سوژه-محور» حرکتی به سوی جای‌گزین ساختن «چگونگی» به جای «چیستی» است. عقل‌سوژه-محور یک منبع حقیقت است، حقیقتی که به نوعی با ذهن انسان، هم‌زاد است. عقل‌تعاملی، منبع چیزی نیست، بلکه صرفاً فعالیت توجیه‌مدعیات با طرح استدلال، به جای تهدید است. هابرماس همچون راولز بر تفاوت بین نظر و قدرت تمرکز دارد نه آن‌چنان که کانت و افلاطون باور داشتند، تفاوت بین دو بخش از شخص انسان، بخش خوب عقلانی و بخش مشکوک احساسی یا جسمانی. هر دو [هابرماس و راولز] می‌خواهند از تصور حجیت عقل تأکیدزایی کنند - دیدگاهی که طبق آن عقل، قوه‌ای است که حکم صادر می‌کند - و آن را با مفهومی از عقلانیت جای‌گزین سازند که در تعامل مردم با هم حاضر می‌شود، هنگامی که تلاش دارند مدعیات خود را برای همدیگر توجیه کنند، به جای آنکه همدیگر را تهدید کنند.

شباهت‌های هابرماس و راولز در پرتو تأیید راولز بر پاسخ‌توماس اسکاتلون،^{۳۷} بزرگ‌تر دیده می‌شود، هنگامی که اسکاتلون در برابر «پرسش بنیادین از اینکه اصلاً چرا هر کسی باید مراعات اخلاقی بودن را بکند» چنین ذکر می‌کند «همه‌ی ما میلی بنیانی داریم تا بتوانیم افعال خود را برای دیگران، بر پایه‌هایی که آن‌ها نتوانند رد کنند، به صورت معقول توجیه کنیم، معقولیتی که عبارت است از مسلم گرفتن تمایل به یافتن اصولی که دیگر کسانی که به صورت مشابه متأثر شده‌اند، نتوانند آن‌ها را به صورت معقول رد کنند.»^{۳۸} این نشان‌گر آن است که دو فیلسوف ممکن است روی این ادعا توافق کنند: حداقل در اخلاق و فلسفه‌ی اجتماعی، تنها معنایی که از عقلانیت نیاز داریم، عبارت است از وضعی که در آن مردم نگویند «علاقه جاری خودت، امر می‌کند که پیشنهاد ما را بپذیری» بلکه بگویند «اعتقادات محوری خودت، که برای هویت اخلاقی خودت محوری هستند، بیان می‌دارد که باید پیشنهاد ما را بپذیری»

این معنای عقلانیت می‌تواند در اصطلاحات والزر با چنین گفته‌ای معین شود که عقلانیت در جایی تأسیس می‌شود که مردم امکان نیل از فحیم‌های مختلف به یک امر نحیف مشترک را در نظر داشته باشند. استناد به علائق به جای اعتقادات، برانگیختن یک شکل زندگی است. چنین استنادی، آن‌چنان که توسط توسی دیدز^{۳۹} گزارش شده است، در سخنان سفیران آتنی به ملیانی‌های بخت برگشته تمثل می‌یابد.^{۴۰} اما استناد به علائق جاری خود، به همان اندازه استناد به اعتقاداتی که حامل آن‌ها هستی، یعنی این پیشنهاد، که آن چه به تو هویت اخلاقی کنونی را می‌دهد، یعنی مجموعه‌ی فحیم و نوسان‌داری از اعتقاداتت، می‌تواند برایت هویت اخلاقی تکمیلی جدیدی ممکن سازد.^{۴۱} این به دنبال این پیشنهاد است که آن چه شما را به یک گروه کوچک تر وفادار می‌کند، می‌تواند دلیلی فراهم آورد برای مشارکت در سلاخ‌ترین گروهی بزرگ‌تر، گروهی که ممکن است شما زمانی به همان اندازه یا شاید حتی بیشتر، بدان وفادار باشید. تفاوت بین حضور و غیاب عقل در این بیان، تفاوت بین تهدید و پیشنهاد است، پیشنهاد به یک هویت اخلاقی جدید و بنابراین یک وفاداری بزرگ‌تر جدید، وفاداری به گروهی که با توافق غیر اجباری بین گروه‌های کوچک ساخته شده است.

به امید حداقلی‌تر کردن تقابل بین هابرماس و راولز و تقابل رهیافت آن دو با والزر، می‌خواهم راهی را برای اندیشیدن به عقلانیت پیشنهاد کنم که می‌تواند مسأله‌ای را که قبلاً طرح کرده‌ام حل کند: این مسأله که آیا عدالت و وفاداری چیزهای متفاوتی هستند یا اینکه نیاز به عدالت، صرفاً نیاز به وفاداری وسیع‌تری است. گفتم که به نظر می‌رسد پرسش بتواند به این تحویل شود که آیا عقلانیت و وفاداری منابع متفاوتی دارند، به ترتیب، عقل و عاطفه. اگر تفکیک دوم بتواند محو شود، تفکیک

نخست به نظر نمی‌رسد فایده‌ی خاصی داشته باشد. اما اگر منظور ما از عقلانیت صرفاً آن چیزی باشد که والزر بدان به عنوان فرآیند نحیف-ساز می‌اندیشد - به نوعی که بتواند با خوش‌اقبالی، صورت‌بندی و سودمندی یک وفاق هم‌گرا را بدست آورد - این تصور که عدالت منبعی متفاوت با وفاداری دارد، دیگر قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.^{۴۲}

چون در این روایت از عقلانیت، عقلانی بودن و به دست آوردن یک گروه بزرگ‌تر، دو توصیف از یک فعالیتند. چرا که هر توافق غیر اجباری برای انجام کاری بین افراد و گروه‌ها، صورتی از اجتماع را می‌آفریند و این صورت می‌تواند با خوش‌اقبالی، نخستین سطح برای بسط حلقه‌های کسانی بشود که قبلاً در توافقی به نام «مردمانی مانند خودمان» شرکت جستند. بنابراین تضاد بین توافق عقلانی و هم‌دلی شروع به محو شدن می‌کند. زیرا هم‌دلی ممکن است از فهم این برخیزد و اغلب هم برمی‌خیزد که مردمی که زمانی گمان می‌شد کسی ممکن است با آن‌ها بجنگد، علیه آن‌ها از زور استفاده کند، اکنون به معنای راولزی «عقل» هستند. چنین می‌شود که آن‌ها به اندازه‌ای مثل ما می‌شوند که ارزش تفاوت‌های مصالح‌های برای زندگی کردن در صلح را می‌بینند، و نیز ارزش توافق پایداری را که از چکش‌خواری بیرون آمده است. آن‌ها حداقل تا حدی قابل اعتماد هستند.

از این چشم‌انداز، دیگر چنین به نظر می‌رسد که تفکیک هابرماس بین استفاده‌ی راهبردی از زبان و استفاده‌ی تعاملی، مانند تفاوت بین مواضع یک طیف است. طیفی از درجات اعتماد. بنابراین ادعای بایر مبنی بر اینکه ما اعتماد را به جای الزام به عنوان مفهوم اخلاقی بنیادین اخذ می‌کنیم، خط محوی را بین استفاده‌ی لغافانه و استدلال دنبال-اعتبار اصیل، ایجاد می‌کند، خطی که فکر می‌کنم هابرماس آن را خیلی دقیق می‌کشد. اگر این اندیشه که عقل منبع حجیت است را به پایان برسانیم، و آن را به سادگی فرآیند تحصیل توافق مطمئن بدانیم، در این صورت دوگانگی معیارمند افلاطونی و کانتی بین عقل و احساس، رو به محو شدن می‌گذارد. آن دوگانگی می‌تواند با تداوم از درجات هم‌گرای اعتقادات و تمایلات جای‌گزین شود.^{۴۳}

وقتی مردمانی که اعتقادات و تمایلاتشان هم‌گرا نمی‌شود، با هم به نارضایتی می‌رسند، متمایل به این می‌شوند که به یکدیگر به عنوان دیوانه یا مؤدبانه‌تر، نامعقول نگاه کنند. از سوی دیگر، وقتی هم‌گرایی قابل ملاحظه‌ای وجود دارد، آن‌ها می‌توانند توافق کنند که عوض شوند و به یکدیگر به عنوان مردمی که می‌توانند با هم زندگی کنند، احترام بگذارند، و شاید سرانجام به عنوان کسانی که می‌توانند دوست شوند، اختلاط نسل بیابند و امثال آن.^{۴۴}

طبق نظر گاهی که من ارائه می‌دهم، توصیه‌ی مردم به عقلانی بودن، صرفاً این پیشنهاد است که در بین اعتقادات و تمایلات مشترکشان، جایی می‌تواند باشد که در آن‌جا، ظرفیت کافی برای اجازه دادن به توافق جهت هم‌زیستی بدون خشونت فراهم باشد. رسیدن به این نتیجه که فردی به شکل غیر قابل اصلاحی غیرعقلانی است، نباید چنین فهمیده شود که او استفاده‌ی مناسبی از قوای خدادادی‌اش انجام نمی‌دهد. بلکه باید چنین فهمیده شود که به نظر نمی‌رسد او اعتقادات و تمایلات متناسب کافی با ما به اشتراک گذاشته باشد، تا بر آن اساس بتوان گفت‌وگوی مثمر ثمری در مورد موضوع به مباحثه گذارد. پس با بی‌رغبتی به این نتیجه می‌رسیم که باید تلاش برای گسترش دادن هویت اخلاقی او را رها کنیم و حکم به طراحی یک شکل زندگی کنیم؛ امری که ممکن است شامل تهدید و حتی استفاده از زور باشد.

یک معنای کانتی‌تر و قوی‌تر از عقلانیت، وقتی می‌تواند مورد استناد باشد که کسی بگوید عقلانی بودن، تضمین‌کننده‌ی راه‌حلی صلح‌جویانه بین نزاع‌هاست، که اگر مردم بخواهند با هم دیگر به اندازه‌ی کافی

دو نگاه

پرسش این است: آیا ما باید این دو راهی‌های اخلاقی را به عنوان نزاحم بین وفاداری و عدالت لحاظ کنیم یا در مقابل، آن‌چنان که من پیشنهاد کرده‌ام، بین وفاداری‌هایی به گروه‌های کوچک‌تر و وفاداری‌هایی به گروه‌های بزرگ‌تر؟

را جای‌گزین‌سازیم، در موضع‌بهتری جهت‌تشویق‌غیرغربی‌ها به فواید‌الحاق به چنان‌اجتماعی، می‌توانیم قرار بگیریم. بهتر می‌توانیم قادر به ساختن نحوه‌ای اجتماع اخلاقی جهان‌گرایانه‌ای باشیم که راولز در «قانون‌مردمان» توصیف می‌کند. مصرانه معتقدم که در انجام این پیشنهاد، همان‌طور که در فرصت‌های قبلی‌گفتم، نیاز داریم تا لیبرالیسم روشنگری را از عقل‌گرایی روشنگری، منفک‌سازیم.

فکر می‌کنم دوران‌داری عقل‌گرایی رسوب‌کرده‌ای که از روشنگری به ارث برده‌ایم، به دلایل زیادی قابل‌توصیه است. برخی از این دلایل نظری و صرفاً مورد‌علاقه‌ی استادان فلسفه‌اند، مانند ناسازگاری عیان نظریه‌ی مطابقت‌حقیقت با گزارش طبیعت‌گرایانه از منشأ ذهن انسان.^{۴۸} دلایل دیگر، عملی‌ترند. یک دلیل عملی این است که رها کردن لغاظی عقل‌گرایانه، به غرب اجازه می‌دهد تا به غیر غرب به مثابه کسی نزدیک شود که داستان آموزنده‌ای برای گفتن دارد، بجای نقش کسی که هادفش استفاده‌ی بهتری از استعداد‌های جهان‌شمول بشری است.

تعقل‌بورزند، یعنی آن چیزی که هابرماس «نیروی استدلال بهتر» می‌خواند، این امر آن‌ها را به تفاهم می‌رساند.^{۴۹} این مفهوم قوی‌تر، به نظر من کاملاً بیفایده می‌رسد. من هیچ امتیازی در این گفته نمی‌بینم که عقلانی‌تر این است که همسایه‌ی کسی بر خانواده‌اش، در ماجرای یک هولوکاست هسته‌ای، ترجیح داشته باشد، یا عقلانی‌تر در ترجیح این است که در آمده‌ها را در اقصی نقاط جهان هم‌تراز کنیم به جای آنکه آن‌ها را صرف نهادهای لیبرال جوامع غربی‌سازیم. بکارگیری واژه‌ی «عقلانی» برای ستودن راه‌حل انتخاب‌شده‌ی فردی در این دوراهی‌ها، یا بکارگیری اصطلاح «تسلیم‌نیروی استدلال بهتر شدن» در معرفی راهی که فردی تصمیمی در آن گرفته است، ارائه‌ی یک تعارف خالی به فرد است.

بطور کلی‌تر، تصور «استدلال بهتر»، تنها زمانی می‌تواند معنا دهد که کسی بتواند ارتباط استعلایی طبیعی با مرابطه را روشن سازد، به گونه‌ای که گزاره‌ها را به آن صورتی که مفهوم دکارتی «نظم طبیعی علل» انجام می‌داد، با یکدیگر متصل سازد. بدون چنان نظم طبیعی، فرد فقط می‌تواند استدلال‌ها را با توجه به میزان تأثیر آن‌ها در ایجاد توافق بین اشخاص یا گروه‌هایی خاص بسنجد. اما معنای مورد نیاز از مرابطه‌ی ذاتی طبیعی -مرابطه‌ای که نه فقط با نیازهای یک اجتماع فرضی، بلکه با عقل بشری بدان حکم شده باشد- دیگر به نظر نمی‌رسد متقاعدکننده‌تر یا مفیدتر از خداوندی باشد که اراده‌اش بتواند برای حل تزاخم‌های بین اجتماعات مورد استناد قرار گیرد. این مفهوم به نظر من، فقط نسخه‌ی سکولاریزه شده‌ی آن مفهوم قدیمی‌تر است.

جوامع غیر غربی در گذشته، به درستی در مورد ادعای فاتحان غربی مبنی بر تجاوز به نام تبعیت از احکام الهی، مشکوک بودند. اخیراً آن‌ها در مورد غربی‌هایی که بدان‌ها پیشنهاد می‌کنند باید راه‌های غربی را بپذیرند تا عقلانی‌تر شوند، شک دارند. (این پیشنهاد توسط پان‌هکیک چین خلاصه شده است که «من عقلانی، تو جن»^{۵۰}) در گزارش از عقلانیتی که من توصیه می‌کنم هر دو صورت شکاکیت باید یکسان موجه دانسته شوند. اما این گزارش منکر آن نیست که چنین جوامعی باید راه‌های متأخر غرب را بپذیرند، مواردی مانند محدود کردن بردگی، ممارست تسامح مذهبی، اجازه به ازدواج‌های مختلط^{۴۷}، مسامحه با همجنس‌خواهی، اعتراض متعهدانه به جنگ و امثال آن. من به عنوان یک غربی وفادار، فکر می‌کنم که آن‌ها باید همه‌ی این کارها را بکنند. من با راولز در مورد چیزهایی که او عقلانی می‌گیرد موافقم، همچنین است در مورد اینکه ما غربی‌ها چه نوع جوامعی را باید به عنوان اعضای یک اجتماع اخلاقی جهانی بپذیریم.

اما فکر می‌کنم اگر ما غربی‌ها بیشتر قوم‌مداری صریح و کمتر جهان‌شمولی فریب‌کارانه داشتیم، باید الفاظی که برای شبیه‌تر کردن دیگران به خودمان استفاده می‌کنیم، تکامل پیدا می‌کرد. بهتر این است که بگوییم: این، آن چیزی است که ما در غرب در نتیجه‌ی توقف برده‌داری، آغاز آموزش زنان، جدا کردن کلیسا از دولت و امثال آن، بدان شبیه شدیم. بعد از آنکه اعمال تفکیک‌های معین دل‌خواهانه‌ی بین مردم را در برابر تفکیک‌های گران‌بار از معنای اخلاقی آغاز کردیم، چنین چیزی رخ داد. اگر شما تلاش کنید تا آن‌ها را به آن صورت انجام دهید، ممکن است نتایج آن را دوست داشته باشید. به نظر می‌رسد گفتن یک چنان چیزی ترجیح داشته باشد به گفتن اینکه: ببینید ما چقدر در دانستن اینکه چه تفاوت‌هایی بین اشخاص، دل‌خواهانه هست یا نیست، بهتر هستیم، چقدر ما عقلانی‌تر هستیم.

اگر ما غربی‌ها بتوانیم معنای الزامات اخلاقی جهان‌شمولی را که به واسطه‌ی عضویت در انواع موجودات خلق شده‌اند، رها کنیم، و تصور ساختن یک اجتماع بر اساس اعتماد بین خودمان و دیگران

دو نگاه

معنای راولز از آن‌چه معقول است، به طور خلاصه، منحصر می‌شود به عضویت جامعه‌ای از مردمان در جوامعی که نهادهایشان دارای بیشتر دستاوردهای صعب‌الحصول غرب، در دو قرن اخیر از زمان روشنگری باشد

۳ ارزیابی و نقد

روش ما در نقد همان روشی است که در فهم بکار می‌بریم. به این منظور به گفت‌وگوی همدلانه با مؤلف می‌پردازیم. با توجه به مفهوم صوری عدالت است که بهتر درمی‌یابیم رورتی نام‌گرایانه برخورد می‌کند و به راحتی عدالت را به عنوان نامی برای چیزی اخذ می‌کند.^{۴۹} اما برای اینکه بتواند گرایش مسأله‌محور خود را نشان دهد، سعی می‌کند با چند پرسش بیان کند که چرا پرسش از چیستی عدالت پیش می‌آید. ما نیز همدلانه با رورتی از همین طریق گفت‌وگو را آغاز می‌کنیم. تنها پرسش جدی رورتی که پاسخی را نیز در خود داشت (علی‌رغم این ادعای آغازین او که پاسخ صحیحی برای آن‌ها نداریم) پرسشی است که می‌توان آن را بهتر کاوید. پرسش از مواهب اقتصادی غرب و معضلات اقتصادی غیر غربی‌ها. اهمیت این پرسش این است که اساساً بحث رورتی نیز در رابطه‌ی غرب-غیرغرب پیش می‌رود: نحوه‌ی تعامل غرب با غیر غرب. حال ما این پرسش را نه فقط مانند رورتی از غرب، بلکه هم از غرب و از غیر غرب می‌پرسیم: عدالت در رابطه‌ی اقتصادی غرب و غیر غرب چگونه برقرار می‌گردد؟ مفروض رورتی مشخص است: غرب ثروت‌مند، غیر غرب بدون ثروت و در حسرت غرب. اما این مفروض سخت ناقص است. غرب ثروت‌مند با ثروت متولد نشده است. همان‌طور که رورتی می‌گوید، تمدن غرب ناشی از یک فواید فرهنگی است. بپذیریم، اما هنوز ناقص است. رورتی از امور مهمی تغافل کرده است. غرب ثروت‌مند، در نتیجه‌ی نحوه‌ی خاصی از تعامل با غیر خود به ثروت سرشار و غیر قابل‌احصای کنونی رسیده است. این تعامل را ما استعمار می‌خوانیم. در فرآیند استعمار از ناآگاهی و نیاز غیر غربی‌ها استفاده می‌شود تا حداکثر نیازهای ممکن غرب تأمین گردد. این که این نیازها چه هستند و چه می‌شود که غرب می‌تواند استعمارگر باشد ولی طرف مقابل نمی‌تواند، پرسش خوبی است که آن را به زمان دیگری باید موکول کرد. اما پرسش ما اینک این است: غیر غربی‌ها دریافته‌اند که آن‌ها نیز مایلند در مواهب اقتصادی تمدن مدرن سهیم باشند، اما بدون آنکه از نظر فرهنگی هم‌سانی با غرب پیدا کرده باشند، این امر ممکن به نظر نمی‌رسد. ما این نظر را به تمامیت قبول نداریم، اما بر فرض تحقق چنین همسانی، تکلیف عدالت بین این دو طیف چه می‌شود؟ کشورهای چندین قرن غارت‌شده و تجاوز شده و کشورهای چندین قرن غارت‌کرده و تجاوزکرده؟ سخت می‌توان گفت یافتن نقاط مشترک برای منافع و گسترش دادن هویت اخلاقی و... بتواند راه‌حلی عادلانه برای چندین قرن سوءاستفاده‌ی غرب فراهم آورد.

عمومی» تعلق دارد. کنار گذاردن غیریت‌ها از «حوزه‌ی عمومی» باعث شده است رورتی به دیدگاهی متمایل گردد که در آن کمترین احترام و حق برای دیگران قابل فرض است. توجیه وضع کنونی ایرادی است که به نحوی به راولز نیز وارد می‌گردد. (به ویژه که رورتی بر خلاف برخی از اندیشمندان، از اطلاعات به روز خوبی در مورد مسائل جهان برخوردار بود.)

می‌توان اشکالات جزئی‌تر دیگری را نیز به رورتی وارد نمود. مثلاً پرسش از اینکه تفسیری فایده‌گرایانه از عدالت، می‌تواند زمینه‌ی نقض آن را در همان زمانی که مقبولیت دارد، فراهم آورد. احتمال دارد رورتی چنین پاسخ دهد که ما تفسیری غیر فایده‌گرایانه از چیزی نداریم و نظریه‌ای هم نداریم که فراتاریخی و جهان‌شمول باشد. اما به هر حال رورتی باید پاسخ‌گوی این باشد که چرا نمی‌توان به یک ضد مفهومی از عدالت پای‌بند بود، در شرایطی که کسی متوجه نشود و گمان رود که عدالت مورد پذیرش است؟

یادآور می‌شویم، اینکه در شرایط بحرانی (که نظام اجتماعی از هم پاشیده است)، ناگزیر شویم عدالت اجتماعی را در معنای وسیع کنار بگذاریم، این اضطراب به معنای فقدان معنای عدالت یا تضاد عدالت با وفاداری نیست. همچنین به معنای تضاد وفاداری‌ها نیست. بلکه چه بسا در شرایطی، عدالت مواضع محدودتری بیابد. شرایطی که حکومت نیست یا حکومت عادلانه‌ای وجود ندارد و رعایت عدالت، صرفاً در حوزه‌ی محدودتری معنا می‌یابد.

در نهایت رورتی هر چند به نقدهای پست‌مدرنیستی از جمله نقدهای شدید جامعه‌گرایان^{۱۰} بر لیبرالیسم، عدالت و معقولیت و صعوبت دفاع کلاسیک و فرافرنگی از این مفاهیم آگاه است، اما سعی می‌کند به نحوی این ارزش‌ها را در دل فرهنگی غیرفلسفی بازنمایشی و حفظ کند. این محافظت، بدون پافشاری بر جزم‌های مدرن ممکن نیست. این پافشاری اگر نمی‌خواهد بر مبنای فلسفه باشد، به سختی بتواند بر مبنای نسبی‌تری مانند قومیت، فرهنگ و... مقاومت کند. به ویژه آن‌که رورتی از هر نوع تفسیر فلسفی برای مبنای فرهنگ طفره می‌رود. انسان، خواسته‌های انسان، قدرت، وفاداری و... همه باید به صورت عرفی معنا شوند. معنای عمیق‌تر از آن‌ها می‌تواند تا «حوزه‌ی خصوصی» بدرقه شود.

بنابراین می‌توان کوشش رورتی برای تحویل اندیشه‌ی سیاسی به سیاست روزمره را کوششی نافرجام دانست. در واقع هر گونه تلاشی برای فهم مفاهیم بنیادین سیاست در گرو فهم و تصمیم‌گیری در باب مفاهیم بنیادین هویت انسانی است. الگوی پذیرش عمل‌گرایانه‌ی مفاهیم بنیادی سیاست، با تأملاتی از این دست روبروست. رورتی در پی تعافلی از بحران دنیای متجدد است. در این بحران، هویت‌های فرهنگی در هم آمیخته شده و اعتقادات جازم قبلی از بین رفته‌اند. در چنین موضعی سخن راندن از پذیرش بی‌چون و چرای هویت‌ها، نه ممکن است و نه قابلیت توصیه. ■

این سؤال رویه‌ی دردناک‌تری هم دارد. آیا غرب می‌تواند اکنون از نگاه معارضه‌آمیز چشم‌پوشی کند؟ با عبارات رورتی، آیا هویت اخلاقی غرب مدرن یا دایره‌ی وفاداری-همبستگی او، تغییری کرده است که این پرسش را به وجود آورد: سرمایه‌گذاری در غرب عادلانه‌تر است یا در شرق؟ آیا کسی شکی دارد که هدف از سرمایه‌گذاری در شرق، صرفاً کاهش هزینه‌هاست؟ رورتی در این مسأله تعافلی‌سنگین و حیرت‌آور را مرتکب شده است.

ادامه‌ی این راه می‌تواند ما را به این پرسش رهنمون سازد که آیا رورتی به تبع فرهنگ پست‌مدرن، برای دیگری حقی قائل است؟ فعلاً قصد این را نداریم تا وارد بحث پر دامنه‌ی رورتی و اندیشه‌ی پست‌مدرن شویم، اما جای این پرسش باقیست که با نفی کامل هویت غیر، آیا می‌توان امید به هیچ تعامل گفت‌وگویی و گشوده‌ای برای گسترش هویت اخلاقی و در نتیجه افزودن دامنه‌ی وفاداری و همبستگی یافت؟ البته می‌توان آن‌چنان که در مثال او از جنگ پلویزی دیدیم، تمامی مسأله را موکول کرد به طرف برنده‌ی جنگ: هر کی هر چقدر توانایی برای رویارویی دارد پیش آید و معامله را انجام دهد. بنابراین پرسش از عدالت بین خود و غیر به محاق می‌رود.

احتمالاً رورتی پاسخ دهد باری نیست. چرا که هویت مدرن و غیر مدرن برای او نامی بیش نیستند، آن‌چه مهم است میزان قربانی است که صاحبان یک هویت با صاحبان هویت دیگر می‌یابند. بنابراین اگر قربانی بین این دو هویت یافت نشد، می‌توان با آن‌ها برخورد کرد. یعنی همان‌طور که در جمله‌ی طلایی خود گفت: «تلاش برای گسترش دادن هویت اخلاقی او را رها کنیم و حکم به طراحی یک شکل زندگی کنیم؛ امری که ممکن است شامل تهدید و حتی استفاده از زور باشد.» آیا این غیر از کاریست که غرب امروزه انجام می‌دهد؟ غیر از کاریست که غرب همواره در مواجهه‌ی با غیر انجام داده است؟ در این صورت آیا فلسفه‌ی سیاسی رورتی از مرزهای علم سیاست عبور نمی‌کند و منزل به یک راهبرد سیاسی نمی‌شود؟!

از همین‌جا می‌توان پرسش دیگری را پیش کشید. رورتی مطابق معمول دوره‌ی متأخر اندیشه‌ی خویش به انتقاد از کسانی می‌پردازد که به دنبال تبیین کلاسیک و «معقول» از ارزش‌های غرب از جمله لیبرالیسم هستند. بیشترین نقد وی معمولاً ناظر به هابرماس است، اما او هابرماس و راولز (مهم‌ترین نظریه‌پرداز نئولیبرالیسم) را معمولاً از جهت بنیان‌های فکری نقد می‌کند ولی پست‌مدرنیست‌ها را از جهت سیاسی. با این حال راولز در دوره‌ی هوم‌اندیشمانش، به رورتی بسیار نزدیک است، چراکه تفسیری از لیبرالیسم می‌دهد که بسیار فرهنگی‌تر و مبنای‌گیزتر از پیشینیان است. این‌جا مجال نقد راولز نیست (در این زمینه فعالیت‌های مختلفی صورت گرفته است) اما رورتی همواره از یکی از چشم‌اسفندیارهای اساسی لیبرالیسم که مقبول خود اوست می‌گریزد: تفکیک حوزه‌ی خصوصی و حوزه‌ی عمومی. اگر بیش از این تفکیک مذکور با مبنای فلسفی پذیرفته شده بود، امروزه بخشی از باورهای عمومی شده است. با این حال نمی‌توان این تفکیک را چنان که ادعا می‌شود همه‌جا اعمال کرد. رورتی هیچ تبیینی برای این تفکیک ارائه نمی‌کند اما این جزء اعتقادات اصلی اوست. دقت داشته باشیم که مفهوم عدالت، با تعبیر رورتی به حوزه‌ی عمومی تعلق دارد اما در عین حال، آن‌چه که از اندیشه‌های فلسفی و غیر فلسفی، هویت ما را شکل می‌دهد، سبب می‌شود که دیدگاه ما در باب عدالت (با تعریف رورتی) تغییر کند. بدین صورت که هویت یک انسان غربی، به شکلی تحقق یافته است که در آن با هویت یک انسان غیر غربی نمی‌تواند تشکیک دهنده‌ی مفهوم مشترکی به نام عدالت شود. حال آنکه هویت‌سازی معمولاً به «حوزه‌ی خصوصی» و عدالت به «حوزه‌ی

دو نگاه

کنار گذاردن غیریت‌ها از «حوزه‌ی عمومی» باعث شده است رورتی به دیدگاهی متمایل گردد که در آن کمترین احترام و حق برای دیگران قابل فرض است (مترجم)

۱- مقاله‌ی عدالت به مثابه وفاداری و وسیع‌تر - Justice as a larger loyalty - در مجموعه‌ی فلسفه به مثابه سیاست‌های فرهنگی - Philosophy as cultural politics - منتشر شده است. رورتی این مقاله را اولین بار برای همایش فلسفه‌ی شرق-غرب ارائه کرد و در سال ۱۹۹۷ آن را در مجموعه‌ی عدالت و دموکراسی: برخورد-چشم‌اندازهای فرهنگی - Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives - منتشر ساخت. (مترجم)

۲- Philosophy and the Mirror of Nature (۱۹۷۹). (مترجم)

۳- Speciesism (مترجم)

۴- در متن اصلی به جای این کلمه از Rust Belt استفاده شده بود که اشاره به شهرهایی در آمریکا است و در این متن به دلیل نامأنوس بودن برای مخاطب با این اصطلاح جایگزین شد. (مترجم)

۵- دونالد فیشر، مدیر اجرایی شرکت تراکتورسازی کاترپیلار، سیاست شرکتش را در نقل مکان با این گفته توضیح داد که: «به عنوان یک بشیر، فکر می‌کنم آن چه در حال انجام است، درست است. فکر نمی‌کنم واقع‌گرایانه باشد که ۲۵۰ میلیون آمریکایی این قدر زیاد از جهان را در دست داشته باشند.» نقل شده از: Edward Luttwak, *The Endangered American*. ۱۸۴.

۶- یعنی نمی‌توان با اقتصاد ثروتمند فراموش‌شده‌ی، به ایجاد دموکراسی‌های منطقه‌ای همت گذاشت، بلکه برای ایجاد دموکراسی در هر منطقه‌ای، باید اقتصاد آن منطقه ثروتمند باشد. (مترجم)

۷- Cincinnati (مترجم)

۸- Botswana (مترجم)

۹- Thick and thin (مترجم)

10- Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994), 4.

۱۱- Moral Prejudices (مترجم)

۱۲- تصویر بایر بسیار نزدیک است به طرح ریزی و پلفرید سلار و رابرت براندوم در گزارش‌های شبیه‌هنگی آن‌ها از پیشرفت اخلاقی به مثابه گسترش حلقه‌ی موجوداتی که خود را «ما» می‌خوانند.

۱۳- Phronesis (مترجم)

۱۴- توسط مؤلف (رورتی) اضافه شده است. (مترجم)

۱۵- John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 14n.

۱۶- مترجم از معادله‌های عقلانی و معقول به ترتیب برای اصطلاحات reasonable, rational بهره‌جسته است. (مترجم)

۱۷- این نحوه بحث کردن، از میان بسیاری از فلسفه‌های معاصر استنباط می‌شود. برای مثال، تقابل بین آغاز نخبه و آغاز فحیم در دیدگاه والزر را با مفهوم افلاطونی -جامستگی مقاسه کنید که در آن از معانی آغاز می‌کنیم و به کاربرد تنزل می‌یابیم، نیز با مفهوم ویتگنشتاینی -دیویدسونی که در آن کاربرد آغاز می‌کنیم، سپس معنی را برای اهداف و از آن کارانه و فلسفی، از آن خوشه‌چینی می‌کنیم.

۱۸- یعنی هیچ کدام از اصطلاحات انجام‌شده با تعبیر دوم، (تعبیر رورتی) سطحی نازل‌تر از تعبیر اول، (تعبیر هابرماس) ندارند. (مترجم)

۱۹- John Rawls, "The Law of Peoples," in Stephen Shute and Susan Hurley, eds., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1993*, (New York: Basic Books, 1993), 44.

۲۰- من متوجه نیستم که چرا راولز فکر می‌کند تاریخ‌نگاری نامطلوب است. قطعاً هم در دوره متقدم و هم متأخر وجود دارند که به نظر می‌رسد در آن‌ها، از تاریخ‌نگاران عناصری را در قلمرو اندیشه‌ی خود وارد می‌کنند. (نک به قطعه‌ای که در پی‌نوشت ۹ ارجاع داده شده است از نوشته‌ی متأخر او در «پاسخ به هابرماس») چند سال پیش من از یک تفسیر قانع‌کننده‌ی تاریخ‌نگاران از فلسفه‌ی راولز در نظر بنی‌های درباری عدالت بحث کردم (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

۲۱- در مقاله‌ی «اولویت دموکراسی» فلسفه، که در کتاب *Cambridge: Cambridge University Press, 1991*، عینیت، نسبی‌گرایی و حقیقت، مجدداً منتشر شد.

۲۰- Constructivism ساخت‌گرایی یا تدوین‌گرایی. هببر معتقد است رویکرد راولز ساخت‌گرایی است و نه ساختارگرایانه و بنابراین نه به دنبال ساختاری از پیش معین، بلکه به دنبال تعاملی دو جانبه بین قواعد کلی با شواهد جزئی است. (مترجم)

۲۱- A Theory of Justice (مترجم)

۲۲- می‌دانیم که جدا کردن امر درست از خیر و تقدم امر درست بر خیر، دستمایه‌ی یک سلسله از مهم‌ترین انتقادات بر راولز است. (مترجم)

۲۳- ظاهر منظور او این است که هر یک از خواست‌های بنیانی جامعه که ناقض چارچوب‌های «معقولیت» نباشند، باید فرصت بیان مساوی داشته باشند. عبارت راولز این است: (مترجم) its system of law must be guided by a common good conception of justice... that takes impartially into account what it sees not unreasonably as the fundamental interests of all members of society.

۲۴- Rawls "The Law of Peoples," 81, 61-62. Ibid., 62-25.

۲۶- منظور مؤلف این است که بیابانی طنز آلود بگوید ما خود دستاویزی فراهم می‌آوریم تا این افراد بتوانند برای تمایلات خود بدان‌ها استناد کنند. (مترجم)

۲۷- در واقع والزر به یکی از نکات اصلی تلقی راولز توجه دارد و آن نفی جهان‌انگاشت‌های مختلف توسط سنت لیبرالی و در برابر مفروض گرفتن دیدگاه لیبرالی است که در مورد ماهیت انسان است. (مترجم)

۲۸- تمام نقل قول‌های این پاراگراف از on Discourse Ethics (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 95. Juergen Habermas, *Justice and Application: Remarks*

را در نوشته‌های قبل از «قانون مردمان» تفسیر می‌کند. در حالی که دومی در پی کتاب هابرماس بیرون آمد.

ننگامی که من فصل حاضر را نوشتم، تعامل بین هابرماس و راولز در *the Journal of Phi-losophy* (vol. 92, no. 3, March 1995) هنوز آشکار نشده بود. این تعامل به ندرت با پرسش تاریخ‌نگاری در برابر جهان‌شمولی تماس دارد. اما قطعه‌ای که در آن این پرسش به وضوح بر می‌آید در: 179 "Reply to Habermas" of Rawls است: «عدالت به مثابه انصاف دارای محتواست... به این معنا که از سنت اندیشه‌ی لیبرالی و اجتماع بزرگ‌تری از فرهنگ سیاسی جوامع دموکراتیک مشتق می‌شود و بدان تعلق دارد. بنابراین از صورت‌بندی مناسب و اوضاع جهان‌شمول و بنابراین قرار گرفتن در قسمی پیش فرض‌های شبه-استثنایی (آن چنان که گاهی هابرماس می‌گوید) که در نظریه‌ی فعل تعاملی تأسیس شده است، در امان می‌ماند. Ibid., 20-29.

۲۹- Rawls "The Law of Peoples," 46-31.

۳۱- دیدگاه خود من این است که مانده در معرفت‌شناسی و نه در فلسفه‌ی اخلاق به مفهوم اعتبار جهان‌شمول نیاز نداریم. من برای این موضوع در Rorty and his Critics (Oxford Blackwell, 2000). "Universality and Truth," included in (ed) Robert Brandom, بحث کرده‌ام. هابرماس و اپل دیدگاه مرا مناقض نما و برای تولید یک خود-متناقض پیش‌سازنده، محتمل می‌دانند.

۳۲- modus vivendi (مترجم)

۳۳- practical reason (مترجم)

۳۴- Rawls "The Law of Peoples," 46-35.

۳۵- هر دو نقل قول از همان منبع هستند. Ibid., 45.

۳۶- communicative reason (مترجم)

۳۷- Thomas Scanlon (مترجم)

۳۸- این جا از خلاصه‌ی راولز از دیدگاه اسکاتلون نقل قول کردم در Political Liberalism, 49n.

۳۹- Thucydides (مترجم)

۴۰- اشاره به منازعه‌ی نقل شده در یکی از نگاه‌های تاریخی یونان باستان توسط توسی دیدز است. در آغاز، مذاکره‌ای که بین سفیران آتنی غالب ملیانی‌های مغلوب در جنگ پلوپونزی صورت گرفت، به دلیل در باب عدالت و ارتباط آن با علائق آدمی مطرح می‌شود. (مترجم)

۴۱- والزر فکر می‌کند این تصور خوبی برای مردم است که تعداد زیادی هویت‌های اخلاقی متفاوت داشته باشند. خود دهای فحیم تقسیم شده، محصولات مشخصه و به ترتیب نیازمند یک جامعه‌ی متکثر، متنوع و فحیم هستند. (Thick and Thin, 101)

۴۲- توجه شود که در مفهوم نیمه تخصصی راولز، وفای هم‌گرایانه، نتیجه‌ی کشف دیدگاه‌های فراگیر مختلفی که تعالیم مشترکی را بسط می‌دهند، نیست، بلکه در برابر چیزی است که شاید هیچ‌گاه برآمده نباشد و مدافعان این دیدگاه‌ها هنوز شروع به تلاش برای مشارکت نکرده باشند.

۴۳- فکر می‌کنم دیویدسون شرح داده است که در هر موجودی که از زبان برای تعامل با هم، بهره می‌گیرند، ضرورتاً میزان قابل توجهی از اعتقادات و تمایلات را به مشارکت می‌گذارند. بنابراین این‌ها نیاز دارند که این دیدگاه‌ها را که مردم می‌توانند در جهان‌های جداگانه‌ای با تفاوت‌هایی در فرهنگ، وضع یا تقدیر زندگی کنند، نشان می‌دهد. همواره یک هم‌گرایی حل‌ولی وجود دارد، پس یک اوستن فحیم‌ی حل‌ولی از اعتقادات و تمایلات می‌توانند در هنگام نیاز حاضر شوند. اما این هم‌گرایی حل‌ولی، مسلماً مانع از اتهامات دیوانه‌وار یا بدکاری‌های شرارت‌پیشه نمی‌شود. چرا که فقط میزان اندکی از غیر-هم‌گرایی درباری موضوعات حساس خصوصاً معنی (مرز بین دو سرزمین، نام خدای یکتای حقیقی) ممکن است به سوی چنان اتهامات و سرانجام خوش‌فکرانه هدایت شود.

۴۴- این خط فکری هم‌سازی بین هابرماس و بایر را به ماری رورتی مدیونم.

۴۵- این مفهوم «استقلال بهتر»، در فهم هابرماس و اپل از عقلانیت، محوریت دارد. من آن را در مقاله‌ای که در پی‌نوشت ۱۲ ذکر شده است، نقد کرده‌ام.

۴۶- Merational, you Jane (مترجم)

۴۷- اجازده‌ی ازدواج به افراد مختلف با نژادها، مذاهب، ملیت‌ها و فرهنگ‌های مختلف. (مترجم)

۴۸- برای این ادعا که چنین نظریه‌ای از حقیقت برای «سنت عقل‌گرای غرب» ضروری است، John Searle, "Rationality and Realism: What Difference Does It Make?" *Daedalus* (Fall 1992), 122, no4 (Fall 1992), 50-84. همچنین پاسخ من به سرل را ن. John Searle on Realism and Relativism," included in my *Truth and Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). من استدلال می‌کنم که دیویدسون، به‌عنوان داده‌اند که چگونه منافع عقل‌گرای غربی را حفظ کنیم بدون آنکه به گرفتاری‌های فلسفی که به واسطه‌ی تلاش‌های در جستجوی صورت‌بندی این مفهوم، به وجود آمده‌اند، دچار شویم.

۴۹- به نظر می‌رسد رورتی در این تعریف عدالت، یعنی عدالت به مثابه وفاداری و وسیع‌تر مستقیماً از هیوم استفاده کرده است. شاید هم از برخی مفسران معاصر هیوم مانند دلوز. (مترجم)

۵۰- البته والزر در بین جامعه‌گرایان به رورتی نزدیک‌تر است. فحیم و نخبه‌ی، از آثار پایانی اوست و در این آثار والزر سعی دارد اتهام نسبی‌گرایی را نیز از خود دفع کند. (مترجم)