

از منظر چارلز تیلور

نقد رویکرد مدرن

در فلسفه اخلاق بین الملل*

مارک نیوفلد

برگردن: علیرضا رزاق پور

حامد حاجی حیدری



مقدمه

در ابتدای دهه‌ی ۱۹۹۰، به هنگام آغاز رشد بی‌سابقه‌ی نظریه‌پردازی هنجاری درباره‌ی سیاست جهانی در رشته‌ی روابط بین‌الملل، رابرت جکسون رابطه‌ای شفاف بین سؤال از «خیر» و حوزه‌ی اخلاق بین‌الملل برقرار ساخت. از نظر او دلیل غفلت سنتی نظریه‌ی بین‌المللی از سؤالاتی در مورد زندگی خوب بدین علت است که «کلاً دیپلماسی و حقوق بین‌الملل از آن غفلت ورزیده‌اند».^(۱) البته جکسون تأیید می‌کند که تغییرات سیاست جهانی، سؤالاتی را در دستور کار نظریه‌ی بین‌الملل درباره‌ی زندگی خوب مطرح کرده

بی‌تردید، امروزه به دلیل تأثیر روزافزون رخدادهای بیرون از حکومتها، نظریه‌پردازی سیاسی و اخلاقی در مورد روابط بین‌الملل در حال گسترش است. به عنوان شاهدی بر این ادعا می‌توان از گسترش توجه به اخلاق بین‌الملل نام برد که شامل سؤالاتی در مورد جنگ هسته‌ای، عدم مداخله، حق تعیین سرنوشت، حقوق بشر، توزیع جهانی اقتصاد و محیط زیست است.^(۲)

هدف من در این مقاله بررسی سؤالات مربوط به «خیر» یا فقدان آن در نظریه‌ی روابط بین‌الملل است. با احترام به نظر پارسنز، آنچه

* متن حاضر برگردان این نوشتار می‌باشد:

می‌خواهم درباره‌ی آن بحث کنم نحوه‌ی نظریه‌پردازی هنجاری درباره‌ی سیاست جهانی است، آن هم نه در تفکرات انتقادی درباره‌ی مفهوم «خیر» در زمینه‌ی جهانی بلکه در مورد در حاشیه قرار گرفتن چنین تفکری.

با توجه به اینکه پسامدرنیسم گفتمان جهان‌شمول را انکار می‌کند، می‌توان چنین استدلال کرد که توان نظریه‌ی روابط بین‌الملل جهت ارتقای تفکر انتقادی در مورد مفاهیم «زندگی خوب» محدود شده است.^(۳) بنابراین در اینجا توجه من به رهیافتهای مدرنیستی فلسفه اخلاق بین‌المللی معطوف گشته است. بحث من در امتداد انتقاد چارلز تیلور از نظریه‌ی غالب اخلاقی^(۴)، بدین مطلب می‌پردازد که فلسفه اخلاق بین‌المللی به‌رغم گرایش‌اتش برای جهانی‌شدن و در واقع، تا حدی به خاطر آن، منتسب به یک «فلسفه اخلاق گنگ»^(۵) است که تفکر اخلاقی از قدرت آن می‌کاهد تا تحول‌رایی بخش را ارتقا بخشد.^(۶)

۱- چارلز تیلور، هویت و «خیر»

نقطه‌ی آغاز این بحث، مقاله‌ی «خلاقانه‌ای است که چارلز تیلور در جهت تلخیص و دفاع از دیدگاهی در مورد انسان نوشت که طبق آن، انسانها سوژه‌های فعال محسوب می‌شوند که باید عکس‌العملها و شهود اخلاقی آنها را جدی گرفت. به بیان دقیق‌تر، از نظر تیلور کاوش در «هستی‌شناسی اخلاقی» لازم است؛ چیزی که در ورای شهود و عکس‌العملهای ما قرار دارد و

به آنها معنای بخشد. این کار به وسیله‌ی «ارائه‌ی فرضیات پیشینی به عکس‌العملهای اخلاقی ما» و «تهیه‌ی زمینه‌ای برای معنابخشیدن به این عکس‌العملها» صورت می‌گیرد.^(۷) به عبارت دیگر، آنچه تیلور از آن طرفداری می‌کند، تبیینی است از «چارچوبهایی که درک ما را از جهت‌گیری در فضای سوالات مربوط به «خیر» بیان می‌کند».^(۸)

از نظر تیلور این مطلب بسیار مهم است که چارچوبها را به عنوان زائده‌هایی اختیاری در نظر بگیریم. زیرا «نوعی جهت‌گیری که برای هویت ما لازم است» را به وجود می‌آورند. از این نظریه تمایل دارد با اخلاق طبیعت‌گرایانه به مقابله برخیزد که تفکر فلسفی مدرن را چه در حوزه‌های دانشگاهی و چه در جامعه فرا گرفته است. از نظر او، همین خوی طبیعت‌گرایانه ما را بدین جا می‌رساند که واکنشهای اخلاقی خود را به عنوان اموری بی‌معنا، معادل با نوعی تنفر^(۹) یا به صورت ظریف‌تری به عنوان ارزشهایی در نظر بگیریم که افراد نسبت به یک جهان بی‌طرف که به گونه‌ای ناآگاهانه در آن زندگی می‌کنند القاء می‌نمایند.^(۱۰) همچنین همین خوی طبیعت‌گرایانه است که ما را از اهمیت «ارزیابی قوی» (اصطلاح تیلوری) در زمینه‌ی بررسی مدعاهای اخلاقی غافل می‌سازد؛ این ارزیابی فراتر از ترجیحات صرف قرارداد و یک زبان ارزش کیفی (برای مثال، در مورد عدالت یا بی‌عدالتی، شهامت یا ترس، شرافت یا فرومایگی) درباره‌ی خواسته‌های مشروع یا

نظریه اخلاقی تیلور

برابری و متافیزیک شخصیتها*

کنت است رایک

برگردان: حمید رزاق پور

حمید پورنگ

چند سال پیش، تقریباً پس از جنگ اعراب و اسرائیل در سال ۱۹۶۸، با یک فرمانده تانک ارتش اسرائیل صحبت می‌کردم. وی که زنی جوان و پرابهت بود، برای حق تجاوز اسرائیل به سرزمینهای اعراب و بیرون راندنشان به دلیلی اشاره کرد که از تأکید بر برتری فرهنگی نشأت می‌گرفت. وی بر آن بود که اسرائیلیها می‌خواهند از سرزمینهای بی حاصلی که اعراب در حال حاضر آنها را اشغال کرده‌اند، استفاده‌ی مفید کنند. ارزشهای اسرائیلیها، ارزشهایی توسعه یافته، غربی و دموکراتیک است و در مقابل، اعراب، انسانهای جاهل، وحشی و بدوی هستند.

چنین موضعی را می‌توان به دو طریق رد کرد: نخست، باید نمای فرهنگ عرب را مورد بررسی قرار دهیم. ثانیاً، باید در ارتباط ارزشیابی فرهنگی با نفی حقوق برابر تأمل کنیم. لیبرالها، اغلب رویکرد دوم را می‌پذیرند. لیبرالهای کانتی نیز، اغلب شأن برابری برای دکترینی قائلند که در آن افراد بر خود مختاری و موقعیت خود به عنوان عاملیتهای اخلاقی تأکید می‌کنند. چنین پاسنهایی مورد پسند افراد واقع نشده است؛

* - متن حاضر، برگردان نوشتار زیر است.

بدیلهای مورد توجه را به کار می‌گیرد... (و) اصطلاحاتی در مورد شیوه‌های کاملاً قابل مقایسه‌ی زندگی یا شیوه‌های تفکر درباره‌ی شقوق زندگی به کار می‌گیرد. (۱۱)

به معنای دقیق کلمه، «ارزیابی قوی» عبارت از:

تمایز بین درست یا غلط، بهتر یا بدتر، برتر یا پست‌تر که با تمایلات، علایق یا انتخابهای شخصی ما ارتباطی ندارد، بلکه مستقل از اینها است و معیارهایی ارائه می‌کند که با آن می‌توان درباره‌ی این علایق و تمایلات قضاوت کرد. (۱۲)

آنچه در اینجا به طور خاص به بحث ما مربوط می‌شود این واقعیت است که هدف تیلور فراتر از خوی طبیعت‌گرایانه است که خود نظریه‌ی اخلاقی مدرن را نیز شامل می‌شود. از نظر تیلور بیشترین مشکل این فلسفه این است که «تلاش می‌کند تمام این تمایزات را کلاً نادیده بگیرد و در زندگی اخلاقی هیچ معنایی به «خیر» برتر ندهد...». این کار با درک اخلاق به عنوان راهنمایی برای عمل انجام می‌شود که انحصاراً به جای آنکه به آنچه برای وجود داشتن «خوب» است مربوط شود، به آنچه برای انجام دادن «درست» است مربوط می‌شود. به معنای دقیق کلمه، وظیفه‌ی اصلی نظریه‌ی اخلاقی این است که به جای تعریف ذات زندگی خوب، «محتوای اجبار» را توصیف کند.

خلاصه‌ی استدلال تیلور بدین صورت است: معمولاً چنین تصور می‌شود که یک نظریه‌ی اخلاقی رضایت بخش ملاک یا رویه‌ای

که حامل معانی اشیاء برای انسان هستند به نفع «امور مطلق» از دور خارج می‌شوند؛ جایی که امور انسانی برحسب عبارات غیر فرهنگی و بیرونی بیان می‌شوند. جهت‌گیری متناظر برحسب نظریه‌ی اخلاقی همان است که تفکرش بر مبنای عمل بر طبق «حق»^(۱۵) قرار دارد.

البته منابعی پسندیده نیز برای توجه به این «حق» آن هم به صورت فراتر و در تقابل به «خیر» وجود دارد. تیلور از بین این منابع به موارد ذیل اشاره می‌کند:

دفاع از تمایلات و زندگی معمولی در برابر تقاضاهای (ظاهراً عوام‌فریب) «خیر»های «برتر»، مفهوم مدرن آزادی (مثلاً چیزی که طبق آن تفاوت‌های فردی مورد احترام هستند) و برداشتی از تقاضاهای نیک‌خواهی و نوع دوستی.^(۱۶) شاید برحسب تنوع حقیقی مفاهیم «خیر» فراگیر، مهم‌ترین مطلب، تمایلی ستودنی برای اخلاقی کاملاً جهان‌شمول است. تیلور می‌گوید: اغلب «خیر»هایی که در تمایزات کیفی بیان می‌شوند مربوط به گروه فرهنگی خاصی هستند و در روش زندگی‌شان تثبیت می‌شوند. اگر هدف این است که از تمام اصول اخلاقی کوتاه‌بینانه پرهیز کنیم، بنابراین دلیل دیگری برای کنار گذاشتن این تمایزات خواهیم داشت.^(۱۷)

خلاصه استدلال تیلور این است که ترکیبات مختلفی از انگیزه‌ها و تأثیرات موجب می‌شوند کانتیها و سودگرایان، وظیفه‌گرایان و نتیجه‌گرایان

ارائه می‌کنند که می‌توان براساس آن فقط آنچه را که ملزم به انجام آن هستیم انجام دهیم. بنابراین در این عرصه، عمده‌ترین رقبا عبارتند از سودگرایی^۱ و نسخه‌های مختلفی از نظریه‌ی کانت که هر دو مبتنی بر عمل هستند و دقیقاً چنین جوابهایی را به دست می‌دهند. در برابر این پرسش که «فرد چه کار باید بکند؟» این نظریه‌ها پاسخهای متفاوتی می‌دهند. فلسفه‌های سودگرا و نتیجه‌گرایان می‌کنند که آنچه باید به درستی انجام داد همان چیزی است که بیشترین میزان شادکامی را به وجود می‌آورد و یا اینکه فلسفه‌های نوع کانتی و وظیفه‌گرایی عنوان می‌کنند آنچه عمل درست محسوب می‌شود که در آن رهنمودهای دیگران به گونه‌ای تلقی شوند که گویی از آن خود ما می‌باشند.^(۱۳)

جالب آنکه در این جا تمایزات کیفی هیچ هدفی را تعقیب نمی‌کنند. این تمایزات برای روشن ساختن معیارهای زندگی خوب حیاتی هستند؛ اما نظریه‌ی اخلاقی رایج دقیقاً همین وظیفه را تا حد زیادی بی‌ربط می‌داند. تیلور اشاره می‌کند: «آنچه لازم است توصیف کنشها، به همراه ملاکی برای تشخیص کنشهای الزامی است».^(۱۴)

دلایل نادیده گرفتن تمایز کیفی، دلایلی پیچیده هستند. تیلور آن را تا حدی به فراگیر بودن «خوی طبیعت‌گرایانه» مربوط می‌داند، که در بالا به آنها اشاره کردیم که طبق آن باید انسان را به همان صورت علوم طبیعی فرا-انسانی^۲ شناخت. طبق دیدگاه طبیعت‌گرایانه، توصیفاتی

1. utilitarianism

2. extra-human

برخی نسبت به متافیزیک و جهان شمول‌گرایی آنها تردید دارند. برخی دیگر مدعی هستند که لیبرالیسم کانتی با ذهنیت سفیدپوستان و اروپاییها شکل گرفته است. همچنین برخی دیگر دیدگاههایی درباره‌ی هویت شخصی بسط داده‌اند که بر اساس آن در نظر گرفتن ارزش‌های افراد، مستقل از فرهنگشان غیرممکن است. در چنین دیدگاههایی، دستیابی به «شان برابر» مستلزم بازشناسی فرهنگهاست.

چنین مدعایی می‌تواند سبب ایجاد فشار بر آنها می‌شود که پیش‌تر و به‌شکلی جدی تر متعهد به شانی برابر شده بودند. اما این برای فرمانده تانک اسرائیلی، قابل قبول نیست. در واقع، عدم تمایل به تمیز قائل شدن بین ارزش افراد ارزش فرهنگشان فرضی کلیدی در صحبت آن فرمانده محسوب می‌شود. چیزی که دکتربین افراد، در مقابل آن با شکست مواجه می‌شود. اگر ما چنین توجیهاتی را در کنیم، پس چه پاسخی باید به این فرمانده تانک بدهیم؟

جانز تیلور^(۱) در «سیاست بازشناسی»^(۲) به دنبال موقعیتی است که طی آن «شان برابر» افراد تصدیق می‌شود و ما باید فرهنگ آنها را بپذیریم^(۳) او مدعی است هویت‌های شخصی، به گونه‌ای اجتماعی و دیالوژیک شکل می‌گیرند. به همین علت، بازشناسی از اهمیت خاصی برخوردار است. احتمالاً دیدگاههای دیگران آخرین بخش مرتبط با هویت ما نیست، بلکه اولین بخش آن است. در این صورت، بازشناسی غلط ممکن است سبب زیان شود و مبنایی برای سلطه و تعدی قرار گیرد.

چنین مشاهداتی سبب شکل‌گیری مبنای چندین انتقاد به آنچه که تیلور لیبرالیسم رویه‌ای می‌نامد قرار گیرد.

تیلور ریشه این نوع لیبرالیسم را در دیدگاه کانت در مورد خویشتن در نظر می‌گیرد. دیدگاهی که در آن،

با همدیگر حول نظریه‌های عمل الزامی و مفهومی نظام‌مند از اخلاق که حقیقی فرض می‌شوند، جمع شوند.^(۱۸) بدین ترتیب نظریه غالب اخلاقی یعنی نظریه‌های مربوط به «حق»، دچار تناقضاتی جدی هستند. اول، در همان حال که تمایزات کیفی و نیز شیوه استدلال جهت دفاع و توجیه آنها در حال جابه‌جایی هستند، با وجود این، نظریه‌ی غالب اخلاقی تمایزات کیفی را به شکلی نیازموده و نپخته مورد بررسی قرار می‌دهد. مثلاً، سودگرایی «به همراه حکم به انجام محاسن، عقلانیت و نیک‌خواهی همراه با آن را به عنوان حالات انگیزه‌های برتر در نظر می‌گیرد»؛ حتی هنگامی که «هدف نظریه انجام این کار بدون این تمایزات است».^(۱۹) به همین ترتیب، کانت حتی به هنگام طرح بنیان دکتربین کرامت فاعلان عقلانی، در همان حال که تأکید داشت «شان الزامات اخلاقی ما و امدار نظم طبیعت نیست، تمام تمایزات کیفی را که در نظم اجتماعی جهان یا طبیعت انسان، برتر بودن و پایین‌تر بودن را مشخص می‌کنند، قویاً رد می‌کند».^(۲۰)

شاید بزرگ‌ترین آسیب‌پذیری نظریه‌های مربوط به «حق» این باشد که به همراه جلوگیری از تمایزات کیفی مربوط به بررسی «خیر»، از فهم پیشینه‌ای جلوگیری می‌کنند که هر نوع اعتقاد به الزام در رفتار را دربرگرفته است؛ «حس پیشینی و عجیبی که محور اصلی زندگی اخلاقی ماست و شامل چیزی است که از لحاظ اهمیت غیرقابل مقایسه است».^(۲۱) بنابراین

نظریات مربوط به «حق» برای این سؤال که چرا باید اخلاقی بود، جوابی ندارند. دلیلش این نیست که نمی‌توانند درست و نادرست را برای کسانی که عقاید آنان را قبول ندارند «ثابت کنند»: تمام نظریه‌ها از این کار عاجزند؛ آنان حتی با زبان خود نیز نمی‌توانند در مورد خوبی یا ارزش احکام خود و یا اینکه چرا باید حکم به قبول آن بدهند توضیح دهند.^(۲۲) خلاصه اینکه از نظر تیلور نظریه‌های مربوط به «حق» که بر گفتمان اخلاقی رایج تفوق دارند «بامبهم کردن برخی از مهم‌ترین مباحث اخلاق برای ما تأثیری تناقض‌آمیز دارند».^(۲۳)

۲- پیامدهای رویکرد تلور در روابط بین‌الملل

در اینجا به سراغ مهم‌ترین موضوع این مقاله می‌رویم؛ یعنی: فلسفه‌ی اخلاقی بین‌المللی مدرنیستی؛ در این مورد تاحدی وارد استدلالات چارلز تیلور شده‌ام؛ زیرا معتقدم این استدلالات کلاً بازمینه‌ای که به وضوح از سنتهای اخلاقی نظریه اجتماعی و سیاسی مشتق شده‌اند ارتباط خاصی دارد.^(۲۴)

در ابتدا باید گفت ظاهراً بسیار واضح است که شکل غالبی که نظریه پردازی هنجاری در مورد سیاست جهانی به خود می‌گیرد نظریه‌ای در مورد الزام و کنش درست است. هنگام مرور منابع مهم فلسفه‌ی اخلاق بین‌المللی در ده سال اخیر، متوجه می‌شویم که آنها مدام به انواعی تقسیم می‌شوند که تیلور تحت عنوان «اخلاقیات

رویه‌ای» از آنها نام می‌برد خواه از نوع سودگرایی و نتیجه‌گرایی و خواه از نوع کانتی و وظیفه‌گرایی.^(۲۵) یک نمونه از آنها، فرمول‌بندی زیر از فلسفه اخلاق بین‌المللی است که اخیراً در مقاله‌ای با هدف ارتقای «تفکر نظام‌مند» در مورد فلسفه‌ی اخلاق بین‌المللی ارائه شده است: «تفکر نظام‌مند درباره‌ی فلسفه‌ی اخلاق و حکمرانی عبارتست از استنتاج نتایج منطقاً درست از مفروضات اخلاقی درباره‌ی مسیر صحیح کنش به طریقی که ارزیابیهای مشابه موجب حالت‌های مشابه شوند».^(۲۶)

این الگو، تنها در چهارچوب اخلاق نظری ملاحظه نمی‌شود. همان‌طور که تحلیل رژیم نشان می‌دهد، مفهوم هنجارها و قوانین برحسب «حق»، در مطالعات رشته‌ی اخلاق توصیفی نیز مشهور است. تعریف رژیم به صورت زیر کاملاً شناخته شده است:

اصول، هنجارها، قواعد و روشهای تصمیم‌گیری ضمنی یا صریح حول نقطه‌ای که انتظارات کنشگران در قلمروی خاص از روابط بین‌المللی به هم نزدیک می‌شوند.^(۲۷)

همچنین دقت بعدی کراسنر در مورد اصول و هنجارها به عنوان «عقایدی درباره‌ی... درستکاری... (و) معیارهای رفتار که برحسب «حق» و الزام تعریف شده‌اند نیز برای بحث کنونی اهمیت دارد» (تعریض (و) از نویسنده‌ی اصلی است).^(۲۸)

در این زمینه تعریف فلسفه اخلاق بین‌المللی نتایج مهمی برای نظریه پردازی هنجاری در

مشخصه اصلی خویشتن خودمختاری است که لیبرالیسم رویه‌ای، برای ایجاد احترام به شأن انسانی، نیازمند آن است. جامعه‌ای که در آن، هر فردی قادر است که دیدگاهش را در مورد خیر دنبال کند.

تیلور اظهار می‌کند، در حالی که لیبرالیسم رویه‌ای به دیدگاهی متعدد است که در آن فرهنگهای متفاوت پذیرفته شده و مورد احترام قرار می‌گیرند، در عین حال بر لزوم زندگی مطابق با مجموعه مشترکی از قوانین سیاسی یک پارچه، اصرار می‌ورزد. وی مدعی است که این نوع لیبرالیسم، جهت تطبیق با شرایط بقاء فرهنگهای اقلیت، قادر به تغییر حقوق اولیه خود نیست. به عنوان مثال: این لیبرالیسم قادر به پذیرفتن قواعد زبانی کبک^(۲۹) نیست حتی اگر اینها، شرطی برای بقاء زبان و فرهنگ فرانسوی در کانادای تحت سلطه‌ی فرهنگ و زبان انگلیسی به حساب آیند.

با این حال تیلور مدعی است که سیاستهای مختلفی که در برابر این شکل از لیبرالیسم مقاومت می‌کنند تعهد نسبت به جهان شمول گرایی را کنار نگذاشته‌اند. مقاومت آنها در برابر سلطه و تعدی، مستلزم تعهدی است که تا حدی مطابق با ایده «شان برابر» باشد. این موضوع سبب ایجاد مشکلی در بخش پایانی پروژه تیلور می‌شود. چگونه ممکن است که هم از ایده‌ی «شان برابر» دفاع کرد و هم مدعی بود که خویشتها به گونه‌ای اجتماعی و دیالوژیک شکل می‌گیرند؟

مشکل اینجاست؛ اگر روایت تیلور را در مورد چگونگی شکل‌گیری خویشتها مطرح کنیم، احتمالاً بازگویی روایت کانتی در مورد چگونگی ارزشیابی خویشتها، دشوار خواهد بود. روایت کانت از این قرار است که وی معتقد است افراد، مستقل از ویژگیهای شخصیشان هستند؛ ویژگیهایی که به شکلی اساسی، ارزشمند هستند. این دیدگاه در مورد خویشتها در تضاد با خویشتهایی است که به گونه‌ای اجتماعی و دیالوژیک

قلمرو بین‌المللی دارد. بالاخص در زمینه‌ای ظاهراً واضح که نظریه پردازی هنجاری درباره‌ی سیاست بین‌الملل باید به عنوان نظریه‌ای در باب «حق» درک شود. هنگامی که نمی‌توان به یک نظریه جایگزین فکر کرد، محدودیتهای یک رهیافت مبتنی بر حق، ناشناخته مانده و محتوای هنجاری (و آسیب‌پذیری) یک نظریه در باب «حق» بررسی نشده باقی می‌مانند. برای توضیح بیشتر منظور خود، مختصراً به بررسی آثار چهار نفر می‌پردازم که کوششهای آنان چه بر حسب تحلیل میدانی و چه بر حسب دستورالعمل اصلاح نظریه پردازی هنجاری، سهم مهمی در فلسفه اخلاق بین‌المللی دارد:

الف: تری ناردین؛

ب: کلاوس -گرددگیسن؛

ج: کریس براون؛

د: اندرو لینکلتر.

الف: تری ناردین

ناردین با کتاب «قوانین، اخلاقیات و روابط حکومتها»^(۲۹) و تفسیری که بعدها بر مباحث خود نوشت^(۳۰)، تأثیر عمده‌ای بر توسعه‌ی بحث فلسفه اخلاق بین‌المللی داشت. استدلالات او کشتای او حول ماهیت اتحادهای «هدف دار» و «عملی» مباحث بسیاری را پدید آورده است^(۳۱) و موجب یکی از اولین کوششهایی شده است که برای بنیان‌نهادن تدبیری سازمان یافته و معنی‌دار استدلالات اخلاقی در حوزه‌ی بین‌الملل و نیز دفاع از یک سنت خاص به عنوان

ستی برتر از دیگر سنن به وجود آمده‌اند.

مورد مناظره باشد، آنچه اهمیت دارد این است که صفت «سلطه‌گر» همان معنایی را دارد که از آن برمی‌آید:

آنچه در خطر است اصطلاحاتی است که جوامع سیاسی مستقل امور جاری خود را با آنها اداره می‌کنند و اینکه این اصطلاحات ماهیت «انتخابی» ندارند. هر اتحاد سیاسی که خود را حکومت می‌داند (ومی خواهد دیگران نیز وی را چنین بشناسد) «باید» کاربستهای سلطه‌گرانه‌ای را که حاکمیت ملی ایجاب می‌کند می‌پذیرد. (۳۳) رهیافت ناردین با توجهی که به قوانین کنش دارد و با علاقه‌ای که با اثبات ماهیت الزامی مبادلات بین‌المللی دارد، با یک نظریه در باب «حق» سازگاری دارد. (۳۴) واقعیت این است که صورتبندی ناردین مدیون انتقادات تیلور است.

عنوان موضوعی مناسب در باب فلسفه اخلاق بین‌المللی ارائه می‌شود؛ تنها بدین دلیل که هم با چندگانگی ذاتی جامعه بین‌المللی سازگار است و هم می‌تواند مبنایی پایدار از قوانین مربوط به اداره کردن را به دست دهد. هدف ناردین از به کار بردن لغت «عملی» رساندن این پیام است که منظور، «رویه‌های سلطه‌گرانه» است؛ «مجموعه‌ای از ملاحظات که در تصمیم‌گیری و عمل و در ارزیابی تصمیم‌گیریها و اعمال در نظر گرفته می‌شوند» (۳۵) و شامل رویه‌هایی سلطه‌گرانه در مورد دیپلماسی و حقوق بین‌الملل هستند. همانطور که براون اشاره می‌کند، در حالی که ممکن است محتوای این رویه‌ها

بی‌شک بعد اساسی کار ناردین، تمایز بین اتحادهای «هدفمند» و «عملی» است. نقطه آغازین افکار ناردین، جامعه‌ی دولتهای پلورالیست است که هرکدام با توجه به درک متفاوت خود از «خیر» به دنبال اهداف خویش است. این حکومتها ممکن است برای تعقیب اهداف مشترک و تحت چیزی که ناردین آن را «هدفمند» می‌نامد به یکدیگر پیوندند؛ چیزی مانند پیمانهای دفاعی یا سازمانهای آزاد تجاری. البته طبق تعریف، چنین پیوندهایی در جوهر امر تنها اموری «محتمل» هستند (در واقع این پیوندها از متن یک استدلال قطعی اخلاقی بر نمی‌خیزند)؛ بنابراین هرگز نمی‌توانند زیربنایی برای اخلاقیات باشند.

در مقابل، مفهوم اتحاد «عملی» ناردین، به عنوان موضوعی مناسب در باب فلسفه اخلاق بین‌المللی ارائه می‌شود؛ تنها بدین دلیل که هم با چندگانگی ذاتی جامعه بین‌المللی سازگار است و هم می‌تواند مبنایی پایدار از قوانین مربوط به اداره کردن را به دست دهد. هدف ناردین از به کار بردن لغت «عملی» رساندن این پیام است که منظور، «رویه‌های سلطه‌گرانه» است؛ «مجموعه‌ای از ملاحظات که در تصمیم‌گیری و عمل و در ارزیابی تصمیم‌گیریها و اعمال در نظر گرفته می‌شوند» (۳۶) و شامل رویه‌هایی سلطه‌گرانه در مورد دیپلماسی و حقوق بین‌الملل هستند. همانطور که براون اشاره می‌کند، در حالی که ممکن است محتوای این رویه‌ها

شکل گرفته‌اند. به عنوان مثال مایکل سندل در کتاب «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت»^(۵)، بیان می‌کند که لیبرالها فرهنگ را به عنوان دارایی افراد در نظر می‌گیرند، نه به عنوان چیزی که افراد را می‌سازد. در این معنا، فرهنگ در تملک افراد است ولی خود فرد نیست. به این ترتیب باید چیزی وجود داشته باشد که پشت تجلیات فرهنگی فرد، قرار گیرد. از آنجایی که آن چیز، یا فرد، نمی‌تواند توسط ویژگیهای فرهنگی‌اش، توصیف شود، بنابراین کیفیات آن باید انتزاعی و کلی^(۶) باشد.

تصویر کانتی از خویشتن، دلیلی برای احترام به گوناگونی فرهنگی فراهم می‌سازد که مستقل از ارزیابی مانسبت به ارزش فرهنگهای متفاوت است. ما فرهنگهای مختلف را محترم می‌شماریم. زیرا باید به انتخابهای فرهنگی انسانهای خود مختار احترام بگذاریم اما درست است که بازشناسی مستلزم وجود یک ارزیابی حقیقی مثبت از فرهنگهای دیگر است، اما این برداشت تضمینی برای به رسمیت شناختن آنها نیست. طبق نگرش کانتی، ما باید احترامی برابر نسبت به فرهنگهای متفاوت داشته باشیم نه شناختی برابر. طبق نظر تیلور، احترام به سایر فرهنگها بدون شناخت ارزش آنها، در تضاد با دیدگاهی است که شکل‌گیری خویشتنها را عملی اجتماعی و دیالوژیک می‌داند. اگر فرد به گونه‌ای اجتماعی و گفتگویی شکل یافته باشد، احترام به وی بدون احترام به فرهنگش، ممکن نخواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد که ساختار اجتماعی هویت، اصول کانتی مربوط به احترام به افراد و فرهنگشان را متزلزل می‌کند.

فرضاً، ما موافق این مطلب باشیم که انسانها بر اساس فرهنگ شکل یافته‌اند و تصور کنیم که این مدعا به دیدگاهی که برخی فرهنگها را برتر از سایر فرهنگها می‌پندارد، پیوند خورده باشد. تا جایی که واقعاً افراد به

البته هم زمان با شکل‌گیری تمایزات کیفی در مورد امر «خیر»، تمایزات کیفی متناظر آنها در فضای گفتمانی وجود ندارد. از همین رو هنگامی که هافمن با اشاره به این نکته که «سؤال مهم این است که...چه نوع جامعه‌ای مطلوب است؟»^(۳۶) «خیر» کلی مفروض پلورالیسم اهداف حکومت در جامعه‌ی بین‌المللی را زیر سؤال می‌برد، پاسخ ناردین متهم کردن هافمن است (آن هم به روشی وظیفه‌گرایانه) به درگیر شدن در شکلی نتیجه‌گرایانه که گرایشات اخلاقی را به «مطلوبیت»^۳ تقلیل می‌دهد.^(۳۷)

همان‌گونه که تیلور اشاره می‌کند، حکم وظیفه‌شناسانه نظریه‌ی مبتنی بر «حق» در مورد «خیر» که پاسخ ناردین به هافمن بر آن مبتنی است، تنها زمانی ارزش دارد که در مقابل استدلال‌ات نتیجه‌گرا قرار گیرد:

وقتی معنای «خیر» هدف اولیه‌ی نظریه نتیجه‌گرایی می‌شود، جایی که «حق» صرفاً به واسطه‌ی اهمیت ابزاری در این هدف مشخص می‌شود، به راستی باید براین نکته پافشاری کرد که «حق» می‌تواند مقدم بر «خیر» باشد. اما وقتی... («خیر») به معنای هر چیزی باشد که به وسیله‌ی تمایز کیفی به عنوان امری برتر مشخص می‌شود، می‌توان گفت حالت عکس این دعوی، حالتی است که «خیر» همواره مقدم بر «حق» در نظر گرفته می‌شود. نه اینکه (از نظر اثباتی) دلایل بیشتری ارائه می‌شود، بلکه «خیر» در بیان خود

ما را به قوانینی رهنمون می‌سازد که «حق» را تعریف می‌کند. (۳۸)

چشم‌اندازی که تحت سلطه‌ی رئالیسم است در مقابل رهیافت وظیفه‌شناسانه نسبت به اخلاق مقاومت کرده و آن را به حاشیه رانده است؛ و این نبوده است جز به دلیل پتانسیل «مخرب» آن درخصوص ساختارهای قدرت و مصونیت:

...رئالیستها با انعطاف‌پذیری بیشتر در قضاوت موافق‌اند؛ چیزی که آنها را مطمئن می‌کند که با هیچ مانع «مطلق‌گرا» مواجه نخواهند شد. بلکه به جای آن برای مانور دادن در نقش خود به عنوان مشاور حاکمیت از بیشترین فضای ممکن استفاده می‌کنند... (۴۱)

از این رو دشمنی گرایش رئالیستی مسلط با رهیافت وظیفه‌گرایانه بنابر نظر گیسن: (رهیافت وظیفه‌گرا) می‌تواند با ماهیت متمایز خود (منع‌بی‌قید و شرط برخی کنشها)... هرگونه پیوند همکاری (منظورم از این همکاری تباری نیست) را بین علوم و قدرت سیاسی از بین ببرد (۴۲) (تأکیدات از متن اصلی است. م.م.).

وی تأکید می‌کند که دلیل این توانایی این است که رهیافت وظیفه‌گرایانه معیارهایی برای صورتبندی هنجارها به دست می‌دهد که باید بی‌قید و شرط مورد پذیرش واقع شوند (از همه مهم‌تر حقوق افراد است که باید مستقل از زمینه‌هایی چون و چرا پذیرفته شوند).^۴

بنابراین هر نظریه‌ی وظیفه‌گرایانه در تلاش است تا حوزه‌ای از کنش اخلاقی را تحدید کند؛

می‌توان خلاصه‌ی پرسش هافمن را به صورت سؤال از کفایت «خیر» کلی مطرح کرد که برحسب «ارزیابی قوی» بیان شده باشد. اما مشکل اینجاست که وقتی هیچ جایی برای مناظره‌ی معقول حول تمایزات کیفی نگذاریم، رهیافت ناردین نمی‌تواند به مسئله هافمنی پاسخ دهد. از این نظر نظریه‌ی ناردین درباره‌ی «حق» به صورت اسفناکی غیر شفاف است.

ب: کلاوس-گردگینسن

در رشته‌ی روابط بین‌الملل، توجه گیسن به «جامعه‌شناسی معرفت» یکی از نقاط قوت غیرقابل انکار آثار وی در مورد فلسفه اخلاق بین‌الملل بوده است؛ این بدان معناست که چگونه می‌توان با ترکیب روابط قدرت و منفعت، گفتمان دانشگاهی را در جهت حمایت از پروژه‌ای سیاسی و ویژه محدود کرد؛ شیوه‌ای که کاربستهای رشته‌های علمی می‌تواند به وسیله‌ی آن گفتمان مقبول را به گونه‌ای محدود کنند که خرد متعارف را از پرسش انتقادی جدا کنند. (۳۹) مطلب جالب توجه، انتقاد او از مسیری است که تثبیت غلبه‌ی رئالیسم پیموده است. تفکرات اخلاقی که با علل وجودی سازگار هستند عقب‌نشینی می‌کنند؛ به ویژه اینکه یک طرف‌روش سودگرایی و نتیجه‌گرایی باشد و طرف دیگر مسیر تجربی. (۴۰)

گیسن در عین حال، عنوان می‌دارد که

۴. در واقع، گیسن هم رهیافت رئالیستی و وظیفه‌گرایانه را طی یک رهیافت جامعه‌شناسی معرفت مآبانه مورد انتقاد قرار می‌دهد. م.

جایی که حقوق محترم افراد از تمام ملاحظات دیگر پیشی می‌گیرد.^(۴۳)

در آثار گیسن، مطالب قابل تحسین فراوانی وجود دارد. تأکید او بر جامعه‌شناسی معرفت، امری اصلاحگر و ارزشمند است که برای هر نوع و سوسه‌ای جهت نظریه‌پردازی اخلاقی قاعده‌مند و آرمانی که از واقعیت محدودکننده‌ی این رشته جدا شده باشد مفید خواهد بود. به یاد داشتن این نکته مهم است که سنتهای حاشیه‌ای ناسازگار با مفروضات رئالیستی چگونه بوده‌اند و ممکن است برخی از آنها در سالهای اخیر از این نظر مورد توجه قرار گرفته باشند. گرچه همواره جهت‌گیری انتقادی مقبولی نسبت به رئالیسم (به عنوان یک گرایش متقدم) وجود دارد، اما در عین حال برخی از این انتقادات باید مسائلی این رویکرد را که بیشتر در سیطره‌ی عقل ابزاری نهفته است هدف قرار دهند.^(۴۴) دست آخر اینکه باید از مسئولیت بدیهی برای یافتن راهی برای دفاع از شأن انسانی در مقابل دستورالعملهای سیاسی غیرانسانی استقبال کرد. البته این مورد، موردی است که در استدالات گیسن دردسرساز است؛ به‌ویژه در پرتو نقد تیلور از جریان غالب نظریه‌ی اخلاقی. در ابتدا با توجه به پذیرش این مطلب در بیان بسیاری از محافل رئالیستی در زمینه‌ی دفاع و وظیفه‌گرایانه‌ی ناردین از انجمنهای عملی، باید این تلقی را که وظیفه‌گرایی مرسوم را باید کنار گذاشت، تغییر یابد.^(۴۵) شاید گیسن با کمی توجیه عکس‌العمل مناسبی نشان داده باشد که

وسيله فرهنگپاشان شكل يافته‌اند. ما نبايد به اتفاق فرمانده تانک مذکور اين گونه نتيجه‌گيري کنيم که ادعای شناخت برابر، اشتباه صرف است و اینکه افراد هيچ درک اخلاقی مرتبط و برابر با يکديگر ندارند. اين قضاوت بايد در فرهنگ سياسی مان منعکس شود. مباحث مربوط به شکل‌گيري اجتماعی خويشتنها، که با ديده‌گاههای عينيت‌گرای ارزيايی فرهنگي مرتبط‌اند، به آسانی مباحثی را ايجاد می‌کنند که بر خلاف «شأن برابر» انسانی است. چنين مباحثی آن قدر غير معمول هستند که احتمالاً ما بايد متکی به سرمايه فرهنگي ديده‌گاههای کانتی باشيم.

تیلور به طور خلاصه، به راه حل مناسبی برای این سردرگمی اشاره می‌کند. شاید بدانیم که همه‌ی فرهنگها برابرند زیرا می‌دانیم که همه معیارهای ارزیابی فرهنگها، به شکلی برابر، دلخواهانه هستند. این راه حل مردود است. زیرا چنین راه حلی، برابری فرهنگها را امری پیشینی تلقی می‌کند و با این کار نیاز به شناخت برابر را انکار می‌کند، یعنی: باوری مثبت نسبت به ارزش فرهنگهای دیگر بر اساس ارزیابی مورد نظر آنها. در عین حال، قضاوت در مورد فرهنگهای دیگر، بر اساس معیارهای ذاتی خودمان، به وضوح یک عمل تنگ‌نظرانه محسوب می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که باید زمینه‌ای برای ارزشیابی فرهنگهای دیگر مهیا کنیم که از سه شرط زیر برخوردار باشد: اول، باید معیارهایی برای ارزش‌گذاری وجود داشته باشند تا به وسیله آنها قادر به ارزیابی قابلیت فرهنگها باشیم. دوم، معیارهای ارزش‌گذاری نباید صرفاً مربوط به فرهنگی خاص باشند. سوم، قضاوتهایی که در مورد ارزش فرهنگهای دیگر صورت می‌پذیرد، باید بر اساس ارزیابیهای مطالعه شده و حقیقی باشند.

اکنون تیلور، موضوع اساسی «شأن برابر» را به پرسشی نظیر این تبدیل نموده است: چگونه شخص A

در مصونیت بخشی به حکومت به عنوان سوژه ای اخلاقی، صورتبندی ناردین نشانگر سازشی مخرب با رئالیسم است که پتانسیل انتقادی استدلال وظیفه شناسانه را تضعیف می کند. در واقع کنش بایسته آن است که تأکید شود آنچه مورد نیاز است یک وظیفه شناسی فردمحور است که حقوق بشر را محور کار خود قرار می دهد. بنابراین بخش مهمی از این صورتبندی شامل حقوق افراد خواهد بود نه حکومتها که به دنبال قرائت خود از «خیر» هستند. در واقع، از نظر گیسن یکی از نقاط قوت مهم وظیفه شناسی این است که «از صدور احکامی در مورد زندگی عادلانه و مبتنی بر «خیر» خودداری می کند و در نتیجه آزادی کاملی برای کنشگران، چه به صورت جمعی و چه به صورت فردی قائل است».^(۴۶) البته این پاسخ شبیه نقد ناردین است به ویژه اینکه:

الف: وظیفه شناسی فرد محور گیسن «خیر»ی کلی را در مورد جامعه مسلم فرض می کند که به استقلال و حقوق افراد احترام می گذارد؛

ب: اما در مورد «هرگونه جایگاه برای تأمل معقول در مورد تمایز کیفی «خیر» (مانند احکامی در مورد «خیر» و زندگی عادلانه)، وظیفه شناسی سوژه گرای انسانی گیسن هیچ راهی برای شفاف سازی پاسخ ریشه ای بسیاری از سؤالات باقی نمی گذارد؛ چرا باید نظریه ای که موجد شأن و حقوق

بنیادین انسانی است، مورد پذیرش ما قرار گیرد؟

اکنون بار دیگر نکات تیلور درباره ی نظریه پردازی اخلاقی مدرن، جالب به نظر می رسند: هرچه انگیزه های نظریه های کنش اجباری^۵ را (که نیچه از آن با عنوان «تبارشناسی» یاد می کند) بیشتر مورد بررسی قرار دهیم، عجایب بیشتری آشکار خواهد شد. چنین به نظر می رسد که انگیزه ی آنها آرمانهای اخلاقی قدرتمندی چون آزادی، نوع دوستی و عام گرایی بوده است... و هنوز هم آنچه که نظریه پردازان را به سوی این آرمانها می کشاند انکار تمام «خیر» هاست. اینان در تناقضی عملی و عجیب گرفتار شده اند که به موجب آن بسیاری از «خیر» ها که محرک آنها هستند آنان را به سوی انکار یا قلب ماهیت تمام این «خیر» ها سوق می دهد. آنها ذاتاً از افشای منابع عمیق تر افکارشان عاجزند. افکارشان به صورت اجتناب ناپذیری مشوش است.^(۴۷)

در مجموع باید گفت، راهبرد تقویت تفکر وظیفه گرایی فردمحور در اخلاق بین المللی، حتی در صورت موفقیت، مورد استفاده ی کمی خواهد داشت. به صورت ساده اینکه چنین راهبردی تنها بسطی از جهت گیری غالب در نظریه پردازی اخلاقی به دست می دهد؛ تعلق به اینکه «حق» برتر و برضد «خیر» است. واقعیت این است که در مسیر جدا شدن از نظریه پردازی

غالب یا با تضعیف ابهامی که چنین رهیافتی به وجود می‌آورد، این برداشت خود را به خوبی نشان نمی‌دهد.

ج: کریس براون

حال زمان آن است که به طور خلاصه به آثار کریس براون بپردازیم. کتاب «نظریه‌ی روابط بین‌الملل: رهیافتی هنجاری»^(۴۸) نشانگر یکی از مؤثرترین تلاش‌ها جهت چگونگی طرح‌ریزی حوزه‌ی اخلاق بین‌المللی است. این اثر که ترکیبی از سایر نوشته‌های اوست^(۴۹)، نشان‌دهنده‌ی حالتی جالب توجه در اهمیت نظریه‌ی هنجاری بین‌المللی است.

محور آثار وی عبارتست از تمایز بین رهیافتهای جهان‌وطنی و اجتماع‌گرایی به فلسفه‌ی اخلاق بین‌الملل. تمایز بین این سه رهیافت به ترتیب حول سه نکته قرار دارد:

الف: مفهوم سوژه‌ی انسانی (ما قبل اجتماعی در برابر به لحاظ اجتماعی شکل گرفته)؛

ب: اهمیت اخلاقی حکومتها (عدم ارتباط هنجاری در برابر زمینه‌ی ضروری کنش اخلاقی)؛

ج: قضاوت اخلاقی (عام‌گرا در مقابل مقید به اجتماع).^(۵۰)

این مطلب از جهات بسیار، یک ابزار منظم‌کننده و برتر است که اجازه می‌دهد تا رهیافتهای رقیب در حوزه‌ی فلسفه اخلاق بین‌الملل را در ابعاد حیاتی و مهمی مقایسه کنیم.

در فرهنگ جای می‌گیرد. C ارزشهای فرهنگ D را شناسایی می‌کند (با این کار او شناخت برابری نسبت به اعضای D به دست می‌آورد). زمانی A قادر در مورد ارزش D است که D تنها به معیارهای ارزیابی جای گرفته در C، مراجعه کند. که در چنین موقعیتی، دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم آیا معیارهای C و D یکسان هستند؟

تیلور دو بحث را مطرح می‌کند که به طور هم زمان آغاز می‌شوند و به سؤال مطرح شده، پاسخ می‌دهند. ابتدا وی تلاش می‌کند که نشان دهد، چگونه می‌توان صرف نظر از هر گونه دریافت یا پذیرش معیارهای ارزیابی فرهنگی یک فرهنگ، قضاوتی قابل قبول در مورد ارزش آن فرهنگ ارائه کرد. ما این کار را با چنین فرضی انجام می‌دهیم که فرهنگهایی که به شکلی با ثبات و پایدار تثبیت شده‌اند، باید حفظ شوند تا اندازه‌ای به این خاطر که آن فرهنگ، دارای چیز ارزشمندی است. به این ترتیب، می‌توانیم شناختی قابل قبول نسبت به ارزش آن فرهنگ کسب کنیم آن هم بدون انجام قضاوتی آگاهانه در مورد ارزشهای آن فرهنگ.

دوم، وی امکان به وجود آوردن معیارهای مشترک برای ارزیابی فرهنگهای گوناگون را مطرح می‌کند. بدون هیچ بحثی، یک امید «گادامری»^(۷) با افقهای روشن، به ما پیشنهاد می‌شود.

این مباحث، جوابی معقول و موجه برای این سؤال فراهم می‌کند، که چرا این انتظار وجود دارد که اعضای C فرهنگ افرادی را مطالعه کنند که عضو C نیستند؟ پاسخ این است؛ دلایلی وجود دارند که این تصور را به ما القا می‌کنند که چیزهای ارزشمندی در آن فرهنگ خواهیم یافت، حتی اگر مجبور به گسترش افقهای دیدمان شویم. این درست و منطقی به نظر می‌رسد و من قصد ندارم این نتیجه را کم اهمیت جلوه دهم. این موضوع پاسخی برای این سؤال فراهم می‌کند که چرا

ساز بین نظریه‌ی «هنجاری» و «غیرهنجاری» مشاهده کرد.^(۵۳) و هرکس در چارچوب مطالب این مقاله آن را در راستای انتخاب انتقادی ناکافی خود از مقولات محدود نظریه‌های مدرن در زمینه‌ی «حق» می‌بیند؛ به گونه‌ای که شاهدی بر ارتباطش با اثر مشهور مارتین وایت با عنوان «چرا هیچ نظریه بین‌المللی وجود ندارد؟»^(۵۴) است.

براون به صورت مقبولی تعریف انتقادی وایت از نظریه‌ی سیاسی را به «تأملی در باب حکومت (سرور)» (تعریض و تأکید از متن اصلی است. م.) مورد حمله قرار می‌دهد.^(۵۵) عمده‌ترین اثر این تعریف، محدود کردن نظریه بین‌المللی به «تأمل در مورد روابط بین حکومتها» است که خود مقوله‌ای اشتقاقی است که با مقولات درجه دو مشخص شده است و هنگام مقایسه با دستاوردهای مهم نظریه‌ی سیاسی واقعی، بسیار بد به نظر می‌رسند. براون، تعریف مشکل آفرین وایت از نظریه‌ی سیاسی را به چالش می‌کشد؛ تعریفی که وایت آن را به عنوان «معنای مرسوم» نظریه‌ی سیاسی «از افلاطون به بعد» توصیف می‌کند. جالب اینکه چنین تعریفی «به نحو خاصی عجیب است؛ زیرا همه قطعاً می‌دانیم افلاطون هیچ تجربه‌ای در مورد «حکومت» نداشت تا چه رسد به حکومت «سرور». براون به جای آن، صورت‌بندی‌ای ارائه می‌دهد که قطعاً دارای حکومت محوری کمتری است: نظریه سیاسی به عنوان «مطالعه‌ی

البته مسلماً در اینجا مانند سایر ابزارهای منظم‌کننده، مسائلی نیز وجود دارد. به عنوان مثال، چگونه می‌توان در مورد مروین فروست اظهار نظر کرد؟^(۵۱) مسلماً کوششهای نوهگلی او متناظر با رهیافت اجتماع‌گرا به نظر می‌رسند؛ اما استفاده‌ای که ما از مساعی او می‌کنیم، در موضوع عام‌سازی قضاوت اخلاقی است.^(۵۲) در مورد تری ناردین نیز همین گونه است؛ کسی که در آثارش با ترکیب تأکیدات اجتماع‌گرا بر حکومت به عنوان چیزی که در درجه‌ی اول به لحاظ اخلاقی اهمیت دارد با نوعی اخلاق وظیفه‌گرایانه جهان وطنی‌گرایی، احترام به کاربستهای هنجاری بنیادین را در روابط بین حکومتها توجیه می‌کند.

البته فضای این مقاله برای بررسی «خیر»ی در نظر گرفته شده است که حامل هیچ چیزی نیست. از طرفی می‌توان چنین استدلال کرد که خود مقولات، بالاخص مقولات مربوط به اجتماع‌گرایی، امکان نظریه‌پردازی اخلاقی با گرایش به «خیر» را که فقط به «حق» متمایل نباشد در نظر می‌گیرند. باید از آن استقبال کرد و آن را به عنوان شاهدی بر تفوق رهیافتهای اخلاقی در روشی که براون پیشه می‌کند، در نظر گرفت.

در عین حال، می‌توان چنین گفت که برخی صورت‌بندیهای اساسی براون بیشتر با مفروضات فلسفه‌ی اخلاق جور در می‌آیند تا اینکه آن را به چالش بکشانند. به عنوان مثال، می‌توان این مطلب را در راستای پذیرش تمایز بسیار مشکل

تردیدی نیست که تعریف جایگزین براون از نظریه‌ی سیاسی اصلاحی اساسی بر این تعریف است که: «نظریه‌ی سیاسی»، تأمل در باب حکومت است» و موجب می‌شود از نظریه‌ی بین‌المللی به عنوان گفتمانی غیرمنفصل از نظریه‌ی سیاسی و بلکه بخشی از آن، درکی گسترده‌تر و غنی‌تر داشته باشیم. این درک تجدید نظر شده بدون محدود کردن نظریه‌ی بین‌المللی به ملاحظه‌ی صرف این بعد از سیاست جهانی، تعریف «تأمل در باب روابط بین حکومتها» را می‌پذیرد. البته آنچه باید به عنوان مسئله در دسر آفرین مورد توجه قرار گیرد روشی است که تعریف براون از نظریه‌ی سیاسی بر اساس آن، چیزی بیش از مفهوم نظریه‌ی سیاسی به عنوان «تأملی در باب حکومت» را مورد حمله قرار می‌دهد. جالب اینکه این تعریف، تمایل به حاشیه راندن تعریف دوم وایت از نظریه‌ی سیاسی را افزایش می‌دهد؛ تعریفی که وی در مقایسه با تعریف نظریه‌ی بین‌المللی به عنوان «نظریه‌ی بقاء» ارائه می‌دهد. یعنی به عنوان «نظریه‌ای در باب زندگی «خیر»» (۵۷)

همان‌گونه که مفهوم نظریه‌ی سیاسی به عنوان «تأملی در باب حکومت» (در مقابل عدالت در جامعه) تفکر درباره‌ی سیاست جهانی را محدود می‌کند، مفهوم نظریه‌ی سیاسی / نظریه‌ی بین‌المللی نیز به عنوان جهت‌گیری به سؤال در مورد عدالت (در مقابل زندگی خوب) تفکر

ما باید طی برنامه‌های گوناگون، به تعدد فرهنگها توجه کنیم. اما باید به خاطر داشته باشیم که این پاسخ مسئله‌ای نیست که مد نظر ما بود. ما صرفاً به دنبال پاسخی برای این سؤال نبودیم که چرا باید انتظار یافتن چیزهای ارزشمند در فرهنگهای دیگر را داشته باشیم و چرا مطالعه بر روی آنها ارزشمند جلوه می‌کند، بلکه به دنبال پاسخی برای مسئله «شان برابر» بودیم. ما به آن نیاز داشتیم چرا که داستان لیبرال سنتی در برابر دیدگاهی که معتقد به عدم جدایی‌پذیری خویشتها از فرهنگهایشان بود، رد شده بود.

در نظر من، قابلیت‌های این بحث آن قدر نیست، که بخواهیم آن را به عنوان نتیجه‌ای برای «شان برابر» در نظر بگیریم، نتیجه‌ای که ما به آن دست یافته‌ایم این است که دلایلی برای پذیرفتن این فرضیه وجود دارد؛ ما چیزهای ارزشمندی در تمام فرهنگهایی که به صورت منطقی و پایدار تثبیت شده‌اند، خواهیم یافت. هر چند، چیز ارزشمندی که ادعا به یافتن آن می‌شود، برای فرهنگهای دیگر شکل بسیار ضعیفی از شناخت، ارائه خواهد کرد و عملاً شکل ضعیفی از شناخت برای اعضای آن فرهنگها، به شمار خواهد آمد. بعد از تمام اینها، این موضوع با تأکیدات حاکم بر حقارت فرهنگی، سازگاری دارد. در این دیدگاه، همه چیز با نگرش فرمانده تانک من، در مورد فرهنگ عرب، سازگاری دارد. ضمن اینکه وی معتقد نبود که فرهنگ عرب، به طور کامل بی ارزش است. اگر ما قادر به تفکیک قضاوت در مورد ارزش افراد از ارزیابیهای مربوط به ارزش فرهنگشان نباشیم، بنابراین مدافعان «شان برابر»، نتیجه‌گیری قوی‌تر نسبت به آنچه که بر یافتن چیزهایی ارزشمند، در هر فرهنگی تأکید داشت، نیاز خواهند داشت. نتیجه‌ای که ما به آن نیاز داریم این است؛ دلایلی برای این فرض وجود دارند که ما به این درک خواهیم رسید که همه‌ی فرهنگها، ارزشی یکسان دارند.



ما را در مورد فلسفه‌ی اخلاق محدود می‌کند. همان طور که قبلاً ذکر شد، نظریه‌های مدرن با موضوع عدالت نظریه‌هایی هستند در باب کنش صحیح و الزام که درک خود را از نظریه‌های قبلی بسط داده و اصلاح کرده‌اند. همانگونه که آنها ملاحظات در مورد «خیر» را به حاشیه رانده‌اند.

این نکته را می‌توان بر حسب سرچشمه‌ی کلاسیک نظریه‌ی سیاسی بیان کرد. در این نکته حق با براون بود که افلاطون نسبت به مفهوم مدرن «دولت سرور»^۷ ناآگاه بود. این مطلب نیز صحیح است که اگر افلاطون اکنون حضور داشت، در برابر مفهوم مدرن عدالت نیز حیران می‌شد؛ نه صرفاً به دلیل این حقیقت که «حوزه‌ی عدالت در طول زمان به صورت مستمر گسترش یافته است و مباحث بین‌المللی و نیز محلی هر چه بیشتر وارد آن می‌شوند»^(۵۸) بلکه به جهت محدود شدن فلسفه اخلاق مدرن به اخلاقیات رویه‌ای که از مباحث تمایز کیفی در باب «خیر» جدا هستند. همان طور که تیلور اشاره می‌کند، مفهوم گسترده‌تر فلسفه‌ی اخلاق که از عدالت و «خیر» جدا نیست و بلکه با آن پیوند دارد، در مورد دیگران ملاحظات بیشتری از کنش صحیح را در نظر می‌گیرد و همچنین شامل چیزی است که وی با اصطلاحی مناسب‌تر، آن را سوالات معنوی مربوط به شأن انسانی می‌خواند: «آنچه زیربنای شأن ما را

در عین حال، بحث تیلور برای رسیدن به چنین نتیجه‌ای نیست. مضافاً اینکه در میان فرضیه‌های وی، این مورد اخیر ناموجه است. تیلور اظهار می‌کند که می‌توان قابلیت‌های فرهنگها را به شکلی عینی، ارزیابی کرد. اینکه چنین ارزیابی‌های سبب ایجاد قضاوت‌هایی پیرامون برابری اساسی بین فرهنگها می‌شود به همان اندازه بعید می‌نماید که به عنوان مثال بگویم، هر فصل از رقابت‌های لیگ بسکتبال آمریکا (NBA)، سبب ایجاد اتحاد و همبستگی بین تیمهای حاضر در لیگ می‌شود^(۵۹). ارتباط دیگر دیدگاه تیلور نسبت به مسئله‌ی بازشناسی، ممکن است در بردارنده‌ی نوعی جبرگرایی تلویحی باشد که به نحوه‌ی پیوند افراد به فرهنگشان اشاره دارد. چیزی که در تضاد با امید وی به افقهای روشن است. باید توجه داشت که ارزیابی فرهنگی احتمالاً دارای دو عملکرد است؛ نخست، ممکن است یک «عملکرد رقابتی» ارائه شود. در اینجا می‌توان قابلیت‌های فرهنگهای متفاوت قضاوت کرد و آنها را از بهتر به بدتر، مرتب نمود. دوم، ممکن است یک «عملکرد اختیاری» ارائه شود. بر این اساس می‌توان فرهنگ را به قصد برگزیدن برخی تجربه‌ها یا معیارهای ارزشیابی، ارزیابی کرد. مباحث تیلور بر عملکرد رقابتی، تأکید دارند. وی با بازشناسی سروکار دارد. حتی بحث او در مورد تلفیق افقهای گادامری نیز بیانگر این مطلب است که ما فرهنگها را ترکیب نمی‌کنیم، بلکه از این راهها، برای داوری در مورد آنها استفاده می‌کنیم (اگر چه من تردید دارم که چنین تفاوتی وجود داشته باشد). چرا ارزیابی فرهنگ را به عنوان بخشی از پروسه‌ی گروهی یا رشد فرد، که در راستای جستجو برای بهترین، به کار گرفته می‌شود، به حساب نیاوریم؟

شاید دلیلی که می‌توان برای برتری مسئله‌ی رقابتی نسبت به مسئله‌ی اختیاری آورد، این فرض سرکوب شده باشد که ما آن قدر وابسته‌ی فرهنگهایمان هستیم،

که به دشواری، تغییری را می‌پذیریم. ما آن قدر در فرهنگمان ثابت هستیم که تنها عکس العمل ما در مواجهه با فرهنگی برتر، احساس حقارت خواهد بود نه توجه به این موضوع به عنوان امکانی برای بهبود زندگی‌مان. امری که از طریق فراگرفتن چیزهای جدید، رشد یافتن و تغییر کردن میسر می‌شود. در اینجا نکته‌ی درستی وجود دارد. هویت توسط فرهنگ شکل می‌گیرد و هویت چیزی نیست که بتوان آن را مانند لباس تغییر داد. می‌توان گفت که ارزش خویشتن ماه، وابسته به شناخت فرهنگمان است. اما افراد تغییر می‌کنند و فرهنگها از یکدیگر می‌آموزند. هویتها، ارتقاء می‌یابند. نه فرهنگهای ما و نه خویشتنهای ما آنقدر ثابت نیستند که تنها موضوعهای مربوط به مقایسه و شناخت، از اهمیت برخوردار باشند. بنابراین باید نکات مربوط به مسائل رقابتی و اختیاری را بشناسیم. علاوه بر آن، همان طور که می‌توانیم با اتکا به توجه و جستجو در تجربه‌ها و ارزشهای فرهنگهای دیگر، بر اهمیت رشد و آموختن تأکید کنیم، می‌توانیم خود را از قیوداتی که ما را وادار به دفاع از داشته‌هایمان در برابر چیزهای بهتر می‌کنند، رها سازیم. باعث تعجب است اگر که سیاستهای قابل دسترس از سیاستهای مربوط به هویت خودمان، کمتر مفید فایده واقع شوند. شاید، چهارچوب تیلور برای مسئله هویت و شناخت، تسلیم جبرگرایی درباره‌ی هویت شود.

از طرف دیگر من نسبت به چهارچوبی که تیلور برای این مسئله متصور شده است، تردید دارم. در قیاس با نظریه‌ها ارائه شده و توسط تیلور و سننل، اکثر آلیبرالهای مدرن، مایلند که ویژگیهای افراد را بر مبنای در اختیار داشتن قابلیت‌های مشخص انسانی، ترسیم کنند. اما می‌خواهند از متافیزیکهای کانتی، اجتناب کنند. به عنوان مثال رالز معتقد است که دو قدرت اخلاقی در افراد وجود دارد. قابلیت برای مفهوم خیر و قابلیت برای عدالت^۸. در حالی که این قابلیتها، به عنوان

تشکیل می‌دهد و یا اینکه در مورد چیزی سؤال می‌کند که موجب می‌شود زندگی ما با معنا و یا رضایت بخش شود...» یا خلاصه آن چیزی که به زندگی ما، ارزش زندگی کردن می‌بخشد.^(۵۹) این سوالات از پرسشهای مربوط به کنش صحیح چیزی کم نداشتند تا مورد توجه متفکران سیاسی کلاسیک قرار گیرند؛ آن هم در همان زمان که از چنین گفتمان اخلاقی مدرنی خلاص شده‌اند.

در مجموع، می‌توان گفت از یک منظر آنچه در فلسفه اخلاق بین‌المللی به دست آورده‌ایم یک چندگانگی غنی از سنتهای رقیب است که درباره‌ی سؤال «عدالت چیست؟» پاسخهایی ارائه می‌دهند که اساساً با یکدیگر اختلاف دارند. البته توصیف فلسفه‌ی اخلاق بین‌المللی به وسیله‌ی گفتمانی محدود صورت می‌پذیرد که ریشه در فرضیاتی درباره‌ی «زندگی عادلانه و خوب» دارد؛ اما برای ارزیابی معقول این فرضیات راه حلی ارائه نمی‌دهد. بنابراین آنچه مورد نیاز است باز تعریفی است از نظریه‌ی بین‌المللی که نه تنها از محدودیت‌های ایجاد شده توسط مفهوم «تأمل درباره‌ی جامعه‌ی حکومتها» فراتر رود، بلکه قیود تحمیلی به وسیله‌ی مفاهیم فلسفه اخلاق مانند نظریه‌های مربوط به «حق» را به چالش بکشد.

د: اندرو لینکلتر

اثر اندرو لینکلتر^۸ با عنوان «انسانها و شهروندان

در نظریه‌ی روابط بین‌الملل» در زمان ظهور خود اثری راهگشا بود و سهمی عظیم در تبیین دیدگاهی داشت که بیشتر به «روابط بین‌المللی و انسانی» توجه داشت.^(۶۰) توجه او به بسط رهیافتی انتقادی و خودآگاهانه به سیاست جهانی، یعنی رهیافتی که رهایی انسان را تبدیل به دل‌مشغولی اصلی می‌کند چالشی بر سر راه جریانات غالب و انگیزه‌ای برای نظریه‌پردازانی بوده است که در حاشیه قرار داشته‌اند. درک وی از نظریه‌ی انتقادی به عنوان تأییدی بر این نکته که «قبل از هر چیز باید هدف هنجاری پژوهش اجتماعی را مد نظر داشت»^(۶۱) موجب شده است که دو تفکر بازتابی^۹ و اخلاقی در رشته‌ای رشد پیدا کند که گمان می‌رفت به هیچ‌کدام توجه نداشته باشد.

آثار لینکلتر در مواجهه با سؤال «زندگی خوب» به صورت کلی، منابع مهمی به دست می‌دهد. اول اینکه او نسبت به فلسفه اخلاق سودگرایی تفکر نوکارکردگرایان انتقاد بسیاری دارد. بر این نکته تأکید می‌کنیم که این فلسفه اخلاق به خاطر رد «افسانه‌ی «خیر» مشترک»^(۶۲) به خود می‌بالد. در عوض با سرمشق گرفتن از نوه‌گلیهایی مانند تی. اچ. گرین در آثار خود به سمت حمایت از پروژه «گسترش محدوده‌ی «خیر» مشترک» جهت‌گیری می‌کند.^(۶۳) همچنین شاهد علاقه‌ی شدیدی هستیم که می‌خواهد این تأکید ساده بر «خیر» به عنوان

حالت‌هایی کلی در نظر گرفته می‌شوند، این مدعا بیشتر از آنکه تأییدی بر متافیزیک کانتی باشد، فرضیه‌ای است مشاهده‌ای و مبتنی بر تجربه. باید توجه داشت که انکار بهره‌مندی افراد از این قابلیت‌ها، چقدر دشوار است. بسیاری معتقدند که غالباً «ویژگی‌های» این قابلیت‌ها، جهان شمول نیستند. شاید این عده، فرهنگ افراد سفید اروپایی را بیان می‌کنند. اما می‌توان گفت، افراد اندکی که این مباحث را مطرح می‌کنند، تنها افراد سفید اروپایی را در زمره‌ی افرادی می‌دانند که از چنین قدرتهای اخلاقی برخوردارند. باید گفت که این موضوع، ظاهراً موافق فرضیه‌هایی است که ما مدتها پیش امید به از بین رفتنشان داشتیم. فرضیه‌هایی که عنوان می‌کنند برخی از افراد کمتر از انسان کامل هستند. زیرا آنها فاقد قابلیت‌های اخلاقی اساسی هستند.

بنابراین شاید آنچه خواسته شده است، جزئیاتی متفاوت از این قابلیت‌ها باشد. چیزی که قادر به تشخیص مواردی است که بتواند به شکلی متفاوت در فرهنگ‌های گوناگون مورد استفاده قرار گیرند؛ و شاید هم نه. با وجود این، بحث من در مورد تیلور باید دشواری قابل توجهی را که ناشی از دست‌کشیدن از گفتمان کانتی است (و نه بازسازی آن)، نشان دهد. با در نظر گرفتن قابلیت‌های [انسانی] کانتیت به عنوان قابلیت‌هایی که قادرند به طرق مختلفی تدفیق^(۶۴) شوند، این موضوع مطرح می‌شود که نیازی نیست افراد را «انتخاب کننده‌هایی در پس پرده انتخاب» [که با این پرده از دیگران جدا شده‌اند] در نظر بگیریم. ممکن است دریابیم که افراد به صورتی اجتماعی شکل یافته‌اند. و به هر حال به آنها، به عنوان افراد نگاه کنیم.

در ادامه توجه به این نکته نیز ضروری است که ویژگی‌های ماهیت انسانی، هرگز به طور کامل تجربی نیستند. آنها کاملاً جدا از زمینه‌ی اخلاقی نیستند. در توصیف ماهیت انسانی، ما تا حدی خصوصیت‌هایی که اخلاق محور هستند را انتخاب می‌کنیم. در واقع

می توان گفت که با ایجاد پیش زمینه ای برای نظریه ای اخلاقی و زمینه ای مفروض که به واسطه ی آن این نظریه ی اخلاقی به کار می رود، خصوصیت های اخلاق محور را انتخاب می کنیم. به این ترتیب می توان مدعی شد (همچنان که رالز مدعی می شود) که صحبت در باب افراد و قدرتهای اخلاقی آنها، از اهمیت قابل ملاحظه ای برخوردار است. و همچنین می توان در مورد اساس شهروندی برابر صحبت کرد و در ادامه ممکن است به تشخیص قرارگیری خوشبختان در سایر زمینه های اخلاقی بپردازیم. بنابراین به نظری که رالز آن را مفهوم سیاسی خویشین می نامد، خواهیم رسید. در اینجا تعجب من در این است که آیا اشتباه نیست که مسئله ی هویت شخصی را به مسئله ی ماهیت افراد، تشبیه کنیم. احتمالاً ما قادر به تشخیص مسئله ی «من چه مسئولیتی به عنوان یک شهروند دارم؟» از مسئله ی بزرگ تری چون «من که هستم؟» هستیم؛ تا جایی که ما برای «شان برابر» ارزش قائل هستیم، به نظر می رسد که سؤال دوم مستلزم مشخصات ویژه ای است، طوری که پیوندهای فرهنگی فرد را به شیوه ی خاص وی، شناسایی کنند. این سؤالات در هم آمیخته می شوند. کسی نمی تواند بدون داشتن یک هویت خاص، یک فرد تلقی شود. بنابراین، بسیار دشوار است که بدون معرفی ویژگیهای خاص فرهنگی کسی، وی را یک فرد بنامیم. با این حال اگر در پایان این دو مسئله همچنان به قوت خود باقی هستند، طرح این ادعا اشتباه به نظر می آید که فرد به گونه ای فرهنگی و گفتگویی شکل گرفته است به طوری که در تضاد با تلقی انعطاف پذیر و غیرمنافیژیکی در مورد خویشین قرار می گیرد. اگر معلوم شود که جوانب دیگر «شان برابر» انسانی سقوط کرده است، در آن صورت ما محرکهایی برای بازگشت به چنین انتخابی در دست خواهیم داشت. علاوه بر آن، یک تلقی غیر منافیژیکی، که توجه دقیقی به اهداف اخلاقی نشان می دهد، کمتر به زمینه های اخلاقی ای

←

لازمه ی مباحث اخلاقی را با مباحث مدرن عدالت بین المللی پیوند دهد. (۶۴) سرانجام اینکه در آثار او توجه به شرایط مادی زندگی (۶۵) و نیز تعهد به نمایش نادرست جهان شمول گرایی و مقاومت در برابر استثنائات غیر ضروری تفاوت دیده می شود. (۶۶)

با این وجود، محدودیتهایی در استدالات لینکلتر دیده می شود. زیرا به رغم اشاره ی صریح به محوریت «خیر»، استدالات خود را و رای حکومت و در چارچوب بسیار اشتقاقی نظریه های با موضوع حق، در جهت حمایت از عمومیت اخلاقی و «بسط اجتماع سیاسی و اخلاقی» (۶۷) گسترش می دهد. می توان این مطلب را در مقایسه ی او از مفاهیم الزام درونی و بیرونی، (۶۸) حمایت از گفتگو درباره ی مدعاهای اخلاقی منجر به تشکیل «انتظارات اجتماع در مورد کنش صحیح» (۶۹) و این حقیقت که بحث او درباره ی «شهروند خوب بین المللی» برای تبیین مفهوم «شهروندی» بسیار محدود است مشاهده کرد؛ در عین حال که ناباورانه درباره ی «خیر» حرف کمی برای گفتن دارد. (۷۰)

با توجه به اتکای فراوان و نه غیر انتقادی به کانت، صورتبندی فلسفه ی اخلاق بر حسب نظریه ی «حق» بسیار جالب توجه است. البته می توان چنین استدلال کرد که این امر در راستای تلاش لینکلتر برای ایجاد رهیافتی «انتقادی» و صریح و یک پارچه کردن کوششهای نظریه پردازان «انتقادی» معاصر مانند هابرماس (۷۱) صورت گرفته است و در آن می توان تقویت

تأیید سنتی کانتی «حق» برتر از «خیر» را مشاهده کرد. همان طور که تیلور اشاره می کند، موضوع تعریف برخی ملاکهای رویه ها که ما را در استنتاج تمام اموری که مجبور به انجام آن هستیم و فقط در همان جا مجاز می شمارد، حاکی از فلسفه ی اخلاق ارتباطی هابرماس نیز هست؛ جایی که فرد مجبور است:

به این مطلب بیندیشد که اگر در شرایط آرمانی ارتباط بی قید و شرط تمام افراد می توانستند با یکدیگر بیندیشند، چه هنجاری مورد توافق همگان قرار خواهد گرفت. (۷۱)

مشکل صورتبندی مسائل فلسفه اخلاق، بدین روش همانند استدلالاتی است که قبلاً ذکر شد. مثلاً ممکن است لینکلتر حق داشته باشد چنین نتیجه گیری کند که الزامات ما مقدم بر حکومت هستند؛ اما در برابر این پاسخ چه می توان گفت که مفهوم زندگی خوب ضرورتاً مقدم بر مفهوم الزام است؟ دیگر اینکه نقطه ضعف فلسفه اخلاق کانتی (یا گونه ی هابرماسی آن (و مآلاً گونه ی رالزی آن) تنها این نیست که در مورد واگذاری به یک صورتگرایی پوچ خود را به خطر می اندازند (انی همان نقطه یضعفی است که لینکلتر به آن اشاره می کند) (۷۲) بلکه به این سؤال نیز نمی تواند نیز پاسخ دهند که چرا باید بدون فرض مفهومی از «خیر» به الزامات خود احترام بگذاریم.

مشکلات عدم شناخت در مورد «خیر» در غیاب بنیانهای اصلی و در سایه ی حمایت لینکلتر از راه حل هابرماس برای مسئله دفاع از

که مناسب آنها نیست، تعمیم داده می شود و ما کمتر ویژگیهای معمول چنین خویشتهایی را با خصوصیات خارج از محدوده ی زمان اشتباه می گیریم. به طور خلاصه می توان گفت که چنین دیدگاهی نسبت به افراد، احتمالاً قادر به همراهی با جامعه گرایی که در پی یک خویشتن موقعیت مند است، خواهد بود و هم نگرانی عمده ای که خویشتهای کانتی فرا موقعیتی دارند را مرتفع خواهد کرد.

فرجام

من معتقدم که حتی اگر ما نیازمند دست کشیدن از یک دیدگاه حداقلی، درخصوص اهمیت اخلاقی افراد باشیم، نمی توان «شان برابر» انسانی را بر خویشتهایی که به لحاظ اجتماعی شکل گرفته اند، منطبق کرد. ما بازی را به فرمانده تانک اسرائیلی واگذار خواهیم کرد، اما می توانیم دیدگاهی در مورد افراد داشته باشیم که بیشتر منتقدان برخلاف آن ادعا کرده اند. چنین مفهومی که برای مقاصد سیاسی شکل گرفته است، برخی از نشانه های زیر را در بر خواهد داشت:

۱- چنین مفهومی بر آن دسته از ویژگیهای انسانی تأکید دارد که برای رسیدن به شهروندی برابر، مهم تلقی می شوند. چنین مفهومی به عنوان مشخصه به عنوان مشخصه سیاسی خویشتن، ارائه می شود و بیانگر تصویری است که در آن، شهروندان خود را در نقشهای شهروندی می بینند. اما همچنین با دیدگاهی که افراد را دارای هویتهای عمیق می داند، همساز و موافق است.

۲- این مفهوم، قابلیت هایی را در نظر می گیرد که شخص بودن را به صورت نمونه ای متفاوت در میان فرهنگهای گوناگون، توصیف می کند و به افراد به عنوان موجوداتی که به صورت متفاوتی توصیف می شوند، نگاه می کند و آنها را در دکتربینهای گسترده و متفاوتی مورد بررسی قرار می دهد.

۳- افراد را به گونه ای در نظر می گیرد که گویی هویتهای

تثبیت شده‌ای دارند. اما در مقابل توصیف جبرگرایانه‌ی این ثبات، مقاومت می‌کنند.

در پایان، تصور می‌کنم که به ایجاد تعادلی نیاز داریم که به واسطه‌ی آن بیشتر به سمت تعدد فرهنگها، حرکت کنیم و بیشتر به عنوان سیاستهای قابل دسترس تا سیاستهای شناختی. باید جهت دیدن فرهنگهای دیگر و همچنین ارزیابی فرهنگهای دیگران تلاش کنیم. همان طور که برای شناخت فرهنگ خودمان می‌کوشیم و باید بیشتر به عنوان فرصتی برای یادگیری و ارتقاء به آن، نگاه کنیم نه تهدیدی برای هویتمان. اگر بتوانیم این موضوع را برای خودمان روشن کنیم که کیفیت اشخاص به عنوان شهروند، بیشتر به افراد بستگی دارد تا به ارزش فرهنگشان، این کار احتمالاً کمی آسان تر خواهد بود.

پانویسها

1. Charles Taylor.
2. "The Politics of Recognition" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992). "Multiculturalism and "The Politics of Recognition"
3. Charles Taylor.
4. Quebec.
5. "Liberalism and the Limits of Justice".
6. Michael Sandel, "Liberalism & the Limits of Justice" (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 55.
7. Gadamerian.

۸. استدلال ارزشمندی وجود دارد که ممکن است حرکت از مفهوم ارزشمند به سمت ارزش برابر را میسر سازد. چنین استدلالی زمانی به کار گرفته می‌شود که آستانه ارزش چیزی به سطح قضاوت در مورد ارزش برابر رسیده باشد. رالز به منظور تطبیق ارزش افراد با نوسانات تجربی در باب معیار شخصیت، چنین استدلالی را به کار می‌گیرد. او تمثیلی در مورد ورود به دانشگاه را به کار می‌برد. جایی که هر دانشجوی جدیدی قطع نظر از نوسانات نمره‌هایش در دبیرستان، فقط یک دانشجوی سال اولی محسوب می‌شود. بنگرید به:

John Rawls, "A Theory of Justice" Cambridge: Harvard University Press, 1971, 504-12.

استراژی دیگری این ادعای این است که در حالی که ممکن است مقایسه‌ای بین جنبه‌های متفاوت فرهنگهای مختلف به عمل می‌آوریم، هیچ زمینه عقلانی برای مقایسه‌های جهانی وجود ندارد. بنابراین چون یک فرهنگ چیزهای ارزشمندی دارد، هیچ زمینه‌ای برای آنکه آن را برتر یا پست‌تر از فرهنگهای دیگر بدانیم وجود ندارد.

9. John Rawls, "Political Liberalism" (New York: Columbia University Press, 1993).
10. instantiation.

امور جهان شمول حادث شده است؛ یعنی همان چیزی که هبرماس به آن عنوان زیر را نهاده است: «نیروی غیراجباری استدلال بهتر». (۷۴) همان طور که براون اشاره می‌کند لازم است که نظریه پردازان انتقادی در موقعیت کنونی «در مقابل ابهام بی‌مورد مقاومت کنند» (۷۵) (این، حداقل چیزی است که بی‌تردید هر رهیافتی که تلاش می‌کند جایگاه «استدلال بهتر» را به دست آورد، باید حایز آن باشد). فقط اینگونه ابهامات در موضوع «خیر» هستند که به وسیله‌ی صورتبندی سؤالات برحسب نظریه‌های مربوط به «حق» به وجود می‌آیند. هر چه مفاهیم «خیر» زندگی خوب به صورت نامعقول وارد شوند و مورد بازبینی انتقادی قرار نگرفته و کنترل نشوند، خطر عام‌سازی نادرست و طرد بی‌مورد تفاوت بیشتر می‌شود.

از منظر تلاشهای لینکلتر، ابهام در «خیر» نیز تعهدی است برای دفاع از جهت‌گیری معقول بین دانشجویان سیاست جهانی. دانشمندان باید در مقابله با غیر قابل قیاس بودن سنتهای نظری، ملاکهای خود را ارزیابی معقول به گونه‌ای بسط دهند که شامل محتوای سیاسی - هنجاری برخوردار تفسیرها و دستورالعملها باشد. (۷۶) این امر به نوبه‌ی خود یادآور مسئله ماهیت دانشمندان روابط بین‌الملل است: نمی‌توان جواب سؤالات «کدام تفسیر از سیاست جهانی قانع‌کننده‌تر است؟» و یا «در مقابل، چه باید کرد» را از جواب «ما که هستیم؟» و «می‌خواهیم چه کسی باشیم؟» جدا کرد. حداقل لازمی

پاسخ به این سوالات روشن بودن مباحث «خیر» و نیز «حق» است.

شاید مطلب حادتر اهمیت وضوح «خیر» در تلاشهای لینکلتر باشد تا حالتی نظریه پردازانه با گرایش دفاع از رهایی انسان بسط پیدا کند. شاید بتوان گفت ممکن است فلسفه اخلاق بین‌المللی غیر از بیان دیدگاههایی در باب «خیر» که اجتماع گسترده تر انسانی، هنگام تأمل درباره‌ی جهانی که در آن زندگی می‌کند به آنها می‌دهد، وظیفه‌ی اصلی دیگری ندارد؛ چه در فهم و چه در تغییر آن. از آنجا که ابهام مانعی بر سر راه معنی بخشیدن به ما و جهان می‌شود، بیان «خیر» می‌تواند ما را به «خیر» به عنوان یک سرچشمه‌ی هنجاری نزدیک کند: (۷۷)

کسانی می‌توانند به آنها نزدیک‌تر شوند و بفهمند که آنها با چه چیزهایی درگیر هستند، که آنان را به رسمیت بشناسند و به آنها عشق بورزند یا مورد احترامشان قرار دهند و از طریق این عشق یا احترام بهتر بتوانند زندگی کنند. و تبیین می‌تواند آنها را به هم نزدیک‌تر سازد. به همین دلیل است که الفاظ می‌توانند قدرت بخش^{۱۰} باشند، چرا که الفاظ می‌توانند بسته به زمان نیروی اخلاقی زیادی داشته باشند. (۷۸)

تیلور در نهایت می‌گوید: «خاستگاههای اخلاقی قدرت بخش هستند».

فرجام

مقایسه‌ی بین نظریه‌ی اخلاقی با گرایش به «حق» در مقابل گرایش به «خیر»، بسیاری از

مفروضات بنیادین ما در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق بین‌المللی را به چالش می‌کشد. اگر واقعیت این باشد که نظریه‌پردازی درباره‌ی فلسفه‌ی اخلاق بین‌المللی توسط نظریه‌ای در باب «حق» ارائه می‌شود، در این صورت مناظره‌ی بین کانتی - لیبرال و سوداگرا-رنالیست، وجهه‌ی جدیدی به خود می‌گیرد. مخصوصاً اینکه ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که این مناظره‌ی واقعی، مناظره‌ای نارسا و بی‌کفایت^{۱۱} نیز هست (به این معنا که طرفین منازعه، هر دو مسائل مهمی را از نظر دور داشته‌اند). در واقع حتی می‌توان گفت این مناظره به موازات آنکه مناظره‌ای واقعی است، نارسا و بی‌کفایت نیز هست و (تنها) بین نولیبرالها و نورنالیستها در جریان است و بیشتر نشان‌دهنده‌ی گفتمان غالب آمریکایی روابط بین‌الملل است.

بنابراین تلاشهایی که در این رشته برای بسط قلمرو و گفتمان نظری و تجربی به صورت کلی انجام می‌گیرد باید در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاقی بین‌المللی دارای یک گفتمان متناظر باشد. اگر فلسفه‌ی اخلاق بین‌المللی مجبور نباشد در فضای مه‌آلود ابهام که نظریه‌ی هنجاری را کلاً به دردمس انداخته حرکت کند، لزوم بسط گفتمان اخلاقی برای ایجاد فضای رقابت تبیینها در مورد «خیر» ضروری است. این الزام، در صورت اجبار به تجدید ساختار فلسفه‌ی

10. empower.

11. limited.

۵- عبارت مذکور از چارلز تیلور است. در اینجا مهم است که اشاره کنیم که من با بحث تیلور در خصوص حاشیه‌ای شدن مباحث مربوط به «خیر» موافق و نیاز داریم که مفاهیمی در مورد «خیر» ارائه کنیم و در این باره تأملی انتقادی داشته باشیم. اما با راه حل پیشنهادی او موافق نیستیم یعنی مفروض دانستن یک «خیر» برین عینی که مبنایی الهی دارد برای جهت دادن به تفکر و عملکرد انسانی.

۶- توجه به مفاهیم «خیر» هر چند شرط ضروری اخلاق بین‌المللی «انتقادی» است، اما شرط کافی نیست. ملاحظه عناصر دیگری که ضروری هستند می‌تواند در بحث «تفکر اخلاقی، تفکر انتقادی: نقد اخلاق بین‌المللی» که مارینلسو و ژان استفن فریتز به آن پرداخته‌اند، پیدا شود:

Maria Lensu and Jan-Stefan Friz, (eds), "Value Pluralism, Normative Theory and International Relations", London: Macmillan, 1999, 41-58.

7. "Sources of the Self", p.78.

8. "Sources of the Self", p. 41.

۹. همان‌طور که جامعه‌شناسی این کار را می‌کند.

۱۰. "Sources of the Self", p.78. من مفهوم «اخلاق

طبیعت گرا» را که قابل قیاس با مفهوم عامیت یافته «پوزیتیویسم» می‌دانم در کتاب بازسازی نظریه بین‌الملل نقد کرده‌ام.

11. Michael T. Gibbons, "Interpretation, Genealogy and Human Agency", in Terene Ball, (ed), "Idioms of Inquiry: Critique and Renewal in Political Science" (Albany: State University of New York Press, 1987), pp. 142, 143.

12. "Sources of the Self", p.4.

همچنین بنگرید به:

"What is Human Agency", in Charles Taylor, "Human Agency and Language", Cambridge: Cambridge University Press, 1995;

Daniel M. Weinstock, "The Political Theory of Strong Evaluation", in James Tully, (ed),

"Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question",

Cambridge: Cambridge University Press, 1994:

همچنان که تیلور اشاره دارد، یک آزمون خوب برای تعیین اینکه یک ارزش «قوی» است یا نه، این است که «آیا آن ارزش مبنایی

اخلاق بین‌المللی به عنوان گفتمانی حقیقتاً «انتقادی» درباره‌ی سیاست جهانی مضاعف خواهد شد.

پانویس‌ها

1- Robert Jackson, "Martin Wight, International Theory and the Good Life", "Millennium" Vol. 19, No.2(1990), p.263.

2- Jakson, p.270,

۳- منظور من از این مفهوم دقیقاً کانتی شمول عام پیدا کردن نیست، بلکه منظور من مفهوم کلی‌تری است که در فلسفه سودانگاری و کانتی مشترک است و عبارت از این است که دیدگاه اخلاقی چیزی است که هدف آن به حداکثر رساندن کلیت معیارها و نتایج آن است. برای استفاده مشابهی که از مفهوم «عام گرایی» به عمل آمده است؛ رجوع کنید به بحث جهان وطنی کریس براون:

Chris Brown, "International Relations Theory: New Normative Approaches", New York: Columbia University Press, 1992. 24.

البته چنین بحث نمی‌شود که پسامدرنیسم هیچ کمکی در این خصوص نمی‌کند. برای بحث بیشتر در مورد قوتها و ضعفهای اخلاق پسامدرن نگاه کنید به:

Mark Neufeld, "The Restructuring of International Relations Theory", Cambridge University Press, 1995, chapter five

همچنین بنگرید به:

M. Neufeld, "What's Critical About Critical IR Theory?", in Richard Wyn Jones, (ed), "Critical Theory and World Politics", Boulder: Lynne Rienner Press, 2001, pp. 127-45.

۴- به ویژه کتاب خاستگاههای خویشتن: شکل‌گیری هویت مدرن: "Sources of the Self: The Making of Modern Identity", Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989.

بخش اول این کتاب تحت عنوان «هویت و «خیر» الهام بخش عنوان این مقاله بوده است. همچنین ببینید بحث چارلز تیلور را در: Chrls Taylor, "Le juste et le bien", "Revue de Metaphysique et Morale", No. 1 (Janvier-Mars 1988), 33-56.

و برای مثال برای مورد دوم بنگرید به:

Chales R. Beitz, "Political Theory and International Relations", Princeton, Princeton, University Press, 1979.

بنابراین برای مثال، ناردین و مهل بعد از تحقیقی که درباره دوازده تا از سنتهای مجرای اخلاق بین‌المللی به عمل می‌آورند چنین نتیجه می‌گیرند که همه سنتها می‌توانند به عنوان «سنتهای نتیجه‌گرا» یا «سنتهای قانون‌گرا» دسته‌بندی شوند. یعنی، شکل یا اشکال دیگری از نظریه‌های مبتنی بر حق، بنگرید به:

Tery Nardin and David R. Mapel, "Connvergence and Divergence in International Ethics", in Mapel and Nardin (eds.) "Traditions of International Ethics", Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 297-322.

26. David Welch, "Can We Think Systematically About Ethics and Statecraft?", "Ethics and International Affairs", Vol. 8 (1994), p.24.

27. Stephen D. Krasner, "Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening," in S. Krasner, ed, International Regimes (Ithaca, N. Y: Cornell University Press, 1983, p.2.

28. Krasner, "Structural Causes and Regime Consequences", p.2.

29. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983.

۳۰. بنگرید به:

T. Nardin, "International Ethics and International Law", "Review of International Studies", Vol. 18 (1992), pp. 19-30;

T. Nardin, "The Problem of Relativism in International Ethics", "Millennium", Vol. 18, No. 2 (Summer 1989), pp. 149-161;

Naardin and Mapel, "International Ethics".

برای یک توضیح جالب درباره‌ی ناردین در موضوع نسبیست‌گرایی، بنگرید به:

Roger Spgele, "Political Realism and the Rememberance of Relativism", "Review of International Studies", Vol. 21 (1995), pp.

برای وجهه نظرهای راجع به تحسین (admiration) و تقیح (contempt) هست یا نه»

"Sources of the Self", p. 523, note # 2.

13. "Sources of the Self", p. 79.

14. "Sources of the Self", p. 80.

15. "Sources of the Self", pp. 80-81.

16. "Sources of the Self", p. 85.

17. "Sources of the Self", p. 85.

18. "Sources of the Self", p. 85.

19. "Sources of the Self", p. 78-79.

20. "Sources of the Self", pp. 83-84.

21. "Sources of the Self", p. 87.

۲۲. "Sources of the Self", p. 87. همان طور که تیلور

بیان می‌کند، نظریه‌های مبتنی بر «خیر» هیچ چیزی در خصوص اینکه چرا باید اخلاقی بوده ما نمی‌گویند... اما اگر از خودمان بپرسیم که چگونه می‌توانیم فردی را درک کنیم که هیچ نکته‌ای از عقاید اخلاقی ما را ندیده است، این مسئله می‌تواند گمراه‌کننده باشد. هیچ چیزی وجود ندارد که با آن ما به چنین فردی «ثابت» کنیم که حق با ما است. اما می‌توان تصور کرد او از ما می‌خواهد که رمز اخلاقی مان را روشن سازیم تا آنچه را که در پایبندی به این فرامین منحصر‌آرزشمند است تبیین کند. پس مفهوم این تئوریا این است که ما چیزی نداریم که بر حسب آن بتوانیم بینشی را بیان کنیم. ما می‌توانیم فرامین اخلاقی مان را رنگ و لعاب دهیم، اما نمی‌توانیم بگوییم که درباره آنها چیزی ارزشمند یا «خیر» است... (ص. ۸۷).

23. "Sources of the Self", p. 89.

۲۴- برای بحث در مورد کار تیلور که خلاصه مفیدی به دست می‌دهد اما نمی‌تواند به گونه‌ای کارآمد این تفکر را به بحث اخلاق بین‌الملل ربط دهد، رجوع کنید به

John E. Becker, "The Vision Thing: Chrls Taylor Against Inarticulary", "Ethics and International Affairs", Vol. 5 (1991), pp.53-71.

۲۵- مثلاً برای مورد اول بنگرید:

Joseph S. Nye, "Nuclear Ethics", New York: Free Press, 1986; Stanley Hoffman, "Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics", Syracuse: Syracuse University Press, 1981);

Robert Keohane, "Closing the Fairness-Practice Gap", "Ethics and International Affairs", Vol. 3 (1989), pp. 101-116

Giesen, "Corporatisme paradigmatic, theories deontologiques et noucel ordre mondial", *"Etudes Internationales"*, Vol. 24, no. 2 (1993), pp. 315-29.

Giesen, "Entre decisionnisme et stucturalisme: La precarite de lethique individuelle dans les theiries des relations internationales", in Michel Girard (ed), *"Les Individus dans; a Politique Internationale"*, Paris: Economica, 1994, pp. 25-38.

جهت بررسی جالبی در ادبیات فرانسوی حول روابط بین الملل که حساسیت مشابهی نسبت به «جامعه‌شناسی معرفت» دارند، رجوع کنید به:

Giesen, "French Cancan zwischen Positivismus, Enzyklopadisnus und Historismus: Zur Struktur und Geschichte der vorherrschenden franzosischsprachigen Ansatzforschung", *"Zeitschrift fur Internationale Beziehungen"*, Vol. 2, no. 1 (1995), pp. 141-70.

۴۰. "Corporatisme paradigmatic", 318-20.

گیسن همچنین از راه سوم رئالیستی بحث می‌کند اما اشاره می‌کند که این جهت‌گیری با ظهور نورنالیسم کنار گذاشته شده است. به نظر می‌رسد که برخی آراء موازی با مشاهدات براون وجود دارد که بیان می‌کنند رئالیستی که ملهم از شکاکیت است دیگر یک انتخاب جدی نیست. زیرا افراد کمی واقعاً فراموش می‌کنند که فاقد عقیده‌ای به معیارهای اخلاقی بین‌المللی هستند. بنگرید به:

Chris Brown, "The Project of International Ethics: Fad Fantasy or Field?", *"Paradigms: The Kent Journal of International Relations"*, Vol. 8, No. 1 (1994), p. 3.

41. "Corporatisme paradigmatic", p. 325, my translation.

42. "Corporatisme paradigmatic", p. 325, emphasis added, my translation.

43. "Entre decisionnisme et stucturalisme", p. 37, my translation.

۴۴. بنگرید به:

"The Restructuring of International Relations Theory", as well as Mark Neufeld,

211-236.

۳۱. برای مثال بنگرید به:

Nicholas Onufs review of "Law, Morality and the Relations of States", in *"The American Journal of International Law"*, Vol. 78 (1984), pp. 939-42;

Chris Brown, "Ethics of Coexistence: the international theory of Terry Nardin", *"Review of International Studies"*, Vol. 14 (1988), pp. 213-22

32. "LAW, Morality and the Relations If States", p. 6.

همچنین بنگرید به:

Brown, "Ethics of Coexistence", pp. 214-15.

33. "Ethics of coexistence", p. 215.

۳۴. به رغم فرض واقع‌گرایانه «دولت به عنوان کشمکش ناردین، چیز جالب در کار او چارچوب وظیفه‌گرایانه و حتی کانتی اوست. برای مثال اگر دولتی دچار تضاد با خود نشود قوانین مقتدرانه کاملاً مورد احترام قرار می‌گیرند و اینکه عملکردهای جامعه بین‌الملل برای حقوقی که به لحاظ منطقی نمی‌توانند بدون گسترش به دیگر دولتها به دولتی خاص اختصاص یابند، برابر هستند

Brown, "International Theory and International Society", p.193.

اینها به آسانی می‌توانند به عنوان صورتبندی شاخصی از «پدیده‌های مابعدالطبیعه» کانت به شمار روند.

35. "Law, Morality and the Relations of States", p. 19.

36. Mark Hoffman, "States, Cosmopolitanism and Normative International Theory", *"Paradigms: Kent Journal of International Relations"*, Vol 2 (1988), p.66.

37. Nardin, "International Ethics and International Law", p. 27, note # 15.

38. Taylor, "Sources of the Self", p. 89.

۳۹. اثر اصلی گیسن در زمینه‌ی اخلاق بین‌الملل تاکنون کتاب:

"L Ethique des Relations Internationles: Les Theories Anglo-Americaines Contermporaines", Bruxelles: Etablissements Emile Bruylant, 1992.

بوده است. همچنین بنگرید به:

پرسشهایی می تواند از برداشت گیسن از «قانون طبیعی» به عنوان رویکردی وظیفه گرایانه ظهور باند وقتی که آن ترجیحاً نظریه ای در باب «خیر» در تقابل با نظری اخلاقی مدرنیستی با نظریه ای در باب «حق» هماهنگ شود.

۵۳. برای توضیح مفصل تر این نکته بنگرید به:

Neufeld, "The Restructuring of International Relations Theory", chapter five.

54. Wight's piece is contained in H.

Butterfield and M.Wight (eds), "Diplomatic Investigations", London: Allen and Unwin, 1966).

55. Wight, p. 17.

56. Brown, "International Relations Theory", p. 7.

۵۷. Wight, p. 33. البته در اینجا این سؤال مطرح می شود که عقیده وایت در مورد «خیر» به اندازه ی کافی مشابه با بحث تیلور است که در اینجا به شکل گیری نوعی استنتاج منجر شود. در بحث اخلاق چنین مسئله ای ممکن است مورد مخالفت قرار گیرد که وایت همانند براون مرتباً از واژه «عدالت» استفاده می کنند (برای مثال در سه سنت نظریه بین الملل و نیز در سیاستهای قدرت). اما در دفاع از استنتاجی که در اینجا طرح شده است، لازم به ذکر است که این امکان وجود دارد که بحث وایت در مورد عدالت را بحنی ارسطویی به شمار آوریم؛ عدالت نه به معنایی انتزاعی بلکه موضوعی است در باب قضاوت مبتنی بر حکمت عملی (اخلاق ذهنی). بنابراین در سه سنت نظریه بین المللی، وایت نظریه سیاسی عقلایی را طرح می کند که مبتنی است بر فهمی ارسطویی از دولت به عنوان چیزی که زندگی «خیر» را امکان پذیر می سازد (ص. ۲۲). و نیز این عقیده که هدف یا قلمروی وجود دارد در بیان ارسطویی چیزی چون «فضیلت» - که برتر از امر سیاسی است. رجوع شود به:

M. Wight, "International Theory: The Three Traditions", edited by Gabriele wight and Brian Porter, Leicester: Leicester University Press for the Royal Institute of International Affairs, London, 1991.

البته این امکان وجود دارد که برداشت براون از اخلاق و نظریه سیاسی همانند «مطالعه در مورد جستجو برای عدالت در جامعه» می بایست در واژگانی ارسطویی درک شود. در اینجا نقدی که از براون می شود بی مورد است. اما اثبات دین برابر به عقاید ارسطویی که لازم است قبل از قرائت صورتبندی براون انجام گیرد، کاملاً پذیرفتنی است.

"Who's Afraid of Meta-theory", *Millennium: Journal of International Affairs*, Vol. 23, No. 2 (Summer 1994), pp. 387-93.

۴۵. عجیب اینکه گیسن بی تردید بعد وظیفه گرایانه کلر ناردین را تصدیق نکرده است و کارش را به عنوان اخلاق «تجربه گرای» نورنالیست» معرفی می کند:

"Corporatisme paradigmatique", p. 326, note # 38.

۴۶. "Entre decisionnisme et stucturalisme", p. 37. در اینجا کار او موازی با کار مایکل اسمیت قرار می گیرد، کسی که تأیید می کند یکی از بزرگترین نقاط قوت رویکرد لیبرال این است که به «حق» افراد و توان آنها برای تعریف برداشتشان از «خیر» احترام می گذارد. بر این اساس وقتی افراد آزادند که اهداف خودشان را تعقیب نمایند و بالضروره با اهداف دیگران هماهنگ شوند، مفهوم حقیقی «خیر» مشترک ظهور می یابد.

47. "Sources of the Self", p. 88.

48. New York: Columbia University Press, 1992.

49. Most recently, "International Theory and International Lociety: the Viability of Middle way", "Review of International Studies", Vol. 21 (1995), pp. 183-96.

۵۰. برای مثال بنگرید به:

Cochran, "Postmodernism, ethics and international political theory", p. 242-3.

۵۱. برای مثال بنگرید به:

Mervyn Frost, "Towards a Normative Theory of International Relations", Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

۵۲. "Entre decisionnisme et stucturalisme"

همان طور که او در خصوص معیارهای حقوق انسانی این کار را می کند. راون به این میل به جهان شمولی اشاره می کند. ما درباره مشکلات این امر برای تمایز جامعه گرای - جهان وطنی مد نظرش، اظهار نظر نمی کند.

در این خصوص گیسن کمتر به گونه ای موفقیت آمیز با فراست ارتباط برقرار می کند. با فهم دقیق اینکه نظریه نوهگلی فراست با شکاکیت رئالیستس، نتیجه گرای یا تجربه گرای مطابقت نمی کند، گیسن؛ فراست را به همراه بیتس و لینکلتر به عنوان یک نظریه پرداز وظیفه گرایانه در نظر می گیرد. رجوع کنید به:

"Corporatisme paradigmatique", p.327, note # 41.

را ببینید. نیز برای توضیح بیشتر او در مورد این موضوع رجوع شود به:

A. Linklater, **"The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era"**, Oxford: Blackwell Press, 1998.

72. **"Sources of the Self"**, p. 79.

همچنین بنگرید به:

Charles Taylor, "Language and Society", in **"Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action"**, edited by Axel Honneth and Hans Joas, translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1991).

73. **"Men and Citizens"**, p. 104.

۷۴. در اینجا مفهومی موازی با آنچه که تیلور «دیالکتیک تفسیری» نامیده است وجود دارد. این شکلی از استدلال است که در تقابل با «دیالکتیک خشک» قرار می‌گیرد و در پی اثبات بنیادی خاص نیست و از این رو هنوز به واسطه استدلال‌ات منطقی به درک ما کمک می‌کند. یعنی «به واسطه پذیرش کلی تفسیری که ارائه می‌کند». بنگرید به:

A. Linklater, **"The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era"**, Oxford: Blackwell Press, 1998.

75. Chris Brown, "Turtles All the Way Down: Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations", **"Millennium"**, 23, No. 2 (1994), p. 236.

۷۶. جیمز در دیرین (James Der Derian). این نکته را با اشعار به رئالیسم گفته است. بنگرید به:

Janes Ser Derian, (ed), **"International Theory: Critical Investigations"**, New York University Press, 1995, p. 6.

برای ملاحظه‌ی یک دفاع از این ایده از کلیه‌ی رویکردهای نظری در دنیای علوم سیاسی بنگرید به:

Neufeld, **"The Restructuring of International Relations Theory"**, chapter three.

77. Taylor, **"sources of the Self"**, p. 92.

78. **"sources of the Self"**, p. 96.

برای چنین برداشتی از کار وایت من مدیون راجراپ (Roger Epp) هستم. همچنین رجوع شود به:

R. Epp, "Martin Wight: "International Relations as Realm of Persuasion", in Francis Beer and Robert Hariman (eds), **"Post-Realism: The Rhetorical Turn in International Relations"**, East Lansing: Michigan State University Press.

58. **"International Relations Theory"**, p. 7.

59. **"Sources of the Self"**, p. 4.

60. A. Linklater, **"Men and Citizens in the Theory of International Relations"**, 2nd edition, London: Macmillan, 1990, p. 203.

61. A. Linklater, "The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical - Theoretical Point of View", **"Millennium"**, 21, no. 1, 1992, p. 91.

62. E. B. Haas, **"Beyond the Nation-State"**, Stanford, 1964, p. 34, quoted in Linklater, **"Men and Citizens"**, p. 7.

۶۳. بنگرید به:

"Men and Citizens", p. 228, note 20.

۶۴. برای مثال بنگرید به ارتباطی که لیکلتر میان علایق ارسطو و کانت در منبع زیر برقرار می‌کند:

"What is a Good International Citizen", in **"Ethics and Foreign Policy"**, edited by Paul Keal, Canberra: Allen & Unwin, 1992, pp. 23, 26.

۶۵. برای مثال بنگرید به:

"Men and Citizens", p. 200.

۶۶. بنگرید به کتاب **"The Question of Next Stage"** او.

67. **"The Question of the Next Stage"**, p. 93.

68. **"Men and Citizens"**, pp. 38-41.

۶۹. اصطلاح از آن ریچارد فالک (Richard Falk) است که در آدرس ذیل آمده است:

"Men and Citizens", p. 196.

تأکیدات از من است.

70. **"What is a Good International Citizen"**

۷۱. برای مثال بحث لینک تتر در مورد مفهوم هابرماسی «یادگیری اجتماعی» در حوزه عمل اخلاقی، در کتاب «پرسش از مرحله بعدی» (**"The Question of the Next Stage"**, p. 93)