

سیاست‌ورزی اخلاقی

سیاست و اخلاق هر دو متضمن گزاره‌های هنجاری هستند و از این حیث فصل مشترک اخلاق با سیاست شکل می‌گیرد. در فلسفه اخلاق و در بحث و فحوص‌های اخلاقی دو سؤال کلاسیک وجود دارد: چه رفتاری موجه و بایسته است و فرد اخلاقی کیست؟ در سیاست هم این سؤال مطرح است که دولت‌مرد خوب چه کسی است و چه سیستم یا سازوکار سیاسی‌ای بایسته است و موجه؟ در این جا پاسخ صبغه سیاسی دارد و ممکن است گفته شود سازوکار غیردموکراتیک، لیبرال دموکراسی، سلسله مراتبی یا الیگارشسی بایسته است. به هر حال این پرسش متضمن یک توصیه است و هنجاری است. در اخلاق هم وقتی که از همین منظر، چه ناظر به تئوری‌های اخلاقی و چه ناظر به افراد، بحث می‌کنیم، متضمن گزاره‌های هنجاری است. می‌توان گفت بحث از اخلاق و سیاست از زمان یونان باستان تاکنون مورد بحث فیلسوفان مختلف بوده است. شما هم در آرای افلاطون بحث‌هایی ناظر به این امور را می‌بینید که چه جامعه‌ای، جامعه ایده‌آل است، هم در ارسطو، هم در فیلسوفان قرون وسطی و هم در فیلسوفان مدرن. آن چه مطمح نظر من است، سیر و تحولی است که در دوران مدرن، خصوصاً پس از پیمان وستفالی در سال ۱۶۴۸، در میان متفکران محقق شد. منشأ هنجاریت و مشروعیت از زمان هابز، که شاید بتوان او را، به همراه ماکیاولی، پدر سیاست نوین هم نامید، چه از منظر اخلاقی و چه از منظر سیاسی، کاملاً زمینی می‌شود. به تعبیر دیگر از اقتضائات هنجاری بشر جدید این است که همه کنشگران جامعه بر سر یک سفره نشسته‌اند و به یک میزان در قوام‌بخشی به منشأ مشروعیت مشارکت دارند. پس از آن است که بحث‌های لاک و دیگران و مفهوم جامعه مدنی^۱ به میان می‌آید و مهم‌تر از همه انعقاد و تکون مفهوم قرارداد اجتماعی است، که منتسب به روسو است. اما باید دید اتفاقی که این جا رخ می‌دهد چیست؟ به اختصار هر چه تمام‌تر و به توضیحی که روسو و لاک آورده‌اند، مفهوم

قرارداد اجتماعی متضمن این مطلب است که گویی بشر به طور فرضی دوره‌ای به نام بدویت را از سر گذرانده و لباس مدنیت به تن کرده است؛ دوره‌ای که در آن دوران، به تعبیر هابز، انسان گرگ انسان بود و هیچ گونه مناسبات و روابطی هم بین افراد برقرار نبود. سپس ما لباس مدنیت به تن کردیم، به این معنا که گویی همگان با شهرنشینی و اتخاذ ساز و کار شهرنشینی در واقع یک قراردادی را امضا کردیم، مبنی بر این که به نحو دلخواهانه و اختیاری قدرت و اختیار خودمان را برای تنظیم مناسبات و روابط به دیگری تفویض کنیم. این لب مطلب مفهوم قرارداد اجتماعی است. پس بنا بر آموزهٔ قرارداد اجتماعی، بشر دوران فرضی‌ای را از سر می‌گذراند که همان دوران بدوی است. در آن دوران هیچ قراردادی میان انسان‌ها نوشته نشده بود، به این معنا که کسی قدرت و اختیار خود را مختارانه به دیگری تفویض نکرده بود. به همین خاطر قانون، قانون جنگل بود. در دوران مدنیت است که اگر من با فردی مشکلی داشته باشم، به رأی دادگاه تمکین می‌کنم و در عین حال به سازوکار اجتماعی بدنهٔ بوروکراتیک و اجرایی کشور هم تن می‌دهم و همچنین به قوانینی که در مجلس تصویب می‌شود. چون این قرارداد نانوشته هم وجود دارد که همگان نمی‌توانند هم مجری باشند، هم مقنن باشند و هم قاضی. بنابراین کاری که می‌کنیم این است که لباس مدنیت به تن می‌کنیم. به این معنا که اختیار خودمان را به دیگری تفویض می‌کنیم. اما یک چنین قواعدی در جامعهٔ بدوی نبوده، یعنی شخص خودش هم قانون وضع می‌کرده، هم اجرا می‌کرده و هم قضاوت می‌کرده است. عبور فرضی از جامعهٔ بدوی به مدنی مطابق رأی این فیلسوفان چنین اقتضائاتی داشته و به همین خاطر هم این سازوکار، مدنی و مدرن است.

قرن هیجدهم، کانت دربارهٔ مناسبات و روابط اخلاقی سخن می‌گوید و به یک معنا اخلاق سکولار را بسط می‌دهد. عقل عملی، برخلاف عقل نظری، اتخاذ موضعی ناظر به این عالم نمی‌گوید. از نظر کانت ما به گونه‌ای زندگی خویش را سامان می‌دهیم که گویی خدایی وجود دارد، نه این که وجود

خدا به مثابه یک ایده فلسفی موجه شده باشد، زیرا این کار عقل نظری است. از دید او عقل نظری درباره شناسایی امور متافیزیکی و سخن گفتن معرفت بخش درباره آنها عقیم است. و به همین خاطر هم عموماً جهان پدیداری^۲ است که تحت مقوله در می آید و می توان ناظر به آنها سخنان معرفت بخش گفت. کانت اخلاق را بر عقل عملی بنا کرد که متضمن احکام جهانشمول کلی ضروری است. بنابر رأی کانت، برای زیستن اخلاقی، سیاسیون باید به اقتضاء وظایف اخلاقی شان عمل کنند؛ وظایفی که خدشه ناپذیر است. این جمله مشهور اوست که: راست بگو و لو افلاک در هم فرو بریزند. امر مطلق، تخلف ناپذیر است و هیچ قیدی بر نمی دارد. به همین خاطر هم می گفت که ما به اقتضانات عقل عملی عمل می کنیم. ما کسیم ها و اصول اخلاقی ای که تخلف ناپذیر هستند از سوژه اخلاقی می خواهند که با مد نظر قرار دادن آنها، مناسبات و روابط اخلاقی خویش را تنظیم کند، هر چند نتایج مطلوبی بر آن مترتب نباشد. این مثال را در نظر بگیریم: فرض کنید در یک فروشگاه، صندوقدار باقی مانده پول مشتری را به اشتباه کمتر می دهد و پس از رفتن او متوجه می شود و در حین اینکه مشتری های زیادی در مغازه هستند، همه را نگه می دارد و از آنها می خواهد که منتظر بمانند تا او برود و بقیه پول را پرداخت کند و برگردد. از دید کانت، اگر او این کار را به این دلیل انجام دهد که آن مشتری احترام و اعتمادش نسبت به آن کمپانی یا مغازه حفظ شود این کار اخلاقی نیست، اگر چه اشکالی هم بر آن وارد نیست، اما این را نمی توان فعل اخلاقی قلمداد کرد؛ زیرا او گوشه چشمی به آثار و نتایج و لوازم این فعل داشته است که عبارت است از افزایش اعتمادپذیری آن فرد نسبت به شرکت یا حتی نقل ماجرا برای چند نفر و در پی آن اعتباری که برای شرکت حاصل می شود. به تعبیر کانت، او 'مطابق با' وظیفه^۳ عمل کرده نه 'از روی وظیفه'^۴. عنصر نتیجه و لوازم و لواحق که بر این فعل مترتب می شود از نظر کانت اصلاً و ابداً مدخلیتی در اخلاقی قلمداد شدن آن ندارد. اما نکته مهم این است که او از اخلاق سکولار سخن می گفت و این که عنصر اراده آزاد و محقق کردن آن قویاً در انسانیت انسان و

زیستن اخلاقی او مدخلیت دارد. بعد از کانت، اعتراضاتی به او وارد آمد، مبنی بر این که او در صورت بندی شهادهای اخلاقی ما ناتوان بوده است. اگر چه بسیاری از مواقع وظایف اخلاقی ما اقتضائاتی دارد و ما در مقام یک کنشگر اخلاقی به اقتضائات هنجاری عقل عملی مان عمل می کنیم، اما در عین حال در خیلی از موارد هم این اصول خدشه بردار هستند و این گونه نیست که ابدی باشند و تخلف ناپذیر. یکی از انتقادهایی که به نظام وظیفه گرایانه کانتی وارد شد این بود که آنچه او در دستگاه اخلاقی یا سیستم اخلاقی اش لحاظ نکرده بود، همین عنصر نتیجه و لوازم و لواحق بود که بر یک فعل مترتب می شود. کسانی مثل جان استوارت میل بر عنصر نتیجه تأکید کردند. آن ها بر آثار و نتایج و پیامدهای مترتب بر افعال عطف نظر داشتند و معتقد بودند این نتایج در اخلاقی قلمداد کردن یک فعل مدخلیت تام دارند. این گونه نیست که یک فعل، قطع نظر از لوازم و لواحقش مورد ارزیابی اخلاقی قرار گیرد، بلکه نتایج آن بسیار مهم است. ایشان ملاک ارزیابی خوبی و بدی یک فعل را میزان لذت و الم حاصل از آن دانستند و از مفاهیمی مانند درد و رنج و لذت فایده برای احراز روایی و ناروایی افعال مدد می گرفتند.

برای واژه Utilitarianism در زبان فارسی معادل هایی مانند فایده گرایی و سود گرایی وضع شده است. به نظر می رسد واژه سود گرایی، بدین خاطر که سود بعضاً متضمن بار منفی هم هست، معادل چندان مناسب نباشد. در صورتی که فایده چنین بار معنایی منفی ای را ندارد. سود، سویه های شخصی دارد و کسی که در پی سود شخصی است گویی به منفعت دیگران نمی اندیشد، اما در فایده گرایی آنچه مهم است کسب بیشترین خوشبختی برای بیشترین مردم است، که سود صرف شخصی در آن رنگ می بازد. انتقاداتی که از سوی نتیجه گراها به اخلاق کانتی مطرح شد نیز در ذیل اخلاق سکولار، مورد بحث واقع شده است. مثلاً سازمان ملل یا تمامی کشورها وقتی که درباره منافع خود سخن می گویند ذیل همین رویکرد فایده گرایانه مناسبات و روابط خویش را تنظیم می کند. به عبارت دیگر

دولتی که بر یک ملت حکمفرماست، در مقام دفاع از ملتش از اخلاق فایده‌گرا بهره می‌گیرد. نکته مهم این است که طبق پیمان و ستفالی مباحث سیاست جدید یا اخلاق جدید، به اقتضای بحث‌هایی که در باب قرارداد اجتماعی و امثال آن مطرح است همه مبتنی بر آموزه ملت-دولت^۵ است. به این دلیل که ملت-دولت بر عنصر قرارداد مبتنی است، که بنا بر آن افراد مختارانه و دلخواهانه پاره‌ای از حقوق خویش را به دیگری تفویض می‌کنند یا در اختیار دیگری قرار می‌دهند. در واقع نظام بین‌المللی و نظم بین‌المللی هم مبتنی بر همین رابطه ملت-دولت است. یک نظام بین‌المللی حول این قراردادهای نانوشته شکل گرفت و سالیان سال در جوامع سکولار مناسبات و روابط اخلاقی و سیاسی بر طبق این تلقی از ملت-دولت و مفهوم قرارداد اجتماعی سامان یافت. پس از آن در قرن بیستم است که راس، فیلسوف مشهور انگلیسی در حوزه اخلاق، نظریات خود را مطرح می‌کند. راس یکی از شارحان بزرگ ارسطو است و دو کتاب مهم با عنوان درست و خوب^۶ (۱۹۲۹) و مبانی اخلاقی (۱۹۳۰) دارد. او هم میراث‌بر کانت است و هم میراث‌بر ارسطو. راس اگر چه نقاط قوتی را هم در وظیفه‌گرایی و هم در نتیجه‌گرایی می‌دید، اما معتقد بود که شهودهای اخلاقی عرفی ما بعضاً با نکاتی که کانت می‌گفت سازگار نیست و در عین حال سنت نتیجه‌گرایی هم به طور کامل نمی‌تواند شهودهای اخلاقی عرفی ما را پوشاند. او، در کتاب درست و خوب، با وام گرفتن مفهوم بالقوه از ارسطو و مفهوم وظیفه‌گرایی از کانت، یک دستگاه نوین اخلاقی پی افکنی می‌کند. سخن او در این کتاب این است که کسانی که در وادی اخلاق تئوری پردازی می‌کنند باید قویاً به شهودهای اخلاقی عرفی عنایت داشته باشند. نظریه‌پردازی در باب اخلاق عبارت است از صورت‌بندی و نظام‌مندسازی شهودهای اخلاقی متعارفی که در ساحت‌های مختلف از سر می‌گذرانیم. نباید صرفاً در آسمان انتزاع از لوازم و لواحق فرامین عقل عملی سخن گفت و در فرش انضمام یا مناسبات و روابط روزمره عنایتی به شهودهای عرفی اخلاقی نداشت. او این اشکال را به کانت وارد می‌دانست و به همین خاطر در پی آن بود که نظریه اخلاقی‌ای به دست دهد که مزایای

دستگاه اخلاقی کانتی و نتیجه‌گرایی را با هم داشته باشد و عاری از معایب هر دو باشد. در این جا سعی می‌کنم به امهات نظری اخلاقی او پردازم و این که در باب مناسبات اخلاقی و روابط سیاسی، ذیل دستگاه اخلاقی راس چه می‌توان گفت. باید توجه داشته باشیم که راس در عصر ملت-دولت می‌زیست. در واقع راس تفکیک میان ملت-دولت و قرارداد اجتماعی و مفاهیمی از این دست را مفروض گرفته بود و متناسب با آن ایده‌ها نظریه‌پردازی می‌کرد. او معتقد بود که ما به کلیت و تعمیم‌پذیری در اخلاق نیاز داریم اما اطلاق یا نگاه مطلق‌گرایانه کانتی را نمی‌توانیم بپذیریم، چون با شهادهای اخلاقی عرفی ما ناسازگار است. وقتی که ما درباره وظایف اخلاقی خویش سخن می‌گوییم باید توجه داشته باشیم که برخی از آن‌ها 'در نظر اول' وظایف اخلاقی تلقی می‌شوند. اما از نظر راس این گونه نیست که قضاوت‌های اخلاقی ما هم مبتنی بر آن‌ها باشد. ما در هر پدیده اخلاقی احیاناً چند وظیفه اخلاقی در نظر اول داریم که با هم در حال تعامل هستند. این وظایف اخلاقی عموماً در مناسبات و روابط اخلاقی روزمره ما با هم در تضاد هستند و وظایف اخلاقی‌ای که قوام‌بخش داوری اخلاقی موجه‌اند وظایف اخلاقی واقعی^۶ هستند که بر اثر ترکیب این وظایف در نظر اول با یکدیگر سر برمی‌آورند، نه وظایف در نظر اول. وظیفه واقعی به ما می‌گوید که از ما، در مقام یک کنش‌گر اخلاقی، چه فعلی باید صادر شود. ابتدا فهرست وظایف در نظر اول راس را، که هفت وظیفه است، ذکر می‌کنم. پس از آن مثال‌هایی برای روشن‌تر شدن مطلب می‌آورم تا در یابیم که برای به کار بردن این ایده‌ها در وادی سیاست چه باید کرد و سیاست‌ورزی اخلاقی مقید به چه قیودی است و چه استفاده‌ای از این دستگاه اخلاقی در این میان می‌توان برد. این وظایف، که شأن وجودشناختی دارند، عبارت‌اند از: وفاداری، سپاسگزاری، جبران، نیکوکاری، بهبود خود، عدالت و آسیب نرساندن به دیگران یا عدم اضرار به غیر. در واقع سخن راس این بود که وقتی که ما شهادهای اخلاقی خویش را صورت‌بندی می‌کنیم، می‌بینیم که در سپهر اخلاقی با این هفت وظیفه در نظر اول مواجهیم. وقتی که

در سیاقهای گوناگون این وظایف در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند، وظیفه اخلاقی واقعی ما بر اثر تعامل این وظایف در نظر اول با یکدیگر حاصل می‌شود. نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که در این فهرست بسیاری از وظایف اخلاقی نیامده است. موارد بسیاری هست که ممکن است ما آنها را به نحو شهودی جزء وظایف خویش به حساب آوریم، اما راس آنها را در فهرست وظایف در نظر اول نیاورده است. پیش از تبیین این مطلب، ذکر این نکته ضروری است که راس معتقد است که این هفت وظیفه، هیچ کدام بر دیگری تفوقی ندارد. این گونه نیست که اگر در یک موقعیت اخلاقی، وفاداری و سپاسگزاری با هم متعارض شوند همواره ما وظیفه داریم که پاس وفاداری را داشته باشیم و همیشه باید وفاداری بر سپاسگزاری ترجیح داده شود یا بر عکس. از نظر راس یک چنین سلسله مراتبی بین این وظایف وجود ندارد و هیچ کدام از این‌ها بر دیگری رجحان ندارند. بلکه در یک سیاق، یک وظیفه می‌تواند کاملاً بر دیگری برتری داشته باشد، در حالی که در سیاق دیگر می‌تواند عکس این حالت اتفاق افتد. به عنوان مثالی دیگر، فرض کنید که شما به کسی قول داده‌اید که امشب با او بیرون بروید. وظیفه وفاداری اقتضا می‌کند که شما وعده‌تان را به جا بیاورید و امشب با او بیرون بروید. در عین حال، قبل از این که این کار را انجام دهید مادرتان با شما تماس می‌گیرد و مصرانه از شما می‌خواهد که با او جایی بروید و این امر مستلزم این خواهد بود که شما از قرار امشب‌تان صرف نظر کنید. در این جا با یک تعارض مواجه می‌شویم. مادر به سبب خدمات فراوانی که در گذشته برای شما انجام داده است حقی بر گردن‌تان دارد، بنابراین وظیفه سپاسگزاری اقتضا می‌کند که درخواست مادر را اجابت کنید. اما شما وعده‌ای هم برای امشب به فرد دیگری داده بودید و بنا بر وظیفه وفاداری باید به وعده خود عمل کنید. از نظر راس، در برخی سیاق‌ها سپاسگزاری بر وفاداری ترجیح می‌یابد و گاهی نیز عکس آن اتفاق می‌افتد. این امر بستگی دارد به مؤلفه‌ها و دقائق و ظرائف سیاق‌ها که با مدد گرفتن از شهود می‌توان به داوری اخلاقی موجه در هر سیاق رسید. بین این وظایف

اخلاقی مختلف سلسله مراتبی وجود ندارد؛ مثل مراتبی که در ارتش برقرار است و بنا بر آن فرد همیشه باید از مافوق خود تبعیت کند. نکته دوم این است که این‌ها اصول پایه‌ای هستند.

بسیاری از اصول اخلاقی دیگر در فهرست راس نیامده است و در واقع مبتنی بر یک، دو یا سه وظیفه از این وظایف هستند. وظیفه‌ای مثل راستگویی را در نظر بگیرید. راستگویی یکی از وظایف اخلاقی ماست، اما همان طور که ملاحظه می‌کنید در این فهرست نیامده است. راس توضیح می‌دهد که در واقع وظیفه راستگویی خود مشتمل بر دو وظیفه دیگر است یا در واقع یک وظیفه مشتق^۸ است. وظیفه‌ای مشتق از دو وظیفه «وفاداری» و «آسیب رساندن به دیگران». فرض کنید فارسی زبان هستید و با دیگر فارسی زبانان در محاورات و مکالمات روزمره تان وارد گفت‌وگو و دادوستد معنایی می‌شوید. وقتی که شما به مثابه یک کاربر زبان با جامعه فارسی زبانان وارد دادوستد معنایی می‌شوید، گویی به نحو نانوشته قراردادی را امضا می‌کنید یا از قراردادی تبعیت می‌کنید که بنا بر آن، هنگام به کارگیری واژگان، آن‌ها را در معنایی که همگان می‌دانند به کار می‌برید. به عنوان مثال، وقتی که من از واژه لیوان استفاده می‌کنم، منظورم واقعاً همین مصداق و مدلول بیرونی است و این گونه نیست که لفظ لیوان را به کار برم و مرادم درخت باشد. اگر چنین کنم لابد مهارت زبانی کافی را تاکنون بدست نیاورده‌ام. گویی یک عهد نانوشته بین کاربران یک زبان برای مفاهمه و دادوستد معنایی برقرار است و وظیفه وفاداری نیز اقتضا می‌کند که آن‌ها وقتی که واژه‌ای را به کار می‌برند، همان معنایی را از آن مراد کنند که برای دیگران شناخته شده است. کسی که دروغ می‌گوید، در واقع وفاداری را، که یکی از وظایف پایه‌ای در فهرست اخلاقی راس است، نقض می‌کند. دومین وظیفه اخلاقی‌ای که در پی دروغ‌گویی نادیده گرفته می‌شود آسیب رساندن به دیگران است. دروغ‌گویی، بویژه پس از این که فرد متوجه شود به او دروغ گفته شده، متضمن اذیت و آزار روحی و روانی فرد است. حتی گاهی ممکن است ضررهای جسمی و جانی هم متوجه فرد شود. بنابراین، وظیفه‌ای مثل راستگویی به این دلیل در

این فهرست نیامده که یک وظیفه اخلاقی مشتق است. وظیفه دیگری که با بحث ما مناسبت دارد وظیفه شهروندی^۹ است. به مقوله شهروندی ذیل تفکیک میان ملت و دولت توجه کنید. در آن گفتمان مفهوم قرارداد اجتماعی به قوت حاضر است و کاربرد دارد. به معنای دیگر آیا افراد یک جامعه، به مثابه شهروندانی که در آن جامعه زندگی می کنند، اخلاقاً در قبال دولت خویش وظایفی دارند یا نه؟ آیا وظیفه شهروندی یک وظیفه اخلاقی است و این انتظار را پدید می آورد که برخی از افعال به اقتضای شهروندی از افراد یک جامعه سر بزند و آن ها از ارتکاب برخی دیگر سر باز زنند؟ سخن راس در این باب این است که شهروندی یک وظیفه اخلاقی است، اما نه یک وظیفه پایه ای و غیرمشتق، بلکه یک وظیفه اخلاقی مشتق. وظیفه اخلاقی شهروندی، از نظر راس مشتمل بر سه وظیفه در نظر اول وفاداری، نیکوکاری و آسیب نرساندن به دیگران است و این سه وظیفه اقتضا می کنند که فرد وظیفه شهروندی خود را به جای آورد. چرا؟ زیرا همان طور که ذکر آن آمد، بر طبق معنایی که لاک و روسواز قرارداد اجتماعی مراد می کردند، کسی که زندگی شهرنشینی را برمی گزیند گویی که قرارداد نانوشته ای را امضا می کند که بنا بر آن، در مقابل سایر کسانی که این قرارداد را امضا کرده اند، وظایفی بر او بار می شود و او باید در مناسبات و روابطش از این قوانین تبعیت کند. نیکوکاری هم اقتضا می کند که انسان در توزیع امور التذاذ آور برای سایر شهروندان نقشی داشته باشد. وظیفه سوم هم آسیب نرساندن به دیگران است. این وظیفه اقتضا می کند که فرد، تا هنگامی که به دیگران آسیبی نرسد، در پی احقاق حقوق خود برآید یا آرزوها و امیالش را محقق کند. پس از نظر راس وظیفه شهروندی، یک وظیفه اخلاقی است اما وظیفه ای که خود مشتمل بر سه وظیفه است، وظیفه وفاداری، آسیب نرساندن به دیگری و نیکوکاری. اگر از این منظر و در ذیل آموزه های راسی بحث کنیم، می توان گفت که اتخاذ سازوکار دموکراتیک یک وظیفه مشتق در نظر اول اخلاقی است؛ به این دلیل که اتخاذ سازوکار دموکراتیک، مبتنی است بر پاسداشت وفاداری، آسیب نرساندن به دیگران، نیکوکاری و عدالت است؛

وظایف چهارگانه در فهرست راس در واقع، قرارداد نانوشته فرضی میان آدمیان که در ذیل وظیفه وفاداری قرار می‌گیرد، اخلاقاً اقتضا می‌کند، حاکمان و محکومان در جامعه مناسبات و روابط دموکراتیک را میان خویش سامان بخشند. تفکیک قوا و آزادی‌های مدنی (رکن چهارم دموکراسی) در ذیل وظایف در نظر اول 'عدالت' و 'نیکوکاری' و 'آسیب نرساندن به دیگران' قرار می‌گیرند. چنین است که مبتنی بر آموزه‌های دستگاه اخلاقی راس می‌توان سیاست‌ورزی اخلاقی مبتنی بر ساز و کار دموکراتیک را موجه انگاشت و 'دموکرات بودن' را در عداد وظایف در نظر اول مشتق انگاشت. می‌توان درباره سیاست‌ورزی و مؤلفه‌های آن از منظرهای گوناگون بحث کرد. بنابر آنچه آمد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که قید اخلاقی سیاست‌ورزی اقتضا می‌کند که مناسبات و روابط دموکراتیک در جوامع بشری حکم‌فرما باشد.

پانوشتها

1. Civil Society
2. Phenomenal
3. In accordance with duty
4. Out of duty
5. Nation- State
6. The Right and The Good
7. Actual Duty
8. Derived
9. Citizenship