

چرا نژادگرایی نادرست است؟*

تسی. ج. دوناها—
ترجمه روح‌الله موحدی**

چکیده: چرا نژادگرایی نادرست است؟ در فلسفه معاصر سه پاسخ عمده به این پرسش داده‌اند: (۱) نژادگرایی تجلی رذایل بدخواهی و بی‌عدالتی است؛ (۲) نژادگرایی هنجار اخلاقی احترام برابر را نقض می‌کند و با نظام‌های ستم‌پیشه مبتنی بر نژاد پیوند وثیق دارد؛ و (۳) نژادگرایی برخی اصول عدالت مانند اصل آزادی برابر یا اصل تفاوت را زیر پا می‌گذارد. در برابر این دیدگاه‌ها، من استدلال می‌کنم که مهم‌ترین عامل نادرستی نژادگرایی نقض اصل اخلاقی زیر است: «با هر فرد چنان رفتار کن که گویی ارزش و کرامتی برابر با دیگران دارد». مقاله ابتدا، با ارائه تعریفی از ماهیت نژادگرایی، از آن در برابر مهم‌ترین تعاریف رقیب دفاع می‌کند؛ سپس اثبات می‌کند که چرا چنین رفتار نابرابری نادرست است؛ در پایان نیز نشان می‌دهد این نوع رفتار نابرابر مهم‌ترین عامل نادرستی نژادگرایی است. مقاله با تکیه بر استدلال از طریق بهترین تبیین از مدعای اخیر دفاع می‌کند: عامل فوق، در مقایسه با سه عاملی در سه پاسخ قبلی بیان شد، بهتر می‌تواند نادرستی نژادگرایی را تبیین کند.

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Donahue, T. J., What Makes Racism Wrong? (August 5, 2008). Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=939000> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.939000>

** کاندید دکتری فلسفه اسلامی، قم: جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی

Email: movahedi66@gmail.com

۱- مشکل

یکی از اصول اخلاق غربی، که تمام نظام‌های اخلاقی رفته‌رفته آن را می‌پذیرند، این است که نژادگرایی نادرست است. امروزه در اکثر نظام‌های اخلاقی جهان، اعمال نژادگرایانه، حمایت از نهادهای نژادگرا، ابراز یا حتی داشتن نگرش‌های نژادگرایانه نادرست قلمداد می‌شود. این بدان معناست که کسی مرتکب چنین اعمالی می‌شود یا چنین نگرش‌هایی دارد یا از خود بروز می‌دهد، نوعی وظیفه اخلاقی را نقض می‌کند.

اما چرا نژادگرایی نادرست است؟ چرا نژادگرا بودن یا انجام اعمال نژادگرایانه تخطی از وظیفه اخلاقی است؟ در ادبیات فلسفی، سه پاسخ عمده به این پرسش داده شده است. پاسخ نخست از آن ج. ال. ا. گارسیا است: نژادگرایی به این دلیل نادرست است که تجلی رذایل بدخواهی و بی‌عدالتی است.^۱ پاسخ دوم را لارنس بلام داده است: سبب نادرستی نژادگرایی این است که (الف) هنجار اخلاقی احترام برابر را نقض می‌کند و (ب) با نظام‌های ستم‌پیشه مبتنی بر نژاد پیوند وثیق دارد.^۲ پاسخ سوم را می‌توان از آثار جان رالز الهام گرفت: نژادگرایی از آن رو نادرست است که برخی اصول عدالت، از قبیل اصل آزادی برابر یا اصل تفاوت، را زیر پا می‌گذارد.^۳

در مقابل سه دیدگاه فوق، این نوشتار مدعی است که مهم‌ترین عامل نادرستی نژادگرایی زیر پا گذاشتن اصل زیر است: «با هر فرد چنان رفتار کن که گویی ارزش و کرامتی برابر با دیگران دارد» [اصل رفتار برابر].^۴ می‌کوشم نشان دهم که نقض این اصل نادرست است. من آن را مهم‌ترین ویژگی «نادرست‌ساز» نژادگرایی می‌خوانم، زیرا چنان‌که نشان خواهم داد، بیشترین نقش را در نادرستی نژادگرایی ایفا می‌کند.

نوشتار برای این مدعا به شرح زیر استدلال می‌کند. بخش ۲ ابتدا تعریفی از ماهیت نژادگرایی به دست می‌دهد (که آن را تعریف ارزش‌محور^۴ می‌نامم) و سپس از این تعریف در مقابل مهم‌ترین تعاریف ارائه‌شده درباره نژادگرایی دفاع می‌کند: تعریف اراده‌محور، تعریف باور-میل، تعریف انتخاب بد و تعریف تمایل به تسلط. بخش ۳، با تکیه بر تعریف ارزش‌محور استدلال می‌کند که عامل نادرستی نژادگرایی نقض «اصل رفتار برابر» است. من با اثبات دو نکته زیر این ادعا را توجیه می‌کنم: (الف) نژادگرایی مستلزم تخطی کردن از اصل رفتار برابر است؛ و (ب) تخطی کردن از اصل رفتار برابر نادرست است. بخش ۴ استدلال می‌کند که تخطی کردن از اصل رفتار برابر مهم‌ترین ویژگی نادرست‌ساز نژادگرایی است. برای توجیه این مدعا

این‌گونه استدلال می‌کنم که عامل فوق، در مقایسه با سه نادرست‌ساز برجسته دیگر، که می‌توان در ادبیات فلسفی معاصر سراغ گرفت، بهتر می‌تواند نادرستی نژادگرایی را توضیح دهد. بخش پایانی نیز به نتیجه‌گیری اختصاص دارد.

قبل از شروع بحث، می‌خواهم دو نکته را دربارهٔ محدودیت‌های دیدگاهم یادآور شوم. اول آنکه ادعا ندارم نقض اصل رفتار برابر یگانه نادرست‌ساز نژادگرایی است. شاید نژادگرایی ویژگی‌های دیگری هم داشته باشد که در نادرست بودن آن نقش ایفا کند، مانند این واقعیت که نژادگرایی غالباً افراد را به سمت خشونت و بی‌رحمی بی‌مورد سوق می‌دهد. ادعایم صرفاً این است که این نوع رفتار نابرابر نادرست‌ساز اصلی نژادگرایی است؛ یعنی از میان تمام عواملی که در نادرستی نژادگرایی نقش دارند، بیشترین نقش را ایفا می‌کند.

نکتهٔ دوم آنکه بحثم دربارهٔ آن نوعی از نژادگرایی است که صفت افراد و اعمال، نگرش، عقاید و عواطف آن‌ها واقع می‌شود. بحثم دربارهٔ آن نوع نژادگرایی نیست که صفت سازمان‌ها یا گروه‌ها (مانند دولت‌ها یا ملت‌ها) و عملکردها، نگرش‌ها و باورهای آن‌ها قرار می‌گیرد. پس این مقاله دربارهٔ نژادگرایی نهادی صحبت نمی‌کند.

۲- نژادگرایی چیست؟

تعریفم از نژادگرایی با دو فرض زیر شروع می‌شود: (۱) نژادگرایی نادرست است؛ و (۲) نژادگرایی کاملاً نادرست است. منظورم از فرض (۱) این است که نژادگرایی نوعی اصل اخلاقی را نقض می‌کند. منظورم از فرض (۲) نیز این است که نژادگرایی بسیار بد است. برای نمونه، نژادگرا بودن بدتر از خودخواه بودن، بی‌احساس بودن یا عهدشکن بودن است. برای این ادعای اخیر استدلال عاجلی دارم. اوضاع زیر را با هم مقایسه کنید. در وضعیت اول، سفیدپوستی کنار یک سیاه‌پوست در پیاده‌رو قدم می‌زند و با صدای نسبتاً بلند «کاکا سیاه» می‌گوید. در وضعیت دوم، فردی روحیهٔ خودخواهی دارد. کدام بدتر است؟ به نظرم، روشن است که وضعیت اول بدتر از دوم است. اگر گمان می‌کنید این حکم ممکن است به دلیل ماجرای تلخ نژادگرایی علیه سیاه‌پوستان در آمریکا باشد، پس موردی را در نظر بگیرید که در آن، عضوی از یک گروه نژادی، که از نظر تاریخی سلطهٔ گروه نژادی دیگری را تحمل کرده‌اند، از کنار عضوی از گروه نژادی حاکم عبور کند و با صدای نسبتاً بلند، برچسب نژادی زنده‌ای دربارهٔ او به کار ببرد. مثلاً فرض کنید سیاه‌پوستی، هنگام گذر از کنار یک

سفیدپوست در خیابان‌های دنور، با صدای قابل شنیدن برچسب زننده «هانکی» را به زبان آورد. به نظرم، این کار هم بدتر از داشتن رذیلت خودخواهی است. بنابراین مفروض می‌گیرم که (۱) نژادگرایی نادرست است، و (۲) نژادگرایی کاملاً نادرست است. اگر این دو فرض را نپذیرید، تعریفم از نژادگرایی را نخواهید پذیرفت. اکنون بگذارید سراغ تعریفم از نژادگرایی برویم.

می‌توانیم کارمان را با ترسیم یک تمایز مهم، اما اغلب مغفول، بیاغازیم. نژادگرایی با برتری نژادی^۵ یکسان نیست. برتری نژادی وضعیتی است که در آن، یک گروه نژادی در جامعه از نظر قدرت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و قانونی بر تمام گروه‌های نژادی دیگر برتری دارد.^۶ برتری نژادی را نباید با نژادگرایی خلط کنیم، زیرا نژادگرایی وجود نوعی وضعیت در جامعه نیست، بلکه نوعی رفتار، ابراز احساسات و ابراز نگرش است.

اما اگر نژادگرایی برتری نژادی نیست، پس چیست؟ به نظرم، نژادگرایی عبارت است از آن‌گونه اعمال، ابراز احساسات، و ابراز نگرش‌هایی که انگیزه آن‌ها ارزیابی زیر است: اعضای فلان گروه نژادی، در مقایسه با اعضای گروه نژادی دیگر، کرامت و ارزش کمتری دارند. طبق این تعریف، وقتی افراد مرتکب این‌گونه اعمال شوند، نژادگرا به شمار می‌روند.

منظورم از عبارتی مانند « x برای y ارزش z را قائل است» این است که (۱) x معتقد است y ارزش z را دارد و (۲) در صورتی که z مثبت باشد، x متمایل است y را دوست بدارد و در صورتی که z منفی باشد، x متمایل است از y نوعی احساس تنفر بیابد. بنابراین، از آنجا که نژادگرایی مستلزم این است که افراد عضو گروه نژادی G را در مقایسه با افراد عضو گروه نژادی H دارای کرامت و ارزش کمتر ارزیابی کنیم، کسی که این‌گونه ارزیابی انجام می‌دهد، (۱) معتقد است که هر یک از اعضای گروه G دارای کرامت و ارزش کمتری نسبت به هر عضو گروه H است و (۲) و متمایل است که از اعضای گروه G نوعی احساس تنفر داشته باشد.

بگذارید تعریفم از نژادگرایی را در قالب مثال توضیح دهم. مثال قبلی را درباره سفیدپوستی که هنگام دیدن فردی سیاه‌پوست در پیاده‌رو با صدای قابل شنیدن او را «کاکا سیاه» خطاب می‌کند، به یاد آورید. اقدام وی نژادگرایانه است، زیرا تحت‌تأثیر این ارزیابی صورت گرفته است که سیاه‌پوستان، در مقایسه با سفیدپوستان، کرامت

و ارزش کمتری دارند. از کجا متوجه این ارزیابی وی می‌شویم؟ از آنجا که می‌توانیم فرض کنیم وی می‌داند مطابق عرف، هر سفیدپوستی که در این شرایط از برچسب «کاکا سیاه» استفاده کند، معنایش این است که برای سیاه‌پوستان ارزش و اعتبار کمتری نسبت به سفیدپوستان قائل است. از آنجا که یک اصل اخلاقی وجود دارد که شخص را از عمل کردن با این نوع انگیزه باز می‌دارد (نکته‌ای که در بخش ۳ نشان خواهیم داد)، هیچ فردی که بهره‌اندکی از آگاهی دارد، چنین سخنی را بیان نمی‌کند، مگر آنکه سیاه‌پوستان را این‌گونه ارزیابی کرده باشد. اگر سیاه‌پوستان را این‌گونه ارزیابی نمی‌کرد، چنین سخنی نمی‌گفت. از این رو، این اقدام وی تحت‌تأثیر این نوع ارزیابی وی دربارهٔ افراد سیاه‌پوست است.

قبل از استدلال بر تعریف فوق، چهار تعریف مهم دیگر را دربارهٔ نژادگرایی مرور می‌کنم. سپس نشان می‌دهم که تعریف ارزش‌محور نسبت به آن‌ها بهتر است.

یکی از تعاریف خوب و جذاب از نژادگرایی تعریف اراده‌محور ج. ال. گارسیا است. طبق تعریف وی، نژادگرایی عبارت است از گرایش به اینکه آرزو کنیم یا بخواهیم عضوی از یک گروه نژادی، به دلیل عضویتش در آن گروه، از رفاه و آسایش برخوردار نباشد.^۷ در یک کلام، نژادگرایی نوعی بدخواهی نسبت به اعضای یک گروه نژادی است. بنابراین اعمال و باورها، نهادها و روال‌ها، خواسته‌ها و امیدها تا حدی که تحت‌تأثیر این نوع بدخواهی انجام شوند، همگی نژادگرایانه‌اند.^۸

تعریف جذاب دوم تعریف باور-میل قوام آنتونی آپیا است. طبق آن، نژادگرایی ترکیبی از دو باور و یک میل است. دو باور عبارت‌اند از: (۱) نژادهایی وجود دارد؛ و (۲) این نژادها از اهمیت اخلاقی برخوردارند، حال یا (الف) به دلیل اینکه به طور اتفاقی با خصوصیات اخلاقی مرتبط‌اند (آپیا این را «نژادگرایی عرضی»^۹ می‌نامد)، یا (ب) به دلیل اینکه ذاتاً اهمیت اخلاقی دارند (آپیا این را «نژادگرایی ذاتی»^{۱۰} می‌نامد). در کنار دو باور فوق، در نژادگرایی نوعی میل به پذیرش گزاره‌های کاذب اخلاقی و نظری در مورد نژادها وجود دارد - گزاره‌هایی که از سیاست‌ها یا باورهای پشتیبانی می‌کنند که نژاد یا نژادهایی را بیش از سایر نژادها آسیب می‌زنند - حتی در مواجهه با شواهد و استدلال‌هایی که آن گزاره‌ها را رد می‌کنند.^{۱۱}

تعریف سوم از نژادگرایی تعریف انتخاب بد لوئیس گوردون است. طبق تعریف

وی، نژادگرایی عبارت است از نوعی انتخاب بد برای باور به دروغ‌هایی که گروه نژادی وی را برتر از سایر نژادها معرفی می‌کند. این انتخاب بد است، زیرا خود فرد را فریب می‌دهد و تلاش می‌کند واقعیت را پنهان سازد.^{۱۲} طبق این تعریف، چون نژادگرایی نوعی انتخاب است، با واکنش‌های عاطفی فرد نژادگرا به افرادی که وی با فریب خود آن‌ها را فرومایه می‌پندارد، گره خورده است.^{۱۳}

تعریف چهارم از نژادگرایی تعریف تمایل به تسلط توماس اشمیت است. طبق تعریف وی، نژادگرایی تحمیل ملاحظات نابرابر با انگیزه تمایل به تسلط بر محور نژاد است.^{۱۴} بر این اساس، نژادگرایی عبارت است از آن اعمال و ابراز نگرش‌هایی که با تمایل به تسلط بر اعضای یک گروه نژادی دیگر انجام می‌شوند.

حال استدلال می‌کنم که تعریف ارزش‌محور از نژادگرایی نسبت به چهار تعریف فوق بهتر است. استدلال را با ذکر این نکته می‌آغازم که تعریف موفق از ماهیت نژادگرایی باید توضیح دهد نژادگرایی چگونه افراد را به انجام نژادگرایانه تحریک می‌کند، زیرا مهم‌ترین دغدغه ما در بحث از نژادگرایی اقداماتی است که مردم در اثر نژادگرایی مرتکب می‌شوند. تعریف موفق باید توضیح دهد که نژادگرایی چگونه به مهم‌ترین دغدغه ما درباره نژادگرایی دامن می‌زند. پس هیچ تعریفی از ماهیت نژادگرایی موفقیت‌آمیز نیست، مگر اینکه بتواند توضیح دهد نژادگرایی چگونه افراد را به انجام اقدامات نژادگرایانه سوق می‌دهد.

اما باید در نظر داشت که باور به‌تنهایی نمی‌تواند فرد را به عمل وا دارد. ایجاد انگیزه به وجود نوعی میل، نفرت، آرزو، انتخاب یا هدف نیاز دارد. بنابراین هیچ تعریفی از نژادگرایی نمی‌تواند توضیح دهد که نژادگرایی چگونه افراد را به انجام اقدامات نژادگرایانه سوق می‌دهد، مگر آنکه درباره میل‌ها، نفرت‌ها، آرزوها، انتخاب‌ها یا نیت‌ها سخن بگوید. اکنون از بین پنج تعریف از نژادگرایی، یکی از آن‌ها درباره این موضوعات صحبت نمی‌کند: تعریف دیدگاه باور-میل آپیا. بنابراین می‌توانیم این تعریف را به‌عنوان تعریف ناموفق درباره نژادگرایی رد کنیم.

اکنون باید قید دیگری را درباره تعریف موفق از نژادگرایی بیافزایم. این تعریف نه‌تنها باید درباره میل‌ها، نفرت‌ها، آرزوها، انتخاب‌ها یا نیت‌ها صحبت کند، بلکه باید به‌گونه‌ای درباره آن‌ها سخن بگوید که ناظر به اوضاعی در عالم خارج از ذهن باشند: مثلاً ناظر به وضعیت فروتر سیاه‌پوستان در مقایسه با سفیدپوستان. از این رو،

آن‌ها نمی‌توانند فقط ناظر به حالت‌های ذهنی درونی فرد نژادگرا باشند: مثلاً ناظر به انتخاب این باور که سیاه‌پوستان نسبت به سفیدپوستان وضعیت فروتری دارند. دلیل افزودن این قید این است که اگر تعریف نژادگرایی، هنگام بحث دربارهٔ میل‌ها، نفرت‌ها، آرزوها، انتخاب‌ها یا نیت‌ها، فقط از انتخاب این باور یا آن باور صحبت کند، نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه نژادگرایی افراد را به انجام اقدامات نژادگرایانه سوق می‌دهد. زیرا هیچ عملی صرفاً در اثر باور به‌تنهایی ایجاد نمی‌شود. بنابراین، تعریفی از نژادگرایی که فقط دربارهٔ انتخاب باور صحبت می‌کند، نه دربارهٔ تمایل به وقوع اوضاع اموری در جهان خارج، نمی‌تواند توصیف موفقی از نژادگرایی به دست دهد. از بین پنج تعریف فوق، تعریف انتخاب بدگوردون دقیقاً چنین تعریفی است. پس می‌توانیم آن را نیز به‌عنوان تعریف ناموفق رد کنیم.

معیار دیگر در تعریف نژادگرایی این است که باید شامل اعمال زیر شود:

۱. وقتی فرد، به‌دلیل خوش‌داشتن گروه نژادی دیگر، از همکاری با اعضای آن اجتناب می‌کند؛
۲. وقتی فرد، به‌دلیل خوش‌داشتن گروه نژادی دیگر، با اعضای آن صحبت نمی‌کند؛
۳. وقتی فرد، به‌دلیل خوش‌داشتن گروه نژادی دیگر، از کمک به اعضای نیازمند کمک آن امتناع می‌ورزد؛ **بنیاد اندیشه**
۴. وقتی فرد همهٔ همسایگانش را به مجالس مهمانی خود دعوت می‌کند، به‌جز همسایه‌ای را که آن فرد از نژادش خوشش نمی‌آید.

واضح است که همهٔ این اعمال نژادگرایانه‌اند. پس تعریف موفقی از نژادگرایی باید آن‌ها را در بر بگیرد. از میان پنج تعریف فوق، تعریف تمایل به سلطهٔ اشمیت لزوماً شامل این اعمال نمی‌شود، زیرا طبق آن، عمل فرد فقط در صورتی نژادگرایانه است که ناشی از این تمایل باشد که بر فرد دیگر، به‌دلیل عضویتش در فلان گروه نژادی، تسلط یابد. اما هریک از این چهار عمل نژادگرایانه می‌تواند انگیزه‌های دیگری داشته باشد. آن‌ها ممکن است انگیزه‌هایی غیر از تمایل به تسلط بر فرد عضو نژاد دیگر داشته باشند. برای نمونه، فرض کنید که من همهٔ همسایگانم را به مهمانی دعوت کنم، به‌جز کسانی را که عضو گروه نژادی‌ای هستند که از آن‌ها خوشم نمی‌آید. انگیزهٔ من ممکن است صرفاً این باشد که نمی‌خواهم با اعضای آن گروه

نژادی در ارتباط باشم. لازم نیست که هدفم سلطه یافتن بر اعضای آن گروه باشد. اما مطابق تعریف اشمیت، در صورتی که انگیزه‌ام از این عمل فقط این باشد که نمی‌خواهم با اعضای آن گروه نژادی در ارتباط باشم، این عمل نژادگرایانه نیست. بنابراین، تعریف اشمیت از نژادگرایی شامل اعمال نژادگرایانه‌ای مانند مورد (۴) نمی‌شود و معیار مذکور را برآورده نمی‌سازد. پس می‌توانیم تعریف وی را ناموفق بدانیم، زیرا همهٔ اعمالی را که تعریف موفق از ماهیت نژادگرایی باید آن‌ها را شامل شود، شامل نمی‌شود.

معیار آخری که باید این‌گونه تعاریف رعایت کنند این است که بتوانند توضیح دهند چرا نژادگرایی تا این حد نادرست است. تعریف موفق از نژادگرایی باید بتواند توضیح دهد که چرا نژادگرایی صرفاً نوعی بی‌ادبی نیست، بلکه اخلاقاً نادرست است. اکنون از میان پنج تعریف فوق، تنها تعریف ارزش‌محور و تعریف اراده‌محور گارسیا باقی مانده است. باید بپرسیم کدام یک از این دو تعریف این قید آخر را برآورده می‌سازد. طبق تعریف اراده‌محور، نژادگرایی عبارت است از گرایش به اینکه آرزو کنیم یا بخواهیم عضوی از یک گروه نژادی خاص، به دلیل عضویت در آن گروه، از رفاه و آسایش برخوردار نباشد. همان‌گونه که گارسیا اشاره می‌کند، تعریف وی مطالبی دربارهٔ توضیح نادرستی نژادگرایی در بردارد، زیرا مدعی است نژادگرایی به این دلیل نادرست است که تجلی رذایل بی‌عدالتی و بدخواهی است. بی‌عدالتی این است که به مردم آنچه را که سزاوار آن‌اند، ندهیم و بدخواهی نیز این است که برای افراد آرزوی بیماری و بدبختی کنیم.^{۱۵} این‌ها دقیقاً همان گرایش‌هایی هستند که مطابق توصیف اراده‌محور، نژادگرایی را شکل می‌دهند.

اما اگر این‌ها موجب نادرستی نژادگرایی بودند، آنگاه نژادگرایی بدتر از رذیلت بی‌عدالتی و بدخواهی نبود. اما این درست نیست و آزمایش فکری زیر این را نشان می‌دهد. فرض کنید جونز مبتلا به این رذیلت است: بدخواهی نسبت به اسمیت. همه قبول داریم که این رفتار جونز نادرست است. حال این رفتار با رفتارهای نژادگرایانه (۳) و (۴) مقایسه کنید. آیا رفتار جونز به اندازه این رفتارها نادرست است؟ مسلماً نه. به طور حتم، نه داشتن رذیلت بدخواهی به اندازه عمل نژادگرایانه نادرست است و نه داشتن هر دو رذیلت بدخواهی و بی‌عدالتی در کنار هم. اگر این سخن درست باشد (در ابتدای این بخش استدلال کردم که چنین است)، آنگاه تعریف اراده‌محور

این معیار اخیر را برآورده نمی‌سازد، زیرا نمی‌تواند توضیح دهد چرا نژادگرایی بیش از داشتن رذایل بی‌عدالتی و بدخواهی نادرست است. بنابراین تعریف اراده‌محور نمی‌تواند ماهیت نژادگرایی را به خوبی نشان دهد.

اگر دلایلی که تاکنون آوردم درست باشند، آنگاه تعریف ارزش‌محور از ماهیت نژادگرایی از هر چهار رقیب عمده خود بهتر است، زیرا همه معیارهای فوق را برآورده می‌سازد، در حالی که هیچ‌یک از رقبایش نمی‌توانند تمام معیارها را برآورده سازند. بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که نژادگرایی عبارت است از آن دسته از اعمال، ابراز احساسات و ابراز نگرش‌هایی که انگیزه آن‌ها ارزیابی زیر است: اعضای گروه نژادی خاص، در مقایسه با اعضای گروه نژادی دیگر، کرامت و ارزش کمتری دارند. حال ببینیم که دقیقاً چه عاملی موجب نادرستی این نوع نژادگرایی می‌شود.

۳- عامل نادرستی نژادگرایی چیست؟

در این بخش، سعی می‌کنم نشان دهم لازمه نژادگرایی این است که با برخی افراد به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر رفتار نکنیم [تخطی کردن از اصل رفتار برابر] و این موجب نادرستی نژادگرایی می‌شود. برای اثبات این ادعا، باید نشان دهم که (۱) نژادگرایی مستلزم این نوع رفتار نابرابر است و (۲) این نوع رفتار نابرابر نادرست است. به ترتیب درباره این دو ادعا بحث می‌کنم.

۳-۱- برای دفاع از ادعای نخست، دو استدلال ارائه می‌کنم که نتیجه مجموع آن دو این ادعا را اثبات می‌کنند. استدلال اول نشان خواهد داد که لازمه نژادگرایی این است که با برخی افراد به‌عنوان انسان درجه دو یا موجودی پایین‌تر از انسان رفتار کنیم. استدلال دوم نشان خواهد داد که لازمه این نوع رفتار با افراد این است که آن‌ها را دارای کرامت برابر با سایر انسان‌ها ندانیم. نتیجه مجموع این دو استدلال اثبات مدعای فوق است. بیایید به ترتیب این دو استدلال را بررسی کنیم.

۳-۱-۱- استدلال اول سه مقدمه دارد: (۱) نژادگرایی عبارت است از آن‌گونه اعمال، ابراز احساسات، و ابراز نگرش‌هایی که انگیزه آن‌ها ارزیابی زیر باشد: اعضای گروه نژادی خاص، در مقایسه با اعضای گروه نژادی دیگر، کرامت و ارزش کمتری دارند [تعریف ارزش‌محور از نژادگرایی]؛ (۲) انجام این‌گونه اعمال، ابراز احساسات، و ابراز نگرش‌ها بدین معناست که اعضای یک گروه نژادی را نسبت به اعضای گروه نژادی دیگر دارای کرامت و ارزش کمتری دانسته‌ایم و بر این اساس با

آن‌ها رفتار کرده‌ایم؛ (۳) این‌گونه رفتار با اعضای یک گروه نژادی خاص بدین معناست که آن‌ها را یا انسان درجه دو قلمداد کرده‌ایم یا اصلاً انسان قلمداد نکرده‌ایم. نتیجه این سه مقدمه این می‌شود که لازمه نژادگرایی این است که با برخی افراد طوری رفتار کنیم که یا گویی یا انسان درجه دو هستند یا اصلاً انسان نیستند.

۳-۱-۲- اکنون می‌کوشم نشان دهم که رفتار کردن با برخی افراد به‌عنوان انسان درجه دو یا موجودی پایین‌تر از انسان، مستلزم رفتار نکردن با آن‌ها به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر است. استدلالم برای این مدعا این است که رفتار با برخی افراد به‌عنوان انسان درجه دو یا موجودی پایین‌تر از انسان تصدیقی است بر این مطلب که این افراد را در مقایسه با دیگران دارای کرامت و ارزش کمتری دانسته‌ایم. تصدیق این مطلب نیز به‌معنای عدم رفتار با آن‌ها به‌عنوان افرادی دارای کرامت برابر است. شما تنها در صورتی کسی را دارای کرامت و ارزش برابر با دیگران می‌دانید و مطابق آن با او رفتار می‌کنید، که تصدیق نکنید وی نسبت به سایر افراد کرامت و ارزش کمتری دارد. پس نتیجه می‌گیریم که رفتار با برخی افراد به‌عنوان انسان درجه دو یا موجودی پایین‌تر از انسان بدین معناست که با آن‌ها به‌عنوان افرادی دارای کرامت و ارزش برابر رفتار نکرده‌ایم.

۳-۱-۳- دو استدلال فوق نشان داد که اولاً نژادگرایی مستلزم رفتار با برخی از افراد به‌عنوان انسان درجه دو یا موجودی پایین‌تر از انسان است، و ثانیاً لازمه چنین رفتاری این است که با آن افراد به‌عنوان افرادی دارای کرامت برابر رفتار نکرده باشیم. کنار هم گذاشتن این دو نکته ما را به این نتیجه می‌رساند: نژادگرایی مستلزم این است که با هر فرد به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر رفتار نکنیم.

۳-۲- اکنون سعی می‌کنم نشان دهم که تخطی کردن از اصل رفتار برابر نادرست است. برای توجیه این مدعا استدلالی را با سه مقدمه ترتیب می‌دهم. آن را استدلال «نادرستی رفتار نابرابر» می‌نامم.

۳-۲-۱- مقدمه اول یک نکته بدیهی است: انجام کاری که اخلاقاً نباید انجام دهید، نادرست است. اگر اخلاقاً موظفیم که بدون داشتن دلیلی خوب مرتکب دزدی نشویم و ما بدون داشتن چنین دلیلی مرتکب دزدی شدیم، کار خطایی انجام داده‌ایم.

۳-۲-۲- مقدمه دوم این است که یک اصل اخلاقی وجود دارد که بر اساس آن موظفیم با همه افراد به‌عنوان افرادی دارای کرامت برابر رفتار کنیم. اما چه دلیلی بر

اعتبار این اصل اخلاقی وجود دارد؟ این اصل معتبر است، زیرا (الف) یکی از پیش‌نیازهای عاملیت این است که در مجموع با فرد به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر رفتار شود، و (ب) اگر یک اصل اخلاقی احتمالی یکی از پیش‌نیازهای اصلی عاملیت را تأمین و تضمین کند، آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن اصل اخلاقی واقعاً معتبر است، و (ج) این اصل اخلاقی احتمالی که «همیشه با هر فرد چنان رفتار کن که گویی ارزش و کرامتی برابر با دیگران دارد» تأمین و تضمین می‌کند که به‌طور کلی با شما به‌عنوان فردی دارای کرامت کمتر رفتار نشود. هریک از این مقدمات نیاز به بحث دارد. بنابراین به‌ترتیب آن‌ها را بررسی می‌کنم.

بحث را با مقدمه (الف) می‌آغازم: یکی از پیش‌نیازهای عاملیت این است که در مجموع با فرد به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر با دیگران رفتار شود. منظورم از «عاملیت» در اینجا وضعیتی است که در آن، شخص بتواند طوری عمل کند که به‌احتمال فراوان اعمالش موفقیت‌آمیز باشد؛ یعنی نتایج اعمالش منطبق با امیال بلندمدت مرتبهٔ دومش باشد.^{۱۶} منظورم از «میل مرتبهٔ دوم» میل به داشتن میلی با محتوایی خاص در وضعیتی خاص است: برای نمونه، فردی میل مرتبهٔ دوم دارد به اینکه هنگام نیاز به آب، واجد میل آب خوردن شود.

بگذارید دربارهٔ این توصیف از موفقیت در اعمال اندکی توضیح دهیم. فرض کنید جونز مایل به نوشیدن یک لیوان آب است، نیاز به نوشیدن آب دارد و میل مرتبهٔ دوم دارد به اینکه هنگام نیاز به نوشیدن آب، مایل به نوشیدن یک لیوان آب باشد. جونز برای گرفتن لیوان به سمت قفسهٔ ظرف‌ها می‌رود، لیوان را پر از آب می‌کند، آن را به سمت لب‌های خود می‌برد و در نهایت، آب را می‌نوشد. به این ترتیب، او با موفقیت عمل می‌کند.

اما یک موجود در صورتی می‌تواند موفق عمل کند، که بتواند مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایلش عمل کند و اعمال، برنامه‌ها و اهدافش نیز تابع دلیل باشند.^{۱۷} مثلاً فرض کنید که قصد دارم آهنگی برای ویولن تصنیف کنم. در صورتی احتمال خوبی برای موفقیت در این عمل دارم که عزمم را برای تکمیل آهنگ جزم کنم و برنامه‌هایی بریزم که تحقق آن‌ها مرا به تکمیل آهنگ سوق دهد.^{۱۸} علاوه بر این، در صورتی برای تکمیل این آهنگ از بخت مناسبی برخوردارم که اهداف و برنامه‌هایم، در ایجاد و تغییر و زوال خود، تابع دلیل باشند. بنابراین اگر برای تکمیل آهنگ

برنامه‌ای بریزم که مستلزم پرواز به شهر وین است، اما در ادامه، مانعی برای رفتن به آنجا برایم پیش بیاید، آنگاه این دلیلی می‌شود بر اینکه برنامه‌ام را تغییر دهم. در این صورت، اگر همچنان روی برنامه قبلی‌ام اصرار کنم، واکنش مناسبی به این دلیل نشان نداده‌ام و در نتیجه، بخت مناسبی برای تکمیل آهنگ ندارم.

این آن چیزی است که از «عاملیت» مدنظر دارم. اکنون می‌خواهم از مقدمه (الف) دفاع کنم. این مقدمه مدعی است یکی از پیش‌نیازهای عاملیت این است که در مجموع با فرد به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر رفتار شود. با توجه به دیدگاهی که هم‌اکنون مرور کردیم، می‌دانیم فرد تنها در صورتی می‌تواند از عاملیت برخوردار باشد که بتواند مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایلش عمل کند و اعمال و برنامه‌ها و اهدافش نیز تابع دلیل باشند. اما کسی نمی‌تواند به این توانایی دست یابد، مگر آنکه با او به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر رفتار شود. اگر در مجموع با وی به‌عنوان فردی دارای کرامت کمتر رفتار نشود، او دیگر نمی‌تواند خود را واجد کرامت برابر با دیگران بداند و برای خود ارزشی کاملاً برابر با آن‌ها قائل شود، زیرا برداشت ما از خودمان و ارزیابی‌های ما درباره خودمان از افکار عمومی کسانی که با آن‌ها تعامل داریم یا به‌احتمال قوی تعامل خواهیم داشت، تأثیر می‌پذیرد. اگر اکثریت قاطع این افراد ما را دارای کرامت برابر ببینند و برای ما چنین ارزشی قائل باشند، آنگاه ما نیز عموماً می‌توانیم خود را دارای کرامت برابر با دیگران دانسته و برای خود ارزشی کاملاً برابر با آن‌ها قائل شویم.^{۱۹} اما اگر اکثریت قاطع این افراد به‌یکباره نظر خود را تغییر دهند و ما را دارای کرامت کمتر از دیگران قلمداد نکنند، آنگاه تمایل خواهیم داشت که درباره برداشت‌ها و ارزیابی‌هایمان از خود تجدیدنظر کرده و خود را دارای کرامت کمتر بدانیم.^{۱۹}

پس برای اینکه فرد بتواند مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایلش عمل کند، باید بتواند خود را به‌عنوان دارای کرامت برابر با دیگران تصور کند و برای خود ارزشی کاملاً برابر با دیگران قائل شود. کسی نمی‌تواند عامل تمام‌عیار باشد، مگر اینکه چنین شرطی را برآورده سازد. بنابراین اگر می‌خواهیم ظرفیت عاملیت تمام‌عیار در خود را تحقق ببخشیم باید چنین تصویری از خود داشته باشیم و چنین ارزشی برای خود قائل باشیم،^{۲۰} زیرا توسعه و پرورش ظرفیت ما برای عمل مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایل، از برداشت ما از خودمان و ارزیابی‌های ما درباره خودمان تأثیر

می‌پذیرد. دلایل زیر این نکته را اثبات می‌کنند.

ما ظرفیت خود را برای عمل کردن مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایل تا حدودی از دو طریق توسعه و پرورش می‌دهیم: تقلید از دیگران و تعامل با دیگران. اول، ما این ظرفیت را تا حدودی با تقلید از کسانی که ظرفیت توسعه‌یافته‌تری نسبت به ما دارند یا توانایی خود را برای عمل کردن مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایل در برخی حوزه‌ها پرورش داده‌اند، توسعه می‌دهیم.^{۲۱} تقلید موفق مستلزم این است که فرد تقلیدکننده خود را در زمینه‌های مربوط مشابه فرد تقلیدشونده بداند.^{۲۲} وقتی کسی می‌خواهد در عمل کردن مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایل از دیگری تقلید کند، باید خود را از لحاظ کرامت و ارزش^{۲۳} (البته نه لزوماً سزاواری^{۲۴}) برابر با فرد تقلیدشونده بداند. بنابراین اگر فرد تقلیدکننده خود را از لحاظ کرامت و ارزش، برابر با فرد تقلیدشونده نداند، نمی‌تواند در حوزه عمل کردن مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایل، از وی تقلید موفقیت‌آمیز کند.

دوم، ما توانایی خود را برای عمل کردن مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایل تا حدودی از طریق تعامل با افراد دیگر پرورش می‌دهیم. از آنجا که در مقام تعامل با افراد دیگر از این توانایی خود استفاده می‌کنیم، بخش بزرگی از توسعه این ظرفیت محصول این‌گونه تعاملات است. پس این تعاملات فرصت مهمی برای توسعه و پرورش این ظرفیت در اختیار ما قرار می‌دهند. اما توسعه و پرورش موفقیت‌آمیز این ظرفیت از طریق این تعاملات مستلزم این است که فرد خود را از لحاظ کرامت و ارزش (البته نه لزوماً سزاواری) برابر با افرادی بداند که با آنها در تعامل است. اگر خود را این‌گونه نبیند، دیگر نمی‌تواند در این تعاملات به‌گونه‌ای شرکت کند که مهارت‌های مربوطه را توسعه و پرورش دهد.

بنابراین اگر با کسی روی هم‌رفته به‌عنوان فردی دارای کرامت کمتر از دیگران رفتار شود، وی نمی‌تواند به توانایی بر عمل کردن مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایل دست یابد. طبق تعریف ما از عاملیت، لازمه این سخن این می‌شود که یکی از پیش‌نیازهای اصلی عاملیت فرد این است که با او به‌عنوان فردی دارای کرامت کمتر از دیگران رفتار نشود. پس این خط فکری مقدمه (الف) را توجیه می‌کند.

اکنون می‌خواهم از مقدمه (ب) دفاع کنم. مطابق این مقدمه، اگر یک اصل اخلاقی احتمالی یکی از پیش‌نیازهای اصلی عاملیت را تأمین و تضمین کند، آنگاه

می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن اصل اخلاقی معتبر است. مفکوره زیر می‌تواند صدق این مقدمه را نشان دهد. عاملیت به حالتی اشاره دارد که در آن شخص می‌تواند مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایلیش عمل کند. بنابراین پیش‌نیازهای اساسی عاملیت پیش‌نیازهای اصلی توانایی بر عمل کردن مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایل است. این پیش‌نیازها، از جمله، شامل موارد زیر می‌شود: اینکه بتوانیم اعتماد کنیم افراد معمولاً دروغ نمی‌گویند (زیرا اگر نتوانیم به این امر اعتماد کنیم، اغلب نمی‌توانیم با احتمال موفقیت به برنامه‌های خود عمل کنیم)؛ اینکه بتوانیم اعتماد کنیم کسانی که با ما عهد می‌بندند معمولاً به عهد خود پایبندند (زیرا اگر نتوانیم به این امر اعتماد کنیم، اغلب نمی‌توانیم با احتمال موفقیت به برنامه‌هایمان عمل کنیم)؛ و اینکه بتوانیم اعتماد کنیم افراد معمولاً بدون دلیل خوب به کسی حمله نمی‌برند (زیرا اگر نتوانیم به این امر اعتماد کنیم، نمی‌توانید برنامه‌های بلندمدت بریزیم و اهداف بلندمدت داشته باشیم). حال، در اخلاق عرفی، اصولی مانند این وجود دارد: دروغ نگو، مگر اینکه عواقب گفتن حقیقت بسیار وخیم باشد؛ به عهد خود عمل کن، مگر اینکه پیامدهای بسیار ناگواری در پی داشته باشد؛ و به کسی حمله مبر، مگر اینکه دلیل بسیار خوبی داشته باشی. از آنجا که این‌ها اصول اخلاقی‌اند، در صورت نقض آن‌ها، مرتکب کاری شده‌ایم که اخلاقاً نباید مرتکب می‌شدیم. این اصول بر دوش ما وظیفه اخلاقی می‌گذارند. اما آن‌ها با این کار امور زیر را تضمین می‌کنند: اینکه بتوانیم اعتماد کنیم افراد معمولاً دروغ نمی‌گویند؛ اینکه بتوانیم اعتماد کنیم افرادی که با ما عهد می‌بندند، معمولاً به عهد خود پایبندند؛ و اینکه بتوانیم اعتماد کنیم افراد بدون دلیل خوب به کسی حمله نمی‌برند. اما چون این توانایی‌ها پیش‌نیاز اصلی عاملیت هستند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این اصول اخلاقی پیش‌نیازهای عاملیت را تأمین و تضمین می‌کنند.

از آنجا که این اصول جزو اصول مهم اخلاق عرفی‌اند، در اعتبار آن‌ها نمی‌توان تردید روا داشت. بنابراین می‌دانیم که آن‌ها هم معتبرند و هم پیش‌نیازهای اصلی عاملیت را تأمین و تضمین می‌کنند. حال می‌توانیم با یک تعمیم استقرایی این‌گونه نتیجه بگیریم: چون این سه نامزد مورد بررسی اصل اخلاقی، که پیش‌نیازهای اصلی عاملیت را تأمین و تضمین می‌کنند، معتبرند، کلیه نامزدهای اصول اخلاقی که پیش‌نیازهای اصلی عاملیت را تأمین و تضمین کنند، معتبر خواهند بود. می‌توانیم

این تعمیم را به بوتهٔ آزمون بگذاریم. یک اصل اخلاقی معتبر دیگر این است: بدون دلیل بسیار خوب، دزدی نکن. حال اگر این اصل اخلاقی یکی از پیش‌نیازهای اصلی عاملیت را تأمین و تضمین کند، تعمیم استقرایی ما تأیید می‌شود. بگذارید ببینیم که آیا این کار را انجام می‌دهد یا نه.

گفتیم که پیش‌نیازهای اساسی عاملیت آن پیش‌نیازهای مهمی است که به ما امکان می‌دهد مطابق برنامه‌ها، اهداف و دلایل خود عمل کنیم. یکی از پیش‌نیازها این است که بتوانیم اعتماد کنیم که دیگران عموماً اموالمان را دزدی نمی‌کنند. زیرا اگر نتوانیم به این امر اعتماد کنیم، اغلب نمی‌توانیم با احتمال فراوان موفقیت مطابق برنامه‌هایمان عمل کنیم. حال این اصل را در نظر بگیرید: بدون دلیل بسیار خوب، دزدی نکن. گفتیم که این یک اصل اخلاقی است؛ پس اخلاقاً نباید آن را زیر پا بگذاریم. این اصل یک الزام اخلاقی را برای دوش ما می‌گذارد که باید به آن عمل کنیم. این اصل، با انجام این کار، به ما این امکان را می‌دهد که اعتماد کنیم دیگران عموماً اموال ما را دزدی نمی‌کنند. چنان‌که دیدیم، این توانایی یکی از پیش‌نیازهای اساسی عاملیت است و این اصل اخلاقی دقیقاً آن را تأمین و تضمین می‌کند. پس تعمیم استقرایی ما تأیید شد. بنابراین به نظر می‌رسد که یک دلیل استقرایی قوی وجود دارد که می‌گوید کلیهٔ اصول اخلاقی‌ای که پیش‌نیازهای اساسی عاملیت را تأمین و تضمین کنند، معتبرند. این دیدگاه مستلزم مقدمهٔ (ب) است: اگر یک اصل اخلاقی احتمالی یکی از پیش‌نیازهای اصلی عاملیت را تأمین و تضمین کند، آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن اصل اخلاقی معتبر است. پس مقدمهٔ (ب) اثبات شد.

اکنون، مقدمهٔ (ج) را در نظر بگیرید: این اصل اخلاقی احتمالی که «با هر فرد چنان رفتار کن که گویی کرامتی برابر با دیگران دارد» تأمین و تضمین می‌کند که روی هم‌رفته با ما به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر رفتار شود. خط فکری زیر از این مقدمه پشتیبانی می‌کند. این اصل افراد را از نظر اخلاقی ملزم می‌سازد که همیشه با همهٔ افراد به‌عنوان افرادی دارای کرامت برابر رفتار کنند. اگر آن‌ها همیشه این‌گونه رفتار نکنند، خطای اخلاقی مرتکب شده‌اند. بنابراین این اصل تأمین و تضمین می‌کند که در مجموع با ما به‌عنوان فردی دارای کرامت کمتر رفتار نشود، زیرا اگر یک اصل اخلاقی افراد را ملزم سازد که به‌هیچ‌وجه در قبال افراد دیگر مرتکب کار Φ نشوند، آنگاه آن اصل تأمین و تضمین می‌کند که روی هم‌رفته کار Φ

در قبال افراد انجام نشود.

ما بدین ترتیب از سه مقدمه (الف)، (ب) و (ج) دفاع کردیم. از این سه مقدمه، این نتیجه حاصل می‌آید که اصل اخلاقی‌ای وجود دارد که می‌گوید همیشه از نظر اخلاقی موظفید با همه افراد به‌عنوان افرادی دارای کرامت برابر رفتار کنید. بنابراین از مقدمه دوم استدلال «نادرستی رفتار نابرابر» دفاع کردیم.

۳-۲-۳- مقدمه سوم استدلال «نادرستی رفتار نابرابر» این است که اگر چنین اصل اخلاقی‌ای وجود دارد، آنگاه اخلاقاً موظفید که هرگز این‌گونه رفتار برابر با دیگران را ترک نکنید، زیرا اگر از نظر اخلاقی همیشه موظفید که در وضعیت خاصی کار Φ را انجام دهید، آنگاه اخلاقاً موظفید که در آن وضعیت، مرتکب نقیض Φ نشوید. به‌تعبیر دیگر، آنچه را که اخلاقاً همیشه موظف به انجامش هستید، اخلاقاً مُجاز نیستید که ترک کنید.

۳-۲-۴- از دو مقدمه دوم و سوم استدلال «نادرستی رفتار نابرابر»، این اصل به دست می‌آید که شما اخلاقاً موظفید با هرکس به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر با دیگران رفتار کنید. حال از این اصل و مقدمه اول استدلال - یعنی این اصل بدیهی که می‌گفت انجام کاری که از نظر اخلاقی نباید انجام دهید، نادرست است - این نتیجه نهایی حاصل می‌شود که رفتار نکردن با برخی افراد به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر، نادرست است. **بنیاد اندیشه**

۳-۳- استدلال‌هایی که در بخش‌های ۱-۳ و ۲-۳ آوردیم، نشان دادند که: اولاً نژادگرایی مستلزم این است که با برخی افراد به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر رفتار نکنیم؛ و ثانیاً این نوع رفتار نابرابر نادرست است. این دو نتیجه در کنار هم نشان می‌دهند که نژادگرایی نادرست است. بنابراین عامل نادرستی نژادگرایی تخطی کردن از اصل اخلاقی زیر است: «با هر فرد چنان رفتار کن که گویی ارزش و کرامتی برابر با دیگران دارد». این نتیجه‌ای بود که کل بخش ۳ قصد اثبات آن را داشت.

۴- مهم‌ترین عامل نادرستی نژادگرایی چیست؟

تا اینجا نشان دادیم که تخطی کردن از اصل رفتار برابر عامل نادرستی نژادگرایی است. حال می‌خواهم نشان دهم که این ویژگی مهم‌ترین عامل نادرستی نژادگرایی است؛ یعنی بیشترین نقش را در نادرستی نژادگرایی ایفا می‌کند. چگونه می‌توان این

نکته را نشان داد؟ به نظر من، با طرح این پرسش که از بین عوامل احتمالاً تأثیرگذار در نادرستی نژادگرایی، کدام یک بهتر می‌تواند میزان نادرستی نژادگرایی را توضیح دهد. وقتی معتقدیم از میان دو عامل x و y ، x نقش بیشتری در نادرستی a ایفا می‌کند، x باید بهتر از y بتواند میزان نادرستی a را توضیح دهد.

حال می‌خواهم، از طریق مقایسه با سه نادرست‌ساز برجسته جایگزین، نشان دهم که نادرست‌ساز پیشنهادی من بهترین تبیین را از نادرستی نژادگرایی به دست می‌دهد و از همین رو، نادرست‌ساز اصلی نژادگرایی است.

اولین نادرست‌ساز جایگزین را گارسیا معرفی کرده است: نژادگرایی نشان‌دهندهٔ رذایل بدخواهی و بی‌عدالتی است.^{۲۵} رذیلت بدخواهی گرایش به آرزوی بد برای دیگران است. رذیلت بی‌عدالتی نیز گرایش به این است که به افراد آنچه را سزاوار آن‌اند، ندهیم. هر کاری که چنین رذایلی را نشان دهد، نادرست است. بنابراین نژادگرایی نادرست است.

حال پرسش این است که نادرست‌ساز پیشنهادی گارسیا بهتر از عامل پیشنهادی من می‌تواند میزان نادرستی نژادگرایی را توضیح دهد یا نه. پاسخ من منفی است. استدلال این است که نادرست‌ساز اصلی نژادگرایی باید چیزی باشد که نادرستی‌اش کمتر از نادرستی نژادگرایی نباشد، زیرا وقتی w نادرست‌ساز m است، فقط زمانی می‌تواند نادرست‌ساز اصلی m باشد که نادرستی‌اش کمتر از نادرستی m نباشد. اما استدلالی که در بخش ۲ علیه تعریف گارسیا از نژادگرایی آوردم، نشان داد که میزان نادرستی رذایل شرارت و بی‌عدالتی کمتر از میزان نادرستی نژادگرایی است. پس نادرست‌ساز پیشنهادی گارسیا نمی‌تواند عامل اصلی نادرستی نژادگرایی باشد.

دومین نادرست‌ساز جایگزین را لارنس بلام معرفی کرده است: آنچه نژادگرایی را نادرست می‌داند این است که: (الف) هنجارهای اخلاقی مهمی از قبیل احترام، برابری و کرامت را در حق دیگران نقض می‌کند و (ب) به‌طور جدایی‌ناپذیری با برده‌داری، آپارتاید، نازیسم، استعمارگری، تبعیض، امپریالیسم و کلیهٔ نظام‌های ستم‌پیشهٔ مبتنی بر نژاد، گره خورده است.^{۲۶}

حال باید پرسیم که مجموع (الف) و (ب) بهتر از نادرست‌ساز پیشنهادی من می‌تواند میزان نادرستی نژادگرایی را توضیح دهند یا نه. از نظر من نمی‌توانند. عامل (الف) با نادرست‌ساز پیشنهادی من یکی است: زیرا نقض هنجارهای اخلاقی

مهمی مانند احترام، برابری و کرامت افراد تعبیر دیگری است از اینکه با افراد به‌عنوان افرادی دارای کرامت برابر رفتار نکنیم. پس بین تخطی کردن از اصل رفتار با ویژگی (الف) رابطه تساوی برقرار است و این دو ویژگی به یک اندازه می‌توانند نادرستی نژادگرایی را توضیح دهند. اما دیدگاه بلام ویژگی (ب) را نیز در کنار ویژگی (الف) به‌عنوان نادرست‌ساز نژادگرایی معرفی می‌کند. اما افزودن این ویژگی موجب نمی‌شود که پیشنهاد بلام بتواند بهتر از پیشنهاد من نادرستی نژادگرایی را تبیین کند، زیرا پیشنهاد وی برای تبیین نادرستی نژادگرایی پای عوامل بیشتری را به میان می‌آورد، در حالی که پیشنهاد من این‌گونه نیست و تبیین ساده‌تر و صرفه‌جویانه‌تری به دست می‌دهد. اگر برای رویداد p دو تبیین t_1 و t_2 در دسترس باشند و اگر در صورت مساوی بودن سایر جهات، t_1 در مقایسه با t_2 پای عوامل کمتری را به میان آورد، آنگاه t_1 بهتر از t_2 می‌تواند رویداد p را تبیین کند.^{۲۷} پس از آنجایی که همه‌چیز بین دو پیشنهاد من و بلام مساوی به نظر می‌رسد، پیشنهاد من به دلیل ساده‌تر و صرفه‌جویانه‌تر بودن بهتر می‌تواند میزان نادرستی نژادگرایی را تبیین کند.

بلام پاسخ می‌دهد که نژادگرایی نادرست‌تر از آن است که ویژگی رفتار نابرابر به‌تنهایی بتواند نادرستی آن را توضیح دهد. استدلال او در این باره این است که اگر ویژگی فوق می‌توانست به‌تنهایی نادرستی نژادگرایی توضیح دهد، آنگاه تحقیر فردی به دلیل نژادش و تحقیر او به دلیل بوی بدش می‌بایست وضعیت اخلاقی یکسانی می‌داشت، در حالی که این‌گونه نیست.^{۲۸} اما این استدلال به طرز مغالطه‌آمیزی چندپهلوی است، زیرا واژه «تحقیر» را در دو معنای مختلف به کار می‌برد. وقتی کسی را به دلیل نژادش تحقیر می‌کنیم، معنایش این است که با او نه به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر با دیگران، بلکه به‌عنوان فردی دارای کرامت کمتر از دیگران رفتار کرده‌ایم. این در حالی است که وقتی کسی را به دلیل بوی بدش تحقیر می‌کنیم، بدین معناست که با او به‌عنوان فردی فاقد نوعی شایستگی خاص رفتار کرده‌ایم. معنای رفتار اخیر این نیست که فرد فاقد آن شایستگی را دارای ارزش و کرامت کمتر دانسته‌ایم، زیرا چون می‌تواند کمتر از اسمیت شایسته باشد و در عین حال از کرامت و ارزشی برابر با اسمیت برخوردار باشد. پس این استدلال چندپهلوی نمی‌تواند مدعای بلام را ثابت کند. ما به استدلال بهتری نیاز داریم که نشان دهد نژادگرایی نادرست‌تر از آن است که ویژگی رفتار نابرابر به‌تنهایی بتواند نادرستی آن را توضیح دهد. بدین

ترتیب، می‌توانیم نتیجه بگیریم که نادرست‌ساز پیشنهادی من در مقایسه با مجموع دو ویژگی (الف) و (ب) بهتر از پس تبیین نادرستی نژادگرایی بر می‌آید.

سومین نادرست‌ساز جایگزین برای نژادگرایی می‌توان، به شکل تلویحی، در نظریه نژادگرایی رالز سراغ گرفت: نژادگرایی نادرست است، زیرا نوعی بی‌عدالتی اجتماعی به شمار می‌رود؛ هر عمل نژادگرایانه یکی از دو اصل عدالت را نقض می‌کند: اصل آزادی برابر، که طبق آن، آزادی‌های اساسی باید به‌طور یکسان توزیع و رعایت شود؛ و اصل تفاوت، که طبق آن، توزیع کالاها در جامعه باید به‌گونه‌ای باشد که وضعیت افراد پایین‌دست بهتر از وضعیت آنان در شیوه توزیع جایگزین باشد.^{۲۹} اقدامات نژادگرایانه نقض فردی یکی از این اصول هستند و این دلیل نادرستی آنهاست.

اکنون پرسش این است که نقض یکی از این دو اصل عدالت بهتر از عامل پیشنهادی من می‌تواند میزان نادرستی نژادگرایی را توضیح دهد یا نه. پاسخم بازهم منفی است. قبلاً این معیار را مطرح کردم که نادرست‌ساز اصلی نژادگرایی باید چیزی باشد که نادرستی‌اش کمتر از نادرستی نژادگرایی نباشد. حال طبق دیدگاه رالز درباره ناعدالتی اجتماعی، علت اصلی نادرستی نژادگرایی این است که یکی از دو اصل آزادی برابر و اصل تفاوت را نقض می‌کند. فرض کنید که این بخش از دیدگاه وی را بپذیریم که هر عمل نژادگرایانه یا ابراز احساسات یا نگرش‌های نژادگرایانه نقض این اصول است. حتی در این صورت، می‌توانیم بگوییم که نقض فردی یکی از این اصول نمی‌تواند از به‌اندازه عمل نژادگرایانه نادرست باشد. برای نمونه، فرض کنید که جونز اصلاً مراقب این نیست که اسمیت، از اعضای طبقه پایین‌دست، در این شیوه توزیع کالا وضعیت بهتر دارد یا در شیوه توزیع بدیل. این کار وی نقض فردی اصل تفاوت است، زیرا این اصل از همه افراد می‌خواهد که مراقبت کنند توزیع کالا به‌گونه‌ای باشد که در آن، وضعیت طبقه پایین‌دست بهتر از وضعیت آنان در شیوه توزیع بدیل است.^{۳۰} حال این را با اقدام زیر مقایسه کنید: جونز از کمک به اعضای گروه نژادی دیگر، زمانی که آنها به‌وضوح به کمک نیاز دارند، امتناع می‌ورزد، در حالی که مترصد است به اعضای گروه نژادی خود کمک کند. آیا میزان نادرستی این دو عمل به یک اندازه است؟ مسلماً نه. واضح است که عمل دوم نادرست‌تر از نقض اصل تفاوت است. بنابراین، نقض اصل تفاوت کمتر از عمل نژادگرایانه نادرست است. اما اگر این‌گونه باشد، آنگاه نقض یکی از اصول عدالت

نمی‌تواند عامل اصلی نادرستی نژادگرایی باشد. زیرا نادرست‌ساز اصلی یک عمل نادرست نباید کمتر از خود آن عمل، نادرست باشد. بنابراین نقض یکی از اصول عدالت نادرست‌ساز اصلی نژادگرایی نیست.

بدین ترتیب، نشان دادم نادرست‌ساز پیشنهادی من، در مقایسه با سه نادرست‌ساز برجسته دیگر، بهتر می‌تواند توضیح دهد که چرا نژادگرایی به این اندازه نادرست است. بنابراین، رفتار نکردن با هر فرد به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر احتمالاً می‌تواند معیار لازم برای نادرست‌ساز اصلی نژادگرایی را برآورده سازد.

۵- نتیجه‌گیری

در این نوشتار، استدلال کردم که عامل اصلی نادرستی نژادگرایی این است: رفتار نکردن با هر فرد به‌عنوان فردی دارای کرامت برابر. نشان دادم که این نوع رفتار نابرابر نادرست است، زیرا اصل اخلاقی زیر را نقض می‌کند: «با هر فرد چنان رفتار کن که گویی ارزش و کرامتی برابر با دیگران دارد». کوشیدم نشان دهم چون اعتبار این اصل اخلاقی، برای تأمین یکی از پیش‌نیازهای اساسی عاملیت ضرورت دارد، این اصل اخلاقی معتبر است.

اما این استدلال پرسش‌های بیشتری را فراروی ما قرار می‌دهد. اول اینکه، نادرست‌ساز اصلی سایر اعمالی که در نگاه نخست نادرست هستند (اعمالی مانند قتل‌عام، برده‌داری، نسل‌کشی، پاک‌سازی قومی، نفرت قومی، بیگانه‌هراسی، ظلم و سلطه) چیست؟ دوم اینکه، چرا وقتی یک اصل اخلاقی احتمالی یکی از پیش‌نیازهای اصلی عاملیت را تأمین و تضمین کند، آن اصل اخلاقی معتبر است؟ سوم اینکه، کرامت و ارزش برابر دقیقاً چیست و چرا افراد واجد آن‌اند؟ این‌ها فقط برخی از پرسش‌هایی است که هنگام بررسی علت نادرستی نژادگرایی، مطرح می‌شود.

1. See J. L. A. Garcia, "The Heart of Racism," in *Race and Racism*, ed. Bernard Boxill (Oxford: Oxford University Press, 2001): 257-296, pp. 263-267; and Garcia, "Philosophical analysis and the moral concept of racism," *Philosophy and Social Criticism* 25 (1999): 1-32, p. 13.
2. Lawrence Blum, *I'm Not a Racist, But...: The Moral Quandary of Race* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2002), p. 27.
3. Rawls himself made no such claim. But, as I shall show in Part 4, his principles can give a powerful explanation of racism's wrongness, an explanation which I think many contemporary Rawlsians would find attractive. On the Principle of Equal Liberty, see John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 52-56, 171-221. On the Difference Principle, see *ibid.*, p.52-64, 228-292.
4. evaluative account
5. racial supremacy
6. Racial supremacy itself is not to be confused with racial supremacism—the view that one racial group ought to be supreme over all others; thus black supremacism would be the view that blacks ought to be supreme over all other racial groups, white supremacism would be the view that whites ought to be supreme over all other racial groups, et cetera.
7. See Garcia, "The Heart of Racism," p. 259; and Garcia, "Philosophical analysis and the moral concept of racism," p. 13.
8. See Garcia, "The Heart of Racism," p. 259; and Garcia, "Philosophical analysis and the moral concept of racism," p. 13.
9. extrinsic racism
10. intrinsic racism
11. See Kwame Anthony Appiah, "Racisms," in *Anatomy of Racism*, ed. David Theo Goldberg (Minnesota: University of Minnesota Press, 1990), pp. 15 and 16.
12. See Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1995), p. 75.
13. Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism*, pp. 78-9.
14. See W. Thomas Schmid, "The Definition of Racism," *Journal of Applied Philosophy* 13 (1996): 31-40, p. 34.
15. See Garcia, "Philosophical analysis and the moral concept of racism," p. 13.
16. On the notion of second-order desires, see Harry Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," in Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
17. Compare the account of agency developed in Michael E. Bratman, "Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency," *Philosophical Review* 109 (2000): 35-61, and also the account of an agent's being a producer of "human action par excellence" in J. David Velleman, "What Happens When Someone Acts?" in J. David Velleman, *The Possibility of Practical Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
18. On the importance to agency of plans and planning, see Michael E. Bratman, "Planning Agents in a Social World," in Michael E. Bratman, *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
19. I say "tend to," and not "will," because it is possible to retain a self-concept and a self-valuing as a bearer of equal dignity even in the face of generally being treated as a bearer of less than equal dignity. This usually requires life in a reference group who treat one as a bearer of equal dignity. Consider the case of American slaves, many—perhaps most—of whom evidently developed and retained self-concepts and self-valuing as bearers of equal dignity, even in the face of generally being treated as bearers of less than equal dignity. What made the difference, in most cases, was that these persons lived in a reference group—other

slaves—that treated them as bearers of equal dignity. For a history of the American slave experience from 1619-1819, see Ira Berlin, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), and for a history of the American slave experience generally, see John Hope Franklin and Alfred A. Moss, Jr., *From Slavery to Freedom: A History of African Americans* (New York: Knopf, 2000), especially Chapter 8.

20. For psychological work on the features of self-concepts, see Richard Catrambone, Denise Beike, and Paula Niedenthal, “Is the Self-Concept a Habitual Referent in Judgments of Similarity?” *Psychological Science* 7 (1996): 158-163, and H. Markus, J. Smith, and R. L. Moreland, “Role of the Self-Concept in the Social Perception of Others,” *Journal of Personality and Social Psychology* 49 (1985): 1494-1512. For a philosophical account of the constituents of self-concepts, see John Perry, “Self-Notions,” in John Perry, *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays* (New York: Oxford University Press, 1993).

21. For an argument to the view that we develop moral comprehension through imitating emotions, see Jesse J. Prinz, “Imitation and Moral Development,” in *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science, Volume 2: Imitation, Human Development, and Culture*, ed. Susan Hurley and Nick Chater (Cambridge: MIT Press, 2005).

22. For empirical research showing that imitation is tied to perceiving imitatees as like the self, see Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), and M. Tomasello, A. Kruger, and H. Ratner, “Cultural Learning,” *Behavioral and Brain Sciences* 16 (1993): 495-552.

23. worth

24. merit

25. See Garcia, “The Heart of Racism,” pp. 263-267; and Garcia, “Philosophical analysis and the moral concept of racism,” p. 13.

26. See Blum, *I’m Not a Racist, But...*, p. 27.

27. For explanations of why a parsimonious explanation is better than a less parsimonious competitor, see W. V. Quine, “On Simple Theories of a Complex World,” in Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays, Revised Edition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976): 255-259; and Elliott Sober, “The Principle of Parsimony,” *British Journal of the Philosophy of Science* 32 (1981): 145-156.

28. See Blum’s argument to this effect in Blum, *I’m Not a Racist, But...*, p. 27.

29. On the Principle of Equal Liberty, see Rawls, *A Theory of Justice*, p. 52-56, 171-221. On the Difference Principle, see *ibid.*, p.52-64, 228-292 .

30. There are disputes about how widely we should interpret “help see to it.” See Liam Murphy, “Institutions and the Demands of Justice,” *Philosophy and Public Affairs* 27 (1999): 251-291; Thomas W. Pogge, “On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy,” *Philosophy and Public Affairs* 29 (2000): 137-169, sections 8-13.