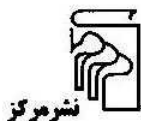


فلسفه و سیاست واقعی

ریموند گوس ♦ ترجمه‌ی کمال پولادی

www.ketab.ir



نشر مرکز

Philosophy and Real Politics
Raymond Geuss

فلسفه و سیاست واقعی

ریموند گوس

ترجمه: کمال پولادی

ویرایش و تحریریه: سهرورد مرمرکز، حسن افشار

حروفچینی: نمونه‌خوان، صفحه‌آرایی: بخش تولید نشرمرکز

طرح جلد: سعید خانی

عکس روی جلد: زلف دلدا، پراگ، اوت ۱۹۶۸

چاپ اول: ۱۳۹۵، ششمین نشر: ۱۴۰۰، نسخه، چاپ جاری

شابک: ۹۶۴-۲۱۳-۳۳۱-۵

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاضل، روبه‌رو هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۶۰۰۰۶۹

ایمیل: info@nashr-e-markaz.com

یادداشت‌ناشر: پیشنهاد ویراستار کتاب، آقای حسن افشار، این بود که ترجمه‌ی عنوان کتاب بهتر است فلسفه و سیاست واقع‌بینانه باشد. احترام به نظر ایشان در نهایت انتخاب مترجم محترم برای عنوان ویراسته شد.

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشرمرکز محفوظ است. تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه، از جمله: الکترونیکی، ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و بخش بدون دریافت مجوز قبلی و سببی از ناشر ممنوع است. این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

سرشناسه: گوس، ریموند، Geuss, Raymond

عنوان و نام پدیدآور: فلسفه و سیاست واقعی / ریموند گوس؛ ترجمه‌ی کمال پولادی
مشخصات ظاهری: شش، ۹۸ ص.

یادداشت: عنوان اصلی: Philosophy and Real Politics, c2008

نمایه — کتاب‌نامه

موضوع: علوم سیاسی — فلسفه، Political Science-Philosophy

شناسه‌ی افزوده: پولادی، کمال، ۱۳۳۸ — مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۵ ف ۸ گ ۹ / JA ۷۱

رده‌بندی دیویی: ۳۲۰ / ۰۱

شماره‌ی کتابشناسی ملی: ۲۲۹۱۷۷۱

فهرست

۱	پیش‌گفتا
۳	مقدمه
۱۹	بخش یک: قاع گرای
۲۳	که برای ندر
۲۸	اولویت‌ها، ترجیحات، زبان سراس
۳۲	مشروعیت
۳۴	کار نظریه‌ی سیاسی
۳۵	فهم، ارزیابی، جهت‌گیری
۳۹	نوآوری مفهومی
۴۵	ایدئولوژی
۵۱	بخش دو: عدول از واقع‌گرایی
۵۴	حقوق
۶۲	عدالت
۶۷	برابری
۷۱	انصاف، جهل، بی‌طرفی
۷۸	قدرت
۸۳	نتیجه‌گیری
۸۹	یادداشت‌ها
۹۳	آثار مورد ارجاع
۹۷	نمایه

پیش‌گفتار

این کتاب بسط یک سخنرانی است که من در آوریل ۲۰۰۷ زیر عنوان «لنین، رالز و فلسفه‌ی سیاسی» در نشر گاترینا ایراد کردم. این سخنرانی با ترجمه‌ای به زبان یونانی امروزی در مجله‌ی «وگایر» منتشر شد که من بابت آن می‌خواهم از دکتر واسو کیندی سپاس‌گزاری کنم.

همچنین سپاس‌گزار کاترینا از بررسان و همسرم که لطف کرد و مرا برای سخنرانی به آتن دعوت کرد. مرگ دوستم میشلان فرده به هنگام شنا در خلیج کورینت در آگوست ۲۰۰۷ به من امکان نداد که از آنجا به دهه مهمان‌نوازی از من و گفت‌وگوی روشنگر با او، و به‌ویژه تشویق بسیار کاترینا سخنرانی را منتشر کنم، به‌درستی سپاس‌گزاری کنم. کار عمده‌ی فکری من در یک سال گذشته شرکت در سمینار آلمانی پژوهش‌های فلسفی دانشکده‌ی فلسفه‌ی کرایچ به صورت دو هفته یکبار بوده است که این بختِ خوش را به من داد تا بتوانم در آنجا بیشتر مطالب این کتاب به‌طور مفصل با اعضای گروه (به شکل‌های مختلف) بحث کنم، کسانی مثل مانوئل دریس، فابین فراینهاگن، ریشارد راج، یورگ شانون و کریستین اسکریک. همچنین از رودیگر بیتتر، جان دان، ژنو امریش، ایشتوان هونت، کوئنتین اسکینر و اورسولا ولف به‌خاطر بحث درباره‌ی مسائلی که در این کتاب به آنها پرداخته شده، و نیز نقد پیش‌نویس آن، تشکر می‌کنم. لازم به گفتن نیست که هیچ‌یک از این افراد را نباید لزوماً با هیچ‌یک از دعاوی من در این کتاب موافق پنداشت. من همچنین مرهون لطف هیلاری گاسکین هستم که درباره‌ی هر صفحه

از دست‌نوشته‌ی این کتاب اظهار نظر و به اصلاح آن کمک کرد. یان ملکوم در انتشارات پرینستون مثل همیشه مشاوره‌های ارزشمندی به من داده. کار با او همواره موهبتی برای من بوده است.

www.ketab.ir

مقدمه

در بسیاری از ظرف‌های سیاسی، و شاید حتی در برخی کردارهای سیاسی در زمان ما، خطوط مهمل انگریز کانتی دیده می‌شود. این خطوط در زبان به شدت اخلاقی برخی رفتارهای سیاسی مومی، دست‌کم در دنیای انگلیسی‌زبان، و همچنین در زبان رایج میان فیلسوفان متعهد به شعار «سیاست عبارت است از اخلاقیات کاربردی» به روشنی نمایان است. شعارهایی مثل این می‌تواند خطرناک باشد، دقیقاً به این دلیل که به راحتی پذیرای ابهام است، و راه را برای دست‌کم دو تفسیر به شدت متفاوت باز می‌کند. یک تفسیر، که از آن را خوانش «تسکین‌بخش»^{*} خواهیم خواند، دیدگاهی را صورت‌بندی می‌کند که سازگار با آن موافقم، و دیگری تفسیری است که من آن را خوانش «اول اخلاق»^{**} می‌خوانم.

تفسیر تسکین‌بخش می‌گوید که سیاست — یعنی هم سیاست در شکل عمل سیاسی و هم سیاست در شکل راه‌های مطالعه درباره‌ی عمل سیاسی — نمی‌تواند و نباید فارغ از ارزش باشد، و بنابراین در معنای خیلی کلی یک فعالیت «انسان‌مدار» است. سیاست مسأله‌ی همکنشی انسانی، و نه فقط مکانیکی، بین افراد، نهادها، یا گروه‌هاست. مثل این نیست که گروهی مسافر در یک سانحه‌ی هوایی به شیوه‌ی مکانیکی درهم پُر خورده باشند، یا آدمی که از روی یک پل پرت شده است بر گرده‌ی و لگردی که زیر پل خوابیده است فرود آمده باشد. دومین مورد از این

* anodyne

** ethics-first

دو مثال یادآور خوبی است برای اشاره به نقش تضاد و پیشامد غیرمنتظره در تاریخ، اما هیچ‌یک از این دو مورد برای سیاست یک الگوی اصلی نیست. کنشگران سیاسی عموماً در جستجوی تعبیرهایی از «خیر» هستند و در پرتو چیزهایی عمل می‌کنند که آنها را پذیرفتنی می‌خوانند. این خود، یک حقیقت است. به‌رغم این واقعیت انکارناپذیر که آدمی در مقام کارگزار بیشتر وقت‌ها ضعیف عمل می‌کند و به آسانی از مسیر خارج می‌شود و با تناقض و سردرگمی دست به‌گریبان است، و این‌طور نیست که همواره دغدغه‌ی چیزهای پذیرفتنی را داشته باشد. هرگز نمی‌توان به درستی فهمید که آدمیان در واقع چه می‌کنند مگر آنکه ساحت اخلاقی عمل آنها را در وسیع‌ترین معنای آن جدی بگیریم: از جمله، ارزش‌دواری‌های مختلف آنها درباره خیر، پذیرفتنی، جالب، مرجح، و آنچه که به هر قیمت باید از آن حذر کرد، عمل کردن به این شیوه را کاملاً و منطقی می‌توان «اخلاقیات کاربردی» نامید. به شرط آنکه «کاربری» را به این معنی بفهمیم که شباهت چندانی با برهان‌های هندسه‌ی اقلیدس یا محاسبه‌ی میزان تحمل بار پل‌ها ندارد، بلکه بیشتر مثل جریان تلاش برای «تاد» یک وضعیت «هرکی به هرکی» است. همچنین به شرط اینکه برخی از واقعیت‌های مهم دیگر را، مثل تعیین‌ناپذیری بخش مهمی از زندگی انسانی، از یاد نبریم. در دستگام اختصات دکارتی این‌طور دریافت می‌شود که هر نقطه در صفحه نسبت به محور ایکس یا ایگرگ‌ها فاصله‌ی معینی دارد. اما وقتی با پدیده‌هایی که به آرزوها، باورها، حس‌ها، ارزش‌های انسانی مربوط می‌شود، سروکار داریم، این شیوه‌ی تفکر دیده‌ی دندان ندارد. آدم‌ها اغلب درباره‌ی خیلی از موضوعات اصولاً اعتقاد قطعی ندارند. از بسیاری از وقت‌ها نمی‌دانند چه چیزی می‌خواهند و چرا آن چیز را می‌خواهند؛ حتی وقتی می‌دانند چه چیزی می‌خواهند یا ادعا می‌کنند که می‌دانند چه چیزی می‌خواهند، اغلب نمی‌توانند توضیح منسجمی عرضه کنند که مثلاً فلان چیز را که مدعی خواستن آن هستند چرا می‌خواهند؛ آنها بیشتر وقت‌ها نمی‌دانند کدام بخش از نظام باورها و خواسته‌های آنها — در آن‌جا که باورها و خواسته‌های معینی دارند — «اصول اخلاقی» است و کدام بخش صرفاً «منافع» تجربی است. چنین چیزی تنها یک نقصان معرفتی نیست، و همچنین چیزی نیست که بتوان در اساس آن را چاره کرد، بلکه یک وجه «ذاتی» فراگیر در زندگی انسانی است. گرچه این تعیین‌ناپذیری

پدیده‌ای است که کم‌وبیش تمام آدم‌ها بیشتر وقت‌ها در زندگی‌شان با آن روبه‌رو هستند، ما اغلب به دلایل گوناگون از پذیرش آن به‌عنوان یک وجه عام از زندگی، وجهی که هنگام اندیشه درباره‌ی زندگی اجتماعیمان باید در نظر داشته باشیم، سخت پرهیز داریم و به‌خطا می‌کوشیم آن را از ذهنمان پاک کنیم. دلیل دیگری که باید ما را نسبت به دیدگاه‌های شبه‌دکارتی بدگمان کند این است که آدم‌ها در کردار، اندیشه، و تمنیاتشان به‌ندرت، جز در موارد مقطعی، از انسجام برخوردارند، و در بسیاری از عرصه‌های زندگی بشری این مسأله یا اصلاً اهمیت ندارد، یا حتی نیک است یک ارزش مثبت شمرده شود. من ممکن است سیاستی را پیش بگیرم که در کوتاه‌مدت برایم سودمند اما در بلندمدت زیان‌مند باشد. این ممکن است حتی به‌طور ذهنی غیرمنطقی نباشد، به شرط آنکه در بلندمدت، چنان‌که کینز گفته است، من (به همراه من) مرده باشم، و چه‌بسا کاملاً منطقی، یا حتی به‌درستی، بر این عقیده باشم که پیش از شکار شدن قضیه این بخت را خواهم داشت که دیگر در این دنیا نباشم. حتی که استولوس عشق و نفرتش را از همجنس‌خواهی ابراز می‌دارد به‌روشنی آرزویش را بیان کرده است که می‌خواهد خودش را از شر یکی از این دو احساس یا هر دو آنها خلاص سازد. همه‌ی تناقضات به تغییر موقت باورها و تمنیات ختم نمی‌شود. هر تلاش برای انانیشی جلدی درباره‌ی رابطه‌ی بین سیاست و اخلاقیات باید به لحاظ معرفتی به این واقعیت حساس باشد که عقاید، ارزش‌ها، آرزوها، مفاهیم اخلاقی و جز اینها، معمولاً ناپخته (به هر معنی) و تقریباً به‌طور قطع و یقین هم نامتعیین‌اند و هم، آن‌جا که متعین‌اند، جز در موارد محدود و موقعیت‌های کاملاً شکلی، به‌شدت نامنسجم و در معرض تغییر دائمی هستند^(۱) البته هیچ‌یک از اینها به آن معنا نیست که ممکن است آن‌ها در ناسمیت‌نظمیات و انسجام نسبی، در برخی عرصه‌های محدود، نهایت اهمیت را نداشته باشد. عقاید و آرزوهای بشری دایم در تغییر است، و تغییر در آنها ممکن است به دلایل گوناگونی صورت پذیرد. هر تحول در یک بخش خاص از دانش بشری غالباً همراه است با تحولات گسترده‌تر در جهان‌بینی‌ها و ارزش‌ها. این سخن بسیار شنیده شده که داروینیسیم در انتهای قرن نوزدهم چنین تأثیری داشته است. افزون بر این، فناوری‌های جدید موضوعات تازه‌ای برای تمنیات مردم پدید می‌آورد، و یقیناً شیوه‌های تازه‌ای برای خواستن چیزها، به‌هیچ‌وجه مسلم نیست

که فرونشاندن گرسنگی در انسان‌های عصر نوسنگی هنگامی که گوشت خام را با ناخن پاره می‌کردند از جنس همان چیزی بوده که امروزه فرونشاندن گرسنگی با شام خوردن در یک رستوران پنج‌ستاره در سال ۲۰۰۸ است. تحولات فناوری همچنین ممکن است امکان دهد که انسان‌ها نسبت به یکدیگر به شیوه‌های تازه‌ای به کنش بپردازند، و گاهی این نیازمند قاعده‌بندی شیوه‌هایی است که پیش از این سابقه نداشته‌اند: هنگامی که انتقال اعضای پیکر انسان از شخصی به شخص دیگر در همچنین دستکاری در ساخت ژنتیک نسل‌های بعدی ممکن شد، آنگاه مردم به گونه‌ای قاعده‌ی عمل جهت تنظیم انتقال عضو، یا دستکاری ژنتیکی، و همین‌طور آنچه چه چیزی مجاز یا ممنوع است، احساس نیاز خواهند کرد. تغییر در مناسبات قدرت سیاسی، اقتصادی نیز میزان کمتر یا بیشتر این احتمال را پدید می‌آورد که گروه‌های اصلی فاسنگی به گروه‌های پیرامون خود نزدیک یا از آنها دور شوند و به این ترتیب بر اشتباهات، احساسات، و دیدگاه‌های اخلاقی آدم‌ها را (باز هم در وسیع‌ترین معنای «اخلاق») دگرگون کند.^(۳) سیاست از جهتی تحت تأثیر برخی از این تغییرات قرار می‌گیرد. از جهت دیگر تلاشی است برای مدیریت این تغییرات. افزون بر این، از آنجا که آدم‌ها ر پایه‌ی ارزش‌ها، نگرش‌های اخلاقی، و برداشت‌شان از زندگی خوب به کس می‌پردازند، این ارزش‌ها و برداشت‌ها اغلب دقیقاً به همین دلیل که «به عمل درمی‌آیند» دچار تغییر می‌شوند. گاهی می‌توان اینها را نوعی تجربه‌ی «یادگیری» توصیف کرد. شکست کامل یک طرح، که انرژی و توجه اجتماعی بسیاری را به خور معطوف کرده است، و برای آن فداکاری‌های جدی صورت گرفته، به نظر می‌رسد که سرانجام وارد ذهن انسان را به تمرکز تازه‌ای فرامی‌خواند و آن را به روی پذیرش شیوه‌های تازه‌ی تفکر و ارزش‌گذاری باز می‌گشاید.^(۴) چنان‌که بعد از حوادث ۱۹۱۴-۱۹۱۵ میلادی قابل توجهی از جمعیت آلمان به ملی‌گرایی و فضایل نظامی بسیار بدبین شدند، و تجارب سوئز و الجزایر موجب شد که در بریتانیا و فرانسه تلاش برای ادامه‌ی شکل‌های کهنه‌ی سلطه‌ی استعماری بی‌اعتبار شود. البته گاهی فرایند یادگیری به‌درستی جریان نمی‌یابد، یا از آن درس «نادرست» گرفته می‌شود، و این اغلب بهای سنگینی به صورت تکرار شکست تحمیل می‌کند. مثلاً وجه بارز عصر ریگان در ایالات متحده این بود که طبقه‌ی سیاسی صاحب قدرت تا حد زیادی

مانع شد که از شکست ویتنام درس مهم و بلندمدتی گرفته شود. درس گرفتن و ناتوانی از درس گرفتن، و درس نادرست گرفتن همه نتایجی محتمل هستند و وقوع هریک از آنها نیازمند تبیین، درک، و ارزیابی است. نمی‌توان تضمین کرد که «درس گرفتن» بازگشت‌پذیر نباشد. همچنین نمی‌توان برای این دعوی که درس گرفتن در درازمدت امری طبیعی است، یعنی به هر حال درس گرفته خواهد شد مگر آنکه جلوی آن گرفته شود، معنای دقیقی قایل شد.^(۲) افزون بر این، ظاهر یاد گرفتن در سیاست در بهترین حالت، یا محدود به تحولات خام زمان طولانی است — مثلاً ما طی دو هزار سال «یاد می‌گیریم» که بهتر است مجموعه قوانین داشته باشیم که در دسترس همه باشد تا اینکه تنها روحانیان را مجاز داریم که به «بیات رمزآلود خود رجوع کنند» — و یا محدود به چیزی است که به لحاظ تاریخی دوره کوتاهی دارد و بین وقوع یک واقعه و درس گرفتن از آن فاصله‌ی دراز نیست. آثار یادگیری کوتاه‌مدت غالباً زود محو می‌شود. بین دهه‌ی ۱۹۶۰ و سال ۲۰۰۰، اخلاقی استعماری بریتانیا در عراق به بدی یاد می‌شد، ولی باز اکنون (سال ۲۰۰۰) می‌بینیم که سربازان بریتانیایی در عراق و افغانستان می‌جنگند.

اگر کسی دوست دارد می‌تواند سیاست را «اخلاقیات کاربردی» بنامد، اما به هر حال روشن نیست که چگونه ممکن است ایده‌هایی که در بالا از آنها سخن گفتیم چیزی از نوع یک حوزه‌ی واحد، منسجم و لیبی‌ی برای مطالعه با مختصات معین فکری را تشکیل دهد: «اخلاقیات کاربردی» فقط اصطلاحی است برای افرادی که در برخورد با برنامه‌های سیاسی، منافع فردی، گروهی، تغییرات ساختار اقتصادی، الزامات عملی، نیازهای نهادی، و مسائل محتمل تربیتی از انواع مختلف می‌کوشند تا شکل‌هایی از کنش و گونه‌هایی از ارزش‌یابی را پیشنهاد دهند که خوب را از بهتر یا بدتر جدا کند.

وقتی من با این ادعا مخالفت می‌کنم که می‌گویند سیاست اخلاقیات کاربردی است خوانشی تسکین‌بخش از نوع گفته شده در بالا را در ذهن ندارم. آنچه مورد نظر من است دیدگاه خاصی درباره‌ی سرشت و ساختار داوری اخلاقی، و رابطه‌ی آن با سیاست، و به‌ویژه یک نظریه درباره‌ی این است که مطالعه درباره‌ی سیاست را از کجا باید آغاز کرد، چارچوب‌هایی برای مطالعه‌ی سیاست کدام است، به‌طور

معقول روی چه چیزی باید متمرکز شد، و انتزاع چه چیزی میسر است. به نظر من معنی «سیاست عبارت است از اخلاقیات کاربردی» از زاویه‌ای جای ایراد دارد که می‌گوید ما تفکر درباره‌ی جهان اجتماعی انسان را از نقطه‌ای آغاز می‌کنیم که می‌خواهد به چیزی تمسک جوید که گاهی «نظریه‌ی آرمانی» اخلاقیات خوانده می‌شود. این رویکرد مبتنی بر این فرض است که چیزی همچون یک رشته‌ی جداگانه‌ی اخلاقیات وجود دارد، یا می‌تواند وجود داشته باشد، که موضوع خاص نبود و صورت‌های بحث خاص خود را دارد و کارش تجویز این معناست که آدم‌ها با یکدیگر چگونه باید رفتار کنند. فرض دیگر آن این است که می‌توان این موضوع را مورد مطالعه قرار داد بی‌آنکه لازم باشد مدام جایگاه آن را در سایر حوزه‌ها، زندگی، بررسی کرد، و بی‌آنکه پیوسته بر روی پیوندی که دعاوی ما با رشته‌هایی همچون تاریخ، جامعه‌شناسی، قوم‌شناسی، روان‌شناسی و اقتصاد دارد لازم به تأمل باشد. سرچاه اینکه چنین رویکردی فرض می‌کند که راه پرداختن به «اخلاقیات» این است که به شماری از اصول کلی مثل اینکه انسان موجودی عقلانی است، یا اینکه هر دو در جستجوی لذت و دوری از درد است، یا اینکه همواره در پی منافع شخصی است، تکیه کنیم. این اصول به لحاظ تاریخی تغییرناپذیر به حساب می‌آیند و چنین فرض می‌شود که مطالعه درباره‌ی اخلاقیات در اساس عبارت است از صورت‌بندی روش اصول یاد شده و واری مناسباتی که بین آنها وجود دارد، و شاید هم کوشش در جهت «توجیه» دست‌کم برخی از آنها، و نتیجه گرفتن از آنها در این خصوص به ادمه چگونگی باید عمل کنند یا چگونه باید زندگی کنند. همچنین به شیوه‌ی معمول، در این جا نیز فردگرایی نیز به صورت پیش‌فرض حضور دارد، چراکه چنین انگاشته می‌شود که اخلاقیات در درجه‌ی اول مستقیماً به افراد ربط می‌یابد. چنین دیدگاه‌هایی در بیشتر موارد و البته نه همیشه، وزن خاصی برای «شهودات اخلاقی» قایل می‌شوند که گویا افراد جامعه در آنها سهیم‌اند، و باورشان بر این است که بخش مهمی از اخلاقیات عبارت است از تلاش برای همساز نگه‌داشتن این شهودات.

اساک تجربی و نگرش سیستمی دوخصلت عمده‌ای است که این نوع نظریه‌های «آرمانی» گرایش زیادی به آنها دارند. مشهورترین نمونه‌ی این رویکرد عبارت است از کانت‌باوری، که در افراطی‌ترین خوانش آن چنین می‌انگارد که

اخلاقیات به تمامی غیر تجربی است و به سادگی (اما به تمامی) از مفهوم کارگزار عاقل، و انسجام مطلق اراده که از قرار شناسه‌ی تعریف‌کننده‌ی هر کارگزار عاقلی است، مشتق می‌شود. اخلاقیات کانت تماماً جهان‌شمول به حساب می‌آید که گویا بر تمام عاملان (کارگزاران) در تمام موقعیت‌های تاریخی صدق می‌کند. گرچه کانت خودش از واژه‌ی «شهودات» استفاده نمی‌کند (بلکه از اصطلاحی استفاده می‌کند که معمولاً «شهود» [Anschauung] ترجمه می‌شود، و معنای اخلاقی خاصی ندارد)، فکر می‌کند که افراد در شعور عادی خود^(۵) — ظاهراً در شعور پسامسیحی اروپای غربی قابل‌نمای قابل اعتمادی دارند که به آنها می‌گوید در هر مورد خاص چگونه باید عمل کنند. اخلاقیات فلسفی کاری نمی‌کند جز آنکه اصلی را صورت‌بندی کند که این شعور عادی آن را به کار می‌برد. کانت‌گرایی در حال حاضر در میان نظریه‌های «آرمانی» اروپا بین آنهاست، اما همین وجوه ساختاری را در بسیاری از دیدگاه‌های دیگر (برای نمونه برخی از شکل‌های فایده‌گرایی) می‌توان دید، و هرچه وجوه یاد شده در تفکر غربی بر سر است، موافقان آنها با شوق بیشتری مدعی خواهند شد که نوع مطالعه‌ی اخلاقیات که آنها توصیه می‌کنند اکیداً «فلسفی» است. این نوع نظریه‌ها ممکن است شادمانی‌های بر عمل باشد، مثل این دستورات اخلاقی کهن که «مبادا کسی را بکشی»، یا «مبادا زدی کنی» یا این حکم کانتی که «هرگز دروغ نگو، حتی برای نجات جان یک انسان»؛ یا همچنین ممکن است دربردارنده‌ی برخی هدف‌های آرمانی باشد که باید آنها را دنبال کرد، مثل «بکوش یک دموکراسی (آرمانی) برقرار کنی» (یا «بکوش یک جامعه‌ی دموکراتیک و گویبی آرمانی بسازی»، یا «بکوش تا سوسیالیسم را بسازی») یا «همسایه‌ات را مثل دوست دوست بدار». نگرشی که من می‌خواهم آن را رد کنم مبتنی بر این فرض است که کسی توان ابتدا کار اخلاقیات را به اتمام رساند و به یک نظریه‌ی آرمانی در این باره رسید که چگونه باید عمل کرد، و آن‌گاه در قدم دوم این نظریه‌ی آرمانی را برای چگونگی عمل کارگزاران سیاسی به کار برد. به‌عنوان یک ناظر سیاسی با رجوع به آنچه این نظریه حکم می‌کند که باید انجام داد می‌توان درباره‌ی یک عمل داوری اخلاقی کرد. مدافعان دیدگاهی که من به رد آن می‌پردازم اغلب به دنبال این نظر جلوتر می‌روند و ادعا می‌کنند که یک کنشگر سیاسی «خوب» باید رفتارش را بر پایه‌ی پیاده کردن این نظریه‌ی آرمانی تنظیم کند. جزئیات تجربی یک وضعیت تاریخی

تنها بر این محور مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. اخلاقیات «ناب» به‌عنوان یک نظریه‌ی آرمانی در پله‌ی نخست قرار می‌گیرد، سپس اخلاقیات کاربردی؛ و سیاست نوعی اخلاقیات کاربردی است.

در این رساله من می‌خواهم به بسط و تأیید نوعی از فلسفه‌ی سیاسی بپردازم که در نقطه‌ی مقابل نگرش «اول اخلاق» قرار دارد. بنابراین، خالی از فایده نیست که ابتدا خواننده به طور خلاصه و مقدماتی با چهار برنهاد (تز) همپبوند من، که ما بقدم در برابر برنهاد «اول اخلاق» رویکرد ثمربخش تری به سیاست را مطرح می‌کنیم، آشنا شود.

برنهاد اول، فلسفه‌ی سیاسی باید واقع‌گرا باشد. به بیان ساده، معنی این سخن این است که نه‌تنها فلسفه‌ی سیاسی نباید در وهله‌ی اول این باشد که آدم‌ها به سببی آری (یا عقلانی) چگونه باید عمل کنند، چه چیزی باید بخواهند، یا برای چه چیزی ارزش قرار بدهند، یا چگونه مردمانی باشند و مانند اینها؛ بلکه باید این باشد که نهادی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و جز اینها در فلان جامعه یا بهمان دوره چگونه در واقع عمل می‌کنند، و اصلاً چه چیزی انگیزه می‌شود که آدم‌ها در شرایط معین دست به عمل بزنند. تأکید بر انگیزه‌ی واقعی متضمن انکار این نیست که انسان‌ها زندگی خلاصه و سرشار از تخیلی دارند که برایشان مهم است، آرزوها و آرمان‌هایی دارند که مارپند آنها را دنبال کنند، یا حتی دیدگاه‌های اخلاقی‌ای دارند که بر رفتار آنها تأثیر می‌دارد. این تأکید همچنین به این معنا نیست که آدم‌ها گاهی «عقلانی» عمل نمی‌کنند و یا گاهی بسار به سود آنهاست که «عقلانی» عمل نکنند. بر سیل همان‌گویی، این سخن یعنی اینکه آرمان‌ها و آرزوها بر رفتار آدم‌ها تأثیر می‌گذارند و از همین‌رو به میزانی که به گامی بر رفتار آنها تأثیر می‌گذارند به لحاظ سیاسی نمی‌توانند بی‌معنا باشند. اما تنها به این دلیل که برخی اصول اخلاقی برای ما، برای کسانی که آن را توصیه می‌کنند یا کسانی که به آنها توصیه می‌شود — برای پیامبر یا کسانی که مخاطب پیامبر هستند — خوب یا موجه به نظر می‌رسد، نمی‌توان نتیجه گرفت که هنجارها، شرعیات، یا اصول تأثیر خاصی بر این امر دارد که آدم‌ها در عمل چگونه رفتار خواهند کرد. حتی اگر کسی چیزی را که من از پذیرش آن امتناع دارم مسلم گرفته باشد، یعنی مسلم پنداشته باشد که بعضی اصول اخلاقی که مضمون متعین دارند^(۲) «مطلقاً درست‌اند» یا «اعتبار

ابدی دارند» یا «می توان آنها را نهایتاً با ارجاع به نفس سرشت عقل توجیه کرد» باز این به خودی خود تضمین نمی کند که این اصول واقعاً قبول عام یافته باشند — چه حقایقی جز آن دسته که ناچیز و پیش پا افتاده اند «قبول عام» می یابند؟ وانگهی، حتی اگر قبول عام یافته باشند، چه تضمینی وجود دارد که به طور عام از آنها تبعیت شود؟ سرانجام اینکه فیلسوف سیاسی نمی تواند آرمان ها، الگوهای رفتاری، یا مفاهیم آرمان شهری را همان طور که در ظاهر هستند ملاک تحلیل قرار دهد. اینکه پیامبری ادعا کند و حقیقتاً باور داشته باشد که جدول ارزش های مورد نظر او برای پیروانش آرمانش است، یک بختی به ارمغان می آورد، و حتی پیروانش نیز حقیقتاً آن را باور داشته باشند و با تمام توان مطابقت آن جدول ارزش ها عمل کنند، باز هیچ تضمینی نیست که حاصل آن واقعاً ارامش و نیک بختی ادعایی آن پیامبر خواهد بود. حتی اگر هم آن جماعت به پیروزی برسد، این به خودی خود نشان نمی دهد که آن پیامبر حق داشته است. ممکن است آن بهزی از بخت آنها یا نتیجه ی عوامل به کلی متفاوتی بوده باشد. یک واقع گرا می تواند بپذیرد که محصول خیالات انسانی برای زندگی انسانی بسیار مهم است، به شرط آنکه چشمی تیزبین و ذلی هوشیار به این سخن پر معنا داشته باشد که «به عاقبت کار نیاید» که در این مورد نه به معنی «بهترین شیوه ی زیستن اندیشیدن به آخر کار یعنی مرگ است» بلکه به این معنی است که «نگاه نکن به اینکه چه می گویند، چه فکری می کنند، و چه باوری دارند، نگاه کن به اینکه عملاً چه می کنند و حاصل آن در عمل چیست». «تأثیر خدای خیالی ممکن است انگیزه ی نیرومندی برای عمل باشد و یک آرزو را نیز، هر چند در خیالات بنا شده باشد، باید به حساب آورد، به شرط آنکه آدم ها را واقعاً به عمل وادارند. البته معنی این سخن آن نیست که تمایز بین ادراک درست از جهان و وهم چندان اندک ندارد. مفهوم مخالف واقعیت یا مقابل ادراک درست از واقعیت به هیچ وجه خالی نیست، بلکه وهم است؛ با این حال، حتی توهمات هم می توانند دارای تأثیر باشند. تحلیل گر واقع گرا باید توهمات را هم به عنوان عواملی که برای یک جمعیت معین در عرصه ی عمل دارای نیروی انگیزشی است جدی بگیرد، یعنی آن را چیزی در نظر بگیرد که باید درکش کرد. معنی اش این است که او باید پشت آنها را هم ببیند و بپرهیزد از اینکه آنها را صرفاً بخشی از نوعی نظام شناسختی به حساب آورد که آدم ها برای معنادار کردن جهان به کار می گیرند. انکار اهمیت واقعی و عظیم آداب و اعتقادات و

نهادهای دینی در دنیای گذشته و دنیای کنونی نمی‌تواند نشان واقع‌گرایی باریک‌بینانه باشد، بلکه نشان کوری محض است. ضمن اینکه بدان مفهوم هم نیست که دعاوی معرفتی یا هنجاری باورمندان دینی حتماً موجه است.

برنهاد دوم، بنابراین فلسفه‌ی سیاسی باید بپذیرد که سیاست در وهله‌ی اول درباره‌ی عمل و زمینه‌های عمل است^(۷) نه اعتقادات و احکام. در بسیاری مواقع اعتقادات عاملان می‌تواند بسیار مهم باشد - برای مثال دانستن اینکه کارگزار دیگر چه عقیده‌ای دارد اغلب از زمره‌ی اطلاعاتی است که برای پیش‌بینی چگونگی عملش در آینده مهم است - هرچند گاهی کارگزاران به طور مستقیم بر مبنای ایده‌ای که دارند عمل نمی‌کنند. در هر دو مورد، مطالعه‌ی سیاست در درجه‌ی اول مطالعه‌ی عمل است و تنها در درجه‌ی دوم مطالعه‌ی اعتقادی است که به این یا آن طریق عمل متصل می‌شود. بر سبیل تکرار باید بگویم که بسط یک نظریه، عرضه‌ی یک مفهوم، از نیاز اطلاعات معین، حتی گاهی بهره‌گیری از یک امکان، همه از نوع عمل است، و به عنوان عمل پیش‌زمینه‌ها و پیامدهایی دارند که باید آنها را به حساب گرفت و هر که در کنفرانس پوتسدام در سال ۱۹۴۵ ترومن به استالین از نخستین انفجار رقیبت می‌زنب آتمی خبر داد، این عمل تنها تبادل اطلاعاتی درباره‌ی نتیجه‌ی یک آزمایش فیزیکی نبود، بلکه ترومن با این خبر در عین حال به انجام یک عمل اقدام کرد، عمل تسانیدن استالین، بازداشتن او از عمل کردن به این یا آن طریق، و مانند آن. در واقع، عمل ترومن این بود. حال آدم چه استالین باشد و چه یک پژوهنده‌ی تاریخ قرن بیستم. اگر این نکته را نفهمد از درک عمل باز می‌ماند. حتی آموزه‌های کلی یا نظریه‌های پیچیده نمی‌توانند نه تنها بر روی جریان‌های جزئی عمل بلکه بر روی ساختار کلی عمل در یک جامعه‌ی معین تأثیرهای مشخص داشته باشند. اگر فلسفه‌ی اصالت سود رومی، حق ترومنی، داروین‌باوری، اقتصاد نولیبرال مکتب شیکاگو، یا «نظریه‌ی انتخاب عقلانی» در تمام مدرسه‌ها آموزش داده شود، این کار احتمالاً تا حدودی بر شیوه‌ی عمل عاملان در جامعه تأثیر خواهد داشت. معنی این آن نیست که ما، یا هر کس دیگر، می‌دانند که سرشت این تأثیر چگونه خواهد بود. این به یقین به آن معنی نیست که اگر «نظریه‌ی انتخاب عقلانی» به دانش‌آموزان آموخته شود، آنها به تمام معنا (به شیوه‌ای که مورد نظر این نظریه است) «عاملان عقلانی» خواهند شد، حتی اگر

بسیار تلاش کنند این طور بشوند، زیرا نتیجه‌ی عملی چه‌بسا این باشد که عده‌ای به انتخاب‌گران عقلانی خیلی ناب تبدیل شوند که اگر این نظریه را نمی‌شناختند به آن تبدیل نمی‌شدند، اما عده‌ای دیگر در شمار شورندگان بر این نظریه قرار گیرند. «مرد زیرزمینی» داستایفسکی تصمیم می‌گیرد هر چیزی باشد جز کلید یک پیانو یا شاسی یک ارگ.^(۸) نامعقول نیست که اگر «عقلانیت» را به معنی کاملاً محدود آن بفهمیم کسی نخواهد «عقلانی» عمل کند. پولس طرسوسی (حواری) در آغاز پدایش مسیحیت این دین را به «دلقک»^{*} تشبیه کرده بود، ولی این باعث نشد که مسیحیت در دوره‌ی درازی از تاریخ، حساسیت‌های اروپایی‌ها را تحت تأثیر قرار ندهد. شش سال تعلیمات مداوم دینی کسب باور دینی را تضمین نمی‌کند و شش سال تکرار توبیه‌ی «تبت بهداشت اولیه موجب نخواهد شد که تمام افراد جامعه بعد از هر وعده «دلقک» را مسواک بزنند. ولی هنگامی که «شورای پزشکی» هشدار می‌دهد که دربارہ‌ی حلقه‌ی دندان‌سیگار منتشر می‌کند، این نه تنها اعلام نتیجه‌ی تحقیقات علمی است که می‌توان آن را با سنجه‌های معمول تجربی ارزیابی کرد، بلکه همچنین یک مداخله در امر است که به این یا آن شیوه بر زندگی اجتماعی و سیاسی اثر خواهد داشت. تنها راه برای اینکه بگوییم اثرش چه خواهد بود این است که دربارہ‌ی آن مطالعه کنیم. بی‌گمان هیچ جای ایراد نیست که وقتی ترومن به استالین گفت یک بمب اتمی با موفقیت آزمایش شده است، بتوان آن را موضوع دو پژوهش مکمل اما مجزا قرار داد. نخست اینکه می‌توان آن را با عنوان عملی مطالعه کرد که به قصد نتایج متعددی انجام شده و می‌تواند نتایج مختلفی داشته باشد و به شیوه‌های مختلفی می‌توان آن را ارزیابی کرد. برای ندرت، اینکه آیا این عمل، عمل مناسبی بوده است، یا آیا عمل احتیاط‌آمیزی بوده است، و مانند اینها - دوم - اینکه می‌توان مضمون ادعا را بررسی کرد - اینکه آزمایش واقعاً موزون بود - یا می‌توان چیزی که بنابه شواهد موجود قابل تأیید (یا رد) است.

سومین برنهادی که می‌خواهم از آن دفاع کنم این است که سیاست به لحاظ تاریخی موقعیت‌مند است: سیاست با انسان‌های کنش‌مند در بافت‌های نهادینه سروکار دارد، بافت‌هایی که طی زمان تغییر می‌کنند و مطالعه‌ی سیاست باید این

* *morra* (موریا) در انگلیسی *folly*، شخصیتی در نمایش‌های اخلاقی و تمثیلی بود که می‌کوشید قهرمان داستان را از راه به در کند. و

واقعیت را باز بناباند. این حکم به معنی مخالفت با تعمیم‌دهی نیست؛ من نمی‌دانم که بی تعمیم‌دهی اصولاً فکر کردن به چه معنی می‌تواند باشد. با این حال، این یک واقعیت است که تعمیم‌دهی بیش از حد دیگر آگاهی‌بخش نیست. نمی‌توان از «پرسش‌های ازلی-ابدی» در فلسفه‌ی سیاسی سخن گفت. این کاملاً درست است که اگر بخواهیم می‌توانیم درباره‌ی موجودات انسانی و جوامعی که آدم‌ها می‌سازند به برخی حقایق تجربی جهان‌شمول دست یابیم، مثل اینکه این درست است که آدم‌ها عموماً می‌کوشند خود را زنده نگه‌دارند و اینکه انسان برای زنده ماندن باید غذا بخورد و اینکه این امر الزاماتی را برای نوع جامعه‌ای که امکان‌پذیر شده است ایجاد می‌کند، اما چنین گزاره‌هایی به خودی خود برای مقاصد سیاست خیلی دستگیرند. (۹) این گزاره‌های کلی و مترع معنای چندان روشنی ندارند؛ درحقیقت، فهم سیاست به این معنی است که بدانیم چنین گزاره‌هایی فقط در رابطه با بافت خاص خود می‌روشنی دارند و اینکه این بافت همان اشکال عمل است که برحسب تاریخ ساختارمند شده. اگر قرار باشد که یک گزاره‌ی کلی، مثل آنچه درباره‌ی نیاز انسان به غذا گفته شد، مضمون روشنگری داشته باشد باید آن را با مسائلی از این قبیل مربوط کرد: چه شکلی از تولید غذا در جامعه‌ی مورد نظر صورت می‌گیرد، چه کسانی بر آن کنترل دارند، این کنترل به چه شکلی صورت می‌گیرد، و چه تابوهایی درباره‌ی غذا را پدید می‌آورد. (۱۰) اگر این گونه تعمیم‌ها را بیش از آنچه حقیقتاً هستند - چهارچوبی که لازم است با مضمون‌های تاریخی مشخص پر شوند - به حساب بگیریم و آن را در شکل مترع به‌عنوان بخشی از تلاش برای فهم سیاست واقعی به کار ببریم، از نگاه مثبت گمراه‌کننده خواهند بود. آدم‌ها «غذا به‌طور کلی» را نمی‌خورند، بلکه برنج، نان گندم، یا صدف، یا گوشت خوک می‌خورند، و یا گوشت گاو، گوشت خوک، لارو را نمی‌خورند، و گاهی هم آدم‌ها به‌طور ارادی از خوردن خودداری می‌کنند تا بمیرند. خودکشی با گرسنگی کشیدن شاید یک مورد حاد باشد که نیاز به توضیح ویژه دارد (توضیحاتی از نوع روان‌بیماری‌شناسانه مثل بی‌اشتهایی عصبی، یا از نوع ایدئولوژیک مثل اعتصاب غذای ایرلندی‌ها در دهه‌ی ۱۹۶۰)، اما چگونه کسی از پیش می‌داند موقعیت خاصی که با آن مواجه است از نوع حاد نیست؟ اگر کسی خواهان فهم کنش یا هدایت آن است ناگزیر خواهد بود شرایط فرهنگی و

تاریخی را در نظر بگیرد. اینکه چه سطحی از تکیه بر خصوصیت تاریخی برای چه مقصودی مورد نیاز است خودش پرسشی است که برای آن پاسخ کلی وجود ندارد. جستجوی یک مجموعه از فرمول‌هایی که تا حد ممکن به لحاظ تاریخی تغییرناپذیر باشند، و فرض اینکه این فرمول‌ها امکان‌آمیز و فی‌الاهم کردن را برای ما فراهم می‌آورند، ما را به مسیر اشتباه می‌برد. اگر این‌طور فکر کنیم که فهم دنیای ما کمترین پیش‌شرط برای داشتن آرزوها و نقشه‌های انسانی معقول است، آن‌گاه درک تاریخ غیر ضروری نخواهد بود. هر چه انسان عمل کردن را مهم‌تر ببیند، این پیش‌شرط را خواهد یافت. دست‌کم تا زمانی که تغییر در جوامع انسانی ادامه دارد از رجوع به تاریخ گریزی نیست.

سرانجام، چهارم فرضی که در پس دعاوی این رساله نهفته است این است که سیاست بیشتر ممکن به کاربردن یک فن یا هنر است تا برداشت سنتی مبنی بر اینکه وقتی یک نظریه بیاد شد، دنبالش چه اتفاقی خواهد افتاد. سیاست مستلزم به‌کار بردن مهارت‌ها و شکرهای از قضاوت است که نمی‌توان آن‌ها را به‌سادگی با گفتار منتقل کرد، نمی‌توان به کسی قابل اطمینان قاعده‌بندی یا تابع‌روایی معمول‌اش کرد، همچنان‌که با تسلط بر فن، نظریه‌ها نمی‌توان خودبه‌خود به آن دست یافت. یک مهارت عبارت است از توانایی عمل کردن به شیوه‌ای منعطف و معطوف به وجوه خاص در یک محیط معین که به دست‌دب‌بخشیدن یا تسهیل یک عمل یا یک تعامل منجر شود، یا به تغییر محیط به شیوه‌ای منتهی شود که از آن ارزیابی مثبتی صورت گیرد. حاصل آن گاهی شیء یا محصولی خواهد بود: یک کفش، یک نقاشی، یک ساختمان، یک کشتی؛ گاهی هم شیء سخنی تولید نمی‌شود، مثل وقتی که یک مشاور ازدواج تعامل بین زوج‌ها را در جهت مثبت عوض می‌کند یا یک مربی صدا به خواننده‌ای کمک می‌کند جنبه‌های مثبتی از یک تک‌خوانی تکراری را در آوازش به تجلی برساند. یکی از جلوه‌هایی که نشان می‌دهد کسی مهارتی را به درستی کسب کرده است، نه اینکه صرفاً به‌طور مکانیکی آن را از روی دست دیگری نسخه‌برداری کرده است، یا فقط مطالب یک کتاب راهنما را پیاده کرده است، و یا اینکه در انجام آن تنها از بخت خوش بهره برده است، می‌تواند این باشد که او در شرایط گوناگون و گاه نامنتظره به نتایجی جالب رسیده باشد. یک نقاش ماهر می‌تواند حتی با به‌کار بردن مواد تازه‌ای که پیش از این

هیچ‌گاه برای تولید تصویر به‌کار نرفته‌اند تصویر مناسبی عرضه کند. به هر میزان با شرایط واقعاً متفاوت و نامتظره سروکار داشته باشیم به همان میزان احتمال اینکه کارهای موفق‌تری در آن زمینه وجود داشته باشد که درخصوص چگونگی برخورد با شرایط جدید حاوی رهنمودی مستقیم باشد، با الگوهای موفق و قابل تقلیدی برای عمل در آن شرایط به دست دهد، کمتر می‌شود.

خواننده‌ی دقیق توجه خواهد کرد که من اصطلاحات «نظریه‌ی سیاسی» و «فلسفه‌ی سیاسی» را (اصطلاح اخیر گاهی کلی‌تر از اصطلاح اولی فرض می‌شود) تقریباً به صورت معادل به‌کار می‌برم، و اینکه تمایز قاطعی بین نظریه‌ی توصیفی و «نظریه‌ی هنجاری خالص» (اولی از قرار تنها امور واقع را ملاک می‌گیرد و دوم اصول اخلاقی، احکام، یا هنجارهای آرمانی را) قایل نشده‌ام. این در کار از من می‌قصد است، و درواقع بخشی از نکته‌ای است که می‌گویم مطرح کنیم دقیقاً است در کار این تلاشم که در فایده‌مندی عمومی این تمایز تردید ایجاد کنیم. سیاست‌سازان کانت‌گرایان خواهند پنداشت که من از آغاز به مسیر اشتباه افتاده‌ام؛ و عقلت، من از تمایز اساسی و ضروری بین هست و باید، واقعی و ارزشی، توصیفی و تبیینی، به سبب آن که تا حد ممکن روشن و نظام‌مند باشد، جز آشفتگی به بار نخواهد آورد؛ چنان‌که، برعکس، من فکر می‌کنم آنها قربانی نوعی بت‌انگاری شده‌اند و برای یک سلسله ابداعات مفهومی اعتباری قایل شده‌اند که به نظر من فاقد آن‌اند. من نظر من آنها با این کار خودشان را محکوم به شکل‌هایی از نادانی و توهم کرده‌اند، و در شناخت سیاسی و کردار سیاسی گرفتار تصلب فکر و آشفتگی اندیشه شده‌اند. من می‌توانستم به آن دچار نشوندم. سیاست امکان می‌دهد که برای مطالعه‌اش، آن را به حوزه‌های چندی تقسیم‌بندی کنیم. اینکه کدام حوزه بیشتر راه‌گشا خواهد بود بسیار بستگی دارد به بافت موضوع و اینکه در جستجوی چه چیزی هستیم. هیچ سبک معیاری در نظریه‌پردازی درباره‌ی سیاست وجود ندارد. می‌توان سؤال‌های کاملاً موجهی درباره‌ی پدیده‌های مختلف سیاسی طرح کرد و بسته به نوع پرسش نوع متفاوتی از جستجو را مناسب دید. پرسش از اینکه سؤال ما چیست، و چرا این سؤال را مطرح می‌کنیم، همواره پرسش به‌جایی است. در برخی از بافت‌ها تمایز نسبی بین «امور واقع» و ارزش‌گذاری آن امور واقع (یعنی هنجارها) ممکن است کاملاً مفید

باشد، اما این تقسیم‌بندی تنها در رابطه با هر بافت معنا پیدا می‌کند، و نمی‌توان آن را از بافت جدا کرد، و جدا از آن دفاع کرد، و برای آن جایگاه مطلق ادعا کرد. با این حال من همچنین فکر می‌کنم که مطمئن‌ترین شیوه برای طرح این نکته حمله‌ی مستقیم به تمایز هست/باید نیست، چون تبدیل به کاری بسیار ملال‌آور خواهد شد، زیرا من مسلم می‌دانم که این تمایز را، که نسبی است، تقریباً در هر بافت خاصی می‌توان صورت داد. تمایز هست/باید از این جهت کاملاً موجه به نظر می‌رسد که فلاسفه همیشه پرسش را همین‌طور طرح کرده‌اند و مسلم گرفته‌اند که باید بدان پاسخ داد. به نظر می‌رسد تأکیدی گمراه‌کننده بر مثال‌هایی مجعول و مصنوعاً ساده بوده است که راجع به تمایز هست/باید ما را در چنگ خود اسیر کند. بنابراین به‌جای بحث نصل با مقصودی ناروشن درباره‌ی تمایز هست/باید در مفهوم کلی، می‌خواهم خواهی‌شود راه‌دوت کنم که یک‌راست همراه من به ملاحظه‌ی دنیای سیاست بیاید و ببیند که اگر بند راه‌ابگشاییم و تفکیک ادعایی هست/باید را فراموش کنیم، سیاست را چقدر جایز خواهیم یافت و درباره‌ی آن تا چه میزان بیشتر خواهیم آموخت.

کتابی از این نوع و به‌ویژه با این حجج شاید نتواند تمام مسایلی را که مطرح کرده است به شیوه‌ای همه‌جانبه بررسی کند و حتی نتواند به هیچ‌یک از آنها به نحو رضایت‌بخش پاسخ دهد. همچنین نمی‌تواند امیدوار باشد که برای کسانی که عقاید به شدت تثبیت شده‌ای در این خصوص دارند که چگونه باید به کار فلسفه‌ی سیاسی پرداخت، تغییر دهد. به‌جای این، بیشترین امیدواری اش می‌تواند این باشد که کسانی را که خود گاهی چنین افکاری به ذهن‌شان خطور کرده است یا کسانی را که هنوز دیدگاه‌شان شکل نگرفته یا تثبیت نشده است، طرف خطاب قرار دهد. برای آنها این نوشته می‌تواند امیدوار به طرح این پیشنهاد باشد که شاید راه بهتری برای تفکر درباره‌ی سیاست وجود داشته باشد، راهی که با جریان اصلی فلسفه‌ی سیاسی تحلیلی معاصر نسبت چندانی ندارد.