

فلسفه ی سیاسی چیست؟

(مسائل، روش ها و مکاتب اصلی)

نوشته ی الکساندر موزلی

ترجمه ی امیر غلامی

منبع: *Internet Encyclopaedia of Philosophy*

آغازگر فلسفه ی سیاسی این پرسش است: رابطه ی فرد با جامعه چگونه باید باشد؟ فلسفه ی سیاسی در جستجوی کاربرد مفاهیم اخلاقی در حیطه ی اجتماعی است، و لذا به اقسام مختلف دولت و باشنده های اجتماعی می پردازد – و به این ترتیب، چارچوبی برای تحلیل و داوری در مورد روابط و سازمان های موجود ارائه می دهد.

اگرچه در روش و مسائل فلسفه ی سیاسی و علم سیاست قرابت های فراوانی هست، اما می توان میان این دو حیطه تمایز نهاد. علم سیاست عمدتاً معطوف به وضعیت های موجود و بالفعل است، می کوشد تا حد امکان در توصیف هایش اخلاقاً بی طرف بماند، در پی تحلیل ایجابی امور اجتماعی، مانند مسائل مربوط به قوانین اساسی، انتخابات، موازنه های قدرت، اثر احکام قضائی و غیره است. اما فلسفه ی سیاسی نگرش هایی در مورد حیات اجتماعی نیکو ارائه می دهد: اینکه چه ارزش ها و سازمان هایی باید حاکم باشند تا امور زنان و مردان جامعه را بهتر تمثیل دهند. گستره ی موضوعات فلسفه ی سیاسی وسیع است. این موضوعات همچنین به دیگر شاخه ها و زیرشاخه های دیگر فلسفه، مانند فلسفه ی حقوق و فلسفه ی اقتصاد نیز ارتباط می یابند. این مقاله طرح واره ایست برای آشنایی با مهم ترین نظریه های فلسفه ی سیاسی. در این نوشتار، لیبرالیسم، محافظه کاری، سوسیالیسم، آنارشیسم و محیط گرایی به طور اجمالی معرفی می شوند.

. بنیادهای اخلاقی

فلسفه ی سیاسی با اخلاق آغاز می شود: با پرسش هایی از این قبیل که چه قسم زندگانی برای بشر نیکوست. از آنجا که مردم بنا به سرشت خود اجتماعی هستند – تعداد مردمان تارک دنیا که زندگی اجتماعی را می کنند به قدر کافی اندک است – این پرسش پیش می آید که برای فرد چه قسم زندگانی در میان جمع مناسب است. بحث های فلسفی در مورد سیاست این گونه آغاز، و از سرچشمه ی اخلاقی خود پی گرفته می شوند.

بگذارید چند مثال بیاوریم: فایده گرای اخلاقی مدعی است که وجه مشخصه ی امر خیر یا نیک، پیگیری (یعنی کوشش برای حصول) بیشترین شادکامی برای بیشترین کسان است. به همین خاطر، فایده گرا در حیطه ی سیاسی در پی ایجاد سازمان هایی است که مقصود از تأسیس شان تضمین حصول بیشترین شادکامی برای بیشترین کسان باشد. برخلاف فایده گرا، وظیفه گرای اخلاقی مدعی است خیر اعلا در انجام وظایف مان (در قبال حق یا دیگران) می باشد. پس فایده گرا از تأسیس سازمان هایی پشتیبانی می کند که در خدمت انجام وظایف باشند. این دیدگاه در تأکید نظریه پردازان حقوق بشر بروز می یابد که بر نقش حقوق (برای انجام کنش ها یا امور یا در برابر آنها) تأکید دارند. برعکس، نسبیت گرای اخلاقی مدافع تکثر سازمان ها (در میان یک ملت یا در سطح جهانی) است. عینیت گرای اخلاقی اما، نسبیت گرایی را نکوهش می کند زیرا نسبیت گرایان جهانشمولی اخلاق را نمی پذیرند (مثلاً یک دسته حقوق را قطعی و سلب ناشدنی نمی شمارند).

از آنجا که اخلاق همواره مبتنی بر نظریه های متفاوتی و معرفت شناختی بوده، فلسفه ی سیاسی هم می تواند با این نظریه های بنیادی پیوند یابد: مثلاً نظریه پردازی در مورد سرشت واقعیت و اینکه چگونه می دانیم که امور منطقاً به چگونگی کنش ها و برهمکنش مان با واقعیات مربوط اند. مهم ترین و ماندگار ترین مسئله ی اخلاقی-سیاسی که فیلسوفان را به چندین مکتب فکری تقسیم می کند، به جایگاه فرد مربوط می شود: 'شخص' اخلاقی چیست؟ با اینکه نمی توان در این مختصر به گوناگونی و ظرایف این حیطه ی اندیشه ورزی پرداخت، کافیتست بگویم که فیلسوفان را از این حیث می توان به سه دسته ی عمده تقسیم کرد: یک دسته شخص منفرد را تقدیس می کنند (یعنی از نظر اخلاقی و لذا سیاسی اهمیت اصلی را برای فرد قائلند). دسته ی دیگر فرد را جزئی از گروه محسوب می کنند (و لذا نزد آنان گروه موقعیتی رفیع و مقدس می یابد). و سرانجام کسانی هم هستند که نفس سازمان های سیاسی را تقدیس می کنند. موضع این دسته ی اخیر را دشوار بتوان استوار شمرد، چرا که اگر نوع بشر وجود نداشت، وجود سازمان ها هم بی معنا می شد پس سازمان تنها می تواند معنایش را از وجود ما اخذ کند. بنابر این پرسش کلیدی مقسم فیلسوفان سیاسی این است که آیا باید گروه را واحد تحلیل سیاسی محسوب کرد یا فرد را.

متفکران معارض برای توصیف اولویت سیاسی باشند ی مورد نظرشان (یعنی فرد یا گروه) بیان هایی به کار برده اند که در طول تاریخ، بسته به مفاهیم رقیب یا مکمل شان، گونه گون بوده است؛ اما امروزه وجه شاخصه ی اصلی تقابل این دو دسته (فردگرا و جمع گرا) را می توان در تأکید بر 'حقوق فرد' در برابر تأکید بر 'حقوق گروه' یافت. از دیگر واژگان نشانگر، می توان به کرامت فردی؛ وظایف و مسئولیت های تعلق به گروه؛ خودنهادی یا خودگردانی گروه یا فرد اشاره کرد - که این خودنهادی به نوبه ی خود به طرح مسائل خاص و جزئی مربوط به نقش فرهنگ، نژاد، دین، و جنسیت می انجامد. امروزه، در دوره های نظریه ی سیاست، دو طرف اصلی این

بحث‌ها اجتماع‌گرایان [communitarian] و لیبرال‌ها هستند. بحث و جدل‌های این دو نگرش بر سر حقوق و وظایف گروه‌ها و افراد درمی‌گیرند.

این کاریکاتور از دو دیدگاه اکستریم (حدّی) به ما امکان می‌دهد تا تفاوت‌ها و مشترکات میان مکاتب عمده‌ی فکری در فلسفه‌ی سیاسی را بهتر دریابیم. اما به مانند تعمیم دادن رخداد‌های تاریخی، در این مورد نیز جزئیات بسی پیچیده‌تر و ظریف‌تر اند. زیرا کاربرد فلسفه در عرصه‌ی سیاست، ضرورتاً به سازمان‌های اجتماعی می‌پردازد، و چون مردم اجتماعی هستند – حقیقتاً دشوار بتوان نوع بشر را بدون جامعه یا فرهنگ، انسان خواند – هر دو نقطه‌ی اکستریم را باید در عرصه‌های اجتماعی-اخلاقی، یعنی در فردیت، دوستی، خانواده، مالکیت، پول (مبادله‌ی غیرمستقیم)، اجتماع، قبیله، نژاد، مشارکت، و دولت (و شاخه‌های مختلف آن) مورد ارزیابی و آزمون قرار داد – و متناظراً به رابطه‌ی فرد با هر کدام پرداخت.

مسائل روش‌شناختی

همچنین در بررسی فلسفی فعالیت سیاسی، فیلسوفان میان دو رویکرد تفاوت قائل می‌شوند: روش فردگرا و روش کل‌گرا. یک روش فردگرا در پی تبیین کنش‌ها و رفتارهای اجتماعی در قالب کنش‌های فردی است – به زبان سیاسی به این دسته فردگرا می‌گویند. بر خلاف آنان، کل‌گرایان با بررسی سرشت گروه‌ها در پی تبیین رفتارها هستند. این دوگانگی روش‌ها ناشی از یک تقسیم‌بندی متافیزیکی در مورد واحد مناسب بررسی است. بر خلاف روش فردگرا که مدعی است که جامعه (یا فرهنگ، مردم، ملت) چیزی جز حاصل جمع افراد زنده‌اش نیست، کل‌گرا اصرار دارد که کل بزرگتر از جمع اجزاست. این مطلب در حیطه‌ی سیاسی بدین معناست که دولت بزرگتر از جمع شهروندان است؛ یا نژاد، مردم، و توده بزرگتر از افراد عضو آن است؛ از نظر سیاسی و به بیان عام‌تر، ترجمان سیاسی کل‌گرایی را نظریه‌ی 'جمع‌گرایی' [collectivism] می‌خوانند. همه‌ی نظریه‌های جمع‌گرا یا ارزش و اعتبار فرد را در برابر هویت جمعی فروتر می‌شمارند یا منکر ارزش فرد می‌شوند. ترجمان سیاسی فردگرایی روش‌شناختی در عرصه‌ی سیاسی نیز فردگرایی [individualism] خوانده می‌شود که در آن، فرهنگ یا عضویت فرد در گروه یا کاملاً انکار می‌شود یا شایان مطالعه‌شمرده نمی‌شود یا اینکه اثرات علی یا علمی روابط آن چنان بی‌شکل یا متکثر و متغیّر محسوب می‌شوند که به کار ارزیابی کیفی امور اجتماعی نمی‌آیند.

باید خاطر نشان کرد که فلسفه‌های سیاسی الاهیاتی هم هستند که با ابتدا به جایگاه متعالی عرصه‌ی الاهی، منکر هرگونه اولویت فرد یا گروه می‌شوند. اما این فلسفه‌ها را هم می‌توان به دو دسته‌ی فردگرا (یا روح فردگرا) و کل‌گرا تقسیم‌بندی نمود و در ارتباط با بحث ما می‌توان گفت که این نظریه‌ها نیز تابع همان

گفتمان سکولار فلسفه ی سیاسی هستند. زیرا همین که الاهدان بپذیرد که برای زندگی بر روی زمین باید دولت یا حاکمیتی وجود داشته باشد، می تواند چارچوب کلی بحث فلسفه ی سیاسی را بپذیرد و از دیدگاه خود به تشریح چگونگی حیات نیکوی مردم در کنار هم بپردازد.

تأکید خردگرایی [rationalism] سیاسی بر کاربرد خرد یا عقل در امور اجتماعی است: یعنی افراد باید تابع منطق و جهانشمولی عقل باشند و نه دل بستگی های ذهنی یا فرهنگی خودشان. خردگرایان محاجه می کنند که عقل، انسان ها را از نظر سیاسی همگون می سازد و لذا وسیله ی نیل به صلح است. از سوی دیگر، ناخردگرایان [irrationalists] کفایت عقل را در امور انسانی و به ویژه در امور اجتماعی ناچیز می شمردند و در عوض گستره ی وسیع تری را به جای عقل پیش می کشند: عواملی از قبیل عواطف، فرهنگ، دین، انتظارات طبقاتی؛ نشانه های نیاکانی، یا صور عرفانی شهود یا معرفت. همچنین ناخردگرایان، از هر تیره ای که باشند، می توانند از خردگرایان انتقاد کنند که از حکمت ظریف یا میراث فکری یا اجتماعی زیربنایی جوامع امروزی غافل اند؛ یعنی خردگرایان اموری را که لازمه ی ذهن اندیشنده هستند لحاظ ننموده اند؛ از نظر سیاسی، ناخردگرایان عقل را صرفاً وسیله ی توجیه عقلانی در فرهنگ های خاص می دانند (معمولاً این انتقاد متوجه فرهنگ غربی است). از نظر ناخردگرایان یک راه حل سیاسی که نزد یک گروه کلی و جهانشمول محسوب می شود، لزوماً نمی تواند برای گروهی دیگر هم راه حلی عقلانی باشد.

برخی ناخردگرایان معتقد به چندمنطقی [polylogism] هستند – اینکه بیش از یک نوع منطق هست (یا باید باشد)، نظریه ای که نهایتاً به سوپژکتیویسم معرفت شناختی می انجامد. یعنی، منطق یک قبیله مجزا یا متمایز از منطق یا شیوه ی گفتمان و اندیشه ورزی قبیله یا گروه دیگر انگاشته می شود. اما دیگر ناخردگرایان منکر این هستند که ذهن آدمیان در اطراف و اکناف جهان می تواند منطق های گونه گونی بپروراند. این دسته می گویند که کنش های آدمیان در نقاط مختلف عالم و در طی تاریخ، شیوه های زیست گونه گونی پدید آورده است. ترجمان سیاسی این رویکرد محافظه کاری [conservatism] است. محافظه کاری موضعی سیاسی است که نسبت به طرح های خردگرا بدگمان است (گیریم در مورد فرو ریختن کردن سازمان های اجتماعی، و بازساختن آنها طبق یک نسخه ی 'توین' آرمانشهری). محافظه کار تأکید دارد که باید حکمت ممتد – مندرج در مؤسسات یا زبان سیاست – در گذر نسل ها و در نقاط خاص را محترم شمرد.

به مسائل معرفت شناختی پیش روی کل گرایی باز گردیم. در مورد آموزه های جمع گرا، وجود همپوشانی وفاداری هایی که خصیصه ی گروه هاست، موجب انتقادی جدی می شود: هنگامی که فرد به بیش از یک هستنده ی اجتماعی تعلق داشته باشد، کدام یک را باید موضوع تحلیل قرار داد؟ (مارکس، برای مثال، فلسفه اش را برپایه ی تحلیل طبقاتی بنا می کند، اما هیچ گاه واژه ی 'طبقه' را تصریح نمی کند.) در مورد نسبیت گرایی، اگر بتوان نسبیت گرایی معرفت شناختی را، گیریم در حیطه ی منطق، بپذیریم (مثلاً "منطق اروپایی

با منطق آمریکایی فرق دارد" ، پی گرفتن تحلیل باید به طبقه بندی های ظریف تری منجر شود ("منطق آلمانی با منطق فرانسوی فرق دارد" و "منطق باواریایی با منطق اشلزویگ-هولشتاین فرق دارد") تا اینکه نهایتاً به سطح عامل اندیشنده ی منفرد می رسیم ("منطق فرانس با منطق کاتیا فرق دارد"). خردگرا با فرض یگانگی منطق بشر از این نتیجه ی چندمنطقی اجتناب می کند. با این حال، اگر خردگرا فردگرا هم باشد، آن گاه این ناسازه رخ می نماید که افراد در کلیت جمعی موجودات عقلانی (یعنی همه ی افرادی که در عقل اشتراک دارند) وحدت یافته اند، در حالی که ناخردگرایی به تکرر معرفت شناسی های فردگرا راه می برد (یعنی همه ی گروه ها نهایتاً شامل ذهنیت گرا هستند).

در هر حال، میان فردگرایان (که تأکیدشان بر تقدس جایگاه فرد است) و جمع گرایان (که تأکیدشان بر تقدس جایگاه گروه است) بسیاری مکتب های فکری دیگر هم جای دارند که در میانه ی این میدان فلسفی، با فاصله های متفاوتی از دو سو قرار می گیرند – و به اصطلاح طیف خاکستری میان دو حد سیاه و سفید را تشکیل می دهند – که در بحث های بی پایان میان فردگرایان و جمع گرایان شرکت دارند.

مکتب های اندیشه ی سیاسی

با روشن شدن برخی حدود و ضغور فلسفه ی سیاسی از جهت روش شناسی و اصطلاحات، می توان به معرفی مکتب های فکری عمده پرداخت. معرفی مکاتب تنها به معنای مشخص کردن جایگاه شان در طیف روش شناختی نیست، بلکه همچنین نشانگر مبانی اخلاقی شان نیز می باشند. جنبه های دیگر هر مکتب را نیز باید روشن کرد: آیا تأکیدش بر اولیت عقل در امور اجتماعی است، یا عقل را در امور اجتماعی در برابر جبر تاریخ، سنت، یا دلبستگی های عاطفی و قبیله ای فروتر می نشاند؟

• لیبرالیسم

واژه ی 'لیبرالیسم' در فلسفه ی سیاسی به دو معنا به کار می رود. در معنای نخست، لیبرالیسم نظریه ای متمایل به فردگرایی در مورد مردم و دولت است. مطابق معنای دوم، لیبرالیسم معادل نظریه ی دولت گرایی (statism) یا به عبارت بهتر 'سوسیال دموکراسی' است. پس باید توجه داشت که در حقیقت دو مکتب فکری هستند که با برچسب 'لیبرال' شناخته می شوند. فهم و تصریح این نکته، جلو سردرگمی فلسفی در مورد مفهوم لیبرالیسم را می گیرد. چنان که ژاک بارزون، مورخ فرهنگ، خاطر نشان می کند، "جابجایی بزرگ" در معنای لیبرالیسم در

اواخر قرن نوزدهم رخ داد. این جابجایی حاصل چرخش گرایش سیاسی لیبرال ها به سوی سوسیالیسم و سیاست های سوسیال دموکراتیک بود که توسط احزاب و سیاستمداران لیبرال دنبال می شد.

از لحاظ تبارشناسی واژه، معنای نخست 'لیبرالیسم' درست تر است چرا که لیبرالیسم از واژه ی liberty مشتق شده که به معنای آزادی و مدارا است، و به انگاره های عدالت و مداخله گری دولت که در قرن بیستم به معنای واژه افزوده شد ربطی ندارند. با این حال، معنای دولت گرایی چنان در اندیشه ی مدرن با مفهوم لیبرالیسم عجین شده که جدا کردن آن از معنای اولیه اش، بدون طبقه بندی مجدد یکی از این دو معنا دشوار است. اغلب معنای نخست را 'لیبرالیسم کلاسیک' می خوانند بدون اینکه معنای انگاره ی دوم را تغییر دهند، یا اینکه انگاره ی دوم را هم 'لیبرالیسم سوسیال دموکراتیک' می نامند، که البته قدری ثقیل و گیج کننده است؛ اصطلاح 'لیبرالیسم مدرن' هم رایج تر است و هم مناسب تر می نماید. پس هنگام بحث از آموزه های سوسیالیستی لیبرال های متأخر، از این اصلاح استفاده می کنیم.

لیبرالیسم مدرن در معنای وسیع آن، علاوه بر پذیرش حقوق فردی، بر شمول اموری مانند تأمین آموزش و بهداشت در حقوق فردی تأکید دارد. اما این دو موضع از نظر فلسفی چندان جفت و جور نیستند، چون اغلب ناهمسازی ها و تناقضات بالقوه و بالفعل بسیاری را موجب می شوند. تناقضاتی که تنها با بسط تعریف آزادی می توان آنها را فرونشاند. یعنی باید برای گریز از این ناهمسازی ها تعریفی از آزادی ارائه داد که نه فقط به معنای آزادی سعی و کوشش، بلکه شامل آزادی برای کسب موفقیت (یا آزادی برای دسترسی به منابع) نیز باشد. این مطلب مسائل دشوار و گاه لاینحلی پیش روی کسانی می نهد که در پی ترکیب آموزه های کلاسیک و مدرن لیبرال هستند. با این حال پروژه ی لیبرالی (مدرن) فعالانه از سوی اندیشمندان مدرنی مانند جان، استوارت میل، جان رلز، ویل کیملیکا، رونالد داورکین و دیگران دنبال شده است. در نظر این اندیشمندان، تأکید تاریخی لیبرالیسم بر مدارا، تکرر و عدالت مؤید کوشش آنهاست؛ تنها چیزی که نزد آنان تغییر کرده، تعبیر شان از مدارا، نقش های عمومی و خصوصی، و درک نیاز به خلق فرصت های برابر است. با این حال، برخی لیبرال های مدرن (مانند کیملیکا) می کوشند از لیبرالیسم کلاسیک فاصله بگیرند و بدین سان شباهت بیشتری به 'سوسیال دموکرات ها' می یابند، یعنی انسان گرایی با علقه های سوسیالیستی که تأکیدشان بر اولویت مشارکت آزادانه ی اقلیت ها و حتی افراد در فرآیندهای دموکراتیک و دیالوگ های سیاسی است، یا کسانی که تأکیدشان بر برابری، وجود دولتی کنش گر و مداخله گر را لازم می دارد. خواستی که موافق طبع لیبرال های کلاسیک نیست.

برای مثال، داورکین مدعی است که مقصود اصلی لیبرالیسم عدالت است و وظیفه ی دولت تضمین فرصت های عادلانه و منصفانه برای همگان جهت رشد و بالندگی در جامعه ی مدنی است. چنین غایتی گاه مستلزم کنش گری

و مداخله‌ی دولت در برخی حیطه‌هاست - حیطه‌هایی که لیبرال‌های کلاسیک مداخله در آنها را بایسته‌ی یک اقتصاد آزاد نمی‌دانستند. موضع داورکین برگرفته از این استدلال اخلاقی ارسطو است که هر فردی برای داشتن زندگانی نیکو باید سطح معینی از امکانات معیشتی را دارا باشد. در فقر و فاقه نمی‌توان زندگانی توأم با تأمل و اندیشه‌ورزی داشت، بنابراین بسیاری از لیبرال‌های مدرن مجذوب سیاست‌های توزیع مجدد ثروت یا سیاست‌های رفاهی هستند. این انصاف در توزیع فرصت‌ها به همان هدف برابری فرصت‌ها راه می‌برد که غایت و مقصود لیبرالیسم، مثلاً در نظر جان استوارت میل، بوده است. تأکید لیبرال‌های مدرن بر برابری اما، مورد انتقاد لیبرال‌های کلاسیک قرار گرفته است. کلاسیک‌ها محاجه کرده‌اند که مردم نه برابر به دنیا می‌آیند نه می‌توان آنها را برابر ساخت: مهارت (و انگیزه) در میان مردم یکسان توزیع نشده است. این بدان معناست که کوشش برای فروکاستن زنان و مردان به جایگاهی برابر تنها منجر به کاهش توانایی (یا آزادی) ماهرترها برای کنش و کوشش در جهت پیشرفت خود می‌شود. به همین سیاق، کلاسیک‌ها با انتقادهای لیبرال‌های مدرن بر ارث‌بری از ثروت نیز موافق نیستند. و می‌گویند که اگرچه سیاست‌های محدودیت ارث‌بری کاملاً در راستای هدف تضمین شروع برابر برای همگان است، اما همه‌ی میراث‌والدین برای فرزندان جنبه‌ی مادی و مالی ندارد. به علاوه، برخی با پیروی از فلسفه‌ی خودیاری آندرو کارنگی معتقدند که میراث مادی می‌تواند زیان‌بار باشد چرا که پرورنده‌ی عادت اتکا و وابستگی است.

هم لیبرال‌های مدرن و هم لیبرال‌های کلاسیک می‌توانند با ارجاع به نظریه‌ی 'قرارداد اجتماعی' برای تأکیدشان بر عرصه‌ی آزادی افراد و شرایط آزادی که مایه‌ی شکوفایی انسانی می‌شمارند توجیهی بیابند. لیبرال‌های کلاسیک نظریه‌ی قرارداد اجتماعی‌شان را ابتدا از مدل تامس هابز (که در کتاب لویاتان تشریح شده) اخذ کردند. در مدل هابزی افراد در حالت طبیعی گرد خواهند آمد تا با انعقاد قراردادی جامعه را تشکیل دهند. هر دو روایت لیبرال هرگز باور نداشته‌اند که چنین قراردادی حقیقتاً منعقد شده باشد، اما این مدل را برای واریسی وضعیت بالفعل جامعه به کار می‌گیرند تا وضع فعلی را به محک معیارهایی بی‌آزمایند که به باورشان باید در چنان قراردادی درج شده باشند. هابز متمایل به روایت تمامیت خواهانه تری از قرارداد اجتماعی بود که مطابق آن افراد تمام حقوق سیاسی خود را (به جز حق دفاع خود را که به باور هابز حقی سلب ناشدنی است) به یک حاکمیت عالی سیاسی تفویض می‌کنند که وظیفه‌ی اصلی اش تأمین صلح است. اما لاک دولت محدود تری را می‌پسندید (دولتی که حق داشت جان سلب ناشدنی متجاوز را بگیرد)؛ روسو نگرش سراسر دموکرات منشانه‌ای به قرارداد اجتماعی داشت؛ و اخیراً رالز دلمشغول این پرسش بود که اگر قرار باشد کمیته‌ای برای تدوین قرارداد اجتماعی تشکیل می‌شد، و اعضای آن هیچ‌گونه معرفت و لذا پیشداوری در مورد همدیگر و آینده نداشتند، آن کمیته چه حقوقی را به رسمیت می‌شناخت.

هم لیبرال‌های کلاسیک و هم لیبرال‌های مدرن موافق‌اند که دولت اکیداً موظف به بی‌طرفی و برابر شمردن همه‌ی مردم است، و همچنین باید در مورد اینکه سرشت زندگی نیکو چیست بی‌طرف بماند. غیر لیبرال‌ها به این

بی طرفی انتقاد دارند و مدعی اند که بی طرفی در حقیقت برگرفته از نگرش خاصی به سرشت آدمی و پیشرفت است، و گرچه ناقدان بر سر اینکه آن نگرش خاص چیست اتفاق نظر ندارند، اما نقادی‌شان لیبرال‌ها را واداشته تا پیشفرض پایه‌شان را در مورد بی طرفی توجیه کنند و برای مثال بگویند که این فرض مبتنی بر رفتار یکسان قانون و دولت با شهروندان است؛ آزادی فرد برای انتخاب شیوه‌ی زندگی‌اش است؛ یا حق مالکیت خصوصی است، و غیره.

در هر حال، لیبرالیسم کلاً می‌پذیرد و تأکید دارد که فرد باید در برابر دیگر زنان و مردان با تسامح و مدارا رفتار کند. اهمیت معاصر مفهوم مدارا به رنسانس و واکنش‌های پس از جنبش اصلاح دین برمی‌گردد که موجب انشفاق در کلیسا و تعقیب به اصطلاح مرتدان شد. در نظر لیبرالیسم، آزادی در معتقدات مذهبی به دیگر حیطه‌های فعالیت انسان نیز که تأثیر منفی بر همسایگانش نداشته باشد تعمیم می‌یابد، مثلاً کنش‌های جنسی و عشقی، مصرف مواد مخدر، یا پرداختن به پرونوگرافی. اما آنچه از لحاظ فلسفی مهمتر است این است که آموزه‌ی لیبرالی مدارا، ارتکاب خطا و اشتباه را جایز می‌شمارد - یعنی مردم در پیگیری خیر اخلاقی زندگی و حیات سیاسی مناسب، می‌توانند خطا کنند و باید مجاز باشند تا دست به آزمون و خطا بزنند؛ و به این ترتیب، باید پذیرفت که مردم حق دارند در بی‌خبری به سر برند یا پیگیر دانش‌هایی باشند که مطلوب می‌یابند. لیبرال‌ها در این نکته با محافظه‌کاران سیاسی که عمدتاً دیدگاه‌هایی بدبینانه‌تر و شکاکانه‌تر از لیبرال‌ها دارند هم رأی هستند. لیبرال‌های مدرن و کلاسیک مشترکاً نسبت به نظر متخصصانی که مدعی شناخت برتر علائق و نیازهای مردم اند تردید دارند، و به همین خاطر هرگونه مداخله در زندگی افراد را ناموجه، و از دیدگاه فایده‌گرایانه مضر می‌شمارند. در نظر لیبرال‌ها، زندگی فرد باید از درون خودش هدایت شود (خودگردانی) و نه از خارج (تحمیل دیگران)؛ اما لیبرال‌های مدرن می‌افزایند که باید منابع کافی برای تضمین اینکه فرد بتواند خود زندگی مطلوبش را برگزیند فراهم نمود. واکنش لیبرال‌های کلاسیک این است که می‌پرسند چه کسی این منابع را فراهم خواهد کرد و تا چه سنی باید فرد را ناتوان از آموختن یا کوشش برای خود انگاشت؟

به رغم این اختلاف در سیاست‌ها، کلیه‌ی لیبرال‌ها - اعم از سوسیال‌دموکرات و کلاسیک - نگرش خوشبینانه‌ای به سرشت آدمی دارند. در فلسفه‌ی مدرن این خوشبینی برگرفته از نظریه‌ی روانشناختی جان لاک است. او در کتابش با عنوان *رساله‌ی در فهم آدمی* می‌گوید مردم بدون ایده‌ها زاده می‌شوند و لذا محیط، تعلیم و تربیت، و تجربه است که آدمی را شکل می‌دهد. نزد لیبرال‌های کلاسیک این مطلب دلیل نفی کلیه‌ی امتیازهای موروثی، و به تبع آن کلیه‌ی طبقه‌بندی‌های به اصطلاح طبیعی سیاسی می‌باشد که به سلسله‌های موروثی شاهان و اشراف امتیازات خاصی برای برخورداری از قدرت قائل‌اند؛ نزد لیبرال‌های مدرن این نکته نشانگر امکان بالقوه‌ی ایجاد شرایط مقتضی برای بهره‌مندی همگان از آموزش مناسب و فرصت‌های برابر است.

لیبرال ها سازمان هایی را تحسین می کنند که به حکم عقل در خدمت آزادی های انسان باشند: تأکید لیبرال های کلاسیک بر سازمان هایی بود که حامی آزادی های منفی (حقوق علیه تجاوز و دزدی) باشند و تأکید لیبرال های سوسیال دموکرات بر آزادی های مثبت (حقوق بر داشتن سطح معینی از معیشت) است. اگر با تحلیل عقلانی و انتقادی معلوم شود که سازمانی معیوب است – یعنی از انجام وظیفه اش در خدمت ارزش های لیبرال معینی باز مانده است – آنگاه باید آن را چنان بازسازی کرد که در خدمت انسانیت باشد. در این بزنگاه، لیبرال ها به دو دسته ی وظیفه گرا (رالز) و فایده گرا (میل) تقسیم می شوند. اغلب لیبرال های کلاسیک حامی صورت عامی از فایده گرایی بودند که مطابق آن سازمان های اجتماعی را باید چنان بازسازی کرد که در خدمت منافع بیشترین کسان باشند. این رویکرد مورد انتقاد محافظه کاران و وظیفه گرایان قرار گرفت: کدام منافع؟ طبق تحلیل چه کسانی؟ کدام مردم؟ و الی آخر. وظیفه گرایان را هم می توان از زمره ی مدافعان لیبرالیسم شمرد (از این لحاظ امانوئل کانت متفقدترین اندیشمند است)، زیرا وظیفه گرایان معتقدند که جامعه ی مناسب و به تبع آن سازمان های سیاسی باید قواعد و سازمان هایی ایجاد کنند که فی نفسه درست باشند، فارغ از اینکه در خدمت فلان هدف مطلوب ما (مثلاً شادکامی) باشند یا خیر.

لیبرال های مدرن متمایل به دولتی مداخله گر تر هستند، و بر توانایی دولت برای ایجاد فضای سیاسی مناسب به حال بشریت تأکید بیشتری دارند. به همین خاطر بیش از لیبرال های کلاسیک و محافظه کاران مدافع پروژه های اصلاحی هستند. برای نمونه، می گویند ملت ها و مردم تنها هنگامی می تواند در صلح به سر برند که مقاصد عقلانی و به دقت تعریف شده ی منش لیبرالی را بپذیرا باشند – یعنی باید خود را از پیشداوری های کوتاه نظرانه و خرافات برهاند و پذیرای مدارای جهان وطنانه ی لیبرالی و صلح باشند. در این مورد هم – مانند تمام موضوعات کاربردی دیگر – اختلاف روایت ها بسیار است. مثلاً برخی لیبرال ها حفظ صلح پایدار را مشروط به تأمین شرایط معیشتی مناسب می دانند (که مستلزم سیاست های توزیع مجدد سرمایه از کشورهای غنی به کشورهای فقیر است)؛ دیگران بازار آزاد را شرط لازم برای رشد به اصطلاح 'اخلاقیات نرم' تجارت می دانند؛ و تأکید بعضی هم بر نیاز به ایجاد گفتگو و فهم متقابل از طریق برنامه های آموزش چندفرهنگی است. لیبرال های مدرن محاجه می کنند که در حالت ایده آل، بهتر است این قبیل برنامه ها تحت نظارت جامعه ی جهانی و توسط مؤسسات بین المللی مانند سازمان ملل متحد برگزار شوند تا به طور یک جانبه، چون در غیر این صورت می توانند شائبه ی وجود انگیزه های امپریالیستی را برانگیزند؛ اما به محض ایجاد چارچوب های خیریه ی لیبرال، کلاسیک یا مدرن، دولت و مؤسسات سیاسی باید از نظر اخلاقی بی طرف و خنثی بمانند: دولت نباید خود را، یا هیچ نظام باور خاص، یا آداب و آئین های خاص فرهنگی را، یا صوری از رفتار مصرفی را به سازمان تحمیل کند (البته تا آنجا که محلّ زندگانی دیگران نشوند).

لیبرال‌ها بهترین دولت را دولتی می‌دانند که در چارچوبی بی‌طرفانه به افراد اجازه می‌دهد تا مطابق میل و صلاح خود زندگی کنند، اما همین امکان ایجاد چارچوب بی‌طرفانه، چالشی است که منتقدان پیش روی اندیشه‌ی لیبرال می‌نهند.

○ محافظه کاری

این رویکرد لیبرالیسم و خردگرایی همگون ساز آن را به چالش می‌گیرد و لذا محافظه‌کاران بیش از لیبرال‌ها سازمان‌ها یا شیوه‌های رفتاری دیرپا را گرامی می‌دارد. از لحاظ سیاسی، محافظه‌کاران فلسفی از مداخله و تغییر صور مستقر رفتار و سازمان‌های سیاسی ابا دارند و به ویژه نسبت به اصلاحات بنیادی بدگمان هستند؛ از تغییر سنت‌ها حذر می‌کنند، اما نه به خاطر گرامی داشتن خود سنت‌ها، بلکه به خاطر دیدگاه شکاکانه‌شان به توانایی انسان برای طراحی مجدد و تمام عیار گستره‌ای از ارزش‌های اجتماعی که در گذر نسل‌ها قوام یافته و مستقر شده‌اند. محافظه‌کاران استدلال می‌کنند که ارزش‌های زیان‌بار با گذر زمان خود به خود محو و زایل می‌شوند.

نخستین مسئله‌ی پیش روی محافظه‌کار این است که چه چیزهایی را باید (گیریم در برابر طغیان مردمی که لاجرم خطاپذیر است) حفظ کرد؟ یک سازمان باید چقدر قدمت داشته باشد تا بتواند احترام محافظه‌کار فلسفی را جلب کند؟ در اینجا، فیلسوف باید به تحلیل عمیق‌تری متوسل شود و با ارائه‌ی معیارهای مشخصی به پرسش از چیستی سرشت و مقصود سازمان بپردازد. لیبرالیسم این معیار را در عقل می‌جوید، که عموماً به عنوان مؤلفه‌ی همگون‌ساز جوامع بشری پذیرفته شده است، اما به باور محافظه‌کار، ممکن است در مورد توان عقل مبالغه‌ی بسیاری شده باشد، چرا که عقل متعلق به افراد است و لذا معروض انگیزه‌های سیاسی افراد، خطاها، پیشداوری‌ها و مانند آن است.

محافظه‌کاران معمولاً نگرش بدبینانه‌ای به سرشت بشر دارند. نگرشی که در زمانه‌ی مدرن در این باور هابز تجلی یافته که اگر سازمان‌های قوی نبودند مردم خرخره‌ی هم را می‌جویدند و دائماً در بدگمانی محض نسبت به دیگران می‌زیستند (پس محافظه‌کاران انگیزه‌ی ایجاد قرارداد اجتماعی مفروض را، نه ایجاد صلح و صفا، بلکه شیوع ترس در جامعه‌ی بشری می‌دانند). محافظه‌کاران نسبت به قدرت و میل آدمیان به اعمال قدرت بسیار بدگمان‌اند، زیرا معتقدند که قدرت حتی صادق‌ترین حاکمان آزادیخواه را نیز به تدریج فاسد می‌کند. به همین خاطر، ایجاد هر نوع حاکمیت مطلق بر دیگران را، چه در سطح ملی و چه بین‌المللی، نفی می‌کنند و چنان حاکمیتی را همان قدر خطرناک می‌دانند که هابز وضع آنارشیکی طبیعی را مهیب می‌شمرد. لذا محافظه‌کاران

سازمان‌هایی را می‌ستایند که گرایش به تمرکز قدرت یا قدرت طلبی فزاینده را مراقبت و منع کنند. محافظه‌کاران سوءظن به همسایه را تقویت می‌کنند. منتقدان آنان، مانند آناشویست‌ها یا سوسیالیست‌ها، مدعی‌اند که چنین ترس‌هایی محصول محیط اجتماعی حاکم و ارزش‌های ملازم آن است و نه ناشی از سرشت بشر یا مرادوات اجتماعی. این مخالفان محافظه‌کاری مدافع اصلاح جامعه جهت غلبه بر زندگی در ترس هستند. در مقابل، محافظه‌کاران این امید را خیال‌پردازی آرمانشهرگرایانه‌ای می‌دانند که در شأن فلسفه‌ی سیاسی واقع‌گرا نیست.

در نظر محافظه‌کاران، ارزش سازمان‌ها را همیشه نمی‌توان با تحلیل عقلانی نسل حاضر برآورد کرد. این دیدگاه محافظه‌کاران را و می‌دارد که دلایل‌شان را برای حمایت از سازمان‌های با قدمت تاریخی تبیین یا توجیه کنند. پیش‌تر، محافظه‌کاران به طور ضمنی یا صریح اسطوره‌های در مورد انسان یا فرهنگی خاص را منشاء محترم شمردن جایگاه سازمان‌های فعلی شمرده‌اند. اما، متفکران تکاملی سنت روشنگری اسکاتلندی (مانند آدام فرگوسن) که تأکیدشان بر سرشت آزمون و خطایی بالندگی فرهنگ (ولذا اخلاقیات و سازمان‌ها) بوده، تبیین دقیق‌تر و از لحاظ تاریخی آزمودنی‌تری برای بررسی سازمان‌ها و اخلاقیات ارائه داده‌اند – چنین رویکردی را به ویژه در آثار فردریش هایک می‌توان یافت.

به همین خاطر، محافظه‌کاران، برخلاف اغلب لیبرال‌ها، انگاره‌ی قرارداد اجتماعی را تقبیح – یا حتی امکان آن را در زمانه‌ی مدرن نفی می‌کنند. به نظر محافظه‌کار، از آنجا که جوامع در گذر زمان تکامل می‌یابند، نسل فعلی وظایف و مسئولیت‌هایی دارد که منشاء و دلایل اصلی‌اش ممکن است بر ما پوشیده باشد. تعهداتی که به نظر برخی اندیشمندان همچنان باید آنها را پذیرا باشیم. محافظه‌کار به دشواری می‌تواند این نگرش را توجیه کند: برای مثال، بیگانه‌ستیزی نسل حاضر ممکن است ناشی از تهاجمات قدیمی بیگانگان به مرزهای کشور بوده باشد و چه بسا در فضای تجاری‌تر امروزی جهان هیچ جایگاه و توجیهی نداشته باشد؛ یا راسیسم امروزی ممکن است ماثرک قرون اسطوره‌های وحشت‌زا یا حملات خارجی باشد، که امروزه دیگر محلی از اعراب ندارند. اما محافظه‌کار پاسخ می‌دهد که چون سازمان‌ها و اخلاقیات تکامل می‌یابند، ضعف‌ها و نقایص‌شان هویدا می‌شود و لذا به تدریج تحت فشار عمومی اصلاح می‌شوند (یا کلاً متروک می‌شوند). مایه‌ی مخالفت محافظه‌کار، موضع بالقوه مطلق‌گرای لیبرالی یا سوسیالیستی است که یک قسم رفتار یا سازمان را معتبر و لذا برای همیشه از لحاظ سیاسی الزامی می‌شمارند.

بنابراین محافظه‌کاران اصلاحات را نفی نمی‌کنند اما نسبت به هرگونه توانایی افراد یا نسل حاضر برای فهم و لذا شکل‌دهی مجدد به کل منظومه‌ی رفتارها و سازمان‌های امروزی که ثمره‌ی خرد هزاران نسل بوده‌اند کاملاً ظنین هستند. به همین خاطر آنها به برنامه‌ریزی‌های بزرگ مقیاس، چه در حیطه‌ی قانونی، چه اقتصادی یا فرهنگی، بدگمان هستند. در برابر سوسیالیست‌ها که برای رفع نقایص فعلی بی‌تابی می‌کنند، محافظه‌کاران دعوت به صبر می‌کنند: نه به این خاطر که وضع حاضر را بهترین می‌دانند، بلکه به این خاطر که معتقدند کلیت

سازمان های فعلی - از جمله سرشت بشر - را نمی توان بدون تحمل زیانبار ترین پیامدها اصلاح کرد. به همین خاطر، محافظه کاران - با پیروی از ادموند بروک - عموماً انقلابات و کودتاها را تقبیح می کنند چرا که خونریزی و خشونت های پیامد این تحولات را بیشتر از مصائب رژیم قبلی می دانند.

برخی محافظه کاران محاجه کرده اند که اندکی توزیع مجدد ثروت برای تضمین جامعه ی صلح آمیز و بدون انقلاب لازم است. محافظه کاران مدرن توزیع مجدد ثروت را برپایه ی تأمین حداقل معیشت برای رشد انسان ها توجیه می کنند. محافظه کاران هر اسی پراگماتیک از فقیر شدن توده ها دارند، چرا که این فقر را عامل سرنگونی نظام فعلی و سلسله مراتب آن می شمارند. این هراس محافظه کاران از فقر توده ها حاصل تأمل شان در انقلاب فرانسه بوده است. نقد محافظه کارانه ی ادموند بروک به انقلاب فرانسه به ویژه دقیق و پیشگویانه بود. انقلاب به نخبگان سلسله مراتب سیاسی گوشزد کرد که در برابر توده های بالقوه شورشی و آماده ی انقلاب وظایفی دارند. متفکران مدرن محافظه کار این درس را فراموش نکردند و گفتند که دولت در برابر فقرا وظایف معینی برعهده دارد که احتمالاً ارائه ی تسهیلات آموزشی و بهداشتی را هم شامل می شود. اما برخلاف سوسیالیست ها (که برخی از محافظه کاران در مورد ایجاد نظام اجتماعی یاری به فقرا با آنان موافق اند)، محافظه کاران برای توزیع مجدد ثروت عموماً نظام محلی و نمایندگی را بر نظام مرکزی و دولتی ترجیح می دهند (نظامی که حتی الامکان بهتر است کاملاً اختیاری باشد).

محافظه کاران در تأکید بر اهمیت حیاتی حقوق مالکیت خصوصی در روابط اجتماعی با لیبرال های کلاسیک قرابت دارند. اما تأکید لیبرال ها به مزایای فایده گرایانه ی منتج از حقوق مالکیت است (مثلاً توزیع بهتر منابع نسبت به حالت مالکیت اشتراکی، یا به عنوان شیوه ای برای انگیزش ابداع و تولید)، در حالی که محافظه کاران بر نقش مالکیت خصوصی در نظارت بر قدرت دولت یا اشخاص جویای قدرت تأکید دارند. محافظه کاران مالکیت خصوصی را سنگ بنای مقدس و ذاتاً ارجمند جامعه ای آزاد و سعادتمند می دانند.

اعتقاد به توزیع گسترده ی حقوق مالکیت خصوصی، مکمل این اصل محافظه کاران است که افراد و اجتماعات محلی بهتر از دیوانسالاران دوردست می توانند نیازهای و مسائل خود را ارزیابی کنند. از آنجا که محافظه کاران اساساً به دولت ظنن هستند، حوزه های انسانی دیگر مانند خانواده، مالکیت خصوصی، دین و نیز آزادی فرد برای خطا کردن را، جهت حمایت، هدایت و یاری انسان متمدن رشد یابنده ترجیح می دهند.

محافظه کاران سنت ویگ انگلیس (مانند لاک و شافتسبری) با لیبرال های کلاسیک اشتراکات زیادی داشتند، در حالی که محافظه کاران سنت توری انگلیسی به لیبرال های مدرن شبیه تر اند، زیرا حدی از مداخله ی دولت را، البته بر مبنای عملگرایانه و نه الزامی، می پذیرند. لذا سنت ویگ بیش از محافظه کاران توری با فردگرایی و و خردگرایی اشتراک دارد. توری ها تأکیدشان بر جمع گرایی و 'ملت یگانه' و وظایف و مسئولیت های اجتماعی

افراد بود. این دو آموزه ی ابتدائاً متعارض، در قرن نوزدهم با گرایش لیبرالیسم به سوی سیاست های سوسیالیستی ادغام شدند، اما دو گرایش محافظه کار در اواخر قرن بیستم و در دوره ی زمامداری مارگرت تاچر با هم تقابل آشکار و پرسروصدایی یافتند.

○ سوسیالیسم

واژه ی 'سوسیالیسم' نخست برای توصیف گستره ی وسیعی از ایده ها و پیشنهادها به کار رفت که همگی در یک ایده ی اصلی اتفاق نظر داشتند: تمرکز مالکیت و کنترل ابزار تولید – به این خاطر که مالکیت متمرکز، کارآمدتر و/یا اخلاقی تر شمرده می شد. دوم اینکه سوسیالیست ها همگی توافق دارند که کاپیتالیسم (بازار آزاد مطلوب محافظه کاران یا لیبرال ها) اخلاقاً نادرست و لذا از لحاظ سیاسی ناقص است. سوم اینکه، برخی سوسیالیست های دارای گرایش مارکسیستی (یعنی واجد نگرش تاریخی نگر) می گویند که سوسیالیسم دوران پایانی تاریخی است که در آن کاپیتالیسم مغلوب می شود و زمینه ی پیدایش کمونیسم فراهم می آید. در این بخش به دو مدعای نخست می پردازیم.

§ مالکیت متمرکز

از لحاظ سیاسی، سوسیالیست ها خواهان سرنگونی یا اصلاح نظام بازار آزاد (کاپیتالیسم) هستند. آنان اغلب خواستار توزیع مجدد کلیه ی منابع (معمولاً به نفع 'کارگران' – یعنی کسانی که به نظر سوسیالیست ها فعلاً بی چیز هستند) می باشند؛ و مایل اند که دولت یا قسمی سازمان دموکراتیک اداره ی اقتصاد را به دست گیرد. در پی فروپاشی دولت های کمونیست، در میان جناح تاریخ نگر مارکسیست ها بر سر اینکه آیا نظام اتحاد شوروی حقیقتاً کمونیست یا سوسیالیست بود یا نه شقاقی ایجاد شد. بسیاری از سوسیالیست ها ایده های مالکیت دولتی و کنترل منابع اقتصادی را رها کردند و در عوض به پروژه های دیگری روی آوردند که انعطاف پذیرتر، دموکراتیک تر و تمرکززدا تر بودند. اقتصاددانان مکتب اتریش (به ویژه لودویگ میز و فردریش هایک) از مدتها قبل پیش بینی کرده بودند که سوسیالیسم به خاطر نداشتن سازوکار تعیین قیمت توسط بازار، ناگزیر فرومی پاشد، زیرا بدون چنین سازوکاری، برنامه ریزی توزیع منابع و مصرف کارآمد یا مولد ناممکن است. اقتصاددانان سوسیالیست مانند اسکار لانگ این انتقاد و چالش مهم را پذیرفتند اما همچنان به حمایت از سیاست های کنترل دولتی ادامه دادند. توجیه آنان این بود که به لحاظ نظری می توان اولیت بندی ارزش ها توسط بازار را توسط مدل های پیچیده ی اقتصادی، مثلاً مدل های لئونیتیف (Leonitiff) درونداد-برونداد انجام داد. در این مدل ها ارزیابی

اولویت ها یا توسط حاکمیت مرکزی یا، در گرایش های مدرن تر جنبش سوسیالیست، توسط سازمان های غیرمتمرکزتری مانند اتحادیه های کارگری انجام می گیرد.

در پی چالش تجربی حاصل از فروپاشی نظام شوروی - و مهم تر از آن شکست کلیه ی اقتصادهای با کنترل متمرکز در غرب و جهان سوم، سوسیالیست ها به ایده ی مالکیت و کنترل کمونی (communal) منابع روی آوردند. برای نمونه 'سوسیالیسم بازار' یک نظام عمدتاً بازاری را تحمل می کند اما خواهان کنترل برخی منابع 'اساسی' توسط دولت است تا به هدایت کلیت اقتصاد به مسیر مطلوب سیاسی، مثلاً بسط شرکت های تکنولوژیک، خدمات آموزشی و بهداشتی منجر شود. اما اقتصاددانان در نقد این دیدگاه می گویند که هرگونه مداخله ی دولت نه تنها به ناکارآمدی می انجامد بلکه پیامدهای هرگونه مداخله مطلوب خود برنامه ریزان نیز خواهد بود - و این مطلب به ویژه در مورد مداخله در سرمایه گذاری صادق است، که در آن پیچیدگی سازوکارهای مورد نظر نه تنها خواسته های بافعل مصرف کنندگان و تولیدکنندگان را متأثر می سازد، بلکه بر ترجیحات ظریف تر روابط مصرف حال و آینده ی آنان نیز تأثیر می نهد.

در مواجهه با اتهامات فزاینده (و بی اقبالی) برنامه ریزی متمرکز، بسیاری از سوسیالیست ها ترجیح می دهند توجه خود را بیشتر معطوف به تغییر روابط حاکم بر مالکیت سازند و خواستار خلع ید طبقه ی کاپیتالیست استثمارگر مفروض از شرکت ها، و واگذاری آنها به کارگران باشند. اغلب سوسیالیست ها مدعی اند که لازم است کلیه ی منابع را مجدداً توزیع نمود.

'سوسیالیسم تحت کنترل کارگران' (با روایت دیگر آن 'کاپیتالیسم تحت کنترل کارگران') راه حل را در تملک و اداره ی کسب و کارها توسط کارگران می یابد. شرکت هایی که عموماً باید کوچک مقیاس باشند و به صورت دموکراتیک اداره شوند. بازتاب این باور، ارائه ی طرح های قانونی جهت افزایش بحث و توافق بیشتر میان مدیریت و کارکنان است. اما سیاست و واگذاری امور به کارگران فرض می گیرد که (الف) کارگران طبقه ی معینی هستند، شایسته ی جایگاه اخلاقی و لذا سیاسی والاتری از آنچه امروزه دارند (جایگاهی که ایجاد آن اخلاقاً لازم است) و (ب) کارگران دائماً در شرایط استعمال یا استثمار هستند (توسط شرایط اقتصادی سرمایه داری) و خودشان نمی خواهند یا در حقیقت نمی توانند کسب و کاری برای خود فراهم کنند یا بین کارفرمایان جابجا شوند. اما فرد می تواند همزمان همزمان کارفرما و کارگزار، کارگر و کاپیتالیست باشد، و چون افراد می توانند جایگاه شان را بین طبقات اقتصادی عوض کنند، در این رویکرد تدقیق علمی فروکاسته و چه بسا کنار نهاده می شود.

یک انتقاد جدی تر به برنامه های سوسیالیستی توزیع مجدد درآمد - که از درون سوسیالیسم نشأت می گیرد و یک اردوگاه متمایز را تشکیل نمی دهد - این است که برپایه ی چه معیارهای اخلاقی یا سیاسی باید به توزیع مجدد پرداخت. شعار پر طنین مارکس که می گفت منابع را باید مطابق اصل "هرقدر به قدر توانش، هرکس به قدر

نیازش" توزیع نمود، معلوم نمی کند که چه چیزهایی را باید نیاز دانست. سوسیال دموکرات ها می توانند پاسخ دهند که مثلاً معلولان مستحق منابعی هستند که نمی توانند به دست آورند - و تقصیری هم متوجه شان نیست؛ اما ناهنجاری های روانی را هم می توان معلولیت محسوب کرد. دیگران استدلال های پیچیده تری مطرح می کنند. مثلاً، می گویند کسانی مستحق هستند که در طی تاریخ مورد آزار یا تبعیض قرار گرفته اند. اما در اینجا این پرسش پیش می آید که چقدر باید در تاریخ به عقب برگردیم. بسیاری مسائل اخلاقی دیگر هم در این زمینه مطرح می شوند. مانند مسائل مربوط به مقصر متولد شدن (و به گونه ای مستحق تنبیه اخلاقی و اقتصادی بودن) و نیازمندی (و به گونه ای مستحق منابع بودن - که مسلماً برای اغلب سوسیالیست های اروپای قرن نوزدهم که طبقه ی اشراف را به شدت به خاطر ثروت های بادآورده شان تقبیح می کردند، پارادوکسی ایجاد می کرد).

حتی اگر بر سر اینکه توزیع منابع بر پایه ی چه معیاری صورت گیرد توافق حاصل شود، جدی ترین نقدی که به همه ی استدلال های مدافع توزیع مجدد منابع مطرح می شود این است که در غیاب نظارت شدید و دائمی، توزیع منابع به تدریج باز نابرابر خواهد شد؛ رابرت نوزیک در کتابش با عنوان *آناشسی، دولت و آرمانشهر* چالش سختی پیش روی سوسیالیست ها می نهد. او می پرسد چه اشکالی دارد اگر مردم منابع را به دلخواه خود چنان توزیع کنند که برخی، گیریم یک بسکتبالیست معروف، سهمی بیش از بقیه ببرند و لذا توزیع نابرابر باشد. پس یک سوسیالیست یا باید خواهان توزیع مجدد دائمی منابع باشد و یا اینکه بپذیرد که به محض مجاز شدن مبادله ی دلخواه و اختیاری، نابرابری درآمدها و منابع رخ می نماید. سوسیالیست ها در مواجهه با چنین انتقاداتی می توانند به استدلال های ضد اخلاقیات سرمایه داری یا بازار آزاد بپردازند.

§ نقد اخلاقی سرمایه داری

معمولاً انتقاد اخلاقی سوسیالیست ها به سرمایه داری، معطوف به توزیع اولیه ی نابرابر قابلیت ها، انرژی، و مهارت ها و منابع نیست بلکه آنان منتقد روندی تاریخی هستند که به انباشت ناعادلانه ی ثروت نزد برخی از افراد یا ملل انجامیده است. سوسیالیست ها می گویند جنگ و استثمار توسط قدرتمندان موجب توزیع غیر اخلاقی ثروت شده است، و مصلحان مشتاق آنند که با تأسیس جامعه ای اخلاقی تر به تصحیح این وضعیت بپردازند: همه مدعی نیستند که در آن صورت سوسیالیسم الزامی می شود (یا اینکه سوسیالیسم تنها ارزیابی ممکن از بی عدالتی تاریخی ارائه می دهد)؛ بلکه سوسیالیست ها اغلب بی عدالتی تاریخی را که ضعف را سرکوب و لگدمال کرده توجیهی برای اصلاح و نقادی وضع موجود می شمارند. در مورد اینکه چگونه باید منابع جامعه را مجدداً توزیع نمود پیشنهادها گوناگون است، همچنین در مورد چگونگی تضمین دسترسی نسل حاضر و نسل های آتی به شرایط مطلوب معیشتی یا فرصت ها نظر واحدی وجود ندارد - در این مورد، سوسیالیست های معتدل با جناح چپ

لیبرالیسم یا سوسیال دموکرات ها و محافظه کاران پراگماتیک هم رأی اند و معتقد به اولویت آزادی همراه با توزیع معتدل ثروت هستند. توزیعی که تضمین کند همه ی کودکان زندگی خود را در شرایط منصفانه ای آغاز کنند.

اما تعریف انصاف همواره برای سوسیالیست ها مسئله ساز بوده است چرا که همه ی مسائل قبلی را – که چه استانداردها، سیاست ها و توجیهاتی مناسب اند – پیش می کشد. اگر سوسیالیست ها از این ظرایف درگذرند می توانند تأکید کنند که سرمایه داری از نظر اخلاقی ذاتاً ناقص است. مثلاً انگیزه ها یا مبانی اخلاقی نادرستی دارد. رایج ترین نقدی که به سرمایه داری (یا لیبرالیسم کلاسیک) وارد می شود این است که به طور غیر اخلاقی یا خودخواهانه ای در پی منافع و ثروت هاست است. سوسیالیست ها اغلب حقارت اخلاقی ارزش های مادی تقبیح کرده اند. یعنی ارزش هایی مانند رقابت و سودجویی و فردگرایی مفرط که عموماً خصیصه ی دنیای سرمایه داری محسوب می شوند. سوسیالیست ها کنش جمعی را، یا دست کم آن گونه کنش فردی را که در خدمت گروه باشد و نه فرد یا ارزش های شخصی، بر کنش فردی ترجیح می دهند. با این حال، سوسیالیست ها، برخلاف محیط گرایان، از پذیرش فلسفه ی ضدماتریالیستی شرمندند: اغلب حامی کسب ثروت هستند، اما فقط ثروتی که توسط طبقه ی کارگر و برای آن تولید شود (یا با واژگانی کمتر مارکسیستی، از آن محرومان، توسری خورده ها، سرکوب شدگان، یا در حالت کلی 'فقر' باشد). آنها اغلب مجذوب نگرشی هستند که مطابق آن ایجاد یک دوره ی طلایی دولتمندی ممکن است. دوره ای که در آن اراده ی سوسیالیستی محض به تولید ثروت خواهد پرداخت (اینکه آن اراده چگونه باید بدون مکانیزم قیمت گذاری اعمال شود موضوع اقتصاد سوسیالیستی است). اما برخی هم به دنبال سطح زندگی پایین تری برای همگان هستند – تا به زندگی ساده تر، و اجتماعی قدیم باز گردیم؛ این دسته از سوسیالیست ها زندگی مطلوب را در قسمی جامعه ی قرون وسطایی می یابند که برپایه ی سوسیالیسم تجارت محلی و اصناف باشد. این گرایش سوسیالیسم زاهدانه اشتراکات بسیاری با محیط گرایی دارد.

از مسائل اخلاقی مربوط به توزیع نابرابر که بگذریم، سوسیالیست ها دیدگاه خوشبینانه ای به امکانات آینده ی بشر دارند – معتقد اند که گرچه وضع فعلی بشر (استثمار و سرکوب) خوشایند نیست، اما همین که بشر بتواند جامعه را مطابق شیوه های سوسیالیستی اصلاح کند آینده روشن خواهد بود. مثلاً مارکس می اندیشید که در جامعه ی سوسیالیستی ارزش های ناهمساز و ریاکارانه ی بروژوازی رخت بر خواهند بست؛ و به همراه آن همه ی اخلاقیات طبقاتی نیز نابود خواهد شد (چرا که طبقات نابود خواهند شد) اما ویژگی های اخلاق پس از این مرحله هنوز هویدا نیستند – مارکس از پرداختن به این حیطة اجتناب کرد، و به همین نکته بسنده کرد که از آن پس، مردم دیگر انسان ها را به عنوان انسان می نگرند و نه طبقه ی کارگر یا بروژوا. اغلب فرض کرده اند که سوسیالیسم نیاز به خانواده، دین، مالکیت خصوصی و خودخواهی را پایان خواهد داد – به ترک همه ی افیون های مخدر توده ها می انجامد. در نتیجه عشق آزادانه، منابع، غذا برای همگان، بالندگی نامحدود مهارت ها و شخصیت ها، و جمع گرایی روشن بینانه حاکم خواهد شد. نفی همه ی اتوریته ها، که برخی در اردوگاه سوسیالیسم چشم بدان دارند، وجه اشتراکی با آنارشیست ها دارد.

• آنارشسیسم

آنارشی مشتق از واژه یونانی *anarkos* به معنای 'بدون رئیس' است. در زبان سیاسی آنارشسیسم به معنای نظامی اجتماعی و سیاسی بدون دولت، یا به طور کلی جامعه ای فاقد هرگونه ساختار طبقاتی یا حکومتی است. رویکرد عام آنارشسیست ها تأکید بر این نکته است که می توان بدون ساختارهای مقیدکننده یا محدودیت ز زندگی نیکویی داشت. هر سازمان یا اخلاقیاتی که با آزادی انتخاب شیوه ی زندگی در تعارض باشد باید مورد حمله، انتقاد و نفی قرار گیرد. پس مسئله ی مهم آنارشسیست ها تعریف موانع و ساختارهای تصنعی و تمایز دادن آنها از ساختارهای طبیعی یا فعالیت های اختیاری است.

از اندیشمندان برجسته ی آنارشسیست می توان از ویلیام گادوین، ماکس استیرنر، لئو تولستوی، پرودون، باکونین، کروپوتکین و اخیراً متفکران آزادی طلب و محافظه کاری با گرایش آنارشسیستی مانند هانس هرمان هوپ و موری روثبارد نام برد.

شاخه های مختلف آنارشسیسم بر جنبه های مختلفی از جامعه ی بی رهبر تأکید دارند: روایت های آرمانشهرگرا در پی برابری خواهی (*egalitarianism*) جهاشمولی هستند که در آن هرکس یک نفر به شمار آید و نه بیشتر، و لذا ارزش های هر شخص وزن و ارزشی برابر با ارزش های دیگران داشته باشد (آنارشسیست های آرمانشهرگرا در قرن نوزدهم این ایده را در چند جامعه ی کوچک آزمودند، جوامعی که همگی عمر کوتاهی داشتند.) اما آنارشسیست هایی که همدلی بیشتری با انگاره ی فردگرایی زمخت آمریکایی دارند یا کسانی که در پی زندگی ساکت و منزوی نزدیک به طبیعت هستند، مساوات گرایی را رد می کنند.

برای نمونه، ماکس استیرنر هر نوع محدودیت بر کنش افراد را نفی می کند، از جمله ساختارهای اجتماعی را که می توانند به طور خودجوش شکل گیرند - مثلاً اتوریته ی خانواده، پول، مؤسسات قانونی (مانند قوانین متعارفی)، و حقوق مالکیت مورد قبول او نیست. پرودون، از سوی دیگر، مدافع جامعه ای از همکاری شرکت های کوچک است. جنبش همکاری طلب اغلب مطلوب کسانی است که گرایش اجتماع گرا دارند اما از مدل بالقوه مستبد سوسیالیسم رویگردان اند. اندیشمندان لیبرالی حامی بازار آزاد هم گاهی راه حل های آنارشسیستی را برای مسائل اقتصادی و سیاسی تجویز می کنند: این دسته اعتقاد دارند که سرشت دلخواه و اختیاری نظام بازار، آن را اخلاقی و ابزار مؤثری برای توزیع منابع می سازد. به همین خاطر آنان دولت را به خاطر در اختیار گرفتن منابع (تأمین درمانی، آموزش و نیز پلیس و خدمات حفاظتی) سرزنش می کنند؛ به باور آنان کالاها و خدمات اجتماعی باید به طور خصوصی و از طریق بازار آزاد عرضه شوند.

گرایش سیاسی آنارشیست ها هر طور که باشد (اجتماع گرا باشند یا فردگرا)، مسئله ی فلسفی پیش رویشان این است که چگونه قرار است جامعه ی آنارشیک را حفظ کرد. این مسئله شایان تدقیق است و باید ناهمسازی های احتمالی چنین جامعه ای را بررسی نمود. آنارشیست های تاریخ نگر معتقد اند که آنارشی حالت نهایی دولت است که انسان (ناگزیر) به آن می رسد - آنها با کلیت نظریه ی مارکس موافق اند. مطابق این نظریه تاریخ (و آینده) به دوره های قراردادی تقسیم می شود که ویژگی شان حرکت به سوی کمتر شدن اتوریته در زندگی (یعنی زوال تدریجی ساختارهای سرکوبگر یا تقسیم کننده ی جامعه است)، و این حرکت اجتناب ناپذیر است. آنارشیست های رادیکال ادعا می کنند که آینده را تنها با نبرد می توان از آن خود نمود، پس باید در برابر هرگونه تحمیل اتوریته بر کنش های فرد ایستادگی کرد - این مبارزه جویی شامل کنش فعالانه ی آنارشیست ها برای خراب کردن، بی اثر کردن و امحای ابزارهای جباریت دولت نیز می شود؛ جناح مساوات گرای آنارشیسم فقط دولت را جبار می داند اما کسانی که همدلی بیشتری با نقد اخلاقی سوسیالیسم به سرمایه داری دارند، بر سرشت سرکوبگر شرکت های چندملیتی و کاپیتالیسم جهانی تأکید دارند. در مورد شیوه ی نفی اتوریته، برخی آنارشیست ها مسالمت آمیز عمل می کنند (و از اعتراض گاندی به حاکمیت بریتانیا بر هند سرمشق می گیرند)، بقیه توسل به خشونت را برای حفظ آزادی شان از جبر خارجی مباح می شمارند. برخی شاخه های آنارشیسم، همسو با لیبرال های مدرن و برخی سوسیالیست ها و محافظه کاران، جهان مادی و پیشرفت اقتصادی را یک ارزش ذاتی نمی دانند. آنارشیست هایی که مخالف پیشرفت اقتصادی (یا 'سرمایه داری جهانی') هستند اهداف دیگری را برای آرمانشهر سیاسی شان می جویند. یکی از این اهداف بسیار شبیه آخرین نظریه ی سیاسی مطرح، یعنی محیط گرایی است.

• محیط گرایی

فراسوی بحث های اخلاقی سنتی در مورد اینکه زندگی نیکو برای بشر چیست و چه دیدگاه های سیاسی بهتر به کار بالندگی بشر می آیند، برخی نگرش متفاوتی از بشریت و رابطه اش را با جهان زنده دارند. دغدغه ی این نگرش که در فلسفه ی سیاسی عموماً 'محیط گرایی' [environmentalism] خوانده می شود حقوق انسان ها و جامعه نیست، بلکه حقوق سیاره و گونه های زنده ی آن است.

فلسفه های سیاسی لیبرالیسم، سوسیالیسم، محافظه کاری و آنارشیسم - و همه ی روایت های آنها - موافق اند که زندگی نیکویی که فلسفه ی سیاسی می جوید باید زندگی نیکوی نوع بشر باشد. به همین خاطر نقدشان به رویه ی سیاسی و اخلاقیات هم معطوف به معیارهای معارض و رقیب برای ارزیابی زندگانی نیک بشری است. برای نمونه، فمینیست ها، در میان چهار نظریه ی سیاسی مردسالارانه تر، به نفع حقوق بیشتر (یا متفاوت) و مسئولیت

ها نسبت به زنان تأکید دارند؛ مداخله گرایان اردوگاه لیبرال یا محافظه کار مدعی کنترل سیاسی بر برخی ابزارهای تولید و افزایش فرصت ها برای مستضعفان یا فقرا هستند؛ و پیشنهاد رفاه گرایان نیز تأمین حداقل معیشت برای همگان است، که از باورشان به کنش های جمع گرایانه یا داوطلبانه ناشی می شود. اما برخلاف تمام این مکاتب، محیط گرایان از فرض دیگری آغاز می کنند. در نظر آنان، کانون سیاست انسان نیست، بلکه طبیعت است.

در ابتدای این نوشتار یادآور شدیم که دیدگاه های فلسفی مبتنی بر الاهیات نیز باید معیارها و استانداردهایی پیش نهند که به زندگی زمینی بشر معطوف باشد. به این ترتیب، الاهیات سیاسی وارد این بحث های سنتی می شود که رابطه ی فرد (مسیحی، مسلمان، یهودی، سیک، هندو و غیره) با دیگر مردمان باید چگونه و توسط چه قسم سازمان هایی باشد. محیط گرایان اما، جایگاه ما در جهان را فرع بر اهمیت خود جهان طبیعی می شمارند. محیط گرایی، در شکل ضعیف تر، مدعی می شود که انسان پاسدار طبیعت هستند، و باید به آن احترام بگذارند، و چه بسا انسان برخی الزامات اخلاقی و سیاسی هم (الزاماتی شبیه وظایف مردم نسبت به خدایشان) نسبت به طبیعت دارد. این سخن حاکی از آن است که انسان جایگاه اخلاقی برابری با دیگر دیگر گونه های زنده دارد – انسان هم یکی از بسیاریان دانسته می شود. اما محیط گرایی قوی تر، اصولاً وجود انسان را به عنوان لکه ای بر دامن طبیعت می شمارد – به عنوان خرابکاری که همیشه همه ی چیزهای خوب را ضایع می کند، زیرا مطابق این دیدگاه، هر چیز خوبی که هست، محصول بشر نیست؛ آدمیان منبع پایان ناپذیر تبهکاری علیه جهان هستند. از چشم انداز تاریخ اندیشه، شرارت ذاتی انسانی (یا نیک سرشتی طبیعت) از طریق فیثاغورثیان به جهان غرب معرفی شد. بعدها این درونمایه ی طبیعت گرا توسط مکاتب مختلف زاهدان فرانسویسکن ادامه یافت. از جمله ی مسائل عملی که خشم محیط گرا را برمی انگیزند، می توان به آلودگی، زنده شکافی کالبد جانوران، شکار، اهلی کردن حیوانات، گوشتخواری و تخریب مناظر طبیعت اشاره کرد.

معمولاً محیط گرایان موضع خود را از طرفداران حفاظت محیط زیست جدا می کنند. طرفداران حفاظت محیط زیست، با مبانی نظری مختلف، استدلالی می کنند که باید مناظر طبیعی را حفظ کرد یا حیوانات در برابر انقراض را مورد محافظت قرار داد چون اینها برای بشر مفید یا مطبوع هستند. محیط گرایان چنین فایده گرایی انسان محورانه ای را رد می کنند و به نوعی ذات گرایی اخلاقی گسترده روی می آورند – نظریه ای که می گوید همگی گونه ها، مستقل از روابط شان با دیگر گونه ها، ذاتاً واجد ارزش هستند. نقدهایی که به محیط گرایی می شود با این پرسش آغاز می شوند که بین شکارچی و شکار چه قسم رابطه ی اخلاقی متصور است؟ آیا موش حق دارد که توسط گربه شکار نشود و آیا گربه به خاطر کشتن موش قاتل محسوب می شود؟ و اگر در عالم جانوران بتوان شکار را توجیه کرد یا حتی اخلاقاً توضیح داد، آیا نتیجه نمی شود که هنگامی که انسان ها هم به شکار یا اهلی سازی حیوانات می پردازند نباید آنها را به خاطر خوردن گوشت و پوشیدن خز قاتل محسوب کرد؟ مسئله ی اصلی پیش روی محیط گرایان و حمایت شان از حقوق اخوان حیوان این است که رابطه ی اخلاقی میان آدمیان و

دادن را تبیین، و داوری های نامتقارن شان علیه آدمی را توجیه کنند. یعنی بگویند که چرا بر اساس اخلاقیات مطلوب محیط گرا، گیریم، برای شیر درست است که غزال را شکار کند و برای مورچه اشکالی ندارد که شیر شته را بدوشد، اما آدمی نباید روباه را شکار کنند یا شیر گاو را بدوشد - و به همین قیاس می توان پرسید آیا اخلاقاً درست است که یک گربه ی وحشی یا خرس به مردم حمله کند، اما درست نیست که مردم از خود دفاع کنند؟

پس فلسفه ی سیاسی محیط گرا در پی ایجاد ساختار مناسبی برای حیات اجتماعی انسان در محیط اطرافش است. صورت ملایم تر محیط گرایی، برای مثال، می گوید که باید با ممنوع کردن فعالیت های استخراج معادن یا دست کم کند کردن بهره برداری از معادن موجود، غارت منابع زمین را متوقف نمود. کانون توجه محیط گرایان مدیریت پایدار منابع است. اگرچه این هدف، مطلوب نظریه های سیاسی- اقتصادی فلسفه های انسان محور نیز هست، اما مبنای نظر محیط گرایان در مورد هدف از کارکرد بهینه ی نظام سیاسی- اقتصادی را می توان متفاوت از بقیه ی مکاتب دانست. یکی از مدافعان محیط گرایی (استیوارت براند در کتاب "کاتالوگ کلّ زمین") محاجه می کند که مردم باید به "عصر حجر برگردند، وضعی که شبیه وضع سرخپوستان در دره هایشان باشد، همراه با محلی گرایی مان، تکنولوژی های مناسب مان، باغ هایمان، و دین های خانگی مان". با این حال، به نظر می رسد که ملاحظات جمعیت شناختی و اقتصادی چندان بر وفق مراد این مدافعان بدویت نباشند: در بازگشت به حالت نوسنگی، بشریت از تقسیم کار پیچیده ای که با ازدیاد جمعیت و آموزش بدان دست یافته محروم می شود. این پیشنهاد در عمل به معنای کاهش جمعیت کل آدمیان کره ی زمین و رساندن آن به تعداد چند ملیون نفر عصر نوسنگی خواهد بود. پس باید به این نکته توجه داشت که برای رسیدن به این وضع باید بیش از پنج میلیارد نفر بمیرند. اما بازگشت به دوران مفروض باغ های عدن چه توجیهی دارد و چه شیوه ای برای رسیدن به آن وضع مناسب خواهد بود؟ براند استدلال خود را چنین شروع می کند: "ما آرزو کرده ایم... مصیبتی یا تغییری اجتماعی حادث شود و ما را به عصر حجر پرتاب کند..." پس مطابق این دیدگاه، نسل کثی توسط کسانی که می خواهند جمعیت شان (فرهنگ، ملت، نژاد، دین) تنها گروه موجود بر سیاره باشد مجاز است - مسلماً این دیدگاه توسط دیگر گروه ها، و مدافعان حق افراد برای آزادانه زیستن شدیداً مورد انتقاد قرار می گیرد، و محیط گرایی را در برابر این پرسش قرار می دهد که چرا مردم باید به خاطر اهداف این مکتب رنج بکشند یا حتی بمیرند. توجیهی که محیط گرایان ارائه می دهند اغلب بر پایه ی نفی هرگونه حقوقی برای آدمیان است.

محیط گرایی، حقوق - یا وظایف نسبت به دیگران را - به دیگر گونه های زنده تعمیم می دهد. گستره ی حیواناتی که پیوند های طبیعی و فرهنگی بیشتری با آدمی دارند فراتر می رود. حتی موش ها، حشرات و حلزون ها هم موضوع اعتراضات و حق طلبی های مخالفان تجاوزهای انسانی بوده اند. ممکن است فایده گرایان مکاتب سنتی سیاسی با چنین پیشنهادهای موافق باشند، چون آنها را به حال بشر (گیریم برای نسل های آینده) سودمند ببابند، اما محیط گرایان ترجیح می دهند که 'نوع بشر' را از معادله حذف کنند و به موجودات غیر انسانی هم، فارغ از نوع رابطه شان با آدمی، حقوق سلب ناشدنی اعطا کنند. از آنجا که حیوانات موجوداتی اخلاقی نیستند، محیط گرایان

برای تبیین اینکه چرا حلزون 'حق' ی بیش از انسان برای زندگی بر سیاره ی زمین دارد، وظیفه ی سختی بر گرده دارند. یک راه حل این است که بگوئیم توانایی های اخلاقی و سیاسی ما، شأن اخلاقی بر ایمان باقی نمی گذارند. یعنی این واقعیت که ما می توانیم استدلال کنیم و لذا پیامدهای کنش هایمان را بدانیم نشان می دهد که نمی توان به ما اعتماد کرد، چون می توانیم به طور ارادی تبهکاری کنیم. جانور از این نظر نا-اخلاقی است: جانوران دیگر را می کشد، می خورد، با محیط سازگار می شود و آن را تغییر می دهد، می زاید و آلوده می کند، اما هیچ نمی فهمد که چه می کند. از نظر محیط گرا، این وضع گونه های غیر انسان به آنها جایگاه اخلاقی والاتری می بخشد. حیوانات کنش و واکنش دارند، اما هیچ پلیدی در آنها نیست، اما آدمیان می اندیشند، و ریشه ی تباهی ما در همین اندیشیدن است. با این فرض، همه ی آفریده های انسانی را می توان به طور کلی غیر اخلاقی شمرد.

نتیجه گیری

نظریه های عمده ی سیاسی، اولیت اخلاقی، ولذا سیاسی بشریت را - دست کم بر روی این سیاره - مفروض می گیرند و سپس به تعریف سازمان های مناسب برای بقا، بالندگی، اخلاقیات و سعادت بشر می پردازند. البته محیط گرایی با این رویکرد نمی خواند. اما همه ی نظریه های سیاسی که در این مقاله تشریح شد برپایه ی نظریه های اخلاقی در باب سرشت بشر در رابطه اش با جهان و دیگران هستند. از آنجا که یک نظریه ی سیاسی اساساً به سرشت اجتماعی بشر می پردازد، باید فردیت انسان را نیز علاوه بر روابط فرد با دیگر گروه ها مورد توجه قرار دهد. پس نظریه ی سیاسی باید رویکردی به تصور فرد از خود، به عنوان هستنده ی سیاسی و اخلاقی، و نیز نیازهای فرد و حس وابستگی فرد به باشنده های گسترده تر نیز ارائه دهد. نظریه های عمده، به نوبه ی خود، بحث های فراوانی بر سر ظرایف و جزئیات مسائل دارند. مسائلی از قبیل قانون، اقتصاد، آزادی، جنسیت، ملیت، خشونت، جنگ، قیام و فداکاری، و نیز نگرش کلی ما به حیطه ی سیاسی آرمانی (اتوپیا) و نقد سازمان های موجود در سطوح محلی و بین المللی. پی گیری بحث های جاری فلسفه ی سیاسی، که عمده شان را امروزه می توان میان اجتماع گرایان و لیبرال ها یافت، می تواند برای خواننده ی علاقمند منبع پرباری باشد تا به بررسی دقیق و ظرایف تعارض میان جمع گرایی و فردگرایی بپردازد، اما از دیگر نظریه های سیاسی، و نیز رویکردهای تاریخ نگر نیز نباید غافل شد: آنها نیز همچنان گیرا و بحث برانگیز اند.