



**Jeffrey Bercuson**

*John Rawls and the History of Political Thought: The Rousseauvian and Hegelian Heritage of Justice as Fairness*

Routledge, New York and London 2014. 150pp., \$140 / £85 hb

[ISBN 9780415737395](https://doi.org/10.1080/9780415737395)

**Reviewed by Karen Green**

<http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2015/1505>

جان رالز و تاریخ اندیشه سیاسی:

میراث روسویی و هگلی عدالت به مثابه ی انصاف

جفری برکوسون

نشر روتلج، نیویورک و لندن 2014، 150 ص. 140 دلار

شابک: 9780415737395

مرور کننده: کارن گرین

برگردان: شهریار کلوانی

جفری برکوسون در نتیجه گیری کتابش می گوید «در فصول قبلی کتاب، جی.ای.کوهن آشکارا طرف گفتگو بوده است» (137). کارن گرین که خود محقق سرشناس در حوزه تاریخ و مطالعات فلسفی در دانشگاه ملبورن و عضو جمع موسس انستیتوی مطالعات پیشرفته در پرینستون است نگاهی به کتاب برکوسون انداخته و مرور جالبی بر آن کرده است که حاوی نکات قابل تامل می باشد. وی می نویسد تنها در بخش پایانی کتاب است که از قصد نویسنده کتاب کم حجم و نسبتاً بی مایه برکوسون آگاه می شویم که می خواهد راولز را از چنگ منتقدینی همچون کوهن برهاند. منتقدینی که معتقدند راولز در طرح نظریه سیاسی خود شکست خورده است زیرا توجه کافی و وافی به وجوه کلی حیات سیاسی نداشته است (137). برای نیل به این هدف، متون کلاسیک راولز و از جمله نظریه ی عدالت و لیبرالیسم سیاسی؛ از منظر کتاب اخیراً منتشر شده ی گفتارهایی درباره ی فلسفه تاریخ بازخوانی و ادعا می شود که این گفتارها نشان می دهند راولز آنچنانکه ادعا می شود نه تنها کانتی نبوده بلکه در واقع گفتارهایی از نقد هگل به کانت را هم در آثارش آورده و در عین حال تحت تاثیر نظریات روسو بوده است. بنابراین دو سوبه از نظریات برکوسون قابل تامل و بررسی است؛ یکی طرح لزوم بازخوانی راولز و دیگری این مسئله که تا چه اندازه این بازخوانی ها قادرند راولز را از فشار نقدهایی از نوع انتقادات کوهن رهایی بخشند.

نظریات برکوسون در پروسه راولز خوانی ارزش بررسی دارند زیرا بنا به ادعای وی قصد او نشان دادن این موضوع است که فلسفه ی سیاسی راولز شامل «الزام اخلاق شهروندی» است که او آن را تحت عنوان «عقلانیت فریه» کاراکتریزه می کند (1). این ادعا بی بروبرگرد صحیح است. بنا به اعتقاد راولز «مفهوم سیاسی عدالت، مفهومی اخلاقی در خدمت موضوعی ویژه است.»

با اینهمه اما در مواقعی بحث برکوسون در باره ی تفسیر راولز از تاریخ فلسفه ی سیاسی ناقص است. برای مثال برکوسون تلقی راولز از کانت را «غیر متعارف» می خواند. تلقی راولز از کانت این بوده که وی اساساً علاقمند به انسان اخلاقی و «نه فعال

سیاسی باوجدان» بوده است (9-10). بنابراین کانتی که راولز با آن سروکار دارد، کانتی است که عقل عملی محض ارائه می کند نه آنتروپولوژیستی که عملگرایی های سیاسی و اخلاقی را در پرتو تجسم «خویش ها» بررسی می کند. در واقع تفسیر راولز از کانت، علیرغم تلاش های اخیر برای به میان کشیدن آنتروپولوژی کانتی، ابدأ «غیرمعارف» نیست. در یک کلام می شود گفت که مسئله «غیرمعارف» بودن کانت اصلاً موضوعی فرعی است. بی شک همچنانکه برکوسون بحث می کند عدالت به مثابه فضیلت راولز، مفهومی سیاسی و نه اخلاقی است (22). با عنایت به ادعای جهانشمول کانت، که در آن عامل اخلاق در پی اداره ی خویشتن با قانون عقلی قابل تعمیم جهانی است، راولز کانت را تاریخی می کند، به این معنی که «آنچه مفهوم عدالت را توجیه می کند، همخوانی ما با درک عمقی تر از خودمان و آرزو هایمان و نیز در ک ما، با توجه به تاریخ و سنت های حیات عمومی مان، است که معقول ترین دکترین ما را می سازد» (23). اینجاست که برداشت های متدولوژیک راولز بسیار قابل چون و چرا می شود. چگونه می توان ایده ی معقولیت «نتیجه تجربه اخلاقی تحت شرایط سیاسی دلخواه» است (24) را می توان به چیزی بیش از این ادعا که امور به دلیل عادت ما به آنها برایمان معقول به نظر می رسند، اطلاق کرد؟ با کمال تاسف برکوسون اصلاً از خود نمی پرسد چگونه تاریخ و سنت قادرند توجیه منطقی دکترین باشند و یا چگونه تئوری سیاسی لیبرال بالاخره می تواند مستقل از مفاهیم اخلاقی زندگی خوب، آنگونه که در عمل عامل عقلی خودمختاری که از سوی کانت و سایر اندیشمندان ناراضی سیاسی قرن هیجده پرورده شده، مؤثر واقع شود.

برکوسون عناصری از هگلینیسم را در علاقه ی راولز به تربیت اخلاقی کودک در خانواده، پیدا می کند «همچون هگل، که برای او نخستین لحظه ی حیات اخلاقی در خانواده رخ می دهد، راولز هم بحث خود در خصوص تربیت اخلاقی را از همان اوان کودکی آغاز می کند» (45). برکوسون در این فصل و فصل بعدی که در خصوص جنبه های روسویی عدالت به مثابه فضیلت بحث می کند تأثیرات این نظریات بر روی راولز را مثبت ارزیابی می کند و مطلقاً بر نقدهای بسیار جاندار فمینیستی بر لیبرالیسم راولز که در آن بر تناقضات موجود در مفاهیم سنتی خانواده حمله شده، چشم می پوشد. فمینیست ها معتقدند که تنها پلورالیسم واقعی می تواند فرصت های کاملاً برابر برای کودکان و زنان می تواند تناقضات و تنش های موجود در سنت خانواده را از بین ببرد. برکوسون با چشم پوشی از چنین موضوع مهم اجتماعی فرصت دفاع از مواضع راولز را از دست می دهد.

این مسائل ما را به این نقطه می رسانند که آیا این خوانش می تواند راولز را از تیررس انتقادات کوهن برهاند. البته سوال بعدی در نحوه ی برداشت دیگران از انتقادات کوهن است. تا آنجا که من متوجه شدم کوهن لیبرالیسم سیاسی راولز را تلاشی برای اجرایی کردن تئوری لیبرالی عدالت مستقل از هرگونه دکترین اخلاق متافیزیکی یا «دکترین فراگیر خیر» درک می کند؛ و بنیان فراگیر حمله کوهن بر این ادعا استوار شده که این تلاش گسسته و آشفته است، زیرا تئوری لیبرالی عدالت نمی تواند مستقل از درک تساوی طلبانه لیبرالی از مسئله خیر فرموله شود. این درک از نقد چالش برانگیز کوهن، آشکارا در بحث های برکوسون در مورد تلاش سوزان مولر اوکین در جهت بسط فمینیستی نظریات راولز به چشم می خورد. بعضی از نظریات مربوط به رفتار جنسی مناسب زنان یا سنت حیات خانوادگی، کاملاً در تضاد با اعطای فرصت های کامل و همه جانبه برای زنان است. مفهوم سیاسی عدالت اگر بخواهد در خدمت جنسیت و تفاوت جنسی باشد ضرورتاً این موضوعات را در نظر خواهد گرفت. ازدواج همجنس گراها و بحث بر سر حجاب خط درگیری بین اخلاق سیاسی شهروندی و دکترین فراگیر خیر را مشخص می کند.

نقطه ضعف اصلی کتاب برکوسون اینجاست که وی راولز را در چارچوب مسائل سیاسی با مفاهیم کاملاً انتزاعی بررسی می کند و ادعاهای کلی و عام با نمونه های مشخص نشان داده نمی شود. بنابراین آدم در می ماند که منظور واقعی وی از «عقلانیت فربه» در رابطه با مسائلی از این دست چیست؟ برکوسون می گوید «لازم است شهروندان فعالانه در پی این باشند که عرصه اجتماعی و سیاسی را بصورت مامنی برای همه در بیاورند» و «عقلانیت فربه نیازمند درک معنادار است که با مدارای غبطه آمیز و درک تحقیرآمیز همکاسه نمی شود» (136). اما اینها نتیجه ای جز آشکار کردن تناقضات مفاهیم اخلاقی «خود»، به عنوان مشارکت برابر در فضای سیاسی ندارد و مفهومی جز استقلال اخلاق سیاسی از مفهوم ادراکی خیر، در اذهان ایجاد نمی کند. چگونه یک فمینیست لیبرال که معتقد به عقلانیت مشارکت سیاسی برابر زنان است می تواند در برابر زنانی که مدعی اند باور و ایمان آنها اجازه مشارکت برابر سیاسی به آنها نمی دهد احساس غبن و تحقیر نکند؟ چگونه یک فرد مسیحی یا مسلمان معتقد می تواند در برابر عملی که آن را کاملاً غیر اخلاقی می داند از خود تسامح و تساهل نشان دهد؟ شکی نیست که تنها باورهای خاص لیبرالی از خیر با اخلاق شهروندی لیبرال سازگارند و اگر اساس نقد کوهن بر این مسئله استوار باشد، برکوسون عملاً کاری برای پاسخگویی به انتقادات انجام نداده است.

در واقع برکوسون عملاً اعتراف می‌کند که «بین [کوهن] و راولز اختلاف جزئی وجود دارد و در تحلیل نهایی نقد کوهن تنها با تأکید بر ظرفیت ناقص اجتماعی کردن ساخت بنیادی، با نظریات راولز اصطکاک پیدا می‌کند» (139). برکوسون چنین به گفته‌های خود ادامه می‌دهد «از نظر راولز... قوانین ساختار اصلی... کاری جز انتقال اخلاقیات افراد به حاکمان نمی‌تواند بکند» (139). خوانش راولز به این ترتیب، اخلاق سیاسی عدالت‌لیبرالی نهایتاً مفاهیم حیات خیر را که غیر قابل همخوانی با آن است، از بین خواهد برد. تا اینجا که من دیده‌ام هیچ‌کدام از اینها نمی‌تواند راولز را از دست انتقادهای کوهن برهاند. بر عکس این ادعاها نشانه عجز مطلق و تسلیم کامل در برابر انتقادهاست.

جان کلام، صرف ادعای اینکه در مفهوم عقلانیت فربه، عامل اخلاقی دخیل است و راولز اعتقاد دارد که کودکان خواهی خواهی نمی‌توانند احساسات اخلاقی خود را پرورش دهند و به همین دلیل نیاز به توسعه آنها در محیطی که احترام به خود و ارزش‌های اخلاقی دارند، نمی‌تواند راولز را از چنگ انتقادات برهاند. هر سیستم مستقر سازمان سیاسی، نیاز به آموزش کودکان برای آشنایی با احساسات اخلاقی مناسب جهت بازتولید نهادها خواهد داشت. اصول عدالت سیاسی پیشنهادی راولز، برای نیازهای سنتی ما اساسی است که می‌خواهد کودکان را طوری بار آورد که میل تسامح و احترام متقابل را که موجد برابری فرصت‌هاست، در آنها تقویت کند. اما تحمیل شیوه‌ی تربیت مناسب کودکان به خانواده‌هایی که سنت‌های سیاسی و مذهبی‌شان کاملاً در تناقض با این آموزه‌های اخلاقی است، خود مخالف پلورالیسم است. اگر بر خلاف کانت، پلورالیسم را به دلیل عدم باور به حقیقت ازلی امر مطلق می‌پذیریم آنگاه کدامین توجیه را برای نهادهای سیاسی که در ایمان مترقی خود به وجود ظرفیت درک حقیقت ازلی در فطرت انسانها باور دارند، خواهیم آورد؟ اگر نظریه عدالت لیبرالی بطور خلاصه کاویدن اصول روشن «خودمان» باشد، این نظریات فاقد قدرت نرماتیو مطلق خواهند بود؛ به همان سان که تئوری گرامر زبان ما بطور خلاصه کاویدن اصول گرامری «خودمان» است. اساساً اغلب خوانندگان نظریه عدالت با این پیش‌زمینه ذهنی سراغ خوانش راولز می‌روند که وی نظریه قابل‌تعمیم و جهانشمول عدالت سیاسی را عرضه کرده است. حق با برکوسون است، آنجا که تأکید می‌کند، راولز در واقع خود را استاد برپاکردن اصولی می‌دید که در سنت لیبرال تاریخی «ما» بدیهی‌اند. با این اعتراف وی نمی‌تواند به نقدهای موجود در باره‌ی راولز پاسخ بگوید بلکه برعکس پارادوکس اخلاق سیاسی را که هیچ توجیهی برای خود غیر از این حقیقت که به لحاظ تاریخی بطور اتفاقی مال «ما» شده است، تقویت می‌کند.