
دو برداشت رقیب از فلسفه‌ی سیاسی، به روایت چارلز لارمور

میثم بادامچی



این نوشتار به پرسشی بنیادی می‌پردازد: این که «فلسفه‌ی سیاسی چیست؟»، آن هم با تکیه بر دیدگاه‌های چارلز لارمور، استاد فلسفه‌ی دانشگاه براون در آمریکا. لارمور روایت خود از ماهیت فلسفه‌ی سیاسی را بر اساس تفسیری از دو سنت متفاوت در این حوزه ارائه کرده است.

۱. دو برداشت رقیب از فلسفه‌ی سیاسی

لارمور در مقاله‌ی «فلسفه‌ی سیاسی چیست؟»^[1] به عنوان مقدمه‌ی بحث می‌گوید فلسفه‌ی سیاسی نزد علاقه‌مندان معمولاً با مجموعه‌ای از متون کلاسیک مربوط به رشته و فهرستی از مسائل مورد بررسی در آن متون شناخته می‌شود: از سیاست ارسطو (قرن چهارم پیش از میلاد) تا لویاتان تامس هابز (میانه‌ی قرن هفدهم میلادی) و نظریه‌ای در باب عدالت جان رالز (قرن بیستم) و مسائلی همچون محدودیت‌های مداخله‌ی دولت، مبنای پایبندی به قانون از سوی شهروندان، فضیلت‌های شهروندی، ماهیت آزادی و عدالت هم‌زمان

می‌توان گفت که فلسفه‌ی سیاسی عبارت است از «رشته‌ای که به تأمل نظام‌مند درباره‌ی ماهیت و هدف «زندگی سیاسی می‌پردازد».

پرسش اساسی‌ای که توجه لارمور را در تأملاتش درباره‌ی ماهیت فلسفه‌ی سیاسی به خود جلب کرده رابطه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اخلاق است. از جهتی فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی به قلمروهای بسیار مشابهی تعلق دارند؛ هر دو به اصولی می‌پردازند که باید در هنگام همزیستی در جامعه در نظر گرفت. «تفاوت این دو رشته دقیقاً چیست؟» فیلسوفان سیاسی بسته به خاستگاه خود حداقل به دو شیوه‌ی متفاوت به این پرسش پاسخ داده‌اند:

در رویکرد اول که عمدتاً رویکرد قدماست، بنیاد فلسفه‌ی سیاسی فلسفه‌ی اخلاق است. فلسفه یا علم اخلاق با در حالت کلی آنها سروکار دارد. در اینجا وظیفه‌ی فیلسوف سیاسی این (right) و حق (good) مفاهیم خیر است که این تعاریف را از فلسفه‌ی اخلاق بگیرد و آنها را بر مصادیقی تطبیق دهد که «به شکل زندگی اجتماعی ما» مربوطند. مثلاً عدالت را در نظر بگیرد. در رویکرد اول ابتدا عدالت را به عنوان ایدئالی اخلاقی و به صورت انتزاعی و منفک از شرایط عملی می‌شناسیم. هنگامی که عدالت را بر اساس این مبنای اخلاقی بفهمیم، فلسفه‌ی سیاسی وارد عمل می‌شود و می‌کوشد آن واقعیت را بر شرایط اجتماعی و واقعیت موجود تطبیق دهد.

در رویکرد دوم، که عمدتاً ریشه در تحولات دوران مدرن دارد، فلسفه‌ی سیاسی رشته‌ای «مستقل و خودآیین» در برابر فلسفه‌ی اخلاق به شمار می‌رود. این دیدگاه به زبان ساده فرض می‌کند که افراد با هم اختلاف دارند و این اختلاف‌ها از تفاوت در منافع مادی و موقعیتی تا تفاوت انسان‌ها در درک مفاهیم حق و خیر ریشه دارد.

بسته به اینکه نقطه‌ی عزیمت ما کدام یک از این دو رویکرد باشد، فلسفه‌ی سیاسی به نوعی متفاوت از فعالیت بدل می‌شود. یا (در رویکرد اول) به شاخه‌ای از فلسفه‌ی اخلاق بدل می‌شود که می‌خواهد مشخص کند جامعه‌ی خوب در حالت آرمانی باید چه شکلی باشد، یا (در رویکرد دوم) به رشته‌ای بدل می‌شود که بر اساس اصول خودآیین خود عمل می‌کند؛ اصولی که در این واقعیت ریشه دارد که «آرمان‌های اخلاقی خودشان در مقام سیاسی در جامعه تفرقه‌افکن و جدایی‌زا هستند» و اجماع بر سرشان آسان نیست. (لارمور، ص. ۳)

این دو برداشت را برنارد ویلیامز، فیلسوف انگلیسی (۲۰۰۳-۱۹۲۹) (و به تبع او چارلز لارمور در این بحث) به ترتیب «اخلاق‌گرایی [2]» در برابر «واقع‌گرایی [3]» می‌نامند. [4] به نظر لارمور، هر دوی این رویکردها حاوی عناصر مهمی از حقیقت هستند اما هم‌زمان هیچ یک به تنهایی رضایت‌بخش نیستند. «از یک سو فلسفه‌ی سیاسی باید بر مشکلات مشخص زندگی سیاسی تمرکز کند که اختلاف نظر گسترده [و

گاهی عمیق] در مورد قواعد اخلاقی جزو حقایق آن است و دقیقاً به همین دلیل فلسفه‌ی سیاسی باید در برابر فلسفه‌ی اخلاق خودآیین باشد. از سوی دیگر، فلسفه‌ی سیاسی نمی‌تواند راهگشا باشد، مگر با مراجعه به اصول اخلاقی که از اعتبار پیشین برخوردارند [نظریه‌ی تقدم اخلاق بر فلسفه‌ی سیاسی].» (لارمور، ص. ۵)

۲. فلسفه و درس‌های تاریخ

فلسفه کوششی حداکثری برای متاملانه و انتقادی بودن است و به گونه‌ای متفاوت با انواع دیگر پژوهش‌های انسانی می‌کوشد مفروضاتی ضمنی را که کل تجربه‌ی ما بر آنها تکیه دارد وضوح بخشد و به طور انتقادی ارزیابی کند.

لارمور توضیح می‌دهد که «منابع نقد» در فلسفه هم اغلب از مواد و مواردی هستند که در شاخه‌ای از فلسفه، در گذر تاریخی، «حل شده» تلقی می‌شوند. بنابراین، فلسفه همیشه بافتارمند است، یعنی در بافت تاریخی و مکانی خاصی شکل می‌گیرد، گرچه می‌کوشد موضوعات را تا حد ممکن جامع و همه‌جانبه و انتزاعی تفسیر کند. لارمور می‌نویسد: «تأمل انتقادی [فلسفه‌ورزی] هر قدر هم دایره‌اش وسیع باشد، محتاج جایی است که از آنجا شروع کند، و محتاج جایی است که بر آنجا پا نهد تا افق‌های دورتر را ببیند. بنابراین، استدلال‌های فلسفی ناگزیر رنگی از تاریخیت بر خود دارند.» [5]

هابز و پیروان او در اندیشه‌ی سیاسی مدرن قانون (و نه اخلاق) را مبنای اقتدار سیاسی دولت می‌دانند.

نتیجه‌ی این سخنان در بحث ما «درباره‌ی ماهیت فلسفه‌ی سیاسی» این است که اگر در طول تاریخ، بر اساس انباشت تجربه، ویژگی‌های اساسی زندگی سیاسی را بهتر شناختیم، فلسفه‌ی سیاسی هم ناگزیر باید در مورد نحوه‌ی انجام وظایف خاص خود اصلاح موضع دهد. ممکن است در مقطعی از تاریخ، بر اثر شناخت جدیدی که از ماهیت جامعه‌ی سیاسی به دست آورده‌ایم به این نتیجه برسیم که شیوه‌ای که قدما به فلسفه‌ی سیاسی پرداخته‌اند دیگر بهترین شیوه نیست و فلسفه‌ی سیاسی محتاج بازتعریف است (لارمور، صص. ۶-۷). این شیوه‌ای است که مدرن‌ها در برابر رویکرد قدما به فلسفه‌ی سیاسی کم‌وبیش اتخاذ کردند.

۳. تصویر قدما در برابر تصویر مدرن‌ها از جامعه‌ی سیاسی و انسان؛ ارسطو در برابر هابز

تا اینجا توضیح دادیم که به روایت لارمور دو برداشت رقیب از فلسفه‌ی سیاسی وجود دارد. یکی برداشتی که فلسفه‌ی سیاسی را زیرشاخه‌ی فلسفه‌ی اخلاق می‌داند (اما نوعی از فلسفه‌ی اخلاق که هدف آن بیان اصول اداره‌ی جامعه‌ی ایدئال است). رویکرد دوم به فلسفه‌ی سیاسی بر تنش و اختلاف و نیاز به قاعده و

قانون فیصله‌بخش به عنوان ویژگی‌های پایدار سپهر سیاسی تمرکز دارد و معتقد است که این تنش‌ها در جامعه‌ی انسانی نه تنها ریشه در منافع و علایق گوناگون انسان‌ها دارد بلکه معلول آن است که تفسیر آدمیان اخلاقی پیوسته در تعارض و اختلاف با هم است (right) اخلاقی و حق (good) از خیر

این دو رویکرد به فلسفه‌ی سیاسی معمولاً به نام اندیشمندان اصلی که در تاریخ اندیشه از هر یک دفاع کرده‌اند شناخته می‌شوند. ارسطو از مهم‌ترین نمایندگان رویکرد اول به علم سیاست و فلسفه‌ی سیاسی است، و تامس هابز و ماکس وبر از برجسته‌ترین نمایندگان رویکرد دوم‌اند. لارمور می‌کوشد کاستی‌های هر یک از دو تصویر را توضیح دهد و در نهایت آنها را در تعریف خود از فلسفه‌ی سیاسی به هم نزدیک کند.

همان‌طور که ارسطو در صفحات آغازین کتاب **سیاست** توضیح می‌دهد، زندگی سیاسی والاترین و جامع‌ترین شکل انجمن بشری است؛ هدف جامعه‌ی سیاسی سوق دادن انسان به «خیر [مشترک] بشری» است که دستیابی به آن غایت همه‌ی تلاش‌ها و رفتارهای بشر است. [6] ارسطو می‌گوید ما انسان‌ها «نمی‌توانیم تنها زندگی کنیم، چون خودکفایی خدایان را نداریم.» تنها در جامعه است که می‌توانیم ابزارهای ضروری برای را به دست آوریم؛ از منابع مادی لازم برای انجام (eudaimonia) وجودی شکوفا و خودشکوفا فعالیت‌های مختلف تا آموزش و پرورش و فضای عمومی که می‌توانیم در آن به صورت جمعی تأمل کنیم و تصمیم بگیریم. وظیفه‌ی سیاست این است که از طریق توزیع عادلانه‌ی منابع و فرصت‌ها بستر شکوفایی ما در زندگی را فراهم کند. ارسطوییان می‌گویند سپهرهای مختلف زندگی اجتماعی (مانند خانواده یا حوزه‌ی فعالیت اقتصادی و کسب‌وکار) هر یک در پی تحقق بخش خاصی از خیر انسانی هستند. زندگی سیاسی فقط انجمنی دیگر در کنار انجمن‌های اجتماعی مذکور نیست بلکه سیاست به عنوان والاترین نهاد (در نظر ارسطو) همه‌ی آنها را به نوعی فرا می‌گیرد. این برتری نهاد سیاست در این واقعیت نمایان می‌شود که قواعدی که وضع می‌کند (برخلاف مقرراتی که ممکن است در گروه‌های اجتماعی محدودتری مانند خانواده و کسب و کار وضع شود) در قالب قوانین برای همه‌ی اعضای جامعه اجباری است. در نظر ارسطو، دقیقاً به این دلیل که عدالت جزئی بنیادین از خیر یا خوب بشری است، این مفهوم اخلاقی سنجی پیشینی وضع می‌کند که قانون‌گذاری، تا جای ممکن، باید بازتاب آن باشد. این تصویری از جامعه‌ی سیاسی است که کسانی که معتقد بوده‌اند فلسفه‌ی سیاسی باید در چارچوب رشته‌ی بزرگ‌تر فلسفه‌ی اخلاق فعالیت کند، برگرفته‌اند

تصویر جامعه‌ی سیاسی که در نوشته‌های تامس هابز و ماکس وبر و بقیه‌ی مدرن‌ها می‌بینیم البته تا حد زیادی متفاوت است. در کتاب **اقتصاد و سیاست، درآمدی بر یک جامعه‌شناسی تفسیری**، ماکس وبر توضیح می‌دهد که عضویت در یک گروه یا داوطلبانه است یا از طریق تحمیل از بالا به پایین رخ می‌دهد؛ در شق دوم، افراد ذیل قیود و قواعدی قرار می‌گیرند که بیرون از رضایت آنها وضع شده است. اینکه برخی نهاد‌های مذهبی، مثل کلیسای کاتولیک، از لحظه‌ی تولد بر اعضای خود اقتداری تحمیل می‌کنند در

ذیل این دسته قرار می‌گیرد. وبر از منظری توصیفی و جامعه‌شناختی اضافه می‌کند که وقتی گروهی قوانین اجبار آور خود را با تکیه بر زور (یا تهدید به زور) به زیردستان و اعضا تحمیل می‌کند، به گروهی سیاسی تبدیل می‌شود و اگر انحصار استفاده‌ی مشروع از زور را در سرزمینی مشخص از آن خود کند، به حکومت تبدیل می‌شود. حکومت و سایر نهادهای اجبار آوری مثل کلیسا با توسل به آرمان‌های خیر بشری و ادعای گسترش آنها، در صدد مشروعیت بخشیدن به قدرتی هستند که از بالا بر شهروندان تحمیل می‌کنند. اما چیزی که حکومت یا دولت را سیاسی می‌کند و از دیگر گروه‌هایی که به دنبال اشاعه‌ی چنین آرمان‌هایی هستند (مثلاً مسجد یا کلیسا) متمایز می‌کند، دارا بودن ابزار زور و مجازات و قوه‌ی قهریه برای اجرای اهداف خود است. وبر قابلیت تنش و تضاد را همه جا در زندگی اجتماعی می‌بیند؛ از تضاد منافع انسان‌ها تا تصورات متفاوت آنها از حق و خیر. کارکرد نهاد سیاست برقراری نظم و فراهم کردن شرایط همکاری اجتماعی در جامعه از طریق حاکمیت قانون و زور است. در تصویر وبری، در خوانش لارمور، عدالت به خودی خود نمی‌تواند دغدغه‌ی دولت یا حکومت باشد (لارمور، صص. ۹-۱۰). [7]

دیگر نظریه‌پرداز اصلی رویکرد دوم به فلسفه‌ی سیاسی که لارمور به او اشاره می‌کند تامس هابز است. کارکرد حکومت برای هابز «امنیت» مردم است؛ دولت «قدرت مشترکی» است که همه‌ی مردم مجبور به اطاعت از آن هستند و «از آن حساب می‌برند». [8] هابز در نوشته‌های خود و در نقد خود بر ارسطو، تمایز میان برداشت خود و ارسطو از فلسفه و جامعه‌ی سیاسی را آشکار می‌کند. نقطه‌ی نهایی اختلاف میان ارسطو و هابز هنجارهایی است که بر نهادهای سیاسی حاکم‌اند، یعنی اخلاق (در نگاه ارسطویی) در برابر قانون (در نگاه هابزی-وبری). هابز می‌گفت: «جایی که هیچ قدرت مشترکی وجود ندارد، هیچ قانونی وجود ندارد؛ و جایی که قانونی وجود ندارد، بی‌عدالتی هم معنا ندارد.» [9] به علاوه، هابز دریافته بود که انسان‌ها به طور طبیعی گرایش دارند که در مورد خوب و بد با هم اختلاف نظر داشته باشند و «به تعداد انسان‌ها بر سر تعریف فضیلت و رذیلت اختلاف نظر وجود دارد» [10]. هابز می‌گفت در وضعیتی که این‌قدر اختلاف نظر در جامعه وجود دارد، در غیاب قانون به عنوان «سنج‌های مشترک» و رای این اختلافات، جامعه رو به تباهی می‌رود. [11]

می‌توان ادعا کرد که تصویر اندیشمندان مدرنی مثل هابز و وبر از انسان در برابر تصویر فیلسوفان باستانی‌ای همچون ارسطو پیچیده‌تر است. لارمور می‌گوید که از نظر تاریخی و در غرب مدرن، دیدگاه هابزی-وبری درباره‌ی جامعه‌ی سیاسی در مقایسه با دیدگاه ارسطویی غالب شده است. متفکران مدرن به تدریج دریافته‌اند که اختلاف نظر در مورد ماهیت حق و خیر صرفاً پدیده‌ای گذرا یا فرعی یا نتیجه‌ی بی‌تجربگی و خطاکاری انسان نیست بلکه پیامد طبیعی کاربست آگاهانه و آزادانه‌ی خرد انسان‌ها درباره‌ی شیوه‌های زندگی است. لارمور می‌نویسد: «پی بردن به این که اختلافات اخلاقی احتمالاً نتیجه‌ی گفتگوهای انسان‌های معقول درباره‌ی پرسش‌های نهایی زندگی یا حاصل تأملات یک فرد [خردمند] در خلوت خود در

باب این پرسش‌هاست، یکی از مهم‌ترین تجربیات مدرنیته است.» (صص. ۱۱-۱۲) او به مونتئی استناد می‌کند که نوشته بود: «هرگز دو انسان [در تاریخ] عقیده‌ی مشابهی درباره‌ی یک چیز واحد نداشته‌اند، و غیرممکن است که بتوان دو نظر دقیقاً مشابه یافت، نه تنها در میان افراد مختلف بلکه در یک نفر در زمان‌های مختلف.» [12]

لارمور تأکید می‌کند که باور او در مورد معقولیت اختلاف نظر (disagreement) میان انسان‌ها درباره‌ی حق و خیر به معنای باور او به نسبی‌گرایی معرفتی/اخلاقی و پلورالیسمی از این دست نیست.

البته قدما نیز از اینکه مردم اغلب در مورد مسائل اخلاقی اختلاف نظر دارند غافل نبودند. ارسطو کتاب **اخلاق نیکوماخوس** را با بررسی مفاهیم رقیب در مورد زندگی خوب (اعم از لذت، افتخار، ثروت، فضیلت، دانش، و ترکیبات مختلف آنها) آغاز می‌کند. اما آنچه ارسطو و قدما شاید درباره‌اش به اندازه‌ی کافی تأمل نکرده بودند و در دوران مدرن به موضوعی مهم بدل شد آن بود که «افراد معقول ظرفیت‌های خرد/عقل (in good faith) با به‌کارگیری صادقانه و همراه با حسن نیت، (reasonable) خویش در مواجهه با سوالاتی چون روش درست زیستن فردی چیست و جامعه چطور باید سازماندهی شود، به نتیجه‌گیری‌های مختلفی می‌رسند. [که همگی معقول‌اند]» (لارمور، ص. ۱۲) مدرن‌ها فهمیدند که این اختلاف نظر ناشی از نقص عقل انسان‌ها نیست بلکه نتیجه‌ی پیش‌زمینه‌های مختلف تربیتی و فرهنگی آنها است. حس و شهود آدمیان در مورد اینکه مهم‌ترین امور در زندگی چیست با یکدیگر فرق دارد، و روش‌های گاه متضادی برای سنجش و ارزیابی ملاحظات گوناگون دارند. مدرن‌ها برخلاف اکثر قدما به این نتیجه رسیدند که تعارض میان افراد در مورد ماهیت حق و خوب/خیر، امری طبیعی و پذیرفتنی است.

البته ارسطو هم فهمیده بود که جامعه‌ی سیاسی را باید به گونه‌ای سازمان‌دهی کرد که منازعات مختلفی را که ناگزیر بین اعضای آن به وجود می‌آید حل و فصل کند. اما از نظر او، تعارضات میان انسان‌ها عموماً تضاد منافع و گاهی تفاوت نظرات و عمدتاً قابل رفع و رجوع بود. بر این اساس است که ارسطو و سایر قدما (از جمله فیلسوفان اسلامی-ایرانی ارسطویی-افلاطونی‌ای همچون فارابی) با اطمینان به اخلاق به عنوان منبعی می‌نگریستند که اصول زندگی سیاسی را باید از آن برگرفت.

هابز و مدرن‌ها درک وسیع‌تر و عمیق‌تری از منابع تعارض‌های اجتماعی داشتند و فهمیدند که خود عقل می‌تواند به دیدگاه‌های متفاوت بینجامد. بر این اساس است که هابز و پیروان او در اندیشه‌ی سیاسی مدرن **قانون** (و نه اخلاق) را مبنای اقتدار سیاسی دولت می‌دانند. «وقتی پذیرفتیم که اختلاف نظر معقول میان انسان‌ها در امور اخلاقی، امری بسیار رایج است، این ایده‌ی مقبول نزد قدما که هدف از اجتماع سیاسی، جست‌وجو و تحقق جمعی خیر اخلاقی بشری است، امری دور از واقعیت‌های اجتماعی، به‌ویژه در دوران مدرن، به نظر می‌رسد»

اندیشمندان مدرنی همچون هابز با موضعی متواضعانه‌تر وظیفه‌ی دولت را تنظیم تعارضات اجتماعی و ایجاد نظم با تکیه بر قانون می‌دانند. البته ارسطو هم منکر آن نبود که تنظیم و حل و فصل اختلافات، ضرورتی سیاسی است اما باور داشت که در نهایت این اختلاف با تکیه بر آرمان عدالت (که با استدلال اخلاقی و عقلانی تشخیص‌پذیر است) قابل حل و فصل است. بسیاری از اندیشمندان مدرن بر این تأکید می‌کنند که مفهوم عدالت نیز مثل دیگر مفاهیم اخلاقی بین افراد معقول مناقشه‌انگیز است و در نتیجه توسل به عدالت به خودی خود تعارضات را از بین نمی‌برد. (لارمور، ص. ۱۴)

۴. رابطه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی اخلاق

«شرط پایه‌ای مشروعیت»

همان‌طور که گفتیم، درباره‌ی اینکه اساس شکوفایی و خودشکوفایی و سعادت انسان چیست اختلاف نظرهای عمیقی میان فیلسوفان و پیروان ادیان مختلف وجود دارد. عدالت نیز از این دست است و موضوعی مناقشه‌انگیز بوده است. لارمور می‌گوید در مباحث مربوط به عدالت توزیعی در مورد اینکه آیا توزیع منابع مادی میان اعضای جامعه باید مبتنی بر استعداد فردی باشد یا خیر عمومی یا ارزش برابر انسانی، اختلاف‌نظرهای عمیقی وجود دارد که به آسانی برطرف نمی‌شود.

در نتیجه، برداشتی از فلسفه‌ی سیاسی که تعارضات لاینحل در جامعه را جدی می‌گیرد احتمالاً بهتر از دیدگاهی است که وظیفه‌ی فلسفه‌ی سیاسی را ترسیم مبانی ساختار جامعه‌ی ایدئال می‌داند. آرمان‌های اخلاقی گاهی بخشی از مشکل هستند، نه اینکه راه‌حلی را فراهم آورند! بنابراین، فلسفه‌ی سیاسی نمی‌تواند چنانکه ارسطو یا افلاطون یا فارابی و بسیاری از قدما می‌پنداشتند نوعی فلسفه‌ی اخلاق کاربردی باشد. فلسفه‌ی سیاسی را باید نوعی رشته‌ی مستقل در نظر گرفت که ورای اختلافات رایج در فلسفه‌ی اخلاق قرار دارد. این درسی است که از تاریخ آموخته‌ایم. بنا بر تجربه‌ی تاریخی دیدگاه مدرن‌ها تصویر درست‌تری از جامعه‌ی سیاسی ارائه می‌دهد (لارمور، صص. ۱۵-۱۶)

با وجود این، لارمور تأکید می‌کند: «ممکن است برخی در دیدگاه من دلالت ناخواسته‌ای را ببینند مبنی بر اینکه فلسفه‌ی سیاسی ارسطو در واقع فلسفه‌ی سیاسی نیست. من به جای چنین داوری‌ای می‌گویم رویکرد ارسطو احتمالاً در زمان خود او معنا داشت و قابل دفاع بود؛ اما با توجه به [تحولات و پیشرفت تاریخی] و آنچه اکنون [در مورد سرشت منازعات بشری] آموخته‌ایم، دیگر قابل دفاع‌ترین دیدگاه درباره‌ی فلسفه‌ی (germ) سیاسی نیست.» تصور کنید آیا پیش از پذیرش نظریه‌ای که میکروب‌ها را منشأ بیماری می‌داند عمل و کنش پزشکی می‌توانست آنچه باشد که امروز در جهان رایج است؟ (ص. germ theory of disease)

به نظر لارمور، پذیرش الگوی هابزی در فلسفه‌ی سیاسی بی‌قید و شرط نیست. او می‌گوید که تصویر هابزی از جامعه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی فقط به طور مشروط قابل پذیرش است. به یاد بیاوریم که هابز می‌گوید دولت یا حکومت، و در نتیجه قانون، از اقتدار لازم برای تنظیم تعارضات اجتماعی برخوردار است و دولت، در تعریف ماکس وبر، انجمنی سیاسی است که انحصار استفاده‌ی مشروع از زور در سرزمینی مشخص را در اختیار دارد. پرسش مهم این است که چه چیزی چنین اقتداری به دولت یا حکومت می‌دهد؟

پاسخ این است که **اتوریت و نظم برساخته شده بر اساس آن در صورتی معتبر است که در نظر اعضای جامعه از مشروعیت برخوردار باشد**، یعنی اکثر مردم آن را موجه بدانند. **اینجاست که عدالت و اخلاق وارد صحنه می‌شوند**. مشروعیت و توجیه قوانین از سوی نظام سیاسی بدون تضمین عادلانه بودن آنها ممکن نیست و عدالت نیز جز با تکیه بر مبانی اخلاقی عقلانی و مستقل از خود نظم سیاسی تعریف و مشخص نمی‌شود. لارمور می‌نویسد: «شرایطی که ذیل آنها قوه‌ی قهریه‌ی دولت [بر شهروندان] به درستی و به حق قابل اعمال است (یعنی شرایطی که با رعایت آنها نظام سیاسی شرط مشروعیت را برآورده می‌کند) قطعاً بخشی از مفهوم عدالت است.» (ص. ۱۵) اینجاست که تصویر هابزی-وبری از فلسفه‌ی سیاسی ناگزیر باید، مانند تصویر ارسطویی، به زینت اخلاق آراسته شود و نمی‌تواند از عنصر اخلاقی خالی بماند. چنانکه برنارد ویلیامز می‌گوید و لارمور با نقل قول از او تأیید می‌کند: «در نظر هابز اولین مسئله‌ی [فلسفه‌ی] سیاسی تأمین نظم، حفاظت، امنیت، اعتماد و شرایط همکاری است» و «همزمان هیچ حکومتی نمی‌تواند این - شرطی که بر (basic legitimation demand) «شرط را بدون برآوردن «شرط پایه‌ای مشروعیت اساس آن بتواند اعمال قدرت و زور سیاسی از سوی خود را به زیردستان توجیه کند - برآورده کند.» [به تصویر اخلاق‌گرایانه (realism) 13] اینجاست که تصویر اصطلاحاً «واقع‌گرایانه» از فلسفه‌ی سیاسی پیوند می‌خورد (moralism) از این رشته

لارمور تأکید می‌کند که «شرط پایه‌ای مشروعیت»، که اخلاق را به سیاست پیوند می‌دهد، لزوماً لیبرال و مدرن نیست، یعنی ضرورتاً مستلزم این نیست که مبنای حکومت به گونه‌ای باشد که «هر فرد بتواند، در ذیل درک خود و دیگر ساکنان جامعه به عنوان باشندگان آزاد و برابر، دلیل اعمال [انحصاری] قدرت حکومت بر خود را به صورت عقلانی بپذیرد.» به تعبیر برنارد ویلیامز، مفهوم لیبرالی مشروعیت حاصل کار بست «شرط پایه‌ای مشروعیت» در بستر تاریخی دوران مدرن یا «مدرنیته» است. [14] لارمور و ویلیامز می‌گویند که تفاسیر غیر لیبرال از شرط پایه‌ای مشروعیت ممکن است. وضعیت‌هایی در طول تاریخ وجود داشته که حکومت‌ها سعی کرده‌اند بی‌آنکه رعایای خود را همچون باشندگان آزاد و برابر ببینند، برای خود مشروعیت کسب کنند. (مثلاً نظریه خلافت که در آن پادشاه نماینده خدا بر روی زمین یا ظل الله است). اما لارمور به تبعیت از برنارد ویلیامز تأکید می‌کند که در وضعیت غیر لیبرال هم مشروعیت فقط در وضعیتی به دست می‌آید که رعایا برای اطاعت از فرامین پادشاه یا رهبر دلایلی غیر از ترس داشته باشند.

در فقدان چنان شرایطی، «شخص یا سوژه واقعاً بخشی از جامعه نیست بلکه بیشتر شبیه یک بیگانه یا حتی دشمنی است که در داخل مرزهای جامعه‌ی مورد نظر زندگی می‌کند.» (لارمور، ص. ۱۶) در چنین وضعیتی حکومت زور و قدرت و بازو و نیروی نظامی دارد اما اعتبار یا مشروعیت ندارد.

۵. لارمور و بارهای داوری جان رالز

میان انسان‌ها درباره‌ی (disagreement) لارمور تأکید می‌کند که باور او در مورد معقولیت **اختلاف نظر** حق و خیر به معنای باور او به نسبی‌گرایی معرفتی/اخلاقی و پلورالیسمی از این دست نیست. منظور از نسبی‌گرایی معرفتی/اخلاقی باوری است که بر اساس آن از **نظر عینی** (و نه تنها در مقام عمل) منابع نهایی است، یعنی این باور که (skepticism) حق و خیر واحد نیستند بلکه متکثرند. او همچنین مخالف شکاکیت پاسخ درست به مناقشات رایج در داوری میان انسان‌ها، شکاکیت در قضاوت یا این تصور است که آنچه ما حقیقت می‌شماریم در نهایت مقوله‌ای ایمانی است و مصداق علم و دانش یقینی نیست. البته هم شکاکیت و هم نسبی‌گرایی جنبش‌هایی را در تاریخ اندیشه‌ی مدرن شکل داده‌اند اما مسئله این است که اختلاف نظر معقول میان دیدگاه‌های یک فرد و دیگران به خودی خود هرگز دال بر اشتباه بودن دیدگاه او نیست. (لارمور، ص. ۱۳؛ پاورقی [15])

سخنان لارمور در دفاع از معقولیت، همراه با رد شکاکیت و نسبی‌گرایی، بسیار شبیه چیزی است که جان یاد می‌کند. [the burdens of judgment] رالز از آن با عنوان بارهای داوری یا بارهای قضاوت [16] البته خود لارمور تأکید می‌کند که دیدگاه او در باب معقولیت کاملاً شبیه به رالز نیست و با نظر رالز تفاوت‌های مهمی دارد. لارمور می‌نویسد

من عبارت **معقول** را به معنای استفاده‌ی یک نفر از ظرفیت‌های عقل خویش همراه با حسن نیت و صداقت» به کار می‌برم. این معنا از معقولیت را نباید با جست‌وجوی شرایط عادلانه‌ی همکاری اجتماعی و بارها و یعنی همان معنایی که جان رالز از معقولیت در (the burdens of reason) دشواری‌های داوری عقل نظر دارد (بنگرید به رالز، **لیبرالیسم سیاسی** (نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۹۳)، صص ۵۸-۴۸) یکی انگاشت. رالز آشکارا فیلسوفی لیبرال بود و به پیروی از متفکران این سنت، اختلاف نظر اخلاقی را یکی از نیروهای محرکه‌ی چیزی می‌دانست که **لیبرالیسم سیاسی** می‌خواند. اما من شک دارم که فلسفه‌ی سیاسی تنها در شکل لیبرال آن قابل دفاع باشد، و مقصودم از فلسفه‌ی سیاسی فراتر از لیبرالیسم است.» (لارمور، پاورقی ص. ۱۲)

با وجود این، رالز نیز چنانکه در کتاب **قانون مردمان** به صورت مبسوط توضیح داده، فلسفه‌ی سیاسی را (decent) محدود به جوامع لیبرال نمی‌داند. بر همین اساس بود که او مفهوم جوامع سلسله‌مراتبی آبرومند

را در توصیف جوامع غیرلیبرالی که (Kazanistan) و مثال غزانشان (hierarchical people) نامعقول و دشمن مدارا نیستند برساخته بود و رواداری را محدود به جوامع لیبرال نمی‌دانست

آنچه در ادامه می‌خوانید عمدتاً بر اساس مقاله‌ی زیر از لارمور تهیه شده است. شماره‌ی صفحات [1] ارجاع به این متن دارد مگر آنکه خلاف آن ذکر شود

Charles Larmore, "What Is Political Philosophy?", *Journal of Moral Philosophy* (2012) DOI 10.1163/174552412X628896

این مقاله در فصل اول کتاب زیر از چارلز لارمور با عنوان «رابطه‌ی بین فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی اخلاق» هم بازنشر شده است:

Charles Larmore, 2020. "The Relation between Political and Moral Philosophy", in *What Is Political Philosophy?* Princeton & Oxford: Princeton University Press, pp. 18-67.

[2] moralism

[3] realism

[4] بنگرید به

Bernard Williams, "From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value," in *In the Beginning was the Deed* (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 77.

لارمور این نکات را در فصلی از کتاب **خودآیینی اخلاق** خویش پرورده است و بدان ارجاع می‌دهد [5]

The Autonomy of Morality (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), chapter 1, "History and Truth".

[6] بنگرید به

Aristotle, *Politics* I.1-3

[7] مقایسه کنید با

Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* I.1.2.12-17

[8] Hobbes, *Leviathan*, Introduction and I.xiii. 8.

[9] Hobbes, *Leviathan* I.xiii.13.

به نقل از لارمور

در لاتین [10]

quot homines tot virtutis et vitii diversae regulae

[11] Hobbes, De homine, XIII.8-9; Leviathan IV.xlvi.32.

[12] Montaigne, Essais III.13 [Paris: Presses Universitaires de France, 1999],
p. 1067)

.Williams, "Realism and Moralism in Political Theory," , pp. 3-4 [13]

[14] Williams, Ibid, pp. 8-10.

برای توضیح بیشتر این نکات بنگرید به فصل هفتم کتاب «اخلاقیات مدرنیته» به قلم چارلز لارمور [15]

.Larmore, The Morals of Modernity, chapter 7

در این زمینه بنگرید به این اثر از نگارنده که با عنوان «فلسفه‌ی سیاسی پسااسلام‌گرا؛ گفتگوی جان [16]
رالز و روشنفکران ایرانی» به فارسی هم ترجمه شده است

Meysam Badamchi, Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and
Political Liberalism in Dialogue, Cham: Springer, 'Philosophy and Politics:
Critical Explorations' Series, 2017.

سایت آسو