

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۹۶-۶۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

نقد ایده بی طرفی حکومت در آرای «رونالد دورکین»

افشین خاکباز*

سید علیرضا حسینی بهشتی**

سیدعلی محمودی***

چکیده

یکی از مفاهیم اساسی که اندیشمندانی را که در چارچوب لیبرالیسم سخن می‌گویند به گروه‌های مختلف تقسیم می‌کند، خودفرمانی و حدود و ثغور آن است. از جمله می‌توان به تقسیم‌بندی میان حامیان بی طرفی و کمال‌گرایی حکومت، یا به عبارت دیگر طرفداران عدم دخالت یا دخالت حکومت در قبال برداشت‌های مختلف از زندگی نیک اشاره کرد که اندیشمندان لیبرال را از نظر حد و مرزی که برای آن قائلند، در دو اردوگاه متفاوت جای می‌دهد. «دورکین» نظریه برابری خود را بر دو اصل دغدغه و احترام برابر و مسئولیت ویژه مبتنی ساخته و بی طرفی حکومت و خودفرمانی را از این دو اصل استخراج می‌کند. او نیز همچون بسیاری از اندیشمندان حامی بی طرفی حکومت، برای خودفرمانی نقش مهمی قائل است؛ ولی به خودفرمانی تمام‌عیار قائل نیست و برای آن حد و مرزی قائل است. او به تمایز میان خودفرمانی و اصالت قائل است و برای خودفرمانی، دایره‌ای محدودتر از اصالت در نظر می‌گیرد. دورکین ضمن مخالفت با اتخاذ سیاست‌های پدرسالارانه از طرف حکومت، دخالت حکومت در حوزه‌های مختلف حیات سیاسی و اجتماعی را یکسره نفی نمی‌کند و چنین دخالت‌هایی را تاحدی ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌داند. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

afshinkhakbaz2012@gmail.com

abeheshti2002@yahoo.com

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

mahmoudi3000@gmail.com

*** استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده روابط بین الملل وزارت امور خارجه، ایران



توصیفی- تحلیلی به بررسی انتقادی مفهوم خودفرمانی و جایگاه آن در منظومه فکری دورکین می‌پردازد و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که خودفرمانی و به تبع آن بی‌طرفی در اندیشه دورکین، چه جایگاهی دارد. در نهایت این مقاله نتیجه می‌گیرد که هرچند محدودیت خودفرمانی در آرای وی، به‌ویژه در رابطه با برابری در منابع، بیش از چیزی است که اذعان می‌کند و نگاه پدرسالارانه در بخش‌هایی از نظریه برابری منابع وی به چشم می‌خورد.

واژه‌های کلیدی: رونالد دورکین، بی‌طرفی حکومت، خودفرمانی، اصالت، پدرسالاری.

مقدمه

از نگاه اندیشمندان لیبرال، یکی از تفاوت‌های اصلی میان جوامع لیبرال و غیر لیبرال، جایگاه خودفرمانی^۱ است. آنها به طور سنتی خودفرمانی را همبسته لیبرالیسم و پدرسالاری^۲ را همبسته جوامع غیر لیبرال می‌دانند و جوامع را بر اساس رویکردی که به این دو مفهوم دارند، به لیبرال و غیر لیبرال تقسیم می‌کنند. فرض رایج بر این است که حکومت‌های لیبرال معمولاً خودفرمانی اتباع خویش را محترم می‌شمارند و می‌کوشند در حوزه‌هایی که خصوصی محسوب می‌شود، کمترین میزان دخالت را داشته باشند؛ در حالی که حکومت‌های غیر لیبرال که بسیاری از آنها تحت لوای ایده کمال‌گرایی عمل می‌کنند، به شیوه‌ها و درجات مختلف، خودفرمانی شهروندان را محدود می‌کنند و به صورت مستقیم یا غیر مستقیم می‌کوشند تا برداشت حکومت یا برداشت اکثریت شهروندان از زندگی نیک را بر سایر شهروندان تحمیل کنند.

بنابراین بخشی از مقاله حاضر به بررسی خودفرمانی و ارتباط آن با بی‌طرفی می‌پردازد. طرفداران اصل بی‌طرفی حکومت، استدلال‌های خود را بر دفاع از خودفرمانی و فردگرایی مبتنی می‌سازند و این دو را بن‌مایه لیبرالیسم می‌دانند و بر این اساس کمال‌گرایی را در تعارض با لیبرالیسم قرار می‌دهند. در سوی دیگر، طرفداران لیبرالیسم کمال‌گرا ضمن دفاع از رفتارهای پدرسالارانه حکومت در برخی حوزه‌ها، منکر چنین تعارضی هستند و ادعا می‌کنند که لیبرالیسم، خود بر برداشت خاصی از زندگی نیک مبتنی است و از این‌رو بی‌طرف نیست. برخی همچون کارل هینز لادور^۳ تا جایی پیش می‌روند که بی‌طرفی حکومت را افسانه می‌خوانند و بر این اساس از یکسو وجود حکومت بی‌طرف لیبرال را انکار می‌کنند و از دیگر سو، بین کمال‌گرایی و لیبرالیسم، تعارضی نمی‌بینند.

هرچند مسئله بی‌طرفی حکومت و کمال‌گرایی عمدتاً در چارچوب جوامع لیبرال مطرح شده و در نگاه نخست به نظر می‌رسد که بحثی درونی در چارچوب اندیشه‌ها و جوامع لیبرال باشد، اگر آنطور که جوزف رز و برخی دیگر از کمال‌گرایان می‌گویند، نه خودفرمانی همبسته دموکراسی و بی‌طرفی و لیبرالیسم باشد و نه کمال‌گرایی در تعارض

1. Autonomy

2. Paternalism

3. Karl-Heinz Ladeur

با خودفرمانی قرار داشته باشد، چنین بحثی می‌تواند برای حکومت‌ها و جوامع غیر لیبرالی که در زمره جوامع غیر لیبرال سلسله‌مراتبی مشورتی شایسته به شمار روند نیز راهگشا باشد؛ زیرا به نظر می‌رسد که سرچشمه بخشی از مشکلاتی که چنین جوامعی با آن دست به گریبانند، ابهام در مرزبندی بین خودفرمانی و کمال‌گرایی باشد؛ ابهامی که می‌تواند چنین جوامعی را در برابر خطر نفوذ استبداد و خودکامگی پیدا و پنهان در لوای کمال‌گرایی آسیب‌پذیر کند و به منبع تنش دائمی و فرساینده میان مردم و حکومت تبدیل شود.

از جمله کسانی که به این موضوع توجه کرده، «رونالد دورکین» است که از اندیشمندان برجسته لیبرال و طرفداران بی‌طرفی حکومت محسوب می‌شود و به مناسبت‌های مختلف درباره خودفرمانی و آزادی شخصی بحث کرده است. مقاله حاضر به بررسی جایگاه خودفرمانی در اندیشه رونالد دورکین می‌پردازد.

بدین منظور، ابتدا و در بخش پیشینه پژوهش و چارچوب نظری، به بررسی مفهوم بی‌طرفی حکومت در آرای اندیشمندان طرفدار بی‌طرفی حکومت می‌پردازیم. سپس به تعریف دورکین از خودفرمانی، اصالت^۱ و پدرسالاری پرداخته می‌شود و آنگاه دو اصلی که وی ارکان اساسی لیبرالیسم می‌داند، یعنی اصل دغدغه و احترام برابر^۲ و اصل مسئولیت ویژه^۳ بررسی می‌شود. آنگاه به بررسی موضع او درباره مصادیقی که با خودفرمانی ارتباط نزدیکی دارند، یعنی سقط جنین، نحوه برخورد با مبتلایان زوال عقل، و مسئله کمک به مرگ خودخواسته بیماران می‌پردازیم که در زمره مسائل بحث‌انگیز در جوامع لیبرال غربی است و محدودیت‌هایی را نشان می‌دهد که دورکین برای خودفرمانی قائل است.

در نهایت به بررسی آرای برخی از منتقدان دورکین درباره بی‌طرفی حکومت می‌پردازیم و در پایان، بر اساس بررسی‌های یادشده به ارزیابی نقادانه جایگاه خودفرمانی و حدود و ثغور آن در اندیشه دورکین خواهیم پرداخت و می‌کوشیم تا نشان دهیم که هرچند دورکین به خودفرمانی تمام‌عیار قائل نیست و نه‌تنها برای خودفرمانی حد و مرزی قائل است، بلکه نشانه‌هایی از پدرسالاری نیز در منظومه فکری او به چشم

1. Authenticity
2. Equal Concern and respect
3. Special Responsibility

می‌خورد. تمایز مهمی که بین اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی ایجاد می‌کند، می‌تواند برای تعیین حد و مرز دخالت‌های مشروع حکومت راهگشا باشد.

پیشینه پژوهش و چارچوب نظری

موضع حکومت درباره بی‌طرفی، نوع رابطه میان حاکمان و شهروندان و سمت و سوی بسیاری از سیاست‌های داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و بنابراین هم در عرصه اندیشه سیاسی و هم در حوزه روابط بین‌الملل، اهمیت روزافزونی یافته است. ولی بی‌طرفی حکومت نیز تفاسیر متعددی دارد که در دیدگاه‌های اندیشمندان مختلف طرفدار این رویکرد جلوه‌گر شده است.

رابرت نوزیک (۱۹۹۹) در «آناشسی، دولت و آرمان‌شهر» به دفاع از ایده دولت کمینه می‌پردازد که وظیفه صیانت از حقوق افراد را بر عهده دارد و دخالت در زندگی مردم را محدود می‌کند. به نظر او، دولت کمینه باید به کارکردهای محدود حمایت در برابر اعمال زور، سرقت، کلاهبرداری و همچنین تضمین اجرای قراردادهای بسنده کند و هرگونه دخالت بیش از آن، حقوق افراد را نقض می‌کند. او می‌گوید که دولت کمینه، گسترده‌ترین شکل دولتی است که می‌توان توجیه کرد و هر حکومتی که گسترده‌تر از آن باشد، حقوق مردم را نقض می‌کند. نوزیک، ایده عدالت توزیعی را نیز نفی می‌کند و ناقض حقوق افراد می‌داند و می‌گوید که حکومت نباید در بازتوزیع ثروت یا اطمینان از برابری نتایج دخالت کند؛ بلکه افراد باید برای معامله و ثروت‌اندوزی در بازار آزاد، آزادی عمل داشته باشند.

بروس اکرم (۱۹۸۰) در «عدالت اجتماعی در حکومت لیبرال» در اثبات اصل بی‌طرفی، استدلال‌های متفاوتی ارائه می‌دهد و اصل «گفت‌وگوی مقید» را در مقایسه با قرارداد یا فایده، اصل رضایت‌بخش‌تری برای لیبرالیسم می‌داند. بر اساس این اصل، هیچ کس حق ندارد برای اثبات اقتدار سیاسی خود به بینشی ممتاز در سپهر اخلاق متوسل شود که در دسترس سایرین قرار ندارد. هر توجیهی که بر این ادعای صاحبان قدرت استوار باشد که برداشت آنان از خیر برتر از برداشت سایر شهروندان است و صرف‌نظر از اینکه به چه مفهومی قائلند، خود آنها نیز برتر از سایر شهروندانند، توجیه مناسبی

نیست. چنین استدلالی، اکرمین را در زمره طرفداران بی‌طرفی در توجیه^۱ قرار می‌دهد. از سوی دیگر، اکرمین برخلاف نوزیک، همه دستاوردهای فرد را متعلق به او نمی‌داند و نظریه جامعه‌ذی‌نفعان^۲ را مطرح می‌کند که بر اساس آن، همه اعضای جامعه، شهروند ذی‌نفع محسوب می‌شوند و باید در دستاوردها و منافع کسب‌وکارها، سهیم باشند. از این‌رو می‌توان گفت که اکرمین در مقایسه با نوزیک، تأکید کمتری بر حقوق فردی دارد. بدین ترتیب محدوده‌ای که اکرمین برای بی‌طرفی و عدم دخالت حکومت در نظر می‌گیرد، محدودتر از چیزی است که در آرای نوزیک می‌یابیم.

تامس نیگل (۱۹۹۱) در «برابری و جانب‌داری» از منظر دیگری به بی‌طرفی می‌نگرد و مفهوم رواداری لیبرال را مطرح می‌کند. او بر اساس اصل برابری انسان‌ها و بر این اساس که زندگی هیچ‌کس، ارزشی بیش از زندگی دیگران ندارد، به اصل بی‌طرفی می‌رسد؛ ولی برخلاف نوزیک، این بی‌طرفی را مستلزم این می‌داند که اهمیت خاص و ویژه‌ای به زندگی کسانی بدهیم که در وضعیت نامساعدی به سر می‌برند، نه اینکه شرایط کسانی را بهتر کنیم که وضع خوبی دارند. این تعریف از بی‌طرفی، شباهت بسیاری با اصل تفاوت‌رالنز دارد که بر اساس آن، نابرابری در صورتی که وضعیت نابرابر خوردارترین‌ها را بهبود بخشد، توجیه‌پذیر است. نیگل می‌گوید که حکومت باید بین برداشت‌های مختلف از زندگی نیک، بی‌طرف باشد و حکومتی که نتواند سیاست‌های خود را به گونه‌ای مشروع به کسانی بقبولاند که به ارزش‌هایی که مبنای آن سیاست است باور ندارند، از مشروعیت بی‌بهره است. از این‌رو او نیز همچون اکرمین در زمره طرفداران بی‌طرفی در توجیه جای می‌گیرد. همچنین تأکید بر اهمیت خاص و ویژه بهبود شرایط کسانی که در وضعیت بدتری قرار دارند، نشان می‌دهد که او برخلاف نوزیک، دخالت‌های حکومت در بازتوزیع منابع را ناقض بی‌طرفی نمی‌داند و از این منظر به اندیشمندانی همچون رالنز نزدیک است.

چارلز لارمور (۱۹۹۶) در «الگوهای پیچیدگی اخلاقی» می‌گوید که دلیل نیاز به بی‌طرفی حکومت، تکثر حذف‌ناشدنی موجود در جوامع لیبرال است و بسیاری از کارکردهای حکومت را که افزون بر حفاظت از جان و مال، ترویج آزادی و برابری

1. Neutrality of Justification
2. The Stakeholders' Society

اقتصادی را نیز شامل می‌شود، می‌توان بر این اساس توجیه کرد. به نظر او، محترم شمردن یک شخص به معنای به رسمیت شناختن دیدگاه متمایز او درباره جهان است و آن دسته از اقدامات حکومت که بر او اثر می‌گذارند، باید از دریچه چشم او توجیه‌پذیر باشند. لارمور، بی‌طرفی را واکنش انسان‌ها در برابر کثرت استنباط‌های ممکن از زندگی نیک می‌داند. او می‌گوید که در اندیشه مدرن، پلورالیسم و اختلاف‌نظر معقول به ویژگی‌های حذف‌ناپذیر زندگی نیک تبدیل شده‌اند. از این‌رو سیاست‌های حکومت به ناچار به نفع استنباط برخی افراد و گروه‌ها از زندگی نیک خواهد بود، ولی این مسئله ناقض بی‌طرفی حکومت نیست. به نظر وی، بی‌طرفی حکومت، بی‌طرفی در پیامدها^۱ نیست، بلکه بی‌طرفی در رویه‌ها، یا به عبارتی بی‌طرفی سیاسی^۲ است. بی‌طرفی سیاسی به معنای حذف ادعای برتری ذاتی مفهوم خاصی از زندگی نیک از دایره عواملی است که برای توجیه تصمیم‌های سیاسی می‌توان به آنها متوسل شد. بدین ترتیب می‌توان گفت که لارمور در مقایسه با اندیشمندانی که در سطور بالا به آنها اشاره شد، برای حوزه‌های مشروع دخالت حکومت به گستره وسیع‌تری قائل است و سیاست‌هایی را که به طور ناخواسته برخی تفاسیر زندگی نیک را تقویت می‌کنند، ناقض بی‌طرفی نمی‌داند. از این‌رو لارمور در زمره طرفداران بی‌طرفی هدف^۳ جای می‌گیرد که آن دسته از سیاست‌های حکومت را که پیامد عملی و ناخواسته آنها، حمایت از برداشت خاصی از زندگی نیک است، مشروط بر اینکه با هدف تحقق چنین هدفی طراحی نشده باشند، ناقض بی‌طرفی حکومت نمی‌داند.

پیتر جونز (۱۹۸۹) در مقاله «آرمان حکومت بی‌طرف» در مجموعه مقالات «بی‌طرفی لیبرال» با بررسی آرای آنچه او سه اندیشمند اصلی بی‌طرفی می‌نامد، یعنی جان رالز، رونالد دورکین و بروس اکرم، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که حکومت بی‌طرف، حکومتی است که سعی می‌کند درباره موضوعاتی همچون باورهای دینی و اخلاقی بی‌طرف باشد. او به این وجه مشترک همه بی‌طرفی‌گرایان اشاره می‌کند که همه انسان‌ها را دارای ارزش برابر می‌دانند. به نظر او، بی‌طرفی برای صیانت از خودفرمانی فرد

1. Consequentialist Neutrality
2. Procedural Neutrality
3. Neutrality of Aim

و پیشگیری از تحمیل، نقش مهمی ایفا می‌کند و برای پیشبرد آرامش و ثبات اجتماعی ضروری است. او می‌گوید که به نظر طرفداران بی‌طرفی، حکومت بی‌طرف باید به جای منع یا تشویق دیدگاه‌های دینی یا اخلاقی خاص، زمین بازی همواری ایجاد کند که در آن، همه شهروندان آزادانه دیدگاه‌های خود را بیان کنند. از این‌رو حکومت باید درباره مسائلی همچون تأمین مالی نهادهای دینی یا تصدیق ارزش‌های اخلاقی خاص، بی‌طرف بماند. وی همچنین می‌گوید که به نظر طرفداران بی‌طرفی، آرمان حکومت بی‌طرف می‌تواند با فراهم آوردن شرایطی که شهروندان، باورهای دینی و اخلاقی خود را بدون دخالت حکومت تعقیب کنند، به تقویت جامعه متنوع و متکثر کمک کند و مانع از سرکوب یا تبعیض و حاشیه‌نشین‌سازی گروه‌های اقلیت شود. از این‌رو بی‌طرفی‌گرایان برای حکومت در حیات اجتماعی، نقشی فرعی قائل هستند و بر این باورند که به جای حکومت، جامعه باید در این حوزه نقش‌آفرینی کند.

در مقابل، کمال‌گرایان برای حکومت حوزه دخالت گسترده‌تری را در نظر می‌گیرند. تاماس هرکا (۱۹۹۶) در «کمال‌گرایی»، برداشتی ارسطویی از کمال‌گرایی ارائه می‌دهد. او بهترین کمال‌گرایی را کمال‌گرایی بیشینه‌ساز پیامدگرا می‌داند که از زمان و شخص تأثیر نمی‌پذیرد و از ما می‌خواهد تا در برابر کمال همه انسان‌ها در همه زمان‌ها، دغدغه برابر داشته باشیم. بر اساس این نسخه از کمال‌گرایی، هدف نهایی و غایی اخلاقی، بیشترین رشد سرشت انسانی در همه انسان‌ها و همه مکان‌هاست. وی، کمال‌گرایی را وارد عرصه سیاست نیز می‌کند و می‌گوید که بهترین اقدام سیاسی، نهاد یا حکومت، آنی است که بیش از همه کمال را در میان همه انسان‌ها ترویج کند. این اغلب بدان معناست که بهترین حکومت، آشکارا به ارزش‌های کمال‌گرایانه یا ترویج دیدگاه کمال‌گرایانه‌ای از خیر متعهد است. در مجموع هرکا، بی‌طرفی حکومت را با کمال‌گرایی سازگار نمی‌داند، ولی برای دخالت حکومت، حد و مرزی قائل است و هرچند تحمیل قهری انتخاب خیر به شهروندان را نفی می‌کند، شیوه‌های غیر قهری ترویج خیر را قابل قبول می‌داند. بدین ترتیب می‌توان هرکا را در زمره حامیان کمال‌گرایی مطلق محسوب کرد.

استیون وال (۱۹۹۸) در مقایسه با هرکا برای دخالت حکومت، گستره محدودتری در

نظر می‌گیرد. او معتقد است که کمال‌گرایی لیبرال^۱ در مقایسه با لیبرالیسم کمال‌گرایی‌ستیز^۲، قدرت توجیهی بیشتری دارد. او به لزوم حذف ملاحظات کمال‌گرایانه از عرصه سیاست‌های عمومی به دیده تردید می‌نگرد و می‌گوید که ملاحظاتی همچون نیاز به ثبات سیاسی، ارزش خودفرمانی یا اصل احترام برابر به اشخاص، هیچ‌یک به معنای عدم مشروعیت توسل به سیاست‌های کمال‌گرایانه نیست. وال، خودفرمانی را دارای ارزش ذاتی^۳ و یکی از عناصر ضروری زندگی کاملاً نیک برای بسیاری از افراد می‌داند. ولی این بدان معنا نیست که خودفرمانی تنها عنصر یگانه زندگی نیک است. وی در ادامه می‌گوید که این عنصر به تنهایی و بدون ارتباط با سایر عناصری که زندگی نیک را می‌سازند، ارزش ندارد. او برخلاف ادعای مخالفان کمال‌گرایی به این اصل قائل است که کمال‌گرایی لیبرال، خودفرمانی شخصی را از عناصر اصلی شکوفایی انسان می‌داند و وظیفه حکومت در جوامع لیبرال غربی، فراهم آوردن و حفظ مناسب‌ترین شرایط اجتماعی برای زندگی خودفرمان اتباع خویش است. ولی این را نیز می‌گوید که نه‌تنها پایبندی به خودفرمانی با اقدامات سیاسی کمال‌گرایانه که برای حمایت از سبک‌های زندگی، اهداف و گزینه‌های عالی در تقابل با سبک‌ها و اهداف و گزینه‌های پست‌تر انجام می‌شود منافاتی ندارد، بلکه تاحدی برای ایجاد شرایط تحقق خودفرمانی ضروری است. اما حکومت نباید برای تحمیل روش زندگی واحدی بر همه شهروندان از قدرت قهری استفاده کند. او با طرح مفهوم بی‌طرفی محدود حکومت بر اساس پلورالیسم ارزشی^۴ می‌کوشد تا راهی میانه بین بی‌طرفی مطلق و کمال‌گرایی مطلق بیابد تا با دغدغه اصلی کمال‌گرایان که ترویج زندگی نیک است، همخوانی داشته باشد.

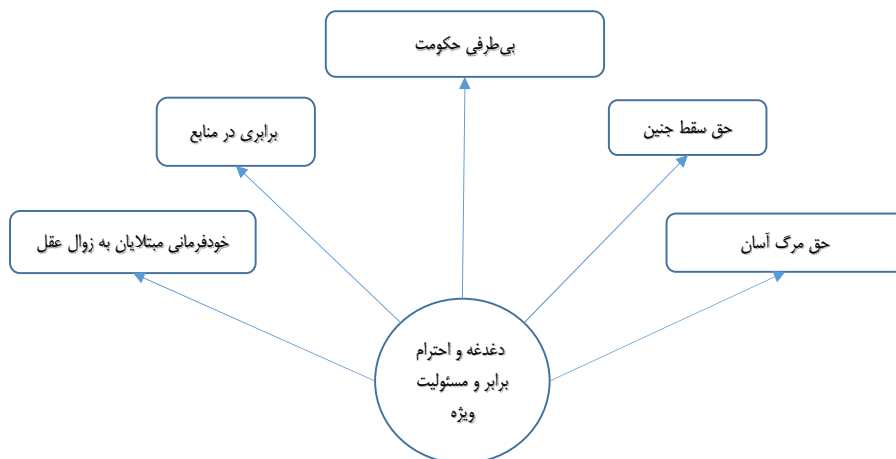
رز (۱۹۹۴) که از نظریه‌پردازان برجسته کمال‌گرایی و منتقدان بی‌طرفی حکومت است، نقد خود از اصل بی‌طرفی را بر شکاف منطقی بین بی‌طرفی حکومت و پلورالیسم اخلاقی مبتنی می‌سازد و با طرح مفهوم لیبرالیسم کمال‌گرا می‌کوشد تا با ارائه دلایل کمال‌گرایانه برای دفاع از آزادی‌های شخصی و خودفرمانی، کمال‌گرایی را به عنوان حامی خودفرمانی و آزادی‌های فردی معرفی کند. در واقع وی می‌کوشد تا تصویری از

1. Liberal Perfectionism
2. Anti-perfectionist Liberalism
3. Intrinsic Value
4. Value Pluralism

لیبرالیسم کمال‌گرا ارائه دهد که احترام لیبرال به آزادی را بر دغدغه سیاسی برای به‌روزی فرد مبتنی کند. او نیز همچون وال، کمال‌گرایی را با پلورالیسم ارزشی سازگار می‌داند. به نظر او، با توجه به اینکه برداشت‌های مختلفی از خیر و زندگی نیک وجود دارد، لزومی ندارد حکومت از برداشت واحدی از زندگی نیک حمایت کند؛ بلکه تنها کافی است راه را هموار کند تا شهروندان بتوانند اهداف و ارزش‌های نیک گوناگون‌تری را دنبال کنند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که هرچند رز در زمره اندیشمندان کمال‌گرا جای دارد، در میان کمال‌گرایان، نزدیک‌ترین موضع را به حامیان بی‌طرفی دارد و قرابت مواضع او به بی‌طرفی‌گرایانی همچون دورکین، بیش از کمال‌گرایانی همچون هرکاست.

بی‌طرفی حکومت در آرای رونالد دورکین

دو اصل «دغدغه و احترام برابر» و «مسئولیت ویژه» که به نوعی مبنای خودفرمانی در منظومه فکری دورکین محسوب می‌شود، اصول سامان‌بخش اندیشه‌های دورکین است و موضوعات مختلفی که وی در بسیاری از کتاب‌ها و مقالاتش مطرح کرده، درباره این دو اصل سازمان یافته است. از جمله می‌توان به بحث‌هایی که درباره موضوعات بحث‌انگیزی همچون سقط جنین و مرگ آسان مطرح است، ارتباط میان برابری، آزادی و مسئولیت شخصی، رابطه میان مردم و حکومت، خودفرمانی، پدرسالاری و مواردی از این‌دست اشاره کرد. اهمیت این دو اصل بدان پایه است که بدون درک صحیح آنها نمی‌توان درک دقیقی از منظومه فکری دورکین داشت. از این‌رو بررسی جایگاه بی‌طرفی در اندیشه دورکین، بدون بررسی و درک این دو اصل میسر نیست. بنابراین بررسی جایگاه بی‌طرفی در اندیشه دورکین را با بررسی این دو اصل آغاز می‌کنیم.



شکل ۱- نمودار جایگاه محوری دو اصل «دغدغه و احترام برابر» و «مسئولیت ویژه» در منظومه فکری دورکین

دغدغه و احترام برابر و مسئولیت ویژه

دورکین، دغدغه و احترام برابر برای همگان را فضیلت اصلی جامعه سیاسی می نامد و توزیع نابرابر ثروت ملت را در زمره موضوعاتی می داند که در دغدغه برابر حکومت برای مردمان، تردید ایجاد می کند (Dworkin, 2002: 1). وی برخلاف برخی طرفداران سرسخت دولت کمینه همچون رابرت نوزیک، بر نقش قوانین در توزیع ثروت تأکید می کند و این قوانین را منحصر به قوانین مالکیت، سرقت و قرارداد نمی داند؛ بلکه کل قوانین حاکم بر رفاه، مالیات، محیط زیست، کار، حقوق مدنی و سایر حوزه ها را نیز در این میان دخیل می داند. او در توجیه این موضع می گوید قوانینی که حکومت تصویب می کند، بر وضعیت شهروندان و میزان بهره مندی آنها از منابع اثر می گذارد. از این رو حکومت باید بتواند کسانی را که به دلیل چنین قوانینی در شرایط بدتری قرار می گیرند، قانع کند که چنین رفتاری از سر دغدغه برابر برای همگان بوده است (Dworkin, 2002: 2).

دورکین، حق مساوات گرایانه انتزاعی دغدغه و احترام برابر را بر دو اصل فردگرایی اخلاقی یا کرامت انسانی مبتنی می سازد. اصل نخست، اصل اهمیت برابر^۱ یا ارزش

1. Principle of Equal Importance

ذاتی^۱ است که بر اساس آن، زندگی هر انسانی از ارزش ذاتی برخوردار است. این بدان معناست که کیفیت زندگی هر شخص علاوه بر خود او، برای دیگران نیز اهمیت دارد. اصل دوم، اصل مسئولیت ویژه یا مسئولیت شخصی^۲ است که بر اساس آن، افزون بر اینکه زندگی هر انسانی فی‌نفسه ارزشمند است، هر شخصی برای شناسایی و تحقق این ارزش، مسئولیتی ویژه دارد. بدین ترتیب دورکین با بهره‌گیری از این دو اصل، مسئولیت فردی و مسئولیت جمعی را با یکدیگر ترکیب می‌کند و به نوعی از فردگرایی تمام‌عیاری که ویژگی محافظه‌کاران قدیم و جدید است و همچنین تأکید بر مسئولیت جمعی تمام-عیاری که در آرای مساوات‌گرایان قدیم به چشم می‌خورد، فاصله می‌گیرد. توضیح اینکه مساوات‌گرایان بر مسئولیت جمعی جامعه برای نمایش دغدغه برابر برای همه شهروندان تأکید داشته‌اند و مسئولیت‌های شخصی شهروندان را نادیده می‌گرفتند؛ ولی محافظه‌کاران از آن سوی بام افتاده‌اند و با تأکید تمام‌عیاری بر مسئولیت فردی، مسئولیت جمعی را نادیده می‌گیرند (Dworkin, 2002: 2). بدین ترتیب هرچند دورکین از اندیشمندان اصلی حامی بی‌طرفی حکومت است، با ترکیب دغدغه برابر و مسئولیت ویژه، به میانه گروه بی‌طرفی-کمال‌گرایی گرایش دارد و از این‌رو با کمال‌گرایانی که به کمال‌گرایی بیشینه‌ساز و مطلق‌قائل نیستند، قرابت‌هایی دارد.

خودفرمانی و اصالت

دورکین، خودفرمانی را از مفاهیم مهم اندیشه سیاسی می‌داند و می‌گوید هر نظریه سیاسی‌ای که جایگاه مهمی برای برابری قائل است، باید درباره حد و مرز شخص نیز فرضیه‌هایی داشته باشد؛ چون باید بین رفتار با اشخاص همچون افراد برابر و تغییر آنها به اشخاصی متفاوت، تمایز قائل شود (Dworkin, 1985: 166). بدین ترتیب او برخلاف آن دسته از طرفداران کمال‌گرایی مطلق همچون هرکا که به دنبال بیشینه‌سازی کمال در همه انسان‌ها و مکان‌ها هستند و از این‌رو می‌توان گفت به دنبال تبدیل شهروندان به اشخاصی متفاوت هستند، به جای تبدیل افراد به چیزی دیگر، به دنبال آن است که شرایطی فراهم شود که هر کس بتواند تفسیری را که از زندگی نیک دارد، دنبال کند. او

1. Intrinsic Value

2. Personal Responsibility

بر اساس اصل مسئولیت ویژه، تعریفی از خودفرمانی ارائه می‌دهد که بر اساس آن، زندگی هر انسانی فی‌نفسه ارزشمند است و هر شخصی برای شناسایی و تحقق این ارزش، مسئولیتی ویژه دارد. چنین مسئولیتی مستلزم آن است که فرد در انتخاب روش زندگی خویش آزاد باشد و قضاوت دیگران، نوع زندگی‌ای را که انتخاب کرده، بر او تحمیل نکرده باشد. بدین ترتیب خودفرمان، کسی است که بتواند فارغ از قضاوت و دخالت دیگران، برای تحقق برداشتی که از زندگی نیک دارد، تلاش کند. این بدان معناست که هر شخصی حق دارد تصمیم‌های مهمی را که زندگی او را تعریف می‌کند، خودش اتخاذ کند (Dworkin, 1993: 222).

دورکین بین اصالت و خودفرمانی، تمایز قائل می‌شود و برای خودفرمانی، دامنه محدودتر از اصالت قائل است. او نیز همچون بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان دیگر، شرط خودفرمانی را دسترسی به همه گزینه‌های ممکن نمی‌داند (Dworkin, 2011: 212). از این رو وجود محدودیت‌های برخاسته از شرایط طبیعی یا سیاسی که او پارامتر می‌نامد، به شرط اینکه هنوز انواعی از گزینه‌ها باشد که شخص بتواند از بین آنها انتخاب کند، به خودفرمانی شخص آسیبی نمی‌زند. بدین ترتیب خودفرمانی نیازمند برخورداری از برخی و نه همه آزادی‌هاست و هرچه دایره آزادی‌ها تنگ‌تر باشد، خودفرمانی محدودتر است. اصالت در مقایسه با خودفرمانی، دامنه گسترده‌تری دارد و از این رو نیازمند آزادی‌های گسترده‌تری است. اصالت بدان معناست که هر کس برای شناسایی آنچه در زندگی‌اش موفقیت محسوب می‌شود، مسئولیتی ویژه دارد و شخصاً مسئول است زندگی خویش را از طریق روایت یا سبک زندگی منسجمی بسازد که خود تصدیق می‌کند. چنین مسئولیتی مستلزم آن است که شخص درباره مسائلی که بر انتخاب تفسیری از زندگی نیک اثر می‌گذارد، آزادی عمل بیشتری داشته باشد (Dworkin, 2011: 204).

دورکین می‌گوید از آنجا که وظیفه حکومت در جوامع لیبرال، بهبود شرایط زندگی اتباع خویش و از این رو دغدغه برابر برای زندگی و سرنوشت تک‌تک افراد جامعه است، در صورتی که بین برابری و آزادی، تعارضی ایجاد شود، باید برابری را بر آزادی، مقدم دانست. دورکین بر این اساس و برای حل تعارض میان آزادی و برابری، اصل انتزاع^۱ را مطرح می‌کند که بر اساس آن، توزیع آرمانی تنها هنگامی میسر است که افراد به لحاظ

قانونی آزاد باشند تا در چارچوب محدودیت‌هایی که برای صیانت از جان و مال آنها یا اصلاح برخی نقایص بازار ضروری است، هرگونه که می‌خواهند عمل کنند (Dworkin, 2002: 148). او آزادی و برابری را جنبه‌هایی از فضیلتی واحد می‌شمرد و هرچند برابری را مقدم بر آزادی می‌داند، می‌گوید برابری بدون آزادی میسر نیست. ولی این آزادی باید با محدودیت‌های قانونی مناسبی همراه باشد که جرایمی از قبیل حمله فیزیکی، آسیب‌رسانی عمدی به اموال و مواردی از این‌دست را منع می‌کند. بدین ترتیب اصل انتزاع دارای دو پیامد مهم است: نخست اینکه آزادی عمل را در قلب برابری جای می‌دهد، و دوم اینکه ایجاد منع‌ها و محدودیت‌های قانونی بر اساس تعارض میان برخی رفتارها با برخی از اعتقادات دینی یا اخلاقی را منع می‌کند (Dworkin, 2002: 152).

در واقع تنها فعالیت‌هایی که می‌توان بر اساس قانون منع کرد، فعالیت‌هایی است که آزادی عمل افراد در بهره‌گیری از منابع خویش را نقض می‌کند و از این‌رو اصل انتزاع، گامی بزرگ در راستای آشتی دادن برابری و آزادی است و موارد دخالت و ایجاد محدودیت توسط حکومت را محدود می‌کند. ولی آزادی نامحدود در انتخاب نیز به دلایل عملی، مشکل‌آفرین است و ممکن است مانع اجرای وظایف حکومت شود. از این‌رو دورکین، اصل تصحیح^۱ را وارد میدان می‌کند که بر اساس آن، محدودسازی آزادی انتخاب در صورتی که میزان تحقق اهداف برابری منابع، یعنی دستیابی به توزیع برابری را که با هزینه‌های واقعی فرصت‌سنجیده می‌شود افزایش دهد، ضروری و توجیه‌پذیر است (Dworkin, 2002: 157).

دورکین برای رفع برخی از نقایص اصل انتزاع، اصل دیگری را پیشنهاد می‌کند که اصل اصالت نام دارد. یکی از نقایص اصل انتزاع آن است که همه آزادی‌ها را به یک چوب می‌راند و بین آنها تمایزی قائل نمی‌شود. بر اساس اصل انتزاع می‌توان هر یک از آزادی‌ها را در شرایط خاص، به یکسان قربانی امنیت کرد. اصل اصالت، چنین تمایزی را قائل می‌شود و برخی آزادی‌ها را بنیادی‌تر از دیگران و در زمره حقوق بسیار قدرتمندی می‌داند که فدا کردن آنها تنها در شرایط بسیار خاص مجاز است. در واقع هدف اصل اصالت، صیانت از آزادی‌ها و حقوق بنیادی در برابر توجیهات اجرایی زمامداران و مقامات است. آزادی باورهای دینی، آزادی بیان، دسترسی گسترده به ادبیات و هنر، آزادی ایجاد

ارتباط‌های اجتماعی و شخصی و صمیمی و آزادی عدم بیان^۱ به منزله رهایی از نظارت، در زمره آزادی‌هایی است که این اصل از آنها حمایت می‌کند (Dworkin, 2002: 160).

اصل آزادی عدم بیان که از آن با عنوان حق سکوت کردن نیز یاد می‌شود، بدان معناست که نباید کسی را برخلاف میلش وادار به سخن گفتن کرد. البته دورکین درباره آزادی عدم بیان، توضیح دیگری ارائه نمی‌دهد، ولی از آنجا که این آزادی را نیز در زمره آزادی‌های بنیادی آورده است، می‌توان گفت که برای آن، ارزشی هم‌سنگ آزادی بیان قائل است. در واقع شاید بتوان گفت که آزادی عدم بیان، روی دیگر سکه آزادی بیان و مکمل آن است؛ زیرا همان‌طور که سلب آزادی بیان به کرامت و خودفرمانی افراد آسیب می‌رساند، وادار ساختن آنان به سخن گفتن در مواردی که نمی‌خواهند، یا به عبارت دیگر سلب حق ساکت ماندن نیز به خودفرمانی آنان ضربه می‌زند و از این‌رو قانون باید از افراد درباره نقض این آزادی، البته به جز در مواردی که الزامی قانونی به شکستن سکوت وجود دارد، دفاع کند. به نظر دورکین، در صورت تعارض میان اصل انتزاع و اصل اصالت، باید برای اصل اصالت، وزن بیشتری قائل شد.

افزون بر آزادی‌های اساسی، دورکین اصالت را مستلزم حس شخصیت و پایبندی به آرمان‌ها و استانداردهایی می‌داند که مبنای عمل ما هستند. اصالت بر خلاف خودفرمانی، با محدودیت‌های برخاسته از طبیعت یا شرایط محدود نمی‌شود، بلکه با تحمیل استفاده یا عدم استفاده از برخی گزینه‌ها محدود می‌شود. صرف‌نظر از اینکه گزینه‌هایی که در اختیار شخص قرار دارد، چقدر گسترده است، اگر دیگران مانع از این شوند که از گزینه‌هایی که به زعم آنها بی‌ارزش است استفاده کند و استفاده از برخی گزینه‌ها را به او تحمیل کنند، فاقد اصالت است (Dworkin, 2011: 212).

اصالت مستلزم این است که تصمیم‌هایی را که مرتبط با بهترین استفاده شخص از زندگی است، خود او بگیرد. از این‌رو اصالت به معنای خودفرمانی در مفهومی که برخی فیلسوفان می‌پندارند نیست. به نظر آنها، خودفرمانی مستلزم این است که شرایط طبیعی یا سیاسی، گزینه‌های مختلفی را باقی بگذارند که شخص بتواند از بین آنها انتخاب کند. بر اساس این دیدگاه، هنگامی که حکومت، فرهنگ جامعه خود را طوری دست‌کاری می‌کند که برخی از شیوه‌های زندگی را که مورد تأیید نیستند، حذف یا

غیرقابل قبول تر کند، به شرط اینکه هنوز گزینه‌های کافی برای تصمیم‌گیری وجود داشته باشد، خودفرمانی شخص به خطر نمی‌افتد. ولی اصالت از شخصیت و همچنین موانعی که بر سر راه انتخاب قرار دارد، تأثیر می‌پذیرد. وقتی شخصی مجبور می‌شود به جای قضاوت خویش، قضاوت شخص دیگری را درباره ارزش‌ها و اهداف زندگی خویش بپذیرد، اصالتش آسیب می‌بیند. کسی که کرامت خویش را ارزشمند می‌شمارد، نباید ارزش‌های اخلاق فردی را از بیم مجازات‌های اجتماعی یا سیاسی بپذیرد. او می‌تواند تصمیم بگیرد که خوب زیستن به معنای هم‌نوایی با انتظارات دیگران است؛ ولی باید این تصمیم را از سر باور بگیرد، نه از سر تنبلی یا ترس (Dworkin, 2011: 212). مثلاً جوامع دین‌سالاری که یک نظام اخلاقی را به اتباع خود تحمیل می‌کنند، به اصالت آنان آسیب می‌زنند؛ ولی کسی که در جامعه سیاسی لیبرال از دستورهای اخلاقی کلیسای خویش پیروی می‌کند، این کار را داوطلبانه و از سر باور انجام می‌دهد. اما اگر این پیروی، آنقدر مکانیکی و ناندیشیده باشد که باورهایش به سایر جنبه‌های زندگی‌اش سرایت نکند و به آن شکل ندهد، از اصالت بی‌بهره است (Dworkin, 2011: 213).

دورکین می‌گوید افراد برای اینکه اصالت داشته باشند، باید دارای دو قابلیت باشند: توانایی شکل دادن به باورهای واقعی درباره جهان، حالات ذهنی دیگران و پیامدهای احتمالی آنچه انجام می‌دهند و توانایی اتخاذ تصمیم‌هایی که با شخصیت هنجاری آنها یعنی امیال، ترجیحات، تعلقات خاطر و تصویری که از خویش‌تن ساخته‌اند، همخوانی داشته باشد (Dworkin, 2011: 226). خوب زیستن به قابلیت اتخاذ تصمیم‌ها بستگی دارد و اینکه تا چه حد خوب زیسته‌ایم، به این بستگی دارد که تصمیم‌هایی که گرفته‌ایم، تا چه حد مناسب هستند. ولی همه تصمیم‌ها در این حوزه اهمیت ندارند. دومین قابلیت، توانایی همخوان‌سازی تصمیم‌های خویش‌تن با برداشتی از معنای خوب زیستن است (Dworkin, 2011: 245). شخصیت هر کسی از نیروهای انباشته در تاریخ شخصی‌اش شکل گرفته است؛ ولی این نیروها، توانایی شخص برای همخوان‌سازی تصمیم‌هایش با شخصیتی را که شکل گرفته است، محدود نمی‌کنند. اما وقتی کسانی قابلیت تصمیم‌گیری مرا در خدمت منافع و اهداف خویش قرار می‌دهند، این قابلیت نابود می‌شود. بدین ترتیب شخص یا چیزی که این قابلیت مرا غصب کرده است، ارتباط بین تصمیم و شخصیت مرا قطع می‌کند. بنابراین در چنین حالتی، انطباق این دو در بهترین

حالت، یک تصادف خواهد بود (Dworkin, 2011: 245). از این‌رو معقول است وقتی می‌پرسیم چگونه زیسته‌ام، بین آنچه زمانی انجام داده‌ام که از قابلیت منعکس ساختن باورها و عقاید خود در تصمیم‌هایم بهره‌مند بودم و آنچه هنگامی انجام داده‌ام که از این قابلیت بهره‌مند نبوده‌ام، تمایز قائل شوم و فقط مسئولیت تصمیم‌هایی را بپذیرم که در حالت نخست گرفته‌ام.

از آنچه تاکنون درباره خودفرمانی و اصالت گفته شد، می‌توان چنین استنباط کرد که در اندیشه دورکین، خودفرمانی، حقی است که حکومت باید برای همه افراد تضمین کند؛ ولی اصالت افزون بر اینکه حق است، به قابلیت‌های شخص نیز بستگی دارد. از این‌رو صرف‌نظر از میزان آزادی موجود، در دسترس همگان نیست.

پدرسالاری

از آنجا که پدرسالاری در نقطه مقابل خودفرمانی قرار دارد، ارائه شرحی مختصر از موضع دورکین درباره پدرسالاری، به درک بهتر مواضع او درباره خودفرمانی و بی‌طرفی حکومت کمک می‌کند. دورکین، پدرسالاری را به معنای تحمیل تصمیمی به دیگری برخلاف میل او و با این فرض می‌داند که آن تصمیم به نفع اوست. او دیدگاهی را نفی می‌کند که به اکثریت حق می‌دهد دیدگاه‌های اخلاقی خود را به سایرین تحمیل کند. البته او این رویکرد را در زمینه‌های محدودی همچون راهبردهای دفاع ملی منطقی می‌داند. ولی می‌گوید در حوزه‌هایی همچون اقتصاد، عدالت دقیقاً خلاف این را حکم می‌کند؛ چون حتی اگر اکثریت خواستار اختصاص همه منابع به خود باشند، چنین کاری باعث می‌شود دیگران نتوانند از منابعی که برای زندگی شایسته لازم است برخوردار باشند. از این‌رو عدالت حکم می‌کند که منابع، عادلانه توزیع شوند (Dworkin, 2002: 214).

طرفداران پدرسالاری، استدلال خود در دفاع از مفهوم پدرسالاری را بر مسئولیت افراد جامعه در برابر به‌روزی یکدیگر مبتنی می‌سازند. بر این اساس در جامعه سیاسی واقعی، هر شهروندی در برابر به‌روزی دیگران مسئولیت دارد. از این‌رو باید قدرت سیاسی خود را برای اصلاح کسانی که رفتارهایشان، زندگی آنها را نابود می‌کند، به کار بگیرد. چنین استدلالی، جامعه را افزون بر گروهی سیاسی، دارای جنبه‌هایی از

مسئولیت مشترک و مشخص نیز می‌داند. بر این اساس جامعه سیاسی واقعی باید انجمنی باشد که در آن، هر شخصی از بهروزی دیگران منتفع می‌شود (Dworkin, 2002: 216). افزون بر این کسانی که واقعاً دغدغهٔ دیگران را دارند، باید علاوه بر بهروزی خواست‌نگرانه^۱، یعنی دستیابی به آنچه افراد می‌خواهند، به دنبال بهروزی سنجش‌گرانه^۲ نیز باشند. مراد از بهروزی خواست‌نگرانه، تحقق خواسته‌های افراد صرف‌نظر از تأثیری است که بر هدف کلی و معنای زندگی آنان می‌گذارد. بدین ترتیب بهروزی خواست‌نگرانهٔ شخص، هنگامی تحقق می‌یابد که خواسته‌هایش تحقق یابد. ولی بهروزی سنجش‌گرانه، هنگامی بیشتر می‌شود که شخص به چیزی که باید بخواهد، یعنی به چیزی برسد که بدون رسیدن به آن، وضعیتش بدتر می‌شود (Dworkin, 2002: 216).

تمایز میان این دو نوع بهروزی، ما را به تمایز بین دو نوع پدرسالاری، یعنی پدرسالاری خواست‌نگر^۳ یا اراده‌نگر و پدرسالاری سنجش‌گرانه^۴ رهنمون می‌شود که مستلزم تحمیل و دستکاری در باورهای فرد دربارهٔ زندگی نیک است و بر این فرض استوار است که می‌توانیم برخلاف میل کسی، او را به سوی زندگی‌ای که بهتر می‌دانیم، رهنمون شویم و به عبارتی او را به زور به فضایی که بهشت می‌دانیم، هدایت کنیم. به باور دورکین، اگر راهکارهایی که برای ایجاد تغییر در زندگی کسی به کار می‌بریم، توانایی او برای بررسی اندیشمندانهٔ مزیت‌های آن تغییر را کاهش دهد، حتی اگر خود فرد نیز بر این تغییر صحنه بگذارد، زندگی او بهتر نمی‌شود (Dworkin, 2002: 218). بدین ترتیب و بر اساس تمایزی که دورکین بین این دو نوع بهروزی و پدرسالاری قائل می‌شود، می‌توان گفت که دورکین، دخالت‌های پدرسالارانهٔ حکومت در معنای پدرسالاری خواست‌نگر را تاحدی ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌داند، ولی دخالت حکومت در تحمیل برداشتی خاص از زندگی نیک را که در دایرهٔ پدرسالاری سنجش‌گرانه جای می‌گیرد، ناروا می‌داند.

بی‌طرفی حکومت در حوزهٔ اخلاق

دورکین در کتاب «قلمروی زندگی»، بحث‌ها و پرسش‌های دربارهٔ مسئله سقط جنین

-
1. Volitional Well-being
 2. Critical Well-being
 3. Volitional Paternalism
 4. Critical Paternalism

و مرگِ آسان را به پرسشی کلی در همهٔ نظام‌های سیاسی ربط می‌دهد: آیا حکومت شایسته می‌کوشد تا آنچه را به نظر او، مردم باید ارزش‌های ذاتی بدانند، به آنها تحمیل کند؟ اگر چنین است، چرا و چگونه؟ (Dworkin, 1993: 117). از آنجا که دورکین در چارچوب گفتمان لیبرال سخن می‌گوید، برابری لیبرالی که وی از آن دفاع می‌کند، شامل آرمان تسامح نیز هست. او نیز همچون سایر مدافعان بی‌طرفی حکومت عقیده دارد که حکومت نباید هیچ فعالیت شخصی‌ای را بر این اساس پاداش دهد یا منع کند که مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی یا دیدگاه‌ها دربارهٔ بهترین روش زندگی، بر سایر دیدگاه‌های موجود برتری دارد یا از آنها بدتر است (Dworkin, 1990: 41).

او بر اساس بحث‌هایی که دربارهٔ سقط جنین و مرگِ آسان مطرح است می‌گوید که تصمیم‌گیری دربارهٔ دخالت یا عدم دخالت حکومت در چنین مسائلی، پیامدهای اخلاقی و سیاسی مهمی دارد. نخستین تأثیر چنین تصمیم‌هایی، بر خودفرمانی است. کسانی که معتقدند بیماران توانمند باید اجازه داشته باشند ترتیبات مرگ خود را (در صورت تمایل با بهره‌گیری از کمک پزشک) تعیین کنند، اغلب به اصل خودفرمانی استناد می‌کنند. آنها می‌گویند که قدرت تصمیم‌گیری دربارهٔ خاتمه دادن یا خاتمه ندادن به زندگی، دست کم در صورتی که چنین تصمیمی آشکارا غیر عقلانی نباشد، در زمرهٔ حقوق سنجش‌گرانه افراد است (Dworkin, 1993: 190).

ولی برخی مخالفان مرگِ آسان نیز به همین اصل خودفرمانی استناد می‌کنند و می‌گویند اگر مرگِ آسان قانونی شود، ممکن است افرادی که واقعا می‌خواهند زنده بمانند، کشته شوند (همان). مثلاً ممکن است بیمار از اینکه درمانش هزینه و زحمت‌های گزافی را به خویشاوندانش تحمیل می‌کند، سنجش‌گرانه احساس گناه کند. چنین شخصی تحت فشار است و شاید ترجیح دهد پزشک این پرسش را که آیا می‌خواهد بمیرد یا خیر، حتی مطرح نیز نکند یا حتی حق درخواست مرگِ آسان را نیز نداشته باشد. همچنین در مواردی که بیمار به هوش نیست و نمی‌تواند نظر خود در این باره را اعلام کند، ممکن است خویشاوندان و نزدیکان، برداشت خود از خواست او را مطرح کنند، یا حتی با توسل به شخصیت او تشخیص دهند که به نفع اوست که به زندگی ادامه دهد، یا اینکه به زندگی‌اش خاتمه داده شود. افزون بر این وقتی با بیمارانی که توانایی ذهنی و تفکر خود را کاملاً از دست داده‌اند روبه‌رو می‌شویم، مسئلهٔ خودفرمانی، جنبه‌های

پیچیده‌تری می‌یابد. به گفته دورکین، در چنین مواردی، دو خودفرمانی در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرد و پیچیدگی‌های زیادی را ایجاد می‌کند: خودفرمانی بیمار قبل از زوال عقل و خودفرمانی بیماری که به زوال عقل مبتلا شده (Dworkin, 1993: 192).

دورکین در بحث درباره مرگِ آسان، بین منافع تجربی و منافع سنجش‌گرانه^۱ تمایز قائل می‌شود و نمی‌پذیرد که تنها منافع انسان، منافع تجربی است. به نظر او، انسان در اینکه زندگی‌اش چگونه می‌گذرد، دارای منفعی است که در منافع تجربی جلوه‌گر نیست. مثلاً ممکن است همسر کسی سال‌ها به او خیانت کند و او متوجه نشود و از این رو حقارت و رنج ناشی از این مسئله را تجربه نکند. ولی چنین چیزی به منافع سنجش‌گرانه او، یعنی منفعتِ برخورداری از زندگی سرشار از اعتماد و صداقت متقابل، آسیب می‌زند (همان: ۱۲۵). به نظر او می‌توان مواردی را تصور کرد که اگر فرد بیمار به زندگی خود خاتمه دهد، منافع سنجش‌گرانه‌اش آسیب ببیند. مثلاً شاید اگر او به جای خودکشی به محض مواجهه با درد و رنج بیماری، با وجود تحمل این درد، کارهای نیمه‌تمام خود را به پایان برساند و به زندگی‌اش سروسامان دهد، این تصمیم در راستای منافع سنجش‌گرانه‌اش باشد، چون زندگی او را در مجموع یکپارچه‌تر می‌کند. همچنین گاهی ممکن است منفعت سنجش‌گرانه بیمار در این باشد که به جای تحمل درد و رنج دائمی، به زندگی خود خاتمه دهد. افزون بر منافع، خودفرمانی نیز حکم می‌کند که فرد تاحدی بتواند بر زندگی و مرگ خود کنترل داشته باشد.

دورکین در دفاع از مخالفت با جرم‌انگاری مرگِ آسان، به حقوقی که قانون اساسی برای اشخاص در نظر گرفته است متوسل می‌شود و می‌گوید که مخالفان مرگِ آسان عمدتاً به جای دلایل حق‌محور به دلایل مستقل از حق استناد می‌کنند. وی این استدلال را در چند مرحله ارائه می‌دهد. دورکین نخست می‌گوید که مخالفان مرگِ آسان، استدلال خود را بر مبنای حرمت زندگی مبتنی می‌کنند و می‌گویند که تحت هیچ شرایطی نباید یک زندگی را نابود کرد. سپس در مرحله دوم می‌گوید که این دیدگاه مبتنی بر حرمت، شامل اندیشه‌های متفاوت در باب سهم طبیعت و عاملیت انسان است. سومین ادعا این است که این نوع اندیشه‌های متفاوت، به معنای تفاوت در باورهای دینی است. چهارم اینکه غیر قانونی کردن مرگِ آسان به معنای تحمیل

دیدگاهی دینی بر کسانی است که می‌گوییم نباید مرتکب مرگِ آسان شوند (Dworkin, 1993: 126) و این همان کاری است که بر اساس معیارهای جوامع لیبرال، حکومت مجاز به انجامش نیست. از این‌رو می‌توان گفت که دورکین، مسائلی همچون مرگِ آسان و سقط جنین را خارج از حوزهٔ دخالت مشروع حکومت می‌داند و دخالت حکومت در چنین مسائلی را با حقوق افراد در تعارض می‌داند.

بنجامین چارلز زیپورسکی^۱ و جیمز سی فلمینگ^۲ در مقالهٔ «حقوق، مسئولیت‌ها و تأملاتی در باب حرمت زندگی» به بررسی آرای دورکین در باب مرگِ آسان در کتاب «قلمروی زندگی» می‌پردازند. در حوزهٔ سقط جنین، پرسش اساسی این است که تصدیق اینکه زندگی جنین دارای ارزش ذاتی است و از این‌رو نمی‌توان آن را قربانی کرد، چه معنایی دارد. همچنین در حوزهٔ کمک پزشکی به خودکشی، پرسش اساسی این است که معنای اینکه زندگی انسان، حتی زندگی کسی که به دلیل بیماری دردناک، دیگر تمایلی به ادامه زندگی ندارد، ذاتاً ارزشمند است و از این‌رو نمی‌توان آن را از او گرفت، چیست (Ripstein, 2007: 109-110).

دورکین بر این اساس این پرسش فلسفی را مطرح می‌کند که معنای اینکه زندگی ارزش ذاتی دارد، چیست. او در کتاب «قلمروی زندگی» به بررسی معانی مختلف این تصدیق‌ها، ماهیت ارزش ذاتی زندگی، پیوند میان این گزاره‌ها با ایدهٔ حقوق در برابر دیگران و حکومت و جایگاه چنین بحث‌هایی در جامعهٔ سیاسی لیبرال و چارچوب‌های قانون اساسی چنین جوامعی می‌پردازد و می‌گوید که از منظر اخلاق سیاسی و قانون اساسی، حکومت حق ندارد دیدگاه‌هایی دربارهٔ حرمت زندگی را به شهروندان تحمیل کند و مردم خود حق دارند دربارهٔ اینکه چه چیزی زندگی را مقدس می‌کند، تصمیم بگیرند. از آنجا که توجیه ممنوعیت سقط جنین و کمک پزشکی به مرگ بیماران که در مراحل نهایی زندگی قرار دارند، مستلزم موضع‌گیری حکومت دربارهٔ این مسائل است، به نظر دورکین، دخالت حکومت در این امور، غیر عادلانه و نامشروع است. ولی این مسئله، مسئولیت و ضرورت گفت‌وگو و تبادل نظر آگاهانه را نفی نمی‌کند. از این‌رو دورکین

1 Benjamin C. Zipursky

2 James E. Fleming

تشویق چنین مشورت و گفت‌وگویی را وظیفه حکومت می‌داند (Ripstein, 2007: 110). در واقع دورکین از چارچوبی دفاع می‌کند که حق فرد را در برابر تلاش حکومت برای جرم‌انگاری مسائلی همچون سقط جنین و مرگ با کمک پزشک به رسمیت می‌شناسد و از سوی دیگر، جایگاهی برای دخالت حکومت به منظور حمایت از محیط اخلاقی و تشویق افراد به تعمق مسئولانه درباره نحوه محترم شمردن حرمت و تقدس زندگی در نظر می‌گیرد. این بدان معناست که حکومت باید به جای دخالت مستقیم در تصمیم‌گیری‌های افراد درباره مسائلی همچون سقط جنین و مرگ آسان از طریق وضع اعمال قوانینی که چنین کارهایی را جرم می‌دانند، یا بی‌طرفی و سلب مسئولیت از خویشان در چنین اموری، زمینه‌های گفت‌وگو و تصمیم‌گیری مسئولانه شهروندان در این باره را فراهم سازد. زیپورسکی و فلمینگ در نقد این رویکرد دورکین می‌گویند که اگر دورکین، استدلال‌های خود در دفاع از حق سقط جنین و حق مرگ آسان را به جای آزادی‌های دینی بر خودفرمانی مبتنی می‌ساخت، نظریه‌اش بر بنیان‌های محکم‌تری استوار می‌بود (Ripstein, 2007: 132).

دورکین، مسئله خودفرمانی را با نحوه برخورد با بیماران مبتلا به زوال عقل نیز پیوند می‌دهد و به خودفرمانی و منفعت کسانی که از زوال عقل دائمی و جدی رنج می‌برند و الزامات احترام شایسته به ارزش ذاتی زندگی آنها می‌پردازد. وی با تمرکز بر بررسی حقوق اخلاقی و منافع کسانی که در مراحل پیشرفته بیماری الزایمر هستند، برخی پرسش‌های اساسی را مطرح می‌کند: آیا مبتلایان به زوال عقل از همان حقوق افراد عادی برخوردارند یا اینکه این بیماری باعث کاهش یا تغییر یا افزایش این حقوق می‌شود؟ مثلاً آیا آنها نیز از حقوق خودفرمانی، کرامت و مواردی از این دست برخوردارند؟ دورکین به حق خودفرمانی افراد معمولی اشاره می‌کند و می‌گوید که چنین افرادی، هرچند ممکن است اشتباه کنند، حق دارند درباره مسائل مهم زندگی خویش تصمیم بگیرند؛ مثلاً سرمایه‌گذاری اشتباه کنند، یا سیگار بکشند، یا بسیاری تصمیم‌های دیگر. ولی کسانی که به بیماری‌هایی همچون زوال عقل دچارند، به چه میزان از این حق برخوردارند؟ به نظر دورکین، پاسخ دادن به این پرسش مستلزم آن است که ابتدا به این پرسش پاسخ دهیم که چرا باید در مواردی که تصمیم فردی را برخلاف منافعش می‌دانیم، به آن تصمیم احترام بگذاریم (Dworkin, 1993: 223).

یک پاسخ این است که هر شخصی، منافع خود را بهتر از دیگران می‌داند. تجربه نیز ثابت کرده است که در اکثر موارد، قضاوت‌های ما نسبت به آنچه برای هر شخصی خوب است، درست نیست. از این رو در مجموع بهتر است به جای حفظ حق دخالت در زندگی دیگران در مواردی که به نظرم اشتباه می‌کنند، حق خودفرمانی را به رسمیت بشناسیم. اگر این استدلال را بپذیریم، تصمیم‌های افرادی را که دچار بیماری‌های ذهنی جدی هستند، مشمول اصل خودفرمانی نمی‌دانیم؛ چون چنین کسانی از توانایی استدلال و شناسایی منافع خویش بی‌بهره‌اند. ولی این استدلال قانع‌کننده‌ای نیست، چون خودفرمانی، ما را ملزم می‌سازد که تصمیم‌های فرد را، حتی وقتی خود او می‌داند که چنین تصمیم‌هایی به نفعش نیست، محترم بشماریم. از این رو این توضیح که خودفرمانی، رفاه اشخاصی را که تصمیم‌های به‌ظاهر غیر عقلانی می‌گیرند بیشتر می‌کند، توضیح مناسبی نیست. بنابراین نمی‌توان تنها به صرف احتمال اشتباه فرد مبتلا به زوال عقل درباره منفعت خود، حق خودفرمانی را از او سلب کرد (Dworkin, 1993: 224).

استدلال دیگر، به جای منفعت بر یکپارچگی^۱ تأکید می‌کند. بر این اساس ارزش خودفرمانی ناشی از قابلیت است که خودفرمانی از آن محافظت می‌کند: قابلیت جلوه‌گر ساختن شخصیت خویش (ارزش‌ها، باورها، پایبندی‌ها، و منافع تجربی و سنجش‌گرانه) در زندگی خویش. اگر این دیدگاه را بپذیریم، قضاوت ما درباره اینکه کسانی که توانایی ذهنی خود را از دست داده‌اند، تا چه حد باید از خودفرمانی برخوردار باشند، به میزان قابلیت توانایی آنان برای اداره زندگی بستگی دارد. اگر انتخاب‌های کسی که به زوال عقل جزئی دچار است، پیوستگی و انسجام معقولی داشته باشد و تصمیم‌هایش ضد و نقیض نباشد، هنوز می‌تواند اداره زندگی خویش را در دست بگیرد و از خودفرمانی برخوردار باشد. ولی اگر تصمیم‌هایش متعارض و نامنسجم باشد و حس خویش را یکپارچه‌ای را نشان ندهد، احتمالاً قابلیت را که خودفرمانی برای دفاع از آن طراحی شده است، از دست داده است (Dworkin, 1993: 225). دورکین می‌گوید که هیچ‌یک از این دو استدلال، خودفرمانی را برای کسانی که در مراحل پیشرفته این بیماری هستند، به رسمیت نمی‌شناسد.

سینا ولنتاین شیفرین^۲ در «خودفرمانی، خیرخواهی و مبتلایان دائم زوال عقل»^۳ با

1. Integrity

2. Seana Valentine Shiffrin

3. Autonomy, Beneficence, and the Permanently Demented

بررسی دیدگاه‌های دورکین درباره نحوه رفتار با آن دسته از مبتلایان زوال عقل که امیدی به بهبودشان نیست، به بررسی تحلیل دورکین از خودفرمانی می‌نشیند و آن را بیش از حد محدود می‌داند و می‌گوید که درک کامل‌تر خودفرمانی، نتیجه‌گیری‌های دورکین درباره ضرورت عمل به دستورهایی را که چنین کسانی قبل از ابتلا به این بیماری نوشته‌اند، به خطر می‌اندازد. نخستین دلیلی که شیفرین برای این نتیجه‌گیری ذکر می‌کند این است که برخلاف نظر دورکین، ممکن است اعمال اراده فرد مبتلی به زوال عقل با عناصری از ارزش‌های خودفرمانی همراه باشد. همچنین تحلیلی که دورکین از ارزش خودفرمانی ارائه می‌دهد، مشروعیت عمل به دستورات مبتلایان به این بیماری قبل از ابتلا به بیماری را در مواردی که بیمار دچار تغییر شخصیت دائمی ناخواسته است، توجیه نمی‌کند (Shiffrin, 2004: 198).

وی در این ارتباط، سه پرسش را مطرح می‌کند:

۱. آیا احترام به خودفرمانی، دلیلی برای عمل به چنین دستورهایی را در اختیارمان می‌گذارد؟
۲. آیا احترام به خودفرمانی، دلیلی برای محترم شمردن خواست کنونی مبتلایان به این بیماری نیست؟
۳. آیا تحلیل دورکین از وظایف خیرخواهانه ما در برابر مبتلایان به این بیماری، قانع‌کننده است؟

پاسخ شیفرین به پرسش اول، درباره کسانی که به زوال عقل ناچیز مبتلا هستند، منفی است. وی در پاسخ به پرسش دوم می‌گوید که خواست برخی از مبتلایان به زوال عقل مبنی بر ادامه زندگی به لحاظ خودفرمانی، ارزشمند است و حتی اگر نشان‌دهنده شخصیت یکپارچه‌ای نباشد نیز باید محترم شمرده شود. او در پاسخ به پرسش سوم می‌گوید که تحلیل دورکین درباره وظایف خیرخواهانه ما در برابر مبتلایان به زوال عقل از موضع بی‌طرفانه در برابر حرمت زندگی منتج نمی‌شود. شیفرین برخلاف دورکین می‌گوید در موارد شدیدی که فرد مبتلا، درگیر زندگی نباتی است، توجه به دستورها و توصیه‌هایی که فرد مبتلی قبل از ابتلا یا شدت گرفتن بیماری درباره نحوه رفتار با خود در چنین شرایطی داده است، هیچ مبنای اخلاقی ندارد و از این‌رو باید در چنین مواردی به تشخیص خود عمل کنیم.

بنابراین به نظر می‌رسد که نه دورکین و نه منتقدانش، هیچ‌یک به خودفرمانی تمام‌عیار مبتلایان به زوال عقل دائمی و شدید قائل نیستند و تنها کسانی را سزاوار و برخوردار از قابلیت خودفرمانی می‌دانند که دست‌کم تاحدی از آنچه دورکین یکپارچگی می‌نامد، برخوردار باشند. ولی پرسشی که دورکین و منتقدانش، پاسخی به آن نمی‌دهند این است که حد و مرز این یکپارچگی کجاست و چه هنگام می‌توان حکم کرد که فرد، چنین قابلیت‌ای را ندارد.

اخلاق فردی و ارتباطی، و کرامت

دورکین، نظرهای خویش در باب مسائلی همچون سقط جنین و مرگ آسان را بر تمایز میان اخلاق فردی^۱ و اخلاق ارتباطی^۲ مبتنی ساخته است. استانداردهای اخلاق ارتباطی، روش رفتار با دیگران را بیان می‌کند، در حالی که استانداردهای اخلاق فردی به ما می‌گوید که چگونه باید زندگی کنیم. او در کتاب «عدالت برای جوجه‌تیغی‌ها» با بررسی پیوند این دو با یکدیگر، به مسئله کرامت می‌پردازد. به نظر او، اصول اخلاق ارتباطی باید به گونه‌ای تفسیر شوند که اخلاقی بودن باعث شود در مفهوم افلاطونی و ارسطویی، خوشبخت‌تر باشیم (Dworkin, 2011: 191). دورکین می‌گوید که آشتی دادن اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی، نیازمند دستیابی به شرحی مناسب از معنای خوب زیستن است (Dworkin, 2011: 195).

به نظر او نمی‌توان با این استدلال که رعایت اصول اخلاق باعث می‌شود که فرد زندگی بهتری داشته باشد، اخلاق را توجیه کرد؛ زیرا در بسیاری از موارد، عمل بر اساس اصول اخلاقی نیازمند فداکاری و از خود گذشتگی است و می‌توان موارد بسیاری را مثال زد که عمل کردن برخلاف اصول اخلاقی، باعث می‌شود که زندگی بهتری داشته باشید. از این‌رو دورکین پیشنهاد می‌کند که در حوزه اخلاق فردی، بین تکلیف و پیامد و خیر و حق، تمایز قائل شویم. بنابراین باید بین خوب‌زیستی و برخورداری از زندگی خوب، تمایز قائل شویم. خوب‌زیستی به معنای تلاش برای ایجاد زندگی خوب، با رعایت برخی قیدهاست که برای کرامت انسان ضروری است. دورکین می‌گوید که این دو مفهوم،

1. Ethics
2. Morality

یعنی خوب زیستن و زندگی خوب داشتن، مفاهیمی تفسیری هستند و بخشی از مسئولیت اخلاقی ما، تلاش برای دستیابی به برداشتی مناسب از این دو مفهوم است. اما معنای زندگی خوب و خوب زیستن، موضوعی بحث‌انگیز و تفسیری است و به قضاوت‌های اخلاقی بحث‌انگیز وابسته است. دورکین می‌گوید که مثلاً به نظر من، کسی که زندگی کسالت‌بار و متعارفی داشته و هیچ دوست نزدیک یا چالش یا دستاوردی نداشته است، زندگی خوبی نداشته، حتی اگر خودش چنین نپندارد و از چنین زندگی‌ای کاملاً لذت برده باشد؛ زیرا هرچند هیچ لذتی را از دست نداده، نتوانسته است مسئولیت خود در برابر زندگی را به انجام برساند. دورکین با مقایسه هنر و زندگی می‌گوید که دلیل اینکه یک اثر هنری را خوب می‌دانیم، تنها ارزش محصول نهایی آن نیست؛ بلکه ارزش اقداماتی که آن را خلق کرده‌اند و پاسخگویی به چالشی هنری است (همان: ۱۹۷). ما زندگی خوب‌زیسته را نه به‌مثابه روایتی کامل همچون یک داستان، بلکه به خاطر اینکه به چالش ساختن زندگی خوب پاسخ داده است، ارزشمند می‌دانیم. به نظر او نباید ارزش زندگی را با حاصل یا پیامدهایش سنجید، چون اگر چنین باشد، تنها زندگی‌های معدودی ارزشمندند و سایر زندگی‌ها، ارزشی ندارند (همان).

در مجموع دورکین، اخلاق ارتباطی و اخلاق فردی را همکار می‌داند، نه رقیب. هنگامی که حکومت تصمیم‌هایی همچون پرداخت مالیات را بر کسی تحمیل می‌کند، این کار را بر اساس قوانین اخلاق ارتباطی انجام می‌دهد، نه اخلاق فردی و از آنجا که اخلاق فردی، مستقل از اخلاق ارتباطی است، ایجاد محدودیت بر اساس الزامات اخلاق ارتباطی بر اخلاق فردی شهروندان، تأثیر منفی نمی‌گذارد و بر توانایی فرد برای تعریف ارزش‌های اخلاقی خویش اثر نمی‌گذارد (Dworkin, 2011: 369). آن دسته از قوانین جامعه که با انگیزه مناسبی تدوین شده‌اند، بخشی از زمینه‌ای هستند که انتخاب‌های اخلاق فردی خود را در چارچوب آنها انجام می‌دهم و این زمینه، مسئولیت اخلاقی شخصی مرا مخدوش نمی‌کند (Dworkin, 2011: 369-370). از این‌رو دخالت حکومت در این حوزه‌ها که به صورت قانون‌گذاری و تنفیذ و اجرای قوانین جلوه‌گر می‌شود، از آنجا که در حوزه اخلاق ارتباطی و به منظور تنظیم روابط میان شهروندان صورت می‌پذیرد، ناقض خودفرمانی افراد و به معنای خروج حکومت از دایره بی‌طرفی نیست.

جاناتان کونگ در «لیبرالیسم بدون کمال‌گرایی»^۱ به نقد بی‌طرفی در آرای دورکین می‌پردازد. او می‌گوید که برخلاف آنچه مخالفان کمال‌گرایی می‌گویند، کمال‌گرایی می‌تواند این موضوع را بپذیرد که چیزی که زندگی یک شخص را معنادارتر می‌کند، الزاماً زندگی شخص دیگری را نیز معنادار نمی‌کند. چون هرچند برخی خیرها، جهان‌روا هستند، بسیاری دیگر چنین نیستند و برخی خیرها به دلایل مختلف ممکن است فقط برای برخی افراد ارزش باشند (Quong, 2011: 27). ولی برخلاف آنچه دورکین می‌گوید، ممکن است چیزی به ارزش زندگی شخصی بیفزاید، بدون آنکه خود شخص این قضاوت را تصدیق کند (Quong, 2011: 28). مثلاً کار دانشمندی که به دنبال یافتن درمانی برای سرطان است، ممکن است زندگی او را به لحاظ عینی ارزشمندتر کند، هرچند ممکن است خود او این کار را ارزشمند نداند.

البته این نقد کونگ، چندان درست به نظر نمی‌رسد. اگر کسی، کاری را ارزشمند نداند، حتی اگر این کار را دیگران یا شرایط موجود بر او تحمیل نکرده باشد، نمی‌تواند از منظر خود او به زندگی‌اش معنا یا ارزشی بیفزاید. در واقع به نظر می‌رسد که کونگ، معیار ارزشمندی زندگی هر شخص را به جای قضاوت خود شخص، قضاوت دیگران می‌داند. پذیرش نقد کونگ، راه را برای اولویت بخشیدن به ارزش ابزاری زندگی در برابر ارزش ذاتی هموار می‌کند. تصور کنید به جای دانشمندی که به دنبال کشف درمان سرطان است، با دانشمند آلمانی‌ای روبه‌رو هستیم که در طول جنگ جهانی دوم و صرفاً به خاطر امرار معاش یا به دلیل کنجکاوی علمی به دنبال بهبود ابزار کشتار جمعی است. در چنین حالتی، مسلماً کسانی که چنین دانشمندی را استخدام کرده‌اند، تلاش‌های او را -صرف‌نظر از پیامدهای غیر انسانی‌اش- بسیار ارزشمند می‌دانند و شاید در بحبوحه جنگ، هم‌میهنانش نیز به او افتخار کنند و کارش را ارزشمند بدانند. ولی آیا در چنین شرایطی می‌توان نتیجه گرفت که چنین کاری، حتی اگر به نظر خود او ارزشمند نباشد، ارزش زندگی او را افزایش می‌دهد؟ مثالی افراطی‌تر، برده‌ای است که کار کردن برای ارباب را ارزشمند نمی‌داند و از این‌رو کار و تلاش بیشتر، چیزی به ارزش و معنای زندگی‌اش اضافه نمی‌کند؛ ولی هرچه بیشتر و بهتر کار کند، زندگی‌اش برای ارباب، معنادارتر و ارزشمندتر است.

رز در «اخلاق آزادی»، این نقد طرفداران بی‌طرفی همچون نوزیک و دورکین را نفی می‌کند که کشور یا حکومتی که خواستار وفاداری شهروندان است، باید کاملاً بین آنها بی‌طرف باشد و ترویج آرمان‌های زندگی نیک، هر چند فی‌نفسه ارزشمند است، موضوع مشروع اقدام حکومت نیست (Raz, 1988: 110). به نظر او، چنین دیدگاهی، حق حکومت برای تعقیب برخی اهداف ارزشمند را نفی می‌کند یا حکومت را ملزم می‌سازد که در وضعیت موجود نامطلوبی، حتی اگر بخواهد و بتواند، تغییری ایجاد نکند. به نظر او، چنین دیدگاهی، تعقیب اهداف نیک یا ارزشمند را محدود می‌کند، عمل به دلایل صحیح و درست را حذف می‌کند، یا حکومت را ملزم می‌کند تا از اقدام برای تغییر وضعیت موجودی که دلایل خوبی برای تغییر آن وجود دارد، خودداری کند. چنین نظریه‌ای از حکومت نمی‌خواهد که از ترویج آرمان‌های غیر قابل پذیرش خودداری کند؛ بلکه حکومت را ملزم می‌کند که اطمینان حاصل کند که اقداماتش به آرمان‌های قابل قبول، بیش از آرمان‌های غیر قابل قبول کمک نمی‌کند و تضمین کند که اقداماتش در برابر آرمان‌های درست و نادرست به یک اندازه مانع ایجاد کند. او می‌گوید این واقعیت که کمال‌گرایی، ستیزی بر خویشتن‌داری، یعنی پرهیز از انجام آن مقدار کارهای خوبی که شدنی است مبتنی است، به آن جلوه‌ای متناقض می‌دهد. این دیدگاه بر بی‌اعتمادی به حکومت و نظام اداری مبتنی است و بر این فرض استوار است که هرگونه تعقیب سیاسی آرمان‌های خیر ممکن است به انحراف کشیده شود و بهترین نیات عاقل‌ترین مشاوران نیز ممکن است در دست دستگاه حکومت، پیامدهای نامطلوبی داشته باشد. همچنین هیچ کس حق ندارد از دولت برای تحمیل برداشت‌های خویش از مفهوم زندگی نیک بر دیگران استفاده کند (Raz, 1988: 111).

رز در پاسخ به این نقد طرفداران بی‌طرفی، ابزار و روش‌هایی را که می‌توان با توسل به آنها، آرمان‌های کمال‌گرایانه را به پیش برد، محدود می‌کند. او می‌گوید که همه تفاسیر خیر و زندگی نیک منحصراً بر ملاحظات اخلاقی مبتنی نیستند. از این رو لزومی ندارد که همه آرمان‌های خیر را از عرصه سیاست حذف کنیم. مثلاً خوب بودن زندگی یک شخص ممکن است با این واقعیت که در جامعه خاصی زندگی می‌کند، افزایش یابد. از این رو تفاسیر خیر، افزون بر آرمان‌های شخصی (مثلاً اوغات فراغت و ورزش فراوان و مواردی از این دست)، شرایط اجتماعی‌ای که چنین خیرهایی را میسر می‌سازند، از

جمله رفاه عمومی، درک عمومی از اهمیت فعالیت جسمی و مواردی از این دست را نیز در برمی‌گیرند (Raz, 1988: 135). رز می‌گوید که دورکین نتوانسته است به خوبی بین این دو جنبه، تمایز قائل شود. او در ادامه می‌گوید که حذف تفاسیر خیر از عرصه سیاسی بدان معناست که این واقعیت که برخی از تفاسیر خیر، درست یا معتبر یا معقول هستند، نباید هرگز دلیلی برای اقدام سیاسی باشد. همچنین اشتباه یا نامعتبر بودن یا نامعقول بودن یک تفسیر نیز نباید دلیلی برای اقدام سیاسی باشد.

با این همه به نظر می‌رسد که تفاوت میان دیدگاه دورکین و رز، به اندازه‌ای که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، عمیق نباشد. توضیح اینکه رز نیز به نوعی، تفکیکی را که دورکین بین اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی قایل شده است می‌پذیرد، ولی نام دیگری بر آن می‌گذارد. در واقع به نظر می‌رسد تفکیکی که او بین ملاحظات اخلاقی از یکسو و آرمان‌های شخصی و شرایط اجتماعی از سوی دیگر ایجاد می‌کند، به نوعی با تفکیکی که دورکین بین اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی ایجاد می‌کند، همخوانی داشته باشد؛ زیرا دورکین فقط حذف ملاحظات مرتبط با اخلاق فردی را از دایره موضوعات مشروع سیاست‌گذاری حذف می‌کند و به حذف آنچه رز در حوزه شرایط اجتماعی جای می‌دهد، قائل نیست.

اندرو کاپلمن، موضع دورکین درباره بی‌طرفی را بی‌طرفی‌گرایی^۱ می‌نامد و می‌گوید که هرچند او نشان داده است که این موضع با برخی از مواضع لیبرالیسم همخوانی دارد، درباره دلایل توجیه آن سکوت کرده است. به عبارت دیگر به نظر کاپلمن، صرف همخوانی بی‌طرفی با لیبرالیسم، دلیلی بر درستی آن نیست. دورکین می‌گوید که دفاع از آزادی دین باید برخی از منافع مهم مردم را که از چنان اهمیتی برخوردارند که حمایت ویژه در برابر آسیب‌های مختلف را طلب می‌کند، به رسمیت بشناسد. ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که ادیان الهی را تافته‌ای جداافتاده بدانیم. از این رو باید دامنه این حق را طوری گسترش دهیم که بیانگر توجیه بهتری باشد. البته می‌توان تعریف دین را گسترش داد، ولی در این صورت مرزهای بیرونی آن مبهم می‌شود و نمی‌توان بین دین و غیر دین تمایز قائل شد. از این رو راه بهتر آن است که ایده حق ویژه برای دین را کنار بذاریم و در عوض حق کلی‌تر استقلال اخلاقی را به رسمیت بشناسیم که بر اساس آن،

حکومت هرگز نباید آزادی را فقط به این دلیل محدود کند که تصور می‌کند یک روش زندگی خاص یا ایده خاصی در اره زندگی، نه به خاطر پیامدهایش برای مردمی که آن روش را برگزیده‌اند، بلکه به دلیل ارزش ذاتی‌اش، ارزشمندترین روش زندگی است و ذاتاً بهتر از روش‌های دیگر است. کاپلمن این استدلال دورکین را قانع‌کننده نمی‌داند، چون یک گزینه را بدون بررسی دقیق رد می‌کند و گزینه دیگری را بدون در نظر گرفتن سایر بخش‌ها به جای آن می‌نشانند (Koppelman, 2014: 1243).

به نظر کاپلمن، چنین استدلالی، بی‌طرفی‌ای را که در قانون اساسی امریکا یافت می‌شود، نادیده گرفته است. کاپلمن در ادامه به انواع مختلف استدلال‌هایی اشاره می‌کند که می‌توان برای درک خیر سیاسی ارائه داد. از جمله استدلال مبتنی بر پلورالیسم اخلاقی که بر اساس آن، روش‌های زندگی نیک متعددی وجود دارد و حکومت نباید یکی از آنها را بر دیگران ترجیح دهد؛ استدلالی که برنامه‌های کمال‌گرایانه را محکوم به شکست می‌داند؛ استدلال مبتنی بر ناتوانی حکومت که بر اساس آن، حکومت نباید به مسائلی ورود کند که ممکن است در آنها دچار اشتباه شود؛ استدلال مبتنی بر آرامش مدنی که بر اساس آن، برخی مسائل باید از عرصه سیاست حذف شوند، چون ممکن است به بحث و جدل‌های ویرانگر منتهی شوند؛ و استدلال مبتنی بر کرامت که بر اساس آن، برخی برنامه‌های سیاسی، قابلیت انتخاب آزاد شهروندان را محترم نمی‌شمارند. هر یک از این استدلال‌ها، افراد مختلفی را متقاعد کرده است و احتمالاً همه، بیشتر آنها را می‌پذیرند، ولی هر یک بر ایده متفاوتی از خیر استوار است. از این‌رو هرچند همه در دفاع از بی‌طرفی هستند، هیچ‌یک خود بی‌طرفانه نیستند و بی‌طرفی‌گرایی را نقض می‌کنند (Koppelman, 2014: 1245).

نتیجه‌گیری

هرچند دورکین بر جایگاه خودفرمانی در جوامع لیبرال تأکید ویژه‌ای دارد، هیچ نکته‌ای در دو اصل سامان‌بخش اندیشه‌های او، یعنی اصل دغدغه برابر و اصل مسئولیت ویژه نیست که از جانب‌داری او از خودفرمانی تمام‌عیار حکایت کند. او نیز همچون اندیشمندان پرشمار دیگر، خودفرمانی را محدود می‌داند، ولی با ایجاد دو تمایز می‌کوشد حد و مرز مشروع دخالت دولت و خودفرمانی را تعیین کند. او در گام نخست، بین

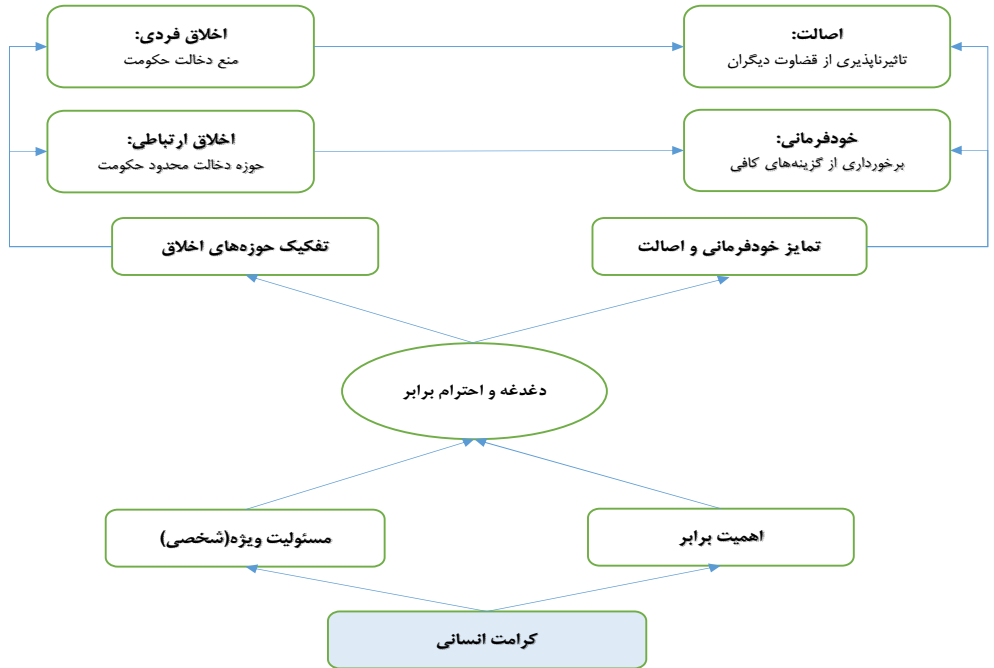
خودفرمانی و اصالت، تمایز ایجاد می‌کند و بدین ترتیب دامنه آزادی‌های مورد نیاز برای خودفرمانی را محدود می‌کند. وی از این طریق می‌کوشد تا به منتقدانی پاسخ دهد که دخالت‌های حکومت و نهادهای مختلف آن را ناقض خودفرمانی می‌دانند.

دورکین، خودفرمانی را به‌مثابه دسترسی به انواع گزینه‌ها تعریف می‌کند که الزاماً همه گزینه‌های ممکن را در بر نمی‌گیرد، ولی آنقدر محدود نیست که حق تصمیم‌گیری افراد در امور خویش را برای انتخاب معنادار کاملاً نقض کند. بدین ترتیب حکومت از اختیار کافی برای تحقق الزامات سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری بدون اینکه تعارضی با خودفرمانی شهروندان ایجاد شود، برخوردار است. از سوی دیگر، اصالت به معنای اتخاذ تصمیم‌های مهم زندگی خویش بدون تأثیر پذیرفتن از قضاوت دیگران است و از این‌رو ارتباطی با کفایت گزینه‌های موجود ندارد. این بدان معناست که حتی اگر حکومت و نهادهای آن، گزینه‌هایی را که بی‌ارزش می‌دانند حذف کنند، به خودفرمانی افراد آسیب نرساند؛ ولی اصالت آنها را تضعیف کرده‌اند، چون قضاوت خود درباره ارزشمندی یا بی‌ارزشی گزینه‌ها را به جای قضاوت آنان نشانده‌اند. همچنین خودفرمانی، حقی است که همه شهروندان باید داشته باشند؛ ولی اصالت افزون بر اینکه حق است، قابلیت نیز هست و از این‌رو ممکن است از دسترس همگان بیرون باشد.

اما به نظر می‌رسد که خودفرمانی و اصالت، بیش از آنکه تفاوت ماهوی داشته باشند، از نظر درجه و دامنه با یکدیگر تفاوت دارند. از این‌رو بر خلاف آنچه دورکین می‌گوید، نمی‌توان آنها را دو مفهوم جدا دانست. در واقع به نظر می‌رسد تمایزی که دورکین بین اصالت و خودفرمانی ایجاد می‌کند، چیزی فراتر از تمایز میان خودفرمانی محدود و خودفرمانی تمام‌عیار نباشد. بدین ترتیب اگر بخواهیم به زبان خودفرمانی سخن بگوییم، می‌توان گفت که رعایت آستانه‌ای از خودفرمانی که افراد را از حق اتخاذ تصمیم‌های مهم زندگی محروم نکند، ضروری است.

در گام دوم که به باور من، بنیادی‌تر و کاربردی‌تر است، دورکین برای جلوگیری از دخالت افراطی حکومت، بین دو حوزه اخلاق یعنی اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی، تمایز قائل می‌شود و حوزه اخلاق فردی را از دایره دخالت حکومت کنار می‌گذارد. بدین ترتیب حکومت، تنها در مواردی که به ارتباطات و تعاملات میان افراد مختلف مربوط است، حق دخالت دارد و نمی‌تواند برای مواردی همچون باورها و اعتقادات دینی و

برداشت افراد از زندگی نیک به وضع قانون و اقدامات تحمیل‌گرانه بپردازد. در واقع ورود حکومت و نهادهای قدرت به چنین حوزه‌ای، نقض خودفرمانی شهروندان است.



شکل ۲- نمودار اصالت و خودفرمانی و حوزه‌های مشروع دخالت حکومت

به نظر دورکین، حکومت باید کرامت انسانی را محترم بشمارد و چنین کاری در گرو به رسمیت شناختن اهمیت برابر همگان از یکسو و مسئولیت ویژه آنان برای تبدیل زندگی خویش به زندگانی نیک از سوی دیگر است. حکومتی که کرامت انسانی را محترم می‌شمارد، با همه با دغدغه و احترام برابر برخورد می‌کند. از این‌رو چنین حکومتی نباید با تحمیل دیدگاه خویش درباره معنای زندگی نیک و ورود به حوزه اخلاق فردی، مسئولیت ویژه افراد برای تبدیل زندگی خویش به آنچه را زندگی خوب می‌دانند خدشه‌دار کند، یا تفسیر گروهی از شهروندان درباره زندگی خوب را بر تفسیر و برداشت‌های دیگران مرجح بشمارد و بر این اساس درصد ترویج برداشتی در زندگی خوب به قیمت تحدید برداشت‌های دیگر باشد؛ زیرا چنین کاری، اصل دغدغه و احترام برابر و به تبع آن، خودفرمانی و کرامت انسانی شهروندان را نقض می‌کند. در واقع

دورکین، سیاست‌های حکومت درباره موضوعاتی همچون سقط جنین، مرگ آسان و سایر مواردی را که وی در حیطه اخلاق فردی جای می‌دهد، بازتابی از میزان پایبندی و باور حکومت به اصول اهمیت برابر و مسئولیت شخصی و محترم شمردن تفکیک دو حوزه اخلاق ارتباطی و فردی از سوی حکومت می‌داند.

همان‌طور که از آرای دورکین درباره مسائلی که در این مقاله به آنها پرداختیم برمی‌آید، دغدغه و احترام برابر نیز محدودیت‌هایی دارد و به اجبار با قیدهایی همراه شده است که بی‌طرفی حکومت و خودفرمانی شهروندان را محدود می‌کند. رویکرد دورکین به مسائل اخلاقی غامضی همچون مرگ آسان و به‌ویژه نحوه برخورد با مبتلایان به زوال عقل نیز بر محدودیت خودفرمانی و همچنین روایی پدرسالاری محدود در آرای او صحنه می‌گذارد. به‌ویژه شرحی که دورکین از خودفرمانی کسانی که به بیماری‌هایی همچون آلزایمر و زوال عقل دچار شده‌اند ارائه می‌دهد، به نحو اجتناب‌ناپذیری راه را برای توجیه رفتارهای پدرسالارانه نهادها و کسانی هموار می‌کند که به دنبال ترویج و تحمیل برداشت خاصی از زندگی نیک به گروهی از شهروندان هستند.

توضیح اینکه دورکین، ملاک برخورداری از قابلیت خودفرمانی را یکپارچگی می‌داند؛ ولی تعریفی که برای یکپارچگی ارائه می‌دهد، یعنی قابلیت جلوه‌گر ساختن ارزش‌ها و باورها و منافع سنجش‌گرانه خویش، آنچنان واضح نیست که بتواند بین افراد برخوردار از این قابلیت و کسانی که از آن بی‌بهره‌اند، تمایز معناداری ایجاد کند و تعیین کند که چه هنگام می‌توان شخصی را بی‌بهره از قابلیت خودفرمانی دانست. البته مسلماً می‌توان افرادی را که در دو سر یکپارچگی - عدم یکپارچگی قرار دارند، از یکدیگر تشخیص داد، ولی مسئله اصلی کسانی هستند که در میانه این گروه جای دارند. به عبارت دیگر معلوم نیست چه میزان یکپارچگی برای برخورداری از قابلیت خودفرمانی ضروری است و این ابهام و عدم شفافیت، راه را برای تفاسیر دل‌خواهی و تحدید خودفرمانی شهروندان به بهانه بی‌بهرگی از قابلیت خودفرمانی هموار می‌کند.

در مجموع به نظر می‌رسد که دورکین نیز برای اصل دغدغه و احترام برابر، آزادی، و خودفرمانی، حدودی قائل است و توسل محدود حکومت به اقدامات محدودیت‌آفرین در برخی حوزه‌ها را نه تنها ممکن، بلکه ضروری و در جهت حفظ کرامت افراد می‌داند. از اینرو اقدامات پدرسالارانه را نیز -البته در محدوده‌ای خاص و با تعریف خاصی که از

پدرسالاری دارد- گریزناپذیر می‌داند.

هرچند به بخش‌های مختلف آرای دورکین، نقدهایی وارد است که به برخی از آنها در این مقاله اشاره شد، تمایز ارزشمندی که دورکین بین اخلاق ارتباطی و اخلاق فردی قائل می‌شود، به‌مثابه تلاشی برای حل تعارض میان خودفرمانی شهروندان و تحمیل‌گری و رفتارهای پدرسالارانه حکومت، بسیار ارزشمند و راه‌گشاست. از این‌رو می‌تواند مبنایی برای تعیین حد و مرز دایره دخالت‌های مجاز حکومت باشد. او با توسل به چنین تمایزی، مواردی را که منتقدان دخالت حکومت به‌مثابه مثال‌های نقض خودفرمانی اشخاص می‌دانند، در حوزه اخلاق ارتباطی جای می‌دهد تا انجام وظایف مشروع حکومت، خدشه‌ای به بی‌طرفی آن وارد نکند و شائبه پدرسالاری و نقض بی‌طرفی را ایجاد نکند. از سوی دیگر، مسائلی را که به زندگی شخصی افراد ارتباط دارند و نقض آنها، نقض اصالت و خودفرمانی محسوب می‌شود، در حوزه اخلاق فردی جای می‌دهد و از دستبرد حکومت‌ها مصون می‌دارد. پذیرش چنین تمایزی بدان معناست که ورود حکومت در عرصه اخلاق ارتباطی نه‌تنها بدون اشکال است، بلکه برای صیانت از حقوق شهروندان ضروری نیز هست و در زمره وظایف حکومت به شمار می‌رود؛ ولی ورود آن به حوزه اخلاق فردی، اگر نگوییم یکسره ناروا و مصداق پدرسالاری سنجش‌گرانه است، دست‌کم خودفرمانی و اصالت فرد را محدود می‌کند.

همچنین رویکرد دورکین به بی‌طرفی و خودفرمانی و بررسی آرای منتقدان او، این امکان را به ذهن متبادر می‌کند که برخلاف دیدگاه رایج، بی‌طرفی‌گرایی و کمال‌گرایی بیش از اینکه دو مفهوم جداگانه باشند، دو سر گروهی واحدند و از این‌رو نمی‌توان حکومت‌ها و جوامع را بر اساس رویکردی که به این دو مفهوم دارند، با برجسب‌هایی همچون اقتدارگرا، کمال‌گرا یا لیبرال از یکدیگر تفکیک کرد. در واقع بی‌طرفی تمام‌عیار، با مفهوم حکومت تعارض دارد و با آنارشی هم‌مرز است. پدرسالاری تمام‌عیار نیز با هر توجیهی که باشد، راه را برای استبداد هموار می‌کند و با حذف تمام‌عیار قابلیت انتخاب آزادانه شهروندان، آنان را از رسیدن به هرگونه کمالی محروم می‌کند. از این‌رو باید به دنبال راهی میانه بین بی‌طرفی تمام‌عیار و پدرسالاری تمام‌عیار بود و ضمن پذیرش حق خودفرمانی شهروندان، از یکسو دخالت حکومت در برخی حوزه‌ها را مجاز شمرد و از سوی دیگر برای محدود ساختن این دخالت و جلوگیری از سوءاستفاده صاحبان قدرت،

_____ نقد ایده بی‌طرفی حکومت در آرای «رونالد دورکین»؛ افشین خاکباز و همکاران/۹۵

حد و مرز دخالت‌های مجاز را تعیین کرد. به نظر می‌رسد که رویکرد دورکین به بی‌طرفی و خودفرمانی و به‌ویژه تمایزی که بین حوزه‌های اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی ایجاد می‌کند، بتواند به تحقق این هدف کمک کند.

منابع

- Ackerman, Bruce (1980) Social justice in the Liberal State.
- Dworkin, Ronald (1985) A matter of Principle. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- (1990) Foundations of liberal Equality (Vol. XI). (G. B. Peterson, Ed.) Salt Lake City: University of Utah Press.
- (1993) Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom. New York: Alfred a. Knopf.
- (2002) Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality (Fourth Edition ed.). Harvard University Press.
- (2011) Justice for Hedgehugs. Balknap Press of Harvard University Press.
- Goodin Robert E. & Reeve, Andrew (eds) (1989) Liberal Neutrality, Routledge, London and New York.
- Hurka, Thomas (1996) Perfectionism. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Jones, Peter (1989) Liberal Neutrality. (R. E. Goodin, Ed.) New York: Routledge.
- Koppelman, Andrew (2014, January) Ronald Dworkin, Religion, and Neutrality. Boston University Law Review, 94, 1241-1253.
- Larmore, Charles (1996) Patterns of Moral Complexity. Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1991) Equality and Partiality. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, Robert (1999) Anarchy, State and Utopia. Blackwell Publishers.
- Quong, Jonathan (2011) Liberalism Without Perfection. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph (1994) Ethics in the Public Domain: Essays in Morality of Law and Politics. Oxford: Clarendon Press.
- Ripstein, Arthur (2007) Ronald Dworkin. Cambridge University Press.
- Shiffrin, Seana Valentine (2004) Dworkin and His Critics. (J. Burley, Ed.) Blackwell Publishing.
- Wall, Steven (1998) Liberalism, Perfectionism and Restraint. Cambridge University Press.