

لئو اشتراوس

حقوق طبیعی و تاریخ

ترجمہی

باقر پرہام

www.ketab.ir

سفر

This is a Persian translation of

Natural Right and History

By Leo Strauss

The University of Chicago Press, Chicago

(*Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, 1986)

Translated by Bāgher Parhām

Sepehrekherad Publishing House, Tehran, 2024

sepehrekheradpub@gmail.com

سرشناسه: لئو اشتراوس، ۱۸۹۹-۱۹۷۳ م. Strauss, Leo.

عنوان و نام پدیدآور: حقوق طبیعی و تاریخ / لئو اشتراوس؛ ترجمه‌ی باقر پرهام.

مشخصات نشر: تهران: سپهر خرد، ۱۴۰۲ (چاپ قبلی: انتشارات آگاه)

مشخصات ظاهری: ۴۱۶ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۰۲۷۰-۱-۱

یادداشت: عنوان اصلی: Natural right and history

موضوع: اشتراوس، لئو، ۱۸۹۹-۱۹۷۳ م کتاب شناسی.

موضوع: حقوق طبیعی

شناسه افزوده: پرهام، باقر، ۱۳۱۳-۱۴۰۲، مترجم.

رده بندی کنگره: JC571

رده بندی دیویی: 340.12

شماره کتابشناسی ملی: 9399946



نشر سپهر خرد

لئو اشتراوس

حقوق طبیعی و تاریخ

ترجمه‌ی باقر پرهام

چاپ دوم ترجمه‌ی فارسی: پاییز ۱۴۰۳، آماده سازی و نظارت بر چاپ: دفتر نشر سپهر خرد (کاوه پرهام)

طراح جلد: محمود رضا لطیفی

چاپ و صحافی: فرهنگ بان (صادقی - حاجیان)

شمارگان: ۳۳۰ نسخه

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

نشر سپهر خرد: اینستاگرام sepehrekherad.pub

* مرکز پخش: کتاب دوستان: تلفن: ۶۶۴۹۲۹۶۲، ۶۶۴۸۰۵۶۹، ۹۸۷-۶۶۴۰۰۲۱

* مرکز پخش: کتاب ققنوس: تلفن: ۶۶۴۶۰۰۹۹-۲۱

www.sepehrekherad.ir

* فروش اینترنتی: www.agahbookshop.com

قیمت: ۳۸۰،۰۰۰ تومان

فهرست مطالب

۱۷		مقدمه
۲۷		فصل اول: حقوق طبیعی و دیدگاه تاریخی
۵۵		فصل دوم: حقوق طبیعی و فرق میان امر واقع و ارزش
۱۰۱		فصل سوم: خاستگاه مفهوم حقوق طبیعی
۱۳۹		فصل چهارم: حقوق طبیعی در دوران کلاسیک
۱۸۵		فصل پنجم: حقوق طبیعی مدرن
۱۸۶		الف: هابز
۲۲۰		ب: لاک
۲۶۵		فصل ششم: بحران در حقوق طبیعی مدرن
۲۶۵		الف: روسو
۳۰۵		ب: بورک
۳۲۵		یادداشت‌ها
۳۹۷		کتاب‌شناسی آثار لئو اشتراوس
۴۰۷		فهرست راهنما

مقدمه

به دلایلی بدیهی، که نیاز به توضیح ندارد، به نظر مناسب آمد که این چند سخنرانی در «بنیاد چارلز ر. والگرین» را با مطلبی برگرفته از اعلامیه استقلال [آمریکا] آغاز کنم. با این بند از اعلامیه همه آشنا هستند ولی با وجود این آشنایی و با آن که بارها به آن مثل زده اند، نیرومندی و بلندایی که در این بند نهفته است مانع از آن می شود که از مکرر شنیدنش خسته و دل زده شویم. «ما این حقایق را به خودی خود مسلم می دانیم و معتقدیم که همه آدمیان برابر زاده می شوند، و آفریدگارشان حقوقی به آنان داده که باز پس گرفتنی نیستند، مانند حق حیات، آزادی و جست و جوی سعادت. آن ملتی که خود را وقف این اعتقاد کرده - و البته تا حدودی درست به دلیل همین اعتقادش - امروز نیرومندترین و مرفه ترین ملت های روی زمین است. ولی آیا این ملت به بلوغ کنونیش نیز همچنان به اعتقادی که در آن پرورده و بالیده شده است باور دارد؟ آیا هنوز هم حقایق نامبرده را «به خودی خود مسلم» می پندارد؟ همین یک نسل پیش بود که یکی از دیپلمات های آمریکایی می گفت که «بنیادهای طبیعی و الهی حقوق بشر [...] از نظر همه آمریکاییان امری مسلم است.» تقریباً همان زمان یک دانشمند آلمانی بر آن بود تا تفاوت میان اندیشه آلمانی و اندیشه های اروپای غربی و ایالات متحد آمریکا را به این سان تعریف کند که غرب هنوز برای حق طبیعی اهمیت قاطع می پذیرد در حالی که اصطلاح «حق طبیعی» یا «بشریت» دیگر در آلمان نامفهوم شده و [...] شور و طعمی را که از آغاز در آن بود به کلی از دست داده است.» به عقیده او، اندیشه آلمانی با دست کشیدن از فکر حق طبیعی، و درست به دلیل این که از چنین فکری دست کشیده است، توانسته است به «معنای تاریخی» دست یابد و به این سان به نوعی نسبت گرایی بی قید و شرط

برسد (۱). آنچه بیست و هفت سال پیش از این به درستی در وصف اندیشه آلمانی گفته شده است به نظر می‌رسد که اکنون درخورِ اندیشه غربی به‌طور کلی و در معنای عام کلمه است. این نخستین بار نیست که ملتی شکست خورده در میدان نبرد که موجودیتِ سیاسیش در این میان به اصطلاح در هم ریخته و نابود شده است عالی‌ترین ثمرهٔ پیروزی فاتحان خود را به این سان از چنگشان می‌زباید و اندیشهٔ خودش را بر آنان تحمیل می‌کند. طرز تفکر مردم آمریکا هر چه باشد، تردیدی نیست که علوم اجتماعی در آمریکا در قبالِ مسألهٔ حقوق طبیعی به همان شیوهٔ نگرشی رسیده است که یک نسل پیش از این همه آن را از ویژگی‌های اندیشهٔ آلمانی می‌شمردند. بیش‌تر کسانی که هنوز به اصولِ اعلامیهٔ استقلال وفادار مانده‌اند اکنون دیگر آن اصول را بیانگر حقوق طبیعی نمی‌دانند بلکه معتقدند که اصولِ آن اعلامیه از آرمان یا حتّاً ایدهٔ ثلوثی یا اسطوره‌ای خاص الهام گرفته است. علم اجتماعی در آمریکا، البته اگر منبع الهامش آموزش‌های کلیسای کاتولیک نام نداشته باشد، پای‌بند این اصل هستند که آدمیان در جریان تکامل یا از رهگذر تقدیری سرنوشت‌آمیز به یقین به بسیاری از تمایلات و غرایز رسیده‌اند اما نه به حق طبیعی.

با همهٔ این‌ها، نیاز به حقوق طبیعی امروزه نیز به همان اندازه‌ای که در قرن‌ها یا حتّاً هزاره‌های گذشته بود مسلّم به نظر می‌رسد. ردّ کردنِ حق طبیعی به آن مآند که بپذیریم هر حقّ امری وضع شده و نهادنی است، به عبارت دیگر، به آن مآند که بگوییم حق فقط همان است که قانونگذاران و دادگاه‌های کشورهای متفاوت تعیین می‌کنند. در حالی که همه می‌دانیم که گاه به درستی یا حتّاً به حتم می‌شود گفت که برخی از قانون‌ها یا تصمیم‌گیری‌ها منصفانه نیست. پس در چنین مواردی معیاری از درست و نادرست، یا منصفانه و نامنصفانه، مستقل و برتر از حقّ وضعی، در دست ماست که ما با استناد به آن در باب حقوق وضعی داوری می‌کنیم. بسیاری از اشخاص امروزه معتقدند که معیار مورد بحث در نهایت امر چیزی جز آرمان معتبر در جامعه یا «تمدّن» ما، آن سان که از شیوه‌های زندگی یا نهادهایش برمی‌آید، نیست. ولی، از خود همین عقیده پیداست که هر جامعه‌ای آرمان خودش را دارد، از جوامع آدم‌خوار بگیر تا جوامع قانونمند

کنونی. اگر مبنای مشروعیت اصول را در این بگیریم که هر اصلی در جامعه خودش پذیرفته است، پس باید گفت اصول جوامع آدمخوار همان قدر سالم و دفاع کردنی اند که اصول اعتقادی انسان قانونمند امروزی. یعنی که اصول جوامع آدمخوار را نمی توان به عنوان اصل بد و نادرست به سادگی طرد کرد و کنار گذاشت. و از آن جا که همه می پذیرند که آرمان جامعه ما امری تغییر یابنده است، چه دلیلی، جز خلق و خوی نافر خنده و ناسازگار ما، وجود دارد که ما با خیال آسوده به همان حال و هوای جوامع آدمخوار برنگردیم. اگر معیاری^۱ برتر از آن چه هر جامعه ای برای خودش در حکم آرمان می شمرد وجود نداشته باشد ما هیچ گاه نخواهیم توانست در برابر آرمان اجتماعی خودمان به صورتی که شایسته داور انتقادی است عمل کنیم و از آن به درستی فاصله بگیریم. اما همین امر که ما نگران ارزش آرمان جامعه خود هستیم و می توانیم آن را به زیر سوال بکشیم خودشان می دهد که چیزی در بشر وجود دارد که کاملاً تابع جامعه نیست، و، بنابراین اصل بر آنست که در ضمن، ناگزیر از آنیم که معیاری بجویم تا در پرتو آن بتوان در باب ارزش آرمان جامعه خودمان و نیز آرمان هر جامعه دیگری داور کنیم. این معیار را نمی توان در نیازهای جوامع متفاوت یافت، زیرا، آن جوامع، و اجزای سازنده آنها، نیازهای مختلفی دارند که با یکدیگر ناسازگار و نامتناقض اند: پس بی درنگ این مسأله پیش می آید که کدامیک از آن نیازها را باید مقدم شمرد. اگر معیاری نداشته باشیم که بر اساس آن بتوان میان نیازهای حقیقی و نیازهای موهوم فرق گذاشت و سلسله مراتب اقسام متفاوت نیازهای حقیقی را شناخت هرگز نمی توان راه حلی عقلانی برای مسأله ای که گفتیم پیدا کرد. مشکل برخاسته از تعارض نیازهای اجتماعی را نمی توان حل کرد مگر بر پایه شناخت مان از حقوق طبیعی.

پس به نظر می رسد که رد کردن مفهوم حقوق طبیعی ناگزیر به عواقب مصیبت بار می انجامد. و روشن است که برخی از نتایج و عواقبی که بیش تر افراد و حتا برخی از شناخته ترین دشمنان حقوق طبیعی آنها را مصیبت بار می نامند

1. étalon = standard.

در عمل از امتناع برخی از معاصران ما در شناختن و پذیرفتن حقوق طبیعی برمی‌خیزند. علوم اجتماعی ما هر بار که سخن بر سر یافتن وسایلی باشد که به کمک آن‌ها به هر هدفی که بخواهیم بتوانیم دست یافت‌اندازند ما را به حدّ اعلاّی عقل و کاردانی برسانند. ولی به محض این‌که سخن بر سر فرق گذاشتن میان حق و ناحق باشد، یا میان درست و نادرست، همین علوم اجتماعی اذعان می‌کنند که کاری از آن‌ها ساخته نیست. این‌ها فقط ابزارهای کاراند، و چیزی جز ابزار کار نیستند: یعنی [به ماهیت مسأله کاری ندارند و] برای این خلق شده‌اند که به هر قدرت، یا به هر غرض خاصّی، خدمت کنند. علوم اجتماعی ما اگر - البته خدا می‌داند به چه دلیل - نوعی لیبرالیسم سخاوتمندانه را بر انسجام منطقی شیوه‌های نگرش خویشتن ترجیح نمی‌دادند همان کاری را به‌واقع می‌کردند که ما کی‌لایه ظاهر انجام داد: یعنی با صلاحیت و شتابی برابر به جباران روزگار همان قدر نظر مشورتی می‌دادند که به ملت‌های آزاد (۲). از نظر علوم اجتماعی ما، ما می‌توانیم و باید تمام مسایل فرعی مردمانی عاقل باشیم یا عاقل شویم، ولی در باب مهم‌ترین موضوع ناگزیریم به جهل کامل تن در دهیم: از آن‌چه به بالاترین اصول انتخاب ما مربوط می‌شود چیزی نمی‌دانیم یعنی نمی‌توانیم بدانیم که درستی یا نادرستی آن‌ها در چیست؛ پس گزینش خودسرانه و، بنابراین، کورکورانه ماست که بنیاد انتخاب آن‌ها قرار می‌گیرد. پس، ما، در حکم مردمانی هستیم که در مسایل سطحی با متانت و سلامت روح عمل می‌کنند، ولی به دیوانگانی می‌مانند که در مسایل جدّی معیاری جز شیر یا خط کردن ندارند: شعور در جزییات، و جنون در امر کلی. اگر اصول اعمال ما بنیاد دیگری جز گزینش کورکورانه ما نداشته باشند هیچ چیز قادر به بازداشتن جسارت آدمی در عمل نخواهد بود. رویگرداندن از حقوق طبیعی به صورتی که در وضع کنونی می‌بینیم به نیهیلیسم می‌انجامد؛ و حتّاً بالاتر از آن، عین نیهیلیسم است.

این مانع از آن نیست که لیبرال‌های سخاوتمند ما متروک‌ماندن اصل حق طبیعی را نه تنها با آرامش خیال بلکه حتّاً با نوعی احساس رضایت خاطر بنگرند. اینان گویی باور دارند که ناتوانی ما در رسیدن به شناخت اصیلی از

چیزی که به خودی خود نیک یا درست باشد و ادارمان خواهد کرد که هرگونه عقیده‌ای را در باب نیکی و درستی تحمل کنیم، یا همه مراجع استناد را در این زمینه، یا همه «تمدن‌ها» را یکسان محترم بشمریم. تنها بُردباری^۱ مطلق [در برابر همه عقاید گوناگون] امری خردمندانه است. و این نیز ما را به جایی می‌کشاند که به وجود حقوقی، اعم از عقلانی یا طبیعی، باور داشته باشیم که در هر صورت در برابر دیگر حقوق [یا حقوق دیگران] از خود بُردباری نشان می‌دهد یا، اگر وجه منفی قضیه را بیشتر می‌پسندیم، و ادارمان می‌کند به وجود حقوقی، اعم از عقلانی یا طبیعی، باور داشته باشیم که بر پایه آن بتوان هرگونه موضع نأبُردبار یا مطلق‌گرایانه را رد یا محکوم کرد: می‌گوییم محکوم کرد زیرا این‌گونه مواضع بر مقدّماتی تکیه دارند که غلط بودن آن‌ها را می‌توان اثبات کرد، مثلاً بر این مقدمه که می‌گوید آدمی قادر است خوب و بد امور را تشخیص دهد. همین امتناع شورانگیز از پذیرش هرگونه «مطلق» خود نشان می‌دهد که باید نوعی حق طبیعی، یا، دقیق‌تر بگوییم، خاصّی از حق طبیعی وجود داشته باشد که بر اساس آن می‌توان گفت تنها چیز ضروری همانا احترام به غیریت^۲ یا فردیت است. ولی میان این‌گونه احترام و پذیرش حق طبیعی تعارضی وجود دارد. لیبرال‌ها، هنگامی که سرانجام به جایی رسیدند که محال شدن مطلق غیریت یا فردیت را که لیبرال‌ترین مدافعان حق طبیعی خود پیشنهاد کرده بودند به سختی تحمل کنند ناگزیر شدند که میان حق طبیعی و شکوفایی بی‌حد و مرز ذات فرد یکی را برگزینند. آنان شقّ دوّم را برگزیدند. در این‌جا، بُردباری حُکم ارزش یا آرمانی را در بین هزار ارزش یا آرمان دیگر داشت، نه این‌که ذاتاً امری برتر از حدّ مخالف خود، [یعنی برتر از نأبُردباری] باشد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسید که حیثیت نأبُردباری هم‌ارز با حیثیت بُردباری است. اما رعایت برابری همه دیدگاه‌ها و معیارهای انتخاب در عمل ناممکن است. نابرابری انتخاب‌ها را اگر نتوان به نابرابری موضوع یا هدف آن‌ها مربوط کرد ناگزیر باید آن‌ها را به نابرابری فعل‌های انتخاب ربط داد؛ و این در واقع به این معناست که پس یک انتخاب اصیل

1. Tolérance.

2. diversité.

در مقابل یک انتخاب مشکوک یا حقیر در نوعی عزم قاطع یا بی‌نهایت جدی خلاصه می‌شود؛ چنین تصمیمی با این همه به نایزدباری بیشتر شباهت دارد تا به بردباری. نسبت گرای لیبرالی ریشه‌اش در سنت بُردباریِ حق طبیعی، یا در این فکر نهفته است که حق طبیعی هر کسی است تا سعادت را چنان‌که خود در نظر دارد بجوید؛ اما همین نسبت گرای اگر به خودی خودش در نظر گرفته شود در حکم نوعی آموزشگاه نابرابری است.

ما همین‌که دریابیم که اصول اعمال مان بنیاد دیگری جز گزینش‌های دلخواسته ما ندارند دیگر به واقع اعتقادی به این اصول نخواهیم داشت. دیگر نمی‌توانیم با قلب آرام عمل کنیم. دیگر نمی‌توانیم به صورت موجوداتی مسئول به زندگی ادامه دهیم. برای زیستن ناگزیریم صدای عقل را که به ما می‌گوید خوبی یا بدی اصول ما مثل هر اصول دیگری است، خفه کنیم، و این نیز آسان است. هر قدر عقل خود را بیشتر به کار گیریم، نیهیلیسم را بیشتر تقویت کرده‌ایم، و کمتر قادریم به صورت اعضای اتحاد جامعه باقی بمانیم. نتیجه عملی اجتناب‌ناپذیر نیهیلیسم هم تعصب جاهلانه است.

نتیجه ناگوار این تجربه سبب شد که علاقه ما به حق طبیعی دوباره زنده شود. اما خود این امر باید این نتیجه را به بار آورد که ما بسیار محتاط شویم. خشم از روی غیرت^۱ مشاور خوبی نیست. چنین خشمی در بهترین حالت شاهی بر نیات نیکوی ماست اما ثابت نمی‌کند که حق با ماست. نفرت ما نسبت به تعصب جاهلانه هم نباید سبب شود که ما از روی تعصب جاهلانه به اصل حق طبیعی بگرویم. آگاه باشیم که پیگیری هدف سقراط با وسایل و رندی مورد نظر تراسیماکوس^۲ خطرهایی هم دارد. این‌که به حق طبیعی نیازی جدی داریم ثابت نمی‌کند که نیاز نامبرده بتواند ارضا شود. میل به چیزی هنوز

1. indignation.

2. Thrasymaque از سوفسطاییان آتنی در قرن پنجم پیش از میلاد، وی از مخاطبان سقراط در گفت‌وگوهای کتاب جمهور است. در کتاب حاضر به مضامین و نام کتاب جمهور زیاد اشاره می‌شود و ما این نام‌ها را مطابق ضبط فواد روحانی مترجم جمهور افلاطون، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۵ به کار برده‌ایم - م.

تحقیق آن چیز نیست. حتّا اگر ثابت کنیم که شیوه نگرش معینی برای به زیستن لازم است تازه این مطلب را ثابت کرده ایم که شیوه نگرش نامبرده نوعی اسطوره سلامت بخش است: یعنی که حقیقی بودنش را ثابت نکرده ایم. سودمندی و حقیقت دو چیز کاملاً متفاوت اند. این امر که عقل ما را وامی دارد تا از آرمان جامعه خود درگذریم به خودی خود تضمینی بر این مسأله نیست که با برداشتن این گام دیگر هیچ گونه خلأیی در برابرمان نیست، یا دیگر با بسیاری از اصول متناقض سازگار با هم که هر کدامشان به سهم خود بر پایه «حق طبیعی» توجیه پذیراند روبه رو خواهیم شد. در برابر مسأله ای تا این حدّ مهم و جدّی، بر ماست که این بحث را با بی غرضی و بی طرفی کاملی که شایسته بینش نظری است دنبال کنیم.

مشکل حق طبیعی امروزه بیشتر موضوعی برای طرح مسأله است تا شناخت واقعی. پس اگر می خواهیم با مسأله در تمامیت آن و با همه پیچیدگی هایش آشنا شویم به مطالعات تاریخی نیاز داریم. باید مدّتی را در مکتب چیزی که تاریخ عقاید و افکار را می دهد می شود بسر ببریم. این گونه پژوهش ها، برخلاف عقیده جاری، نه تنها دغدغه های ما را در یک بحث بی طرفانه حل نمی کنند، بلکه بر آن ها می افزایند. بدین جهت در این جا از لُرد آکتون^۱ مدد بگیریم که می گوید: «کمتر کشفی هست که بیش از کشف شجره نَسَب اندیشه ها و افکار عصبانی کننده باشد. تعریف های دقیق و تحلیل های خستگی ناپذیر پرده ای را که جامعه بر تقسیمات خود افکنده و آن ها را پوشیده نگاه داشته است جابه جا می کنند، و سبب می شوند تا بحث های سیاسی خشن تر از آن باشند که بتوان به توافق رسید و اتحاد های سیاسی گذراتر از آن که بشود روزی آن ها را به کار بست؛ این گونه تعریف ها و تحلیل ها تمامی زهر حاصل از مبارزات اجتماعی و مذهبی را در سیاست داخل می کنند.» از این خطر نمی توان جَست مگر با رها کردن چشم اندازی که می گوید پرهیز سیاسی تنها

1. Acton, John Emerich Edward Dalberg

عامل حفاظتِ مؤثر در برابر تعصب کورکورانه و شورانگیز برخاسته از جانبداری است.

حق طبیعی امروزه به عاملی برای دسته‌بندی‌ها تبدیل شده است. ما در پیرامونِ خود دو اردوگاه متخاصم می‌بینیم که به شدت سنگربندی و محافظت شده‌اند. یکی از این دو اردوگاه در دست لیبرال‌هایی از مشرب‌های گوناگون است، و دیگری در دست پیروان کاتولیک و غیرکاتولیکِ توماسِ قدیس. اما این دو سپاه، که بر آن‌ها باید کسانی را که هم خدا را می‌خواهند و هم خرما را، یا کسانی که سیاست شترمرغی را در پیش گرفته‌اند، افزود، اگر مُجاز به کار بُرد استعاره باشیم، باید گفت هر دو با هم همپالگی‌اند. هر دوی آن‌ها دیدگاهی «مُدرن» دارند. همه ما گرفتار دشواری‌های واحدی هستیم. حق طبیعی در شکل کلاسیک آن به چشم‌انداز خاصی برمی‌گشت که از جهان بینشی غایت‌اندیشانه داشت و سرمنزل مخصوصی برای همه چیز می‌پذیرفت. این دیدگاه معتقد بود که همه موجودات طبیعی، پایله طبیعی دارند، از تقدیری طبیعی برخوردارند که خوب و بد اعمال را برای آن‌ها تعیین می‌کند. در مورد بشر، عقلی در کار است و این عقل باید تعیین کند که چه چیز با ملاحظه طبیعت بشر به طبع درست است. دریافت غایت‌اندیشانه از جهان، که دریافت غایت‌اندیش از موجود بشری نیز بخشی از آن است، ممکن است در اثر توسعه علوم «مُدرن» طبیعی بی‌پایه به نظر برسد. از دیدگاه ارسطویی - و چه کسی می‌تواند در این زمینه‌ها داوری بهتر از ارسطو بیابد؟ - انتخاب میان دریافت مکانیکی و دریافت غایت‌اندیش از جهان، وابسته به این است که مشکل آسمان، اجسام سماوی و حرکت آن‌ها چه گونه حلّ شود (۳). از این جهت، که از نظر ارسطو اهمیت قاطع دارد، به نظر می‌رسد که مسأله به نفع دریافت مکانیکی جهان حلّ شده باشد. از این تصمیم اساسی دو نتیجه مخالف می‌توان گرفت. بنا به نتیجه اول، دریافت غیرغایت‌اندیشانه از جهان باید ما را به دریافتی غیرغایت‌اندیشانه از زندگی بشری برساند. ولی این دریافت «طبیعت‌گرایانه» در معرض دشواری‌های جدی قرار دارد: به نظر می‌رسد که اگر اهداف و غایات بشری را فقط نتایج ساده امیال و غرایز بدانیم در حق آن‌ها بی‌انصافی کرده‌ایم. به همین دلیل است که دریافت دیگر

دست بالا را گرفته است. لازم شده که سرانجام تسلیم نوعی دوگانه‌بینی بنیادی شویم، که در نوع خود پدیده‌ای «مُدرن» است؛ در این دوگانه‌بینی در یک سو علم طبیعت را داریم که غایت‌اندیش نیست و در سوی دیگر علم بشر را که غایت‌اندیشانه است. این موضعی است که بسیاری از افراد، از جمله پیروان «مُدرن» توماس فِدیِس، سرانجام به آن رسیده‌اند، موضعی که مستلزم گسست از بینش کَلّی ارسطو و نیز بینش خودِ توماس فِدیِس است. دوراهه بنیادینی که ما بر سر آن گرفتاریم نتیجهٔ پیروزیِ علوم طبیعیِ «مُدرن» است. پیش از آن‌که این مسأله بنیادی حل شود یافتن پاسخی مناسب برای مشکل حق طبیعی ناممکن است.

لازم نیست یادآوری کنیم که به این مسأله در این سخنرانی‌ها نمی‌توان پرداخت. سخنرانی‌های من در این جا به جنبه‌ای از مشکل حق طبیعی که روشن‌گری دربارهٔ آن‌ها در چارچوب علوم اجتماعی امکان‌پذیر است محدود می‌شوند. زیرا انگشت اتهام علم اجتماعی امروزی بر ضد حق طبیعی دو مورد متفاوت ولی وابسته به هم را نشان می‌کند: مفهوم حق طبیعی را یا به نام تاریخ محکوم می‌کنند، یا به استناد تفاوتی که میان امر واقع و ارزش‌ها وجود دارد.