

جمهوری خواهی و اهداف اجتماعی: فراسوی هابرماس و رالس

میلتون فیسک (Milton Fisk)

دیارتمنت فلسفه

پوهنتون اندیانا، بلومنگتون، ایالات متحده

۲۰۰۵/۲/۵

ترجمه از انگلیسی به فارسی

محمد نادر نورزانی

هایدلبرگ، آلمان

۲۰۱۲/۸/۱۵

مقدمه مترجم

زمانیکه من محصل روانشناسی و بشر شناسی در پوهنتون اندیانا بودم (۱۹۷۳-۱۹۷۶) از استادان زیادی بهره گرفتم. ولی یکی از آنها، پروفیسور میلتون فیسک، که من او را با گرفتن چند کورس در فلسفه شناختم تاثیر عمیقی در جهان بینی من نمود. از جمله کورس هائی که من در فلسفه گرفته بودم یکی مبانی فلسفه ی کارل مارکس بود. در این کورس میلتون فیسک استادم بود. کتاب های درسی این کورس شامل جلد اول سرمایه و مانیفست حزب کمونیست کارل مارکس، تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشته گنورکی لوکاچ و ماتریالیزم تاریخی از نیکولای بوخارین بودند.

شخصیت و دانش این استاد مرا مجذوب خود نمود و از آنجا به مارکسیزم فلسفی علاقه مند شدم. استاد میلتون فیسک باز نشسته شده ولی هنوز مانند آن سالها فعالیت سیاسی خود را ادامه می دهد و برای جهانی عقلانی و انسانی تلاش می کند. من این نوشته اش را در سایت انترنتی او خواندم و فکر کردم باید ترجمه شود، گرچه ترجمه ی اثری در فلسفه ای اخلاق برای من که هنوز در خم یک کوچه ام خالی از مشکل نیست. من از استادم از راه ای میل اجازه گرفتم که این نوشته را ترجمه کنم که او با تواضع مخصوص خودش به من غیر فیلسوف اجازه داد این کار را انجام دهم و برای افغانهائی که برای فردای بهتر مبارزه می کنند آرزوی کامیابی نمود.

صفحات بین قوس در متن مربوط به بحث بین هابرماس و رالس در سال ۱۹۹۵ است که رویکرد شماره اول می باشد. پایان مقدمه ی مترجم.

فرق بین هابرماس و رالس به نظر من ناچیز است باتوجه به این حقیقت بارز که هر دو مدافع نظریه جمهوری خواهانه از حقوق و عدالت اند. هر دو بحث دیموکراتیک را زمینه ظهور حقوق و عدالت می دانند. با وجود اینکه آنها هر دو خود را لیبرال خطاب خواهند کرد، مباحثه ی سال ۱۹۹۵ آنها (۱) و همچنین آثار جدید آنها گرایش جمهوری خواهی دارند. جمهوری خواهی آنها از نوع حداقل است که اتکاء به اجراءات دارد و در اینجا معلوم خواهد شد که به اهداف اجتماعی در سیاست اخلاقی رول

کمتری می دهند. (۲) درباره ای این که اهداف اجتماعی دقیقن چه رولی در حقوق و عدالت داشته باشند بین جمهوری خواهانی که فراسوی اجراءات می روند اختلاف نظر وجود دارد. بطور مثال، جمهوری خواهان مدنی- سنتی از وحدت اجتماعی حرکت می کنند تا به اهداف اجتماعی همه گانی دست یابند. در حالیکه جمهوری خواهان غیر اجراءاتی که فرق های اجتماعی را مد نظر دارند راضی خواهند بود تا به اتحاد سیاسی دست یابند که تعادلی بین منافع متعارض ایجاد کند. من درخاتمه به این نوع دوم جمهوری خواهی غیر اجراءاتی متمایل ام که به آن نام جمهوری خواهی قطبی می دهم.

آزادی های لیبرالی و جمهوری خواهی

به حیث جمهوری خواهان، هابرماس و رالس هردو به پروسه های اشتراکی اهمیت به سزائی در رسیدن به معیارها و تغییر آنها در اخلاق سیاسی می دهند. برای هابرماس عدالت و حقوق نتیجه دیالوگ بین نظرات متنوع است. اشخاصی که در این دیالوگ شرکت می کنند به نظر او می توانند خود را سوژه های مستقلی تصور کنند که قوانینی را به اساس دیالوگ خود طرح می کنند. به نظر هابرماس شرکت کننده گان در این پروسه "موقف اخلاقی" گرفته اند به این دلیل که آنها روی چیزی که، اهمیت خصوصی نداشته بلکه اهمیت همگانی دارد، روی به دیالوگ آورده اند. در اینجا فرض می شود که این پروسه ی اشتراکی دیموکراتیک است به این مفهوم که شرکت کننده گان خود را آزاد می دانند و مستحق احترام مساویانه اند. ولی آزادی و مساوات در اینجا حقوق از قبل داده شده نیستند که دیالوگی را مشروعیت می بخشد که این حقوق را مراعات کنند. در عوض، طوریکه هابرماس تاکید میکند، این حقوق لیبرالی نتیجه ی پروسه اشتراکی اند. (۳)

برای رالس به صورت کل همین تصور حاکم است با وجودیکه این در نظریه عدالت A Theory of Justice اش مشهود نبود (۴)، و بعد با مقالات مجموعه ی لیبرالیزم سیاسی Political Liberalism

روشن شد. در بحث با هابرماس در سال ۱۹۹۵، رالس می گوید که موقف اولیه (موقف اولیه *original position* رالس یک تجربه ی فکری و یا مجازی است که در آن شهروندان اصولی را تعیین می کنند که در جامعه حاکم باشد. در این جریان آنها در پرده ی بی خبری *veil of ignorance* قرار دارند به این معنا که نه تبار خود را می شناسند، نه موقعیت اجتماعی خود را، نه جنسیت خود را و نه فهمی از زندگی خوب دارند. به این دلیل تنها عقل آنها را رهنمائی می کند و به باور رالس آنها به تصمیم عقلانی خواهند رسید. مترجم) که در آن از موقعیت اجتماعی و شخصی فرد انتزاع به عمل آمده بود، نظری از حقوق و عدالت مطرح شده که می توان آنرا به حیث یک فرضیه دانست و فرضیه ی که تست نشده است (ص ۱۴۱) تصدیق این نظریه و یا تغییر در آن زمانی بوجود می آید که هر شهروند به حالت تعادل بازتابی *reflective equilibrium* برسد. (یعنی افکار و عقاید متضاد خود را باهم سازگار کند، یا با تغییر آنها و یا با قبول باور های جدید. مترجم)

در نهایت، به باور رالس، یک "تعادل بازتابی کلی و عمومی" بوجود خواهد آمد که بعد از مد نظر گرفتن آراء و استدلال دیگران، هر شهروند مفهومی شبیه دیگران را اختیار میکند. در اینجا شبیه به هابرماس، ایده ی خودمختاری کانت حاکم است طوریکه شهروندان از قوانین خودی پیروی می کنند.

برای هابرماس و رالس این خودمختاری بارابطه به اخلاقیات سیاسی، که هسته ی مرکزی جمهوری خواهی است، ریشه آزادی های فردی و سیاسی است. یعنی ریشه ی آزادی های مدرن و قدیم، و حقوق شخصی آزادی فکری و حق سیاسی ساختن گروه مخالف. این اصل بسیار مهم است و به این معنا است که برای هابرماس و رالس حقوق از قبل داده شده وجود ندارند که یا بوسیله عقل و یا مذهب و یا حاکم برای طرح و یا تعدیل قانون اساسی طرح شده باشند. در عوض بوجود آوردن وضعیتی در

یک پروسه ی گفت‌وگو که در آن شهروندان برای خود قانون تعیین می کنند و مستقل اند برای هابرماس و رالس اساس است. از این پروسه حقوق و عدالت ظهور می کنند و نه برعکس. خودمختاری از حقوق و عدالت بوجود نمی آید.

این مارا به دلیلی نزدیک می کند که چرا هابرماس و رالس لیبرال نیستند. باور لیبرالی از آزادی های لیبرالی شروع میشود که فکر کنیم و بگویم هر آنچه می خواهیم. لیبرال ها این آزادی ها را به حیث حقوقی که قبل از بحث روی مسایل سیاسی، چه عملی و چه اخلاقی، مطرح باشد قبول دارند. (۵) این حقوق اساس گفت‌وگو سیاسی اند. این از باور جمهوری خواهی بدور است. نظریه پرداز جمهوری خواه روی آزادی های لیبرالی قبل از بحث عمومی تاکید نمی کند (۶) به این صورت هابرماس تاکید بر دولت قانون Rechtsstaat می کند و رالس پروژه دیموکراتیک مدرن را زمینه ی تاریخی آزادی ها می داند.

البته جمهوری خواه باید قبول کند که بعضی از آزادی ها باید محترم شمرده شوند اگر قرار است جمهوری خواهی زنده بماند. اگر آزادی بیان محدود شود دیالوگی که جمهوری خواه می خواهد مخدوش خواهد شد. نتیجه به باور من این نیست که آزادی بیان یک حق بدون شرط است بلکه این است که جمهور خواهی در شرایطی که دهان مردم بسته شود چنانسی نخواهد داشت. اگر کسی تحت شرایطی که آزادی بیان وجود ندارد هنوز می خواهد جمهوری خواه باشد، به این دلیل است که او به شکل زندگی جمهوری خواهانه ارزش زیاد قایل است که انسان ها خود معیار های خود را تعیین می کنند. همین ارزش است که اهمیت دارد برایش مبارزه نمودن به احترام مستقل به آزادی بیان. به همین دلیل رالس در بحث اش همه چیزی را وابسته به این می کند که در یک جامعه متنوع به زمینه ای توافق شود که او آنرا جامعه ی بانظم می داند. در این چوکات است که مردم از آزادی و مساواتی برخوردارند که می توانند برای خود نوعی از عدالت را تعیین کنند. (ص ۱۵۵)

اهداف اجتماعی و دیموکراسی

هابرماس و رالس هر دو می خواهند به آن چیزی هر چه نزدیکتر شوند که آنها اصل اجراءات Proceduralism می نامند. (ص ۱۱۷ و ۱۱۳) جمهوری خواهی آنها بدون شک نوع اجراءاتی است، نوعی که شهروندان را تشویق می کند با مغز باز به مقابل هر نوع باور شامل بحث شوند. اصل اجراءاتی بحث یکنه پیش فرض است. هیچ مفهوم جوهری از عقل، فضیلت و یا طبیعت انسان مطرح نیست. به باور من این اصل اجراءاتی هابرماس و رالس آنها را از لیبرالیسم برتر می کند که آزادی های لیبرالی را به حیث حقوق داده شده اولویت می دهد. به نوبه جمهوری خواهی اجراءاتی از جمهوری خواهی مدنی ناقص تر است حد اقل به دلیل اینکه جمهوری خواهی مدنی به اهداف اجتماعی در اخلاقیات سیاسی رول مثبتی می دهد.

من همان مفهومی را مد نظر دارم که در سنت جمهوری خواهی مدنی به نام رسیدن به منافع عامه یا مشترکت المنافع معروف است. (۷) بدینصورت من به اهداف اجتماعی اهمیت بزرگی قایل ام چونکه آنها نه تنها راه های همزیستی اند بلکه ، لا اقل در نقطه ای، گونه های مورد قبول متقابل همزیستی اند. اهدافی مانند جامعه سالم و تعلیم یافته لا اقل در بعضی جاها راه های متقابل همزیستی بشمار می آیند. جایی که هنوز این خواهش متقابل برای هدفی موجود نیست، یک پروسه دیموکراتیک بحث و تشویق پروسه متناسبی خواهد بود برای اینکه هدف اجتماعی شود. بدینصورت اهداف اجتماعی که به یک پروژه جمهوری خواهی معنا می دهند از بیرون داخل پروسه دیموکراتیک نمی شوند که به آنها مربوط نباشد. به عبارت دیگر، یک پروسه دیموکراتیک از این اهداف ظهور می کند چونکه مشخصه ای آنهاست که تنها یک پروسه دیموکراتیک قبول و ثبات آنها را ممکن می کند. (۸)

از یک جانب لیبرالیزم برای ما مشکل می سازد که چرا ما چوکات حقوق و عدالت از قبل داده شده را در بحث اخلاق سیاسی قبول کنیم. به جانب دیگر جمهوری خواهی نوع اجراءاتی فهم اینکه، مجزا از اهداف مهم، چرا ما معیار های دیموکراتیک را به حیث چوکاتی برای بحث قبول کنیم. جمهوری خواهی مدنی قرار معلوم حل مسئله را با شناسائی اهداف اجتماعی به حیث دلیلی برای دیموکراسی و آزادی های لیبرالی ممکن می سازد.

برای اینکه مشخصه ی جمهوری خواهی مدنی مورد نظر را بفهمیم، من باید قبلاً چیزی درباره ای فهم محدود هابرماس و رالس از منافع را مطرح کنم. آنها متوجه منافع شخصی اند و تاکید دارند روی اینکه روشی برای ارزیابی آنها به دست آورند. بدون اهمیت دادن به منافع عمومی که در حقیقت همان اهداف اجتماعی اند، آنها مجبورند اساس دیکری برای ارزیابی منافع شخصی پیدا کنند. منافع شخصی باید بوسیله معیار های عمومی ارزیابی شوند، ولی معیار های عمومی چگونه اعتبار خود را کسب می کنند؟ جواب آنها این است که اعتبار آنها بوسیله اجراءات دیموکراتیکی بدست می آید که روی آنها توافق می شود. آیا می توانیم یقین داشته باشیم که اعتبار منافع شخصی بوسیله ای پروسه دیموکراتیک بدست می آید بدون اینکه اهداف اجتماعی معینی را مد نظر داشته باشیم؟ هر کاندیدی به حیث معیار ما را وادار خواهد کرد که سوال کنیم که چگونه قبولش روی اهداف اجتماعی معینی تاثیر می گذارد؟ اجراءات دیموکراتیک به ذات خود نمی تواند بدون دخالت اهداف اجتماعی رهنمائی برای معیار ها باشد. ولی چنین دخالتی ما را به سوای اجراءات هدایت می کند.

برای جواب سوال اینکه چرا دیموکراسی چوکاتی برای بحث باشد، هابرماس و رالس هر دو متوسل به پراتیک متعارف دیموکراسی می شوند. ولی به بهترین وجه، این را می توان گفت که گذینه ای ممکن در جستجوی یک جواب است و نه خود جواب. این درست است که هابرماس ما را متوجه دولت قانون Rechtsstaat می کند و رالس می گوید که به پروژه مدرن دیموکراتیک بنگریم. ولی این اشاره ی مشخص تاریخی اجراءات دیموکراتیک آنها را تأیید نمی کند. چیزی را که تاریخ روشن می کند این است که اجراءات دیموکراتیک دقیقن زمانی هر چه پیشرفته تر می شوند که اهداف از خدمت گروه های مشخص به طرف اهداف واقعی اجتماعی سوق داده می شوند. پس دیموکراسی در خدمت اهداف هر چه کلی تر و شامل تر در حرکت است که بوسیله تعامل وسیع بدست آمده اند. سرشت دیموکراتیک تعین و تغیر اهداف اجتماعی و همچنان بحث روی معیار ها استعمال اجراءات از قبل داده شده نیست. بلکه این یک ضرورت درونی برای جستن اهداف اجتماعی است و بدینوسیله معیار هائی که از آنها مشتق شده اند.

اهداف اجتماعی به ضرورت دیالوگ آزاد و مساویانه معنا می دهند - یعنی برای دیموکراسی. اگر هدف شما به مفهوم یاد شده اجتماعی باشد، شما آنرا نه تنها برای خود بلکه برای دیگران هم می خواهید. البته این تنها کافی نیست. ما باید بدانیم که دیگران چه می خواهند. شما ممکن است هدفی را برای آنها خواسته باشید بدون اینکه آنها همان هدف را برای خود و یا شما خواسته باشند. اگر هدف واقعن اجتماعی باشد، باید متقابل باشد. به صورت ایده آل هر یک باید آنرا برای خود و دیگران خواسته باشد. این شرایط برای اهداف اجتماعی وقتی تا اندازه تحقق پذیر اند که انسانها با هم رابطه دیموکراتیک برقرار کنند. آنها زمانی رابطه ی دیموکراتیک برقرار می کنند که برای همه امکان سهم گیری باشد و هر کس دیگری را محترم بشمارد و به حرف هایش گوش دهد برای اینکه منافع اش را مد نظر گیرد. به آنهایی که گوش داده نشده و یا آنهایی که از اول از سهم گیری باز داشته شده اند چانس این را دارند که هدفی را که برای آنها تعیین شده رد نمایند. اضافه بر این آنها چانس این را دارند که آن را برای دیگران هم رد کنند. این کافی خواهد بود که جامعه را تقسیم کند و بدینوسیله هدف را از مقام اجتماعی اش من حیث منافع عمومی پائین آورد.

وقتی رالس از اشخاص اخلاقی *moral persons* صحبت می کند، او از آنهایی صحبت می کند که نه تنها احساس عدالت دارند بلکه قدرت این را دارند که تصویری از منافع خود داشته باشند. به حیث خودخواهان عقلانی *rational egoists*، اصطلاحی که هابرماس برای اشخاص اخلاقی رالس به کار می برد، منافع آنها شامل منافع اجتماعی نیست. مفهوم منافع اولیه "*primary goods*" رالس شاید استثنا باشد. (منافع اولیه برای رالس شامل منافع طبیعی و اجتماعی اند که فرض می شود هر آدم عاقل آنها را می خواهد و اساس اجماع در موقف اولیه است از قبیل هوش، صحت، قدرت تخیل، حقوق مدنی و سیاسی، آزادی، درآمد و ثروت که اساس عزت نفس اند. مترجم) ولی او آنها را به حیث ضرورت های عینی می فهمد که یا برای تحقق اهداف زندگی ما و یا شهروندی ما می باشند. (۹) موافقت روی آنها و همبستگی با رابطه به تحقق آنها جزء تعریف آنها من حیث منافع اولیه نیست. وقتی هابرماس بین منافع و معیارها تمایز قایل می شود.

(ص ۱۱۴ و ۱۱۵)، او منافع را به حیث اهداف اشخاص و گروهها می داند. این منافع بدینصورت لازم نیستند از چوکات اشخاص و گروهها فراتر روند. این نسبتن ساده است که ببینیم که هابرماس و رالس امیدی ندارند که منافع را به حیث اساسی برای نظر اخلاقی تعیین کنند. منافع برای آنها، جدا از چند مورد گذرا، شخصی و یا محدود اند تا اجتماعی.

بدینصورت تصور اهداف اجتماعی، که رول مهمی برای هابرماس و رالس بازی نمی کنند، سهم گیری دیموکراتیک را همراه دارند. تکوین دسته جمعی اهداف اجتماعی و سعی دسته جمعی برای تحقق آنها فعالیت های متعارف بشری اند که نیاز به اجراءات دیموکراتیک دارند. دیموکراسی معیاری میشود که در ذات این فعالیتها نهفته است و معیاری جدا از آنها نیست که آنها را بوسیله آن سنجش نمود. این چشم انداز جدیدی را ممکن می کند که اساس "دیدگاه اخلاقی" می باشد که هابرماس و رالس تاکید دارند که ما اختیار کنیم. در تصمیم گیری روی اهداف اجتماعی همه ی شرایط برآورده می شوند وقتی ما دیدگاه اخلاقی را از آن خود کنیم. مهمتر از همه ضرورت رفتن فراسوی موقف شخصی و یا تنگ نظرانه برآورده می شود. برای اینکه در تعیین اهداف اجتماعی مردم چیزی را که ارزش عمومی دارد در یک پروسه ی سهم گیری آزاد و مساویانه تعیین می کنند. در واقع این پروسه تعیین و تغییر اهداف اجتماعی است که حامل دیدگاه اخلاقی است که حقوق و عدالت را تعیین می کند. برای اینکه در تصمیم گیری روی حقوق و عدالت ما امید داریم که آن اهداف اجتماعی را به پیش ببریم.

انقسام های اجتماعی و عمومیت گرایی

هرآنچه تا حال گفته ام، شامل ایدئالیزه کردن مهمی بوده است. با گرفتن دیدگاه جمهوری خواهی مدنی، من از انقسام ژرف جامعه و پی آمد آنها برای پروسه دیموکراتیک برای طرح اهداف اجتماعی، چشم پوشی کرده ام. حالا نیاز است که این همه را تغییر دهیم. از تقسیماتی که باعث ظهور اهداف متعارض اجتماعی می شوند نمی توان اغماز نمود و برای اینکه حقوق و عدالت را شرح دهیم ما دیگر نمی توانیم روی اهداف اجتماعی قبول شده حساب کنیم. این سوالی ناراحت کننده را بوجود می آورد که آیا با در نظر داشت انقسام عمیق اجتماعی می توان جمهور خواهی را که بروی اهداف اجتماعی تکیه دارد به نوعی نجات دهیم. این انقسامها در تعارض های زیادهای بروز کرده اند - در آنهایی که شامل مذهب، کار، حقوق مدنی، آزادی ملی و برابری جنسی اند. برای اینکه وزنه ی این شکاف هارا بطور درست مد نظر گرفته باشیم، ما دو گزینه ذیل را در اختیار داریم.

یکی از نگرشها به این نوع انقسام اجتماعی همان است که هابرماس و رالس اختیار کرده اند. برای آنها این مهم است که در نهایت به مصالحه ی عقلانی دست یابیم (در نقطه ی در لاینتهای، ص ۱۴۲). برای هابرماس مصالحه در نهایت صورت می گیرد "استدلالی که به دیگران به شدت اختار می دهد که دید تعبیری خود را توسعه دهند." در این استدلال هرکس موقف دیگری را می گیرد. این به یک

"دید-ما" we-perspective می انجامد که از آن مردم می توانند برای خود امتحان کنند که می توانند یک دید جنجالی را به حیث معیار ی برای پراتیک مشترک خود قرار دهند یا نه. (ص ۱۱۷) این امتحان به نظر او باید در آخر امر به مجموعه ی از معیار های عمومی بیانجامد. برای رالس مصالحه همچنین در یک طریق بین-ذهنی inter-subjective صورت می گیرد. (ص ۱۴۱ ن. ۱۶) هر شهروند به مفاهیم تعویضی دیگران از عدالت توجه می کند. بعداً با توجه به استدلالی که در عقب دید دیگران قرار دارد، هر شهروند به عین مفهوم از حقوق و عدالت دست می یابد.

در اینجا یک نوع دست مرموزی در هر دوی این دید وجود دارد. این انتقال ذهنی مشکل، از در نظر داشت جدی دیدیگران تا رسیدن به یک دید عمومی، را روغن می زند. این تردستی، به نظر من، تعویضی به توسل به طراز کهنه ی عقل گرایی برای وحدت خرد می باشد. این وحدت، طوریکه هابرماس و رالس او را می فهمند نقطه ی در نهایت است که شاید هرگز به انتها نرسد تا یک واقعیت از قبل داده شده. بدینصورت من به آن نام مصالحه ی عقلانی در نهایت را میدهم. rational reconciliation at the limit

این را باید متوجه باشیم که هر دو، هابرماس و رالس، این را قبول دارند که در نهایت مصالحه ی عقلانی خواهد بود. (۱۰) آنها در این که نهایت چه رولی برای قبول دیدگاه اخلاقی بازی می کند از هم فرق دارند. برای هابرماس گرفتن دیدگاه اخلاقی شامل این است که آیا این در شرایط گفتمان آزاد و برابر برای هر یک منطقی خواهد بود یا نه. ولی در گفتمان واقعی برای اینکه تعیین کنیم که قبول عمومی ممکن است همیشه محدودیت در گفتمان وجود دارد. حتا در شرایطی که اصول اجراءاتی کاملاً رعایت شوند، محدودیت زمان، بی خبری، نفوذ و عنعنات وجود دارند. (ص ۱۷۷) وزمانی بعضی از گفتمان ها می توانند محدودیت بیشتر نسبت به دیگران داشته باشند ولی این ما را کمک نمی کند که بدانیم چه چیز عقلانی خواهد بود بدون محدودیت در گفتمان. پس ما شاید هرگز نتوانیم دیدگاه اخلاقی را از آن خود کنیم چرا که ما هرگز معیار هارابرون از محدودیت های گفتمانی بدست نمی آوریم.

بدر نظر داشت این تامل، رالس با قرار دادن مقیاس پیشرفت به سوی تعادل بازتابی در چارچوب گفتمان محدود و متعارف، مقیاس اخلاقی را پائین می آورد. تا زمانیکه مردم آماده اند موقف اخلاقی دیگران را جداً مدنظر بگیرند آنها از تنگ نظری دوری می جویند و حلقه توافق خود را بسط می دهند. (ص ۱۴۲-۱۴۱) برای رالس این کافی است تا از آنها افراد اخلاقی بسازد و شاید موقف اخلاقی را اختیار کرده باشند. فرق در اینجا است که برای هابرماس فرد اخلاقی مصالحه در نهایت را فرض قرار می دهد، فرد اخلاقی رالس به آن نیازی ندارد. با وجود این، در اخلاقیات سیاسی رالس، مصالحه در نهایت ضروری است به دلیل اینکه بدون آن او باید تصور اینکه مردم با اهداف اجتماعی متعارض می توانند روی مفهومی واحد از عدالت جمع شوند را واگذار کند.

نگرش دیگر که من از آن پیروی می کنم نیازی به قبول و یا رد مصالحه در نهایت را ندارد. عوض اینکه روی توافق عمومی تاکید کنیم، حتا در نهایت، که به طریقی برای اخلاقیات سیاسی اهمیت دارد، تاکید بر نوعی دیگر از عمومیت است. این عمومیت شاملیت است. universality of inclusiveness این محراق به ما اجازه می دهد متوجه شویم که چیزی که برای اهداف اجتماعی و قبول موقف اخلاقی مهم است، قبول عمومی آن اهداف نیست بلکه احاطه و فراخنای آنهاست. آنها به منافع هر کس توجه دارند و هر فرد را مخاطب قرار می دهند.

درجائیکه انقسام وجود دارد، گرفتن موقف اخلاقی چه وظیفه ای را پیش روی ما می گذارد؟ این یعنی بسط دادن اهداف ما به نتیجه توجه به منافع کسانی که در آنصوی انقسام اجتماعی قرار دارند. ما باید به قدر کافی از منافع شان را جزء اهداف مان کنیم طوریکه بتوانیم بگوئیم که در خدمت هر دو طرف اند. این تعهد به منافع جامع تر تعویضی برای اینکه دیگران منافع ما را در نظر گرفته اند نیست.

تعهد ما بوسیله چنین مصالحه ای بوجود نیامده است. اگر منافعی در دوطرف انقسام اجتماعی باشند که هیچ طرفی حاضر به قبول آن نباشد، در آنصورت مصالحه می تواند رولی در ثبات اجتماعی بازی کند. در نتیجه ای مذاکره می توانند به نتیجه ای برسند که تعادلی بین منافع متعارض آنها ایجاد شود.

توافقی که در این نوع مصالحه بدست می آید آن توافق روی هنجارها نیست که هابرماس امید میکند که ما با گرفتن موقف اخلاقی به آن برسیم. در عوض توافق بوسیله مصالحه مربوط به سیاست عملی است که قبول شده که پشت توافق اختلاف نظر هائی هم وجود دارند. ولی تعبیری که در اینجا از موقف اخلاقی داده شد، با وجودیکه از نوع هابرماس آن محدودیت کمتری دارد، آنرا به گشتن دنبال مصالحه تقلیل نمی دهد. در تعبیر من، این فراتر رفتن از ویژگی است که نتیجه آن است که با دیگران هنجار هائی را مشترک داشته باشیم که منافع متعارض را در برمی گیرند. در واقع این تعهدی است برای شمولیت بیشتر به اساس یک اصل. این فراتر رفتن می تواند کاملاً متواضعانه باشد و ضروری نیست که به یک باور مشترک از حقوق و عدالت بیانجامد. با وجود این نقطه مشترکی را بدست می دهد که می توان برای تعادل منافع که به مصالحه ی سیاسی ربط دارد به آن رجوع کرد.

توافق عمومی با رابطه به اهداف، هسته ی مرکزی جمهوری خواهی مدنی بود. این باید با دو تدبیر تغییر یابد تا به چیزی برسیم که آنرا جمهوری خواهی "قطبی" نام دهیم. تدبیر اول شامل امکان وارد ساختن اهداف اجتماعی رقابت کننده است، اهداف اجتماعی که به قطب های مخالف قرار دارند. هنوز عنصر اساسی اهداف اجتماعی است ولی شرطی که هرکس در جامعه خواهان هدف اجتماعی برای همه باشد را باید سست کنیم. آنهاییکه یک هدف اجتماعی را نمی خواهند که دیگران می خواهند، می توانند هدف اجتماعی دیگری داشته باشند. شرط اینکه هرکس آنرا برای همه بخواهد ضعیف تر می شود به این که هرکس در یک گروه معین باید آنرا برای همه بخواهد. اهداف اجتماعی می توانند رقیب همدیگر باشند طوری که هرکس آنها را برای همه بخواهد بدون اینکه در عمل چنین باشد. تدبیر دوم شرط دیگری را وارد می کند که آن شمولیت است. این نتیجه ضرورت قبلی برای توافق عمومی بود، ولی چون ما آن ضرورت را به طرفی گذاشتیم، حالا باید آنرا جداگانه وارد کنیم. این شرط نیاز به این دارد که اهداف اجتماعی یک گروه منافع قطب دیگر را مد نظر بگیرد. البته این تدبیر به این معنی نیست که ما موقف مخصوص خود را با تساهل به گروه قطبی رها کنیم. پس این معنا را نمی دهد که ما برنامه کامل آنها را قبول کنیم (۱۱) با وجود این، شرط شمولیت از قبول اجتماعی بودن آن اهدافی اجتناب می کند که از منافع دیگران، که اهداف دیگری دارند، چشم پوشی کند.

از اخلاقیات تا سیاست

تغییری که با مفهوم جمهوری خواهی قطبی همراه است نسبتاً عمیق است. این اشاره به چیزی دیگر دارد تا رقابت اهدافی که به نوعی با توافق حل می شود. ما باید در نظر بگیریم که تعارض های حل نشده ی مهمی بین اهداف وجود دارند. اهداف اجتماعی به حیث اهداف گروه های مختلف تبارز می کنند و فقط گاهی به حیث اهداف کل جامعه دیده می شوند. یعنی، با وجودیکه گروه های مختلف اهدافی ایده آلی برای کل جامعه مطرح می کنند، این اهداف نیازی نیست که به حیث اهداف کل جامعه قبول شوند. یک عنصر اتصاق باقی می ماند چرا که اهداف اجتماعی گروه های مختلف تنها تنگ نظرانه نیستند. آنها فورموله شده اند تا ارفاقی با منافع گروه های دیگر باشند.

اولییتی که جمهوری خواهی به دیموکراسی می دهد تعبیر دیگری می یابد. در جمهوری خواهی قطبی دو بخش مشخص را دارا می باشد. یک بخش مربوط به ساحاتی می شود که در آن توافق عملی است، در حالیکه دیگری مربوط به مواردی است که با وجود اختلاف نظر ها، یک موازنه ی منافع برای زندگی مشترک وجود دارد. زمانیکه توافق عملی است، اجراءات دیموکراتیک برای بخشی از جامعه

مدد قبول ایده آنها برای کل جامعه است. ولی نیاز به چیز بیشتری از قطبی سازی ایدئولوژیک است. تا زمانی که امکان تغییراتی که اساس اهداف متعارض اجتماعی را منتهی کنند موجود باشند، نیاز به نوعی سیاست عملی است تا زندگی مشترک مردم راممکن سازد. اولویت جمهوری خواهانه برای دیموکراسی منجر به این می شود که روی سیاست عملی تاکید شود تا موازنه ی منافع متعارض را ممکن کند که دیموکراتیک است. البته راهی وجود ندارد تا این موازنه را از قدرت گروه های مربوط بدور نگهداشت. پس دیموکراسی سیاست عملی جلو نتایجی را نمی تواند بگیرد که موازنه طوری باشد تا موافق دید کلی گروه های قدرتمند باشد.

با ادعا به اینکه اهداف متعارض اجتماعی با موقف اخلاقی می توانند تطابق داشته باشند، من دروازه را برای اهدافی که واضحا از نگاه اخلاقی قبیح اند باز نمی کنم. گروهی که می خواهد گروه دیگری را تحقیر و یا استثمار نماید به منافع گروهی که تحت سلطه ی اوست به آن اندازه توجه می کند تا بداند چگونه آن اهداف را می تواند به نفع خود به کار گیرد. فراتر از آن تحقق هر یک از اهداف عزیز گروه تحت سلطه اش را تهدیدی برای خود می داند. واضح است که گروهی که هدف تسلط دارد موقف اخلاقی را اختیار نکرده است. تصور او قدرت و ثروت خودش را در نظر دارد که گروه دیگر برایش فقط ابزار است. این تصور نمی تواند هدف رقیب اجتماعی باشد چرا که اهداف گروه مشخصی را می خواهد برآورده سازد تا اینکه منافع کسانی که بیرون گروه او اند را در نظر بگیرد. این نوع انحصار شرایطی را که جمهوری خواهی قطبی برای اهداف اجتماعی مطرح می کند نقض می کند.

درچوکات جمهوری خواهی قطبی، سیاست مکمل خوب اخلاق است. موقعیت اخلاق در توافق عمومی نیست بلکه درجائی قرار دارد که آنهایی را نیز شامل می شود که ممکن است مخالف باشند. این مرحله ی فراتر رفتن از منافع خصوصی است، با شامل نمودن دیگران، با آماده گی برای احترام به اهداف دیگران. بوسیله این شاملیت اخلاقیات به هدف رسیدن به نظم اجتماعی ممکن، هرکس را مخاطب قرار میدهد. ولی این احاطه ی عمومی فقط به هدف ترسیم کشیدن نظم اجتماعی ممکن است. برای تحقق یک نظام اجتماعی فقط تنها اخلاقیات کافی نیست. قدم دیگری لازم است تا کسانی را با اهداف قطبی بوسیله مصالحه وحدت بخشد که موازنه ی منافی را بوجود آورد که پشت اهداف نهفته اند. در اینجاست که سیاست به صحنه می آید. عوض اینکه روی توافق بر اصول تاکید کند، تاکید بر رضائیت به مصالحه به هدف زندگی مشترک می کند. وجود اهداف متعارض اجتماعی در سطح اخلاقیات دعوتی برای مصالحه در سیاست است نه تهدیدی برای آن. نتیجه ای مصالحه فقط توافق برای همکاری است تا توافق روی اصول. یک گروه با اهداف اجتماعی مشخص می تواند با حدودی که برای برد و باخت معین می کند درجه شاملیت را تعیین کند. درجه تعیین شاملیت گروه مفهوم عدالت اش را معین می کند که به نوبت بیان درجه قبول برد و باخت اوست برای سهم گیری در نظامی که ترسیم می کند. در مجموع، اهداف اجتماعی یک گروه در یک جمهوری قطبی نماینده ایده آلهای اجتماعی می باشند. به حیث یک جریان اجتماعی به جمله دیگران در یک جمهوری قطبی، ایده آلهایش دیدی از شاملیت تبارز می دهد که به تناسب وضع موجود عدالتی رادیکال است.

عدالت، اخلاقی و سیاسی

پروسه وارد کردن موازنه ی منافع در سیاست حدود را بر برد و باخت بوجود می آورد. همچنین جریان وارد کردن منافع دیگران در گرفتن موقف اخلاقی حدود ویژه خودش را بر برد و باخت مطرح می کند. این پروسه ها نورم های جداگانه ای از عدالت را تاسیس می کنند، یک نورم رسمی برای سیاست و نورم های متنوع رادیکال از اخلاقیات. عوض اینکه قبل از اهداف اجتماعی باشد، هر دو نوع عدالت به آنها وابسته است. در این راستاست که می توانیم دید جمهور خواهی قطبی از عدالت را جستجو کنیم.

در سطح اخلاقی، که اهداف را بسط می‌دهیم تا منافع متعارض را مد نظر بگیریم، نقطه‌ی تمرکز ما بر عدالت باید روی معیار شمولیت مورد نیاز باشد. از آنجائیکه آنها از مجموعه‌ی اهداف مختلف حرکت می‌کنند، گروه‌های مختلف معیارهای شمولیت مختلف را اختیار می‌کنند. معیار شمولیت چگونه تعیین می‌شود؟ فرقی نمی‌کند که ما معیار گروهی معین برای شامل نمودن دیگران را مد نظر بگیریم و یا معیارش را برای اینکه دیگران او را شامل سازند. در هر دو حالت معیار شمولیت طوری تعیین می‌شود که چگونه یک گروه اهداف مشخص خود را در برنامه جامع در کل جا می‌دهد. این برنامه می‌تواند برنامه خودش برای شامل نمودن دیگران باشد و یا از دیگران برای شامل نمودن او باشد. باخت او و برد گروه‌های دیگر به اثر شمولیت معین باید با اهداف تطابق داشته باشد. فقط آن زمان است که آن سطح از شمولیت معیاری برای تعیین کردن عدالت در تعارض‌های بخش‌های مختلف جامعه می‌باشد. همچنین باید بدانیم که برد و باخت‌های که فراتر از اهداف مشخص یک گروه می‌روند با ادامه هویت آن گروه تطابق ندارند. لذا آنها نه به شامل نمودن یک گروه دیگر را در برنامه‌اش برای کل جامعه تطابق دارند و نه به شامل نمودن او در برنامه‌ای دیگران. پس ما می‌توانیم بگوئیم که، در سطح اخلاقی، حدود برای برد و باخت به خاطر شمولیت اند.

در یک جامعه چند ملیتی، یک ملت اکثریت شاید معیاری برای شمولیت را تعیین کند که از نظر ملت اقلیت نا عادلانه باشد و رد شود. معیار شمولیت ملت اقلیت برای شامل نمودن بیشتری از منافعش از آنچه پیشنهاد شده خواهد بود. پشت این رد شاید این حقیقت نهفته باشد که شمولیت در این سطح اقل به نفع ملت اکثریت است. با این امتیاز، ملت اقلیت باخت بیشتری دارد نسبت به اینکه ملت اکثریت سهمی نگیرد و گوشه‌گیری نماید. در واقع به آن اندازه می‌بازد که نتواند اهداف مشخص خود را دنبال نماید. از نقطه نظر معیار شمولیت ملت اقلیت، معیار ملت اکثریت نا عادلانه خواهد بود.

در سطح سیاسی، که مصالحه زندگی با هم را سبب می‌شود، مفهوم عدالت همچنین ضامن حدودی برد و باخت است. در این صورت این حدودیست که مربوط به برد و باخت‌های آنهاست که برای زندگی با هم مصالحه می‌کنند. این حد برای ما نورمی بدست می‌دهد که فراتر از فرقه‌های موجود بین گروه‌ها و اهداف اجتماعی متعارض می‌رود، چراکه نورمی است برای موازنه بین آنها. این ضروری نیست که یک نورم دائمی باشد، و یقیناً نورمی نیست که آنهاست که به اهداف معین اجتماعی متعهد اند آنرا ایدال بدانند.

این حد برای برد و باخت در مصالحه نورمی است که یک تشکل کلی سیاسی - دولت - رول مهمی در تعیین و اجرای آن بازی می‌کند. این علاقه‌ی دولت است که بتواند در جائیکه جریانات متعارض اجتماعی موجود اند حکومت کند که در نهایت تعیین کننده حدود برد و باخت است. حاکمیت می‌تواند در خطر باشد وقتی که یک گروه یا زیاد از حد رعایت خاطرش تضمین شود و یا محدود شود. عدالت در این سطح سیاسی با تعیین حدود برد و باخت برای خاطر حاکمیت است، در حالیکه عدالت در سطح اخلاقی طوری که دیدیم به خاطر شمولیت تعیین می‌شود. در سطح سیاسی، معیار برای برد و باخت که هدف اش ایجاد موازنه بین اهداف اجتماعی است نورم عدالت رسمی است که مربوط حاکمیت دولت است. این مغایر با عدالت رادیکال جریانات مختلف اجتماعی با دید مختلف آنها از شمولیت است. (۱۲)

تصور عدالتی که اختلاف نظرها را روی اهداف اجتماعی احتوا می‌کند در اینجا حفظ شده است. ولی در سطح سیاست عملی، که ملزوم موازنه ایست که نه مفهوم تعادل بازتابی رالس و نه گفتمان ایده آل هابرماس آنرا بدست میدهند. دلیل این است که موازنه در شرایطی صورت می‌گیرد که مسائل حاکمیت به خصوص وثبات به طور عام مطرح اند. این عدالت عمومیت خود در جامعه را مدیون رول اش در کمک به حاکمیت است. این در شرایط محدود حاکمیت فورموله شده است. به خاطر همین محدودیت، گفتمان ایدال، با سرشت غیر محدودش بدست آوردنی نیست. و به همین دلیل، تعادل

بازتابی که در آن همه ی شهروندان روی مفهوم مشترک یکجا می شوند با لزوم مصالحه کوتاه می آید. البته می توان هنوز اعتراض کرد، طوریکه انارشیاستان شاید بکنند، که تاکید بر حاکمیت و ثبات فقط وسیله ایست که مردم را مجبور کند از اعتقادات عمیق خود چشم پوشی کنند. ولی نتیجه ی قبول این اعتراض به این مفهوم است که ما عدالت در سطح جامعه را کاملاً فراموش کنیم و با عدالت های رادیکال جامعه قطبی تنها بمانیم.

جواب قابل پیش بینی آنهایی مانند هابرماس و رالس این خواهد بود که مردم با داشتن اهداف متعارض اجتماعی میتوانند به مصالحه ی عقلانی در نهایت برسند. اگر یقین چیزی به نام مصالحه ی عقلانی وجود داشته باشد، پس جهان انقسام شده و قطبی که ما در آن زندگی می کنیم یک توهم است. چیزی که ما آنها را تعارض های گروه ها و اهداف شان میدانیم چیزی جز سایه های گمراه کننده ای عقلانیت مرکزی نیستند که در چوکات آن، در نهایت، روی مسائل مهم توافق می کنیم. برای اینکه این عقلانیت کارش را انجام دهد، نیازی نیست که همه ای اهداف متناقض وفق داده شوند. چیزی که ضروری است، طوریکه برای رالس است، توافق روی ارزشی مرکزی مانند عدالت است. این چوکاتی را محیا می کند تا بعضی از اهداف را از بین ببریم و از تعارض بین اهداف دیگر جلوگیری نمائیم. با وجود این، تمام کوشش تاریخی برای کشف و شرح انقسام ها که در موازات آنها ظلم و استعمار صورت می گیرد فقط چیزی جز وصف اجتناب نا پذیری میدان خالی کردن به مقابل عقلانیت نبوده است.

Notes

(۱) Jürgen Habermas, “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism,” The Journal of Philosophy 92, 3 (March 1995): 109-131; and John Rawls, “Reply to Habermas,” *ibid.*: 132-180. The numbers in the text refer to pages in this exchange.

(۲) Rawls sees no conflict between his “political liberalism” and “classical republicanism,” which for him calls for a willingness to take part in public life and the political virtues of tolerance and civility. See Rawls, “The Priority of Right and Ideas of the Good,” in his Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), lecture 5, section 7.5. Habermas is sympathetic to the “republican understanding of politics” for its reminding us that “the system of rights is internally related to citizens’ political autonomy.” See Habermas, Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, translated by Wm. Rehg (Cambridge MA: The MIT Press, 1996), chapter 6, section 3.

(۳) Habermas, Between Facts and Norms, chapter 3, section 3.

(⚡) Rawls, A Theory of Justice (Cambridge MA: Harvard University Press, 1971).

(⚡) On the relation of rights and liberties to democracy from a republican point of view, see Michael J. Sandel, Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy (Cambridge MA: Harvard University Press, 1996), chapter 2.

(⚡) See Habermas' spirited critique of Charles Taylor for separating individual rights from republican autonomy. Charles Taylor, "The Politics of Recognition" and Jurgen Habermas "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," both in Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition, edited by A. Gutman (Princeton NJ: Princeton University Press, 1994): 54-61, 110-116.

(⚡) On the role of civic republicanism in the Federalist-Antifederalist discussion over the US Constitution, see Isaac Kramnick, Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America (Ithaca: Cornell University Press, 1990), chapter 8.

(⚡) For a development of the main ideas behind a republicanism that emphasizes social goals, see Milton Fisk, Toward a Healthy Society: The Morality and Politics of American Health Care Reform (Lawrence KS: University Press of Kansas, 2000), chapters 1 and 6.

(⚡) On primary goods as useful in any life plans, see Rawls's A Theory of Justice, section 11; on primary goods as needed for citizenship see Rawls's "Priority of Rights and Ideas of the Good," in his Political Liberalism, lecture 5, section 4.

(⚡) On reconciliation see Habermas, Between Facts and Norms, chapter 3, section 1.3; and Rawls, "The Idea of Public Reason," in his Political Liberalism, lecture 6, section 7.

(⚡) Amartya Sen elaborates on this sense of inclusion in his November 7, 2000, British Academy Lecture "Other People," Proceedings of the British Academy 111 (2001).

(⚡) There is a discussion of the notions of official and radical justice and their connection to limits on gains and losses in Milton Fisk, The State and Justice: An Essay in Political Theory (New York: Cambridge University Press, 1989), chapters 7 and 8.