

# لیبر الیسم ومسئله عدالت



مقاله‌هایی از:

رابرت نوزیک | آمارتیا سن

مایکل والزر | جوالد کوهن

جان رالز | مارتا نوسام | السدیر مکینتایر

فردریش هایک | یون الستر

جان ای رومر | سوزان مولر اوکین

ویرایش: محمد ملاعباسی



سرشناسه: ملاعباسی، محمد، ۱۳۶۷ -  
عنوان و نام پدیدآور: لیبرالیسم و مسئله عدالت / گزینش و  
ویرایش محمد ملاعباسی.  
مشخصات نشر: تهران: ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۴.  
مشخصات ظاهری: ۳۶۸ ص.؛ ۱۴×۲۱ س.م.  
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۴۷۹۴-۷-۴-۴  
وضعیت فهرست نویسی: قیبا  
موضوع: آزادی خواهی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها  
موضوع: عدالت -- مقاله‌ها و خطابه‌ها  
رده بندی کنگره: ۹۱۳۹۴ ج۷ م/۷۴۵۷۴ JC  
رده بندی دیویی: ۳۲۰/۵۱  
شماره کتابشناسی ملی: ۳۸۸۹۹۲۳

# لیبرالیسم و مسئلہ عدالت



گزینش و ویرایش  
محمد ملاحباسی





ناشر: ترجمان علوم انسانی

ویراستار:

محمد ملاعباسی

طراح جلد: علی باقری

صفحه آرا: سید میثم عامری

ناظر فنی و تولید: امیرحسین ندیری

نوبت چاپ: اول، پاییز ۱۳۹۴

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

ترجمان: تهران، خیابان نجات اللہی، خیابان اراک،

پلاک ۴۶، طبقه ۴، تلفن: ۱۸ و ۸۸۸۵۴۳۱۴

پست الکترونیک: [info@tarjomaan.com](mailto:info@tarjomaan.com)

حقوق چاپ و نشر در قالب های کاغذی،

الکترونیکی و صوتی، انحصاراً برای انتشارات

ترجمان علوم انسانی محفوظ است.





## فهرست

- ۷ مقدمه
- ۲۱ ارث آباء و اجدادی عدالت اجتماعی؛  
فردریش فون هایک      علی سلیمیان ریزی
- ۳۹ عدالت توزیعی  
رابرت نوزیک      احمد بیگلری
- ۵۹ عدالت به مثابه انصاف: برداشتی سیاسی نه متافیزیکی  
جان رالز      مریم اشجع
- ۹۹ برابری چه؟  
آمارتیا سن      علی سلیمیان ریزی
- ۱۳۹ قابلیت‌ها به عنوان استحقاق‌های بنیادی: سن و عدالت اجتماعی  
مارتا نوسبام      محمد حقانی فضل
- ۱۹۱ عقل و احساس در عدالت‌اندیشی  
سوزان مولراو کین      محمد حقانی فضل
- ۲۲۷ لیبرالیسم و هنر تفکیک  
مایکل والزر      مریم اشجع
- ۲۵۳ روابط اجتماعی، استدلال عملی، خیر عمومی و خیر خصوصی  
السدیر مکینتایر      مریم اشجع و محمد ملاعباسی
- ۲۷۷ عدالت، حقیقت، صلح  
یون الستر      مریم اشجع
- ۳۰۱ سرمایه‌داری، آزادی، پرولتاریا  
جرالد کوهن      حمید حسنی
- ۳۳۳ ریشه‌های ایدئولوژیک و سیاسی نابرابری در آمریکا  
جان ای رومر      علی سلیمیان ریزی
- ۳۶۵ نمایه



## ❖ مقدمه ❖

شنبه دوازدهم بهمن ماه ۱۳۹۲، اولین برف زمستانی در صومعه سرا بارید. مردم شادمان به کوچه و خیابان آمدند و برف بازی کردند. همان روز، کارشناسان هواشناسی از توده بارشی دیگری خبر دادند که دوشنبه، چهاردهم بهمن به صومعه سرا می‌رسید. موج جدید برف آغاز شد و تا سه روز بی‌وقفه ادامه یافت. منطقه زیر توده سهمگینی از برف مدفون شد که ضخامت آن بعضی جاها از دو متر بیشتر بود. تمام راه‌های ارتباطی مسدود شدند. برق در اغلب مناطق قطع شد. آب شهری در لوله‌ها منجمد شد و از حرکت ایستاد. از هر چهار خانه، سقف یکی شان از وزن برف و یخی که بر آن انباشته شده بود، فرو ریخت. وضع طویله‌ها که استحکام کمتری داشتند از این هم بدتر بود. صدها اسب و گاو و گوسفند، زیر برف یخ زده و مردند. محصول بیشتر درخت‌های میوه یخ زد و گندم و برنج و نان نایاب شد. فاجعه فرا رسیده بود.

تا آمدن نیروهای هلال احمر و دیگر نیروهای کمکی، در این مناطق حادثه دیده، کسب و کارهای تازه‌ای راه افتاده بود. پرسودترین شان برف‌روبی از سقف خانه‌ها بود. پیرمردها و پیرزن‌هایی که توانایی پارو کردن سقف خانه‌هایشان را نداشتند، اگر می‌خواستند همچنان سقفی بالای سرشان باشد، مجبور بودند مبالغه‌گزافی به کسانی بدهند که توانایی چنین کاری را دارند. نرخ‌ها در چهاردهم بهمن ماه، دویست تا چهارصد هزار تومان به ازای یک سقف بود. فردای آن روز، قیمت‌ها تا یک میلیون و دویست هزار تومان - مبلغی بسیار بیشتر

از حقوق ماهانه کارمندان عادی دولت - رسید. فروشندگان گوشت، گندم، میوه یا دیگر خوراکی‌ها قیمت‌ها را بالا و بالاتر بردند. تاکسی‌های معدودی که همچنان در شهر رفت و آمد می‌کردند، فقط مسافر در بست قبول می‌کردند و آن‌ها که ناچار بودند از تاکسی استفاده کنند، باید مبلغی بسیار بیشتری از معمول پرداخت می‌کردند.<sup>۱</sup>

چه رخ داده بود؟ فرصت طلب‌ها و سودجوها به جان مردم نیکوکار و پاک‌دامن افتاده بودند؟ یا همین مردم ناگهان ارزش‌های اخلاقی و عواطف نوع‌دوستانه‌شان را فراموش کرده بودند و تلاش می‌کردند تا در چنین وضعیتی دردناک و فاجعه‌باری بهترین سود اقتصادی را ببرند؟ پاسخ هر چه باشد، می‌دانیم که این اتفاقات، نادر یا مختص به این واقعه نیستند. تقریباً یکی از معضلات همیشگی بعد از هر حادثه غیرمترقبه وسیع و ویران‌گر، افزایش تصاعدی قیمت‌ها، احتکار، سرقت و غارت است.<sup>۱</sup>

اگر برای اقتصاددانی که عمر خود را صرف طرفداری از بازار آزاد و قوانین دست‌نামرئی کرده، چنین اتفاقاتی را شرح دهید، با خونسردی به شما خواهد گفت: «طبیعی است». این کاری بود که توماس سوئل<sup>۲</sup>، اقتصاددان دست‌راستی آمریکایی، تلاش کرد تا در مقاله‌ای انجام دهد که درباره رویدادهای غیرمترقبه نوشته بود. سوئل نوشت: ممکن است در مواقعی، قیمت‌ها بسیار بیشتر از قیمت همیشگی شود، اما باید توجه کرد که «آن سطحی از قیمت‌ها که مردم به آن عادت داشته‌اند، از لحاظ اخلاقی هیچ تقدسی نداشته است. آن قیمت‌ها نسبت به قیمت‌هایی که شرایط بازار بعد از یک گردباد ایجاد می‌کند، هیچ چیز بخصوص یا منصفانه‌ای در خود نداشته‌اند». افزایش قیمت ناشی از کاهش عرضه و افزایش تقاضا بوده است. هیچ چیز نا عادلانه‌ای در میان نیست. این قیمت‌ها، قیمت‌هایی بوده‌اند که خریداران و فروشندگان بر سر آن‌ها به توافق رسیده‌اند.

۱. مایکل سندل بحث مشابهی را در کتاب خود عدالت: کار درست کدام است مطرح می‌کند.



چنین مناقشاتی را تقریباً در سراسر جهان اقتصاد می‌توان یافت. آیا شرکت‌های دارویی می‌توانند با انحصار تولید داروهای خاص و پایین نگه داشتن میزان عرضه آن‌ها، به بهای جان‌دادن بیماران فقیر، ثروت و قدرت خود را حفظ کنند؟ آیا شرکت‌های چندملیتی حق دارند به خاطر فقیر بودن مردم در کشورهای جهان سوم، از کارگران آن‌ها کار بکشند، اما حقوقی بسیار پایین‌تر از هم‌تایان اروپایی و آمریکایی‌شان بپردازند؟ در این شرایط و نمونه‌های فراوان دیگری که شبانه‌روز زندگی ما را دربرمی‌گیرند، همواره یک مفهوم است که تکرار می‌شود: «عدالت». عدالت چیست؟ عادل کیست؟ عادلانه کدام است؟ دغدغه عدالت آن قدر همه‌جا و همیشه مطرح بوده که برخی از انسان‌شناسان، آن را یکی از معدود اموری می‌دانند که بُعدی ذاتی از انسانیت به حساب می‌آید.<sup>۱</sup> به همین دلیل هر تعریف ریشه‌ای از عدالت، فقط ذیل تعریفی از «انسانیت» ممکن است. در همان مثال بالا، اگر انسان را سوژه‌ای در نظر بگیریم که در پی حداکثر کردن سود، و به حداقل رساندن ضرر خود است، کار کسی که به ازای پاک کردن سقف خانه یک پیرمرد، پولی بیش از درآمد ماهانه او را می‌ستاند، عادلانه است و اگر انسان را موجودی به هم‌پیوسته با دیگران تصور کنیم که چون در کودکی، پیری و بیماری از دیگران کمک می‌گیرد وظیفه دارد در جوانی و سلامتی به دیگران کمک کند؛ آن‌گاه کار همان فرد، مصداق نابکاری و حرص و سودجویی خواهد بود. می‌توانیم با جمله‌ای که طنینی از مارکس به خود دارد، مطلب را خلاصه کنیم: «بگو انسان را چه می‌دانی، تا بگویم عدالت را چگونه تعریف می‌کنی.»<sup>۲</sup>

\*\*\*\*

یکی از جالب‌توجه‌ترین تلاش‌ها برای تقسیم‌بندی نظریه‌های عدالت، مقاله مفصلی است که جیمز کانو<sup>۱</sup> در سال ۲۰۰۳ به چاپ رساند. نام مقاله او چنین بود: «منصفانه‌ترین کدام است؟ تحلیلی اثباتی از نظریات».

1. James Konow

کانودر این مقاله، سؤالات متعددی طراحی کرد که هر کدام از آن‌ها ناظر به یک دوراهی اخلاقی دشوار بود و با توجه به مدعیات نظریه عدالت بخصوصی طراحی شده بود، او در مرحله بعدی پژوهش‌اش این سؤالات را از مردم عادی پرسید و جواب‌هایشان را گردآوری کرد تا بداند مردم چقدر نظریه‌های عدالت فیلسوفان و متفکران مختلف را منصفانه می‌دانند. مثلاً رابرت نوزیک در مقاله «عدالت توزیعی»، که در همین مجموعه ترجمه شده است، دیدگاه خود درباره عدالت را ذیل نظریه‌ای با عنوان «نظریه استحقاق» جمع‌بندی می‌کند. او می‌گوید هر کس به آن اندازه که استحقاقش را دارد باید ثروت داشته باشد و این اصل اساسی عدالت است. اصل دوم، اصل عدالت در انتقال است به این معنی که هر مبادله‌ای، برای عادلانه بودن، باید از سوی هر دو طرف مبادله، پذیرفته شده باشد و اجباری برای آن نباشد. کانو، با در نظر گرفتن اصول دوگانه نوزیک، وضعیتی را طراحی می‌کند که برگرفته از خود مقاله است. سوال این است:

فرض کنید شما توانایی آن را دارید که ثروت همه انسان‌های روی زمین را به سطحی برسانید که از نظر خودتان منصفانه‌ترین سطح است. بگذار گمان کنیم که شما چنین کردید. حالا مایکل جردن را در نظر بگیرید. بازیکنی که تقاضا برای او در لیگ بسکتبال بسیار بالاست: در هر بازی، ۲۵ درصد از پول هر بلیطی که تماشاگران برای حضور در مسابقه می‌خرند، سهم اوست. فصل آغاز می‌شود و هر چه تماشاگران بلیط می‌خرند، ۲۵ درصدش یک راست به صندوق می‌ریزد که روی آن نام مایکل جردن حک شده است. در انتهای فصل، یک میلیون نفر، برای دیدن بازی‌های او به ورزشگاه آمده‌اند و در نتیجه حضور آن‌ها، جردن ۲۵ میلیون دلار کاسب شده است. لطفاً بگویید درآمد مایکل جردن را منصفانه می‌دانید؟

در میان ۱۳۷ نفری که کانو این سوال را از آن‌ها پرسید، ۴۱ درصد درآمد جردن را منصفانه دانستند و ۵۹ درصد، نامنصفانه. قسمت دوم سوال، از این قرار بود:

مایکل جردن را در نظر بگیرید... حالا فرض کنید شما توانایی آن را دارید که ثروت هر کسی روی زمین را به منصفانه‌ترین میزان ممکن برسانید، آیا در این صورت، هنوز هم جردن در یک فصل، ۲۵ میلیون دلار درآمد کسب می‌کرد؟

از میان ۸۳ پاسخ‌دهنده، ۲۴ درصد جوابشان «آری» بود و ۷۶ درصد، «خیر». در انتها کانون نتیجه گرفت که براساس این داده‌ها، نمی‌توان نظریهٔ نوزیک را «چندان منصفانه دانست».<sup>۱</sup>

جیمز کانو همین روش را برای طیف گسترده‌ای از متفکران به کار برد. او برای جمع‌بندی نظریاتی که بررسی کرده بود، پیشنهاد کرد که نظریات عدالت را با محور قرار دادن چهار مفهوم یا الگوی اصلی، دسته‌بندی کنیم. این چهار مفهوم از این قرارند: «نیاز»، «کارآمدی»<sup>۲</sup>، «مسئولیت فردی»<sup>۳</sup> و «زمینه»<sup>۴</sup>.

نظریاتی که زیرمقولهٔ نیازگرد هم آمده‌اند، ناظر به بهروزی انسان‌ها، برابری همهٔ انسان‌ها در نیازهای اولیه و لزوم برطرف شدن این نیازها. رالز، نمایندهٔ شاخص این دسته است. تساوی طلبی<sup>۵</sup>، مارکسیسم و قراردادگرایی مهم‌ترین مکتب‌های این دسته‌اند.

کارآمدی، کلیدواژهٔ جرمی بنتام، پدر فکری همهٔ فایده‌گرایان است. بنابراین نظریات فایده‌گرایانه در حوزهٔ عدالت، همگی زیر این مقوله گرد هم می‌آیند. اصل اساسی فایده‌گرایی، بیشتر کردن سود برای بیشترین افراد ممکن است و همانطور که پیداست، این اصل از نوعی اخلاق نتیجه‌گرایانه برخاسته است. مسئولیت فردی، مهم‌ترین مسئله‌ای است که رابرت نوزیک و همفکرانش در مکتب اختیارگرایی به آن می‌اندیشند. آن‌ها معتقدند مسئلهٔ عدالت اجتماعی را در مجموع باید رها کرد تا با توجه به قوانین خودانگیختهٔ زندگی و بر مبنای مسئولیت‌های فردی حل و فصل شود.

و در نهایت کسانی مانند والزر، یا الستر در مقولهٔ «زمینه» دسته‌بندی شده‌اند. آن‌ها معتقدند عدالت را باید در هرزمینه و بستری، با توجه به قوانین و قواعد همان میدان فهم کرد. بنابراین نمی‌توان نسخهٔ جهان‌شمولی برای عدالت تجویز کرد.

- 
1. need
  2. efficiency
  3. Individual responsibility
  4. context
  5. Egalitarianism

دسته‌بندی کانو، گرچه دید وسیعی نسبت به کلیت فضای نظری عدالت به ما می‌دهد، اما طبیعی است که با بزرگ کردن دسته‌بندی‌اش، بسیاری از ظرائف کلیدی را نادیده می‌انگارد. کافی است که به اولین دسته‌بندی او نگاه کنیم. دسته‌بندی‌ای که در آن، دیدگاه رالزدر کنار مارکسیسم قرار گرفته است، در حالی که مناقشه میان رالزو متفکرانی که خود را به انحای گوناگون مارکسیست می‌دانند، یکی از جدی‌ترین نزاع‌های نظری در حوزه علوم سیاسی در ربع آخر قرن بیستم بوده است.

\*\*\*\*

ما نیز تلاش کرده‌ایم تا با توجه به طیف گسترده‌ای که در نظریات عدالت وجود دارد، مجموعه مقالاتی را از مهم‌ترین نمایندگان فکری مکتب‌های گوناگون گردآوریم.

اولین فصل این مجموعه، ترجمه مقاله‌ای از فردریش فون هایک، اقتصاددان اتریشی است، با نام «ارث آبا و اجدادی عدالت اجتماعی». هایک در این مقاله عدالت اجتماعی را «کلیشه‌ای میان تهی» می‌داند. یک «سراب» که از نظر فکری، «مایه رسوایی» است و پوچی تمام عیار آن را از اختلافاتی که درباره‌اش وجود دارد، می‌شود فهمید. بعید است کسی درباره عدالت اجتماعی، موضعی تند و تیزتر از او گرفته باشد. هایک اقتصاددانی است که بعد از شکست دولت‌های رفاه، اهمیت بسیاری در نولبرالیسم داشت. هایک در ۱۹۷۴ جایزه نوبل اقتصاد را دریافت کرد و همین منجر شد تا دوباره کتاب‌ها و نوشته‌هایش بین خوانندگان رواج پیدا کند. مشهورترین کتاب او راه بردگی است که فریدون تفضلی و حمید پاداش آن را به فارسی برگردانده‌اند و در سال ۱۳۹۳ انتشارات نگاه معاصر آن را چاپ کرده است.

دیگر کتاب‌هایی که از او به فارسی ترجمه یا درباره او نوشته شده‌اند به این ترتیب است:

درباره هایک، موسی غنی نژاد، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۱

در سنگر آزادی، فردریش فون هایک، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نشر لوح فکر، تهران، ۱۳۸۵

اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی هایک، ایمن باتلر، ترجمه فریدون تفضلی و جعفر خیرخواهان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۷

چالش هایک، غلامرضا آزاد ارمکی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۸

قانون، قانون‌گذاری و آزادی، فردریش فون هایک، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی نژاد، نشر دنیای اقتصاد، تهران، ۱۳۹۲

مقاله دوم «عدالت توزیعی» نام دارد و نوشته رابرت نوزیک است. محتوای این مقاله را اجمالاً هنگام تشریح کار کانتو توضیح دادیم. نوزیک فیلسوف سیاسی آمریکایی بود که دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی شهرتی فراوان داشت. او یکی از جدی‌ترین نقدها را به نظریه عدالت رالز در کتاب *آنارشی، دولت و ناکجاآباد* نوشت. او را مدافع سبکی افراطی از اختیارگرایی دانسته‌اند. هنوز هیچ یک از کتاب‌های اصلی نوزیک به فارسی ترجمه نشده‌اند.

این دو مقاله، در تقسیم‌بندی کانودر دسته «مسئولیت فردی» قرار می‌گیرند. «عدالت به مثابه انصاف، مفهومی سیاسی نه متافیزیکی» مقاله سوم این مجموعه است. جان رالز، نویسنده مقاله، مشهورتر از آن است که نیاز چندانی به معرفی داشته باشد. کتاب او به نام *نظریه‌ای درباره عدالت*، موج جدیدی از جدال‌های نظری را درباره عدالت به راه انداخت. مقاله‌ای که در این مجموعه ترجمه شده است، بازنویسی و توضیحی از ایده اصلی او در کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* است که با توجه به نقدهای مخالفانش نوشته شده است. از رالز و درباره او کتاب‌ها و مقالات متعددی در فارسی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

جان رالز، از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، احمد واعظی، بوستان  
کتاب، قم، ۱۳۸۴

فلسفه راولز، رابرت تالیس، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر طرح نو، تهران،  
۱۳۸۵

نظریه عدالت، جان رالز، ترجمه مرتضی بحرانی و سیدمحمدکمال سروریان،  
پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ۱۳۸۸

قانون مردمان، جان راولز، ترجمه جعفر محسنی، نشر ققنوس، تهران، ۱۳۹۰

لیبرالیسم سیاسی، جان رالز، ترجمه موسی اکرمی، نشر ثالث، تهران،  
۱۳۹۲

این مقاله جزء دسته «نیاز» در تقسیم‌بندی کانو قرار می‌گیرد.

«برابری چه؟» نوشته آمارتیا سن، فصل چهارم این مجموعه را تشکیل می‌دهد. آمارتیا سن در این مقاله ادعایی شگفت‌انگیز می‌کند. او معتقد است هر نظریهٔ هنجاری در سازمان‌دهی اجتماعی، نوعی از «برابری» را در پیش‌فرض‌های خود دارد. حتی نظریه‌هایی که در ظاهر، علیه برابری‌گرایی استدلال می‌کنند هم برابری در چیزی دیگر را مفروض گرفته‌اند. آمارتیا سن که به خاطر آثارش در زمینه اقتصاد رفاه، توسعهٔ انسانی و پرورش رویکرد قابلیت‌ها در سال ۱۹۹۳ نوبل اقتصاد را دریافت کرده است، در تغییر برنامه‌های توسعهٔ سازمان ملل متحد بسیار تأثیرگذار بوده است. مهم‌ترین کتاب سن توسعه به مثابهٔ آزادی نام دارد که تاکنون، چهار ترجمه از آن به زبان فارسی منتشر شده است:

توسعه به مثابهٔ آزادی، آمارتیا سن، ترجمه وحید محمودی، انتشارات  
دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۱

توسعه به مثابهٔ آزادی، آمارتیا سن، ترجمه حسین راغفر، نشر کویر،  
تهران، ۱۳۸۱

توسعه و آزادی، آمارتیا سن، ترجمه حسن فشارکی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه، تهران، ۱۳۸۲

توسعه یعنی آزادی، آمارتیا سن، ترجمه محمدسعید نوری نائینی، نشرنی، ۱۳۸۵

از دیگر کتاب‌های سن که به فارسی منتشر شده‌اند عبارتند از:

هویت و خشونت: تقدیر توهم، آمارتیا سن، ترجمه فریدون مجلسی، نشر آشیان، تهران، ۱۳۸۸

اخلاق و اقتصاد، آمارتیا سن، ترجمه حسن فشارکی، نشر پردیس دانش، تهران، ۱۳۹۲

مقاله پنجم که نقدی بر دیدگاه‌های آمارتیا سن درباره عدالت است، «قابلیت‌ها به عنوان استحقاق‌های بنیادی: سن و عدالت اجتماعی» نام دارد. مارتا نوسبام نویسنده مقاله، استاد مشهور حقوق و اخلاق در دانشگاه شیکاگوست. نوسبام برپاره‌ای از نقصان‌های نظریه سن انگشت می‌گذارد. از جمله به فهرستی که او برای حقوق اولیه طراحی کرده است اشاره می‌کند و حک و اصلاحاتی در آن انجام می‌دهد. مهم‌ترین کتاب نوسبام شکنندگی خیر: شانس و اخلاق در تراژدی یونان و فلسفه است. نوسبام که متخصص فلسفه کلاسیک یونان است، در این کتاب معتقد است رسیدن به عدالت فقط با محاسبات عقلانی ممکن نیست. چرا که همیشه وجهی از ماجرا شانس و تصادف و مسائل پیش‌بینی‌ناپذیر است. تا امروز، یگانه کتابی که از نوسبام به فارسی ترجمه شده است، کتاب ارسطو است که عزت‌الله فولادوند آن را ترجمه کرده و نشر طرح نو به انتشار رسانده است.

سوزان مولراوکین نویسنده ششمین مقاله است: «عقل و احساس در عدالت‌اندیشی». مولراوکین استاد دانشگاه استنفورد و از چهره‌های



سرشناسی است که به نقد فنیستی نظریه‌های گوناگون عدالت دست یازیده است. او در کتاب *عدالت، جنسیت و خانواده* دیدگاه‌های جان رالز، رابرت نوزیک، السدیر مکینتایر و مایکل والزر درباره عدالت را نقد می‌کند. تمرکز این مقاله، بر نقد دیدگاه‌های کانتی رالز و مردسالاری نهفته در آن‌هاست. کتاب مهم دیگر مولر اوکین زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب را نوشین شاهنده به فارسی ترجمه کرده و نشر قصیده‌سرا به انتشار رسانده است.

این سه مقاله نیز با تسامح ذیل دسته «کارامدی» در تقسیم‌بندی کانوقرار دارند. «لیبرالیسم و هنر تفکیک» نوشته مایکل والرز هفتمین مقاله این مجموعه است. والزر یکی از مشهورترین فیلسوفان سیاسی زنده آمریکاست. دیدگاه‌های او عموماً علیه انتزاعی بودن نظریه‌های سیاسی است و در مقابل، تلاش می‌کند تا با توجه به زمینه‌ها و شرایط بخصوص هر موقعیت، مسائل فلسفه سیاسی را فهم کند. والرز در مقاله لیبرالیسم و هنر تفکیک، نشان می‌دهد چگونه حوزه‌بندی‌های جهان امروز ما، از دل پیش‌فرض‌ها و تقسیم‌بندی‌های لیبرالیستی زاده شده‌اند. او به همراه السدیر مکینتایر و مایکل سندل، مهم‌ترین جبهه نقادی از جان رالز را تشکیل داده‌اند که معمولاً به آن نقد اجتماع‌گرایانه می‌گویند. مهم‌ترین کتاب والزر جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه نام دارد و تا امروز سه کتاب از او به زبان فارسی ترجمه است:

تفسیر و نقد اجتماعی، مایکل والرز، ترجمه مرتضی بحرانی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ۱۳۸۸

حوزه‌های عدالت: در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری، مایکل والرز، ترجمه صالح نجفی، نشر ثالث، تهران، ۱۳۸۹

فریه و نحیف: خاستگاه هنجارهای اخلاقی، مایکل والرز، ترجمه سید صادق حقیقت و مرتضی بحرانی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ۱۳۸۹.

هشتمین بخش این مجموعه، ترجمه فصلی از کتاب *حیوانات ناطق* به هم‌وابسته نوشته السدیر مکینتایر است. مکینتایر در این مقاله تعریف جدیدی از زندگی انسانی و روابط فرد در دوران حیات خود با دیگران ارائه می‌کند. اهمیت مکینتایر عمدتاً به خاطر بازسازی نظریه فضیلت ارسطویی در فلسفه اخلاق است. مشهورترین کتاب او در پی فضیلت نام دارد که تا امروز بیش از ۱۷۰ بار به زبان انگلیسی تجدید چاپ شده است و سومین ویراست آن، به دست حمید شهریاری و محمدعلی شمالی به فارسی ترجمه شده است. حمید شهریاری، یکی دیگر از کتاب‌های اصلی مکینتایر به نام سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی: *دایره‌المعارف، تبارشناسی و سنت* را نیز به فارسی ترجمه کرده است که از طرف معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم چاپ شده است. اما سال‌ها قبل از این ترجمه‌ها، اولین کتابی که از مکینتایر در فارسی منتشر شد را دکتر حمید عنایت در ۱۳۵۲ ترجمه کرده بود: *مارکوزه که در آن مکینتایر نقد جانانه‌ای به این متفکر فرانکفورتی وارد کرده است*. دیگر کتاب‌هایی که از یا درباره مکینتایر به زبان فارسی منتشر شده است عبارتند از:

*فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مکینتایر*، حمید شهریاری، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۹

*تاریخچه فلسفه اخلاق*، السدیر مکینتایر، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۹

*جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم*، جمعی از مترجمان، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۷

*فلسفه مکینتایر*، جک راسل وینستین، ترجمه کاوه بهبهانی، نشرنی، تهران، ۱۳۹۰

«عدالت، حقیقت، صلح» مقاله نهم مجموعه، نوشته یون الستر است. الستر، نظریه‌پرداز اجتماعی و سیاسی نروژی است که عمده آثار خود را به

تحقیق در نظریه انتخاب عقلانی اختصاص داده است. در این مقاله نیز می‌توانید دقت نظرها و باریک بینی‌های ویژه این مکتب نظری را شاهد باشید. الستردر خلال کتاب‌های پرشمار خود تلاش کرد تا با استفاده از نظریه انتخاب عقلانی، نظریه بازی‌ها و راهبردهای فلسفه تحلیلی مارکسیسم را بازخوانی کند. کتاب‌های مهم او معنابخشی به مارکس و روان‌شناسی سیاسی است. تاکنون از الستر کتاب یا مقاله‌ای به فارسی ترجمه نشده است.

سه مقاله بالا، در دسته‌بندی‌های کانو، نماینده «زمینه» اند.

جرالد کوهن، نویسنده دهمین مقاله یعنی «سرمایه‌داری، آزادی و پرولتاریا» ست. کوهن نیز در راهبردهای نظری خود، نزدیکی‌هایی با الستردارد. او نیز تلاش می‌کند تا با استفاده از دستاوردهای فلسفه تحلیلی از مارکسیسم و سوسیالیسم دفاع کند. به همین دلیل نیز عمدتاً او را «مارکسیست تحلیلی» می‌نامند. مهم‌ترین کتاب او دفاع از نظریه مارکس در باب تاریخ نام دارد. کوهن در کتاب مالکیت خصوصی، آزادی و برابری به نقد نظریه‌های رالزو نوزیک درباره برابری و عدالت می‌نشیند. شاپور اعتماد کتاب کوتاهی از جرالد کوهن را ترجمه و هرمس منتشر کرده است: چرا سوسیالیسم نه؟ مقاله «سرمایه‌داری، آزادی و پرولتاریا» از کتاب او به نام درباره جریان برابری‌گرایانه عدالت انتخاب شده است.

آخرین مقاله این مجموعه، با عنوان «ریشه‌های ایدئولوژیک و سیاسی نابرابری در آمریکا» نوشته جان رومراست. رومرا اقتصاددان و نظریه پرداز سیاسی آمریکایی است که در دانشگاه ییل تدریس می‌کند. کتابی که او را به شهرت رساند نظریه عمومی استثمار و طبقه است که تلاشی تمام‌عیار برای ترکیب مارکسیسم و نظریه بازی‌ها بود. علاوه بر مارکسیسم، عدالت توزیعی، رقابت سیاسی، رابطه برابری و تغییرات آب‌وهوایی و نظریه مشارکت دیگر علاقه‌مندی‌های جان رومرا تشکیل می‌دهد. رومر در این مقاله تلاش می‌کند تا یکی از ادعاهای اصلی مخالفان سیاست‌های برابری‌طلبانه را به چالش بکشد. ادعایی که می‌گوید تلاش‌های دولتی برای کاهش نابرابری بیهوده و عبث است.

دو مقاله آخر رویکرد «مارکسیست‌های تحلیلی» به عدالت را نشان می‌دهند که تا به حال کمتر به آن توجه شده است. مقالات را مترجمان مختلفی ترجمه کرده‌اند و پیش از این، به تدریج در پایگاه اینترنتی ترجمان منتشر شده‌اند. برای چاپ آن‌ها در قالب یک کتاب، همه مقالات دوباره ویراستاری شده‌اند و تفاوت‌های ضبط معادل‌ها، علائم نگارشی و خطاهای احتمالی در ترجمه تصحیح شده‌اند.

محمد ملاحباسی

بهار ۱۳۹۴

## پی‌نوشت

۱. برگرفته از اخبار و گزارشات اینترنتی به آدرس‌های زیر:

<http://www.tasnimnews.com/Home/Single/272021>

<http://sowmesaranews.ir/page/2?s=%D8%A8%D8%B1%D9%81>

<http://isna.ir/fa/news/92111510925>

2. Justice: What's The Right Thing To Do? By Michael Sandel, 9.

3. International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, 8131

۲. مارکس جمله‌ای دارد به این مضمون که «بگو چه می‌کنی، تا بگویم چگونه می‌اندیشی.»

5. Konow, James. "Which is the fairest one of all? A positive analysis of justice theories." *Journal of economic literature* 41.4 (2003): 1188-1239. P, 1207

# ارثِ آبا و اجدادی عدالت اجتماعی<sup>۱</sup>

فردریش فون هایک

ترجمه علی سلیمیان ریزی

---

۱. این مقاله ترجمه ای است از:  
von Hayek, Friedrich A. "The atavism of social justice." in *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*, Taylor Francis, 1978, pp 57-68.

پی بردن به معنای آنچه «عدالت اجتماعی» می خوانند، بیش از ده سال از مشغله های اصلی ذهن من بوده است. در این تلاش، شکست خورده ام و کمابیش به این نتیجه رسیده ام که با در نظر گرفتن جامعه ای با انسان های آزاد، این عبارت هیچ معنا و مفهومی ندارد. با این حال، کندوکاو برای یافتن دلیل این مسئله همچنان بسیار جالب است: چرا این مفهوم، در مدتی نزدیک به یک قرن، اینهمه در مناقشات سیاسی پررنگ بوده و همه جا با موفقیت از آن استفاده کرده اند تا دعاوی گروه های مشخصی را پیش ببرند؛ همان گروه هایی که سهم بیشتری از خیرهای<sup>۱</sup> زندگی می خواسته اند. در اینجا به این سؤال خواهم پرداخت؛ البته بیشتر به دلیل کنجکاوی خودم.

در ابتدا باید به اختصار شرح دهم که چرا «عدالت اجتماعی» را بیش از کلیشه ای میان نمی انگارم؛ کلیشه ای که عرفاً تأکید می کند ادعایی خاص، بدون نیاز به هیچ دلیل و مدرکی، موجه است. همچنین خواهم کوشید در جلد دوم کتاب قانون، قانون گذاری و آزادی<sup>۲</sup> که قرار است به زودی چاپ شود، ابعاد این مسئله را به تفصیل شرح دهم. در واقع، این کتاب با عنوان فرعی سراب عدالت اجتماعی<sup>۳</sup>، بیش از هر چیز قصد دارد اهل فکر را متقاعد کند مفهوم «عدالت اجتماعی» که شیفته به کارگیری آن اند، در حقیقت، مایه رسوایی فکری است. البته، تاکنون بعضی، این موضوع را پذیرفته اند؛ اما با استنتاجی ناصواب: ایشان به این نتیجه رسیده اند که تمام کاربردهای واژه عدالت، بی معناست، آن هم به این دلیل که تاکنون، تنها گونه ای از عدالت که درباره اش فکر کرده اند، عدالت «اجتماعی» بوده است. بنابراین، به ناگزیر در همان کتاب، نشان داده ام قوانین معطوف به رفتار عادلانه با افراد، برای حفظ صلح در هر جامعه ای از انسان های آزاد،

---

1. Goods

2. Law, Legislation and Liberty

3. The Mirage of Social Justice



ضروری است؛ درست به همان اندازه که تلاش‌ها در راه تحقق عدالت «اجتماعی» با آن ناسازگار بوده است.

امروزه عبارت «عدالت اجتماعی» عموماً مترادف با مفهومی است که پیش‌تر به آن «عدالت توزیعی» می‌گفتند. مفهوم اخیر، شاید تصور شایسته‌تری از معنای عدالت اجتماعی به دست دهد و در عین حال، نشان دهد که چرا احتمالاً هیچ فایده‌ای در عواید اقتصادی مبتنی بر بازار ندارد؛ جایی که توزیع‌کننده‌ای در کار نباشد، عدالت توزیعی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. عدالت فقط در قالب قانون یا قاعده‌ای برای رفتار انسانی، معنا و تحقق می‌یابد. اما در اقتصاد مبتنی بر بازار، در رفتار افرادی که کالاها و خدماتی را برای یکدیگر فراهم می‌کنند، هیچ قاعده و قانونی نمی‌توان یافت که بتوان براساس آن به‌طور معنی‌دار، توزیع را عادلانه یا غیرعادلانه خواند. ممکن است افراد تا حد امکان عادلانه رفتار کنند؛ اما از آنجا که پیامد رفتار تک‌تک افراد، نه برنامه‌ریزی شده است و نه پیش‌بینی‌پذیر، وضع حاصل از آن نیز نمی‌تواند عنوان وضعیت عادلانه یا غیرعادلانه به خود بگیرد.

پوچی تمام عبارات «عدالت اجتماعی» خودش را در این واقعیت نشان می‌دهد: عدالت اجتماعی در جای‌های مشخص، چیزهایی را ایجاد می‌کند که هیچ توافقی درباره آن‌ها وجود ندارد. تاکنون هیچ آزمونی کشف نشده است که بر مبنای آن بتوان درباره درست‌کاری افراد در صورت متفاوت بودنشان از هم تصمیم‌گیری کرد. دیگر آنکه هیچ برنامه‌ای طراحی شده‌ای برای توزیع، در جامعه‌ای که افرادش آزادند، واقعاً اثربخش نیست: آزاد بودن افراد بدین معناست که افراد مجازند از دانش خود برای اهداف شخصی‌شان بهره‌گیری کنند. در حقیقت، در این جامعه، دو چیز ذاتاً باهم منافات دارند: مسئولیت اخلاقی فرد در قبال اعمالش و تحقق این الگوی مطلوب و تمام‌عیار توزیع در جامعه.

بررسی اندکی نشان می‌دهد طیف وسیعی از مردم، از الگوی فعلی توزیع ناراضی‌اند؛ اما در واقع هیچ‌یک از آن‌ها، از آنچه «عادلانه» تلقی می‌کنند،

تصور روشنی ندارند. هرچه هست، قضاوت‌های شهودی ماست دربارهٔ افراد ناعادل. هنوز هیچ‌کس حتی یک قاعدهٔ عمومی پیدا نکرده است که با آن بتواند هرچه را «به‌طور اجتماعی عادلانه» است، از همهٔ نمونه‌های مرتبط استنتاج کند؛ به‌جزیک استثنا: قانون «پرداخت برابریه ازای کار برابر». عدالت اجتماعی بر مبنای مفاهیمی مانند لیاقت<sup>۱</sup> یا نیاز<sup>۲</sup> و نظایر آن مطالبه می‌شود. رقابت آزاد نیز با ممانعت از این مفاهیم می‌کوشد قاعدهٔ دستمزد برابر<sup>۳</sup> را اجرا کند.

دو

چرا بیشتر مردم، حتی پس‌از اینکه متوجه می‌شوند معنای «عدالت اجتماعی» را نمی‌دانند، باز هم به اعتقاد راسخ خود به این مفهوم ادامه می‌دهند؟ آن‌ها گمان می‌کنند اگر تقریباً همهٔ افراد به عدالت اجتماعی اعتقاد دارند، پس باید محلی از اعراب داشته باشد. ریشهٔ پذیرش تقریباً جهانی این اعتقاد که مردم اهمیتش را هم درک نمی‌کنند، این است: ما همگی غرائز عمیق و بسیار دیرینه‌ای را از نسخه‌ای متفاوت و ابتدایی‌تر از جامعه به ارث برده‌ایم. در مقایسه با جامعهٔ کنونی، انسان‌ها مدت بسیار طولانی‌تری در آن جامعه زیسته‌اند. البته این غرائز برای تمدن امروزی ما مناسب نیست. در حقیقت، انسان از جامعه‌ای بدوی<sup>۴</sup> پدیدار شده است. در زمانی و در اوضاعی خاص، تعداد فزاینده‌ای از افراد جایگزین انسان‌های پیشین شدند؛ البته با نادیده‌گرفتن همان قوانینی که اجتماعات کهن ترانسسانی را دور هم نگاه داشته بود.

نباید فراموش کنیم پیش‌از آنکه انسان، طی ده هزارهٔ گذشته، کشاورزی کند و شهرها و در نهایت «جامعهٔ کبیر»<sup>۵</sup> را گسترش دهد، در دوره‌ای دست‌کم

1. Merit

2. need

3. Equal pay rule

4. primitive society

۵. The great society اصطلاحی است که لودویگ فون میزس، اقتصاددانان مکتب اتریش هم‌فکرهایک از آن استفاده کرده است. میزس معتقد بود که انسان‌ها حدود ده هزار سال پیش، برای اولین بار، از وضعیت «جنگ همه علیه همه» خارج شدند دریافتند که می‌توانند با اندکی همکاری، تقسیم کار، به شکل گروه‌های بزرگ بشری در کنار هم زندگی کنند. [مترجم]

صد برابر این دوره، در گروه‌های کوچکِ شکارِ پنجاه‌نفری یا کمی بزرگ‌تر، به‌سر می‌برده که با نظمِ دقیقِ سلطه در قلمروی مشترک محافظت می‌شده است. این گونهٔ بدوی و کهنِ جامعه را، عمدتاً، احساساتی معنوی تعیین می‌کردند که هنوز هم بر ما حاکم‌اند و ما امروزیان نیز وجود آن‌ها را در دیگران می‌پسندیم.

در این جوامع، نظامی برای گروه‌سازی وجود داشت. براساس آن نظام، دست‌کم برای همهٔ مردان، تعقیبِ گروهیِ شکاریِ مشترک به‌رهبریِ مردی خاص، در جایگاه رهبر یا منتخب او، مهم بود. به‌همان اندازه که این سازوکار، برای تضمینِ گروه‌ماندنِ گروه حیاتی بود، دادن سهم‌های شکارِ صیدشده به اعضای مختلف، براساس اهمیتشان، نیز برای حفظ حیاتِ گروه مهم بود.

همچنین تقریباً یقین داریم که بسیاری از احساسات معنوی ما که از آن زمان تاکنون برمبنای اکتساب در ما شکل گرفته‌اند، صرفاً به‌واسطهٔ تعلیم یا تقلید یا از طریق فرهنگ فقط انتقال نیافته‌اند، بلکه در وجود ما نهادینه نیز شده‌اند و جنبهٔ ژنتیکی به‌خود گرفته‌اند.

اما همهٔ آنچه در این فهرست برای ما طبیعی است، لزوماً و در وضعیت‌ها و موقعیت‌های دیگر، شیوهٔ مطلوبی برای توزیع در میان دیگر هم‌نوعان ما نیست. در اشکال ابتدایی، گروه کوچک به‌راستی آن چیزی را در اختیار داشت که هنوز هم برای بسیاری افراد جذاب است: ۱. هدفی یک‌پارچه یا سلسلهٔ مشترکی از اهداف؛ ۲. توزیع سنجیدهٔ ابزار براساس برداشت مشترک افراد از قابلیت‌های هر فرد. با این حال، این پایه‌ریزی‌های منسجم، محدودیت‌هایی را هم در برابر توسعهٔ احتمالی، بر این نوع جامعه‌ها تحمیل می‌کرد. رویدادها و اوضاعی که گروه می‌توانست خود را با آن‌ها وفق دهد و اوضاعی که می‌توانست از آن‌ها سود ببرد، تنها اخباری بود که اعضا، به‌طور بی‌واسطه از آن‌ها آگاه بودند. بدتر آنکه فرد کمتر ممکن بود بتواند کاری انجام دهد که دیگران آن را تأیید نکنند. تصور وجود فردی آزاد در جامعهٔ بدوی، وهم و خیالی باطل است.

هیچ نوع آزادی طبیعی برای حیوان اجتماعی<sup>۱</sup> وجود نداشت؛ چراکه آزادی ساخته تمدن است. در گروه، فرد حوزه عملکرد مستقل به رسمیت شناخته شده‌ای نداشت. حتی رئیس می‌توانست از گروه انتظار پیروی و حمایت و درک فرمان‌هایش را داشته باشد، البته فقط در قبال فعالیت‌های متعارف. تاوقتی که هرکس باید در خدمت نظم عمومی باشد و این نظم همه نیازها را رتبه‌بندی می‌کند، همان چیزی که سوسیالیست‌های امروزی رؤیای آن را دارند، فرد هیچ امکانی برای آزمون و خطای آزادانه نخواهد داشت.

سه

پیشرفت بزرگی که توسعه تمدن و درنهایت، توسعه جامعه باز را ممکن کرد، عبارت بود از برافتادن تدریجی قواعد انتزاعی رفتار، برای رسیدن به اهداف اجباری تعیین شده و همراه با آن، به راه افتادن نوعی بازی برای ایفای کار هماهنگ براساس شاخص‌های مشترک. نتیجه آن هم برآمدن نوعی نظم خودانگیخته<sup>۲</sup> بود. بازده عمده این بازی، میسر ساختن روندی بود که به واسطه آن، همه اطلاعات مرتبطی که به طور گسترده منتشر شده بود، در قالب سیگنال‌هایی که ما قیمت‌های بازاری می‌خوانیمشان، در اختیار تعداد روزافزونی از انسان‌ها قرار می‌گرفت. در عین حال، بدان معنا هم بود که منتشر کردن نتایج درباره اشخاص و گروه‌های مختلف، غرایز دیرینه را دیگر ارضا نمی‌کرد.

بارها اشاره کرده‌اند نظریه‌ای که عملکرد بازار را توضیح می‌دهد، واژه‌ای است که در زبان یونانی کلاسیک، «کاتالاکتیک» خوانده می‌شد و معادل «معامله کالا به کالا» یا دادوستد<sup>۳</sup> است. از زمانی که پی بردم این عبارت در زبان یونانی باستان، علاوه بر دادوستد به معنای «اجازه برای وارد شدن به جامعه کوچک» و «تبدیل شدن از دشمن به دوست» نیز بوده است،

---

1. social animal  
2. The Open Society  
3. Spontaneous Order  
4. katalattein

تا حدی به آن علاقه‌مند شده‌ام. بنابراین، پیشنهاد داده‌ام که ما بازی بازار را «بازی کاتالاکسی»<sup>۱</sup> بنامیم؛ زیرا با این بازی، می‌توانیم بیگانگان را ترغیب کنیم که در این بازی شرکت کنند و در ضمن می‌توانیم آن‌ها را به خدمت بگیریم. فرایند بازار، در واقع، انطباق کاملی دارد با تعریف واژه «بازی» که در فرهنگ لغات انگلیسی آکسفورد می‌یابیم. معنای این اصطلاح چنین است: «مسابقه‌ای که مطابق با قوانین اجرا می‌شود و به واسطهٔ مهارت یا توان یا بخت مساعد، تکلیف [برنده] در آن روشن می‌شود.» به همین صورت، فرایند بازار نیز، هم نوعی مهارت و هم نوعی بازی قمار به حساب می‌آید. البته بیش از همه، نوعی بازی است که هدف از آن، بیرون‌کشیدن باارزش‌ترین سهم موجود در پول بانک مشترکی است که هریک از بازیکنان، سهم نامعلومی از آن را برنده خواهند شد.

احتمالاً بازی را مردانی آغاز می‌کردند که پناهگاهشان را و تعهداتشان را در قبال قبیله‌شان رها کرده بودند؛ با هدف رفع نیازمندی‌های افراد دیگری که آن افراد را شخصاً نمی‌شناختند. در دورانی که تجار اوایل عصر نوسنگی، قایق‌های حامل تیرهای ساخته‌شده از سنگ چخماق را از بریتانیا و از طریق کانال مانش به پیش می‌راندند تا آن‌ها را با عنبر و احتمالاً بعدها با خم‌های شراب مبادله کنند، هدفشان دیگر برطرف کردن احتیاجات انسان‌هایی که می‌شناختند نبود، بلکه هدفشان کسب بیشترین میزان سود بود. آن‌ها فقط به کسانی علاقه‌مند بودند که بهترین قیمت ممکن را برای محصولاتشان پیشنهاد می‌دادند؛ بدین سبب با اشخاصی مواجه می‌شدند که کاملاً برایشان ناشناخته بودند و سطح زندگی خود را از طریق معامله با آن‌ها ارتقا می‌دادند. البته آنان بیش از حدی که سطح زندگی همسایگانشان را ارتقا می‌بخشیدند، زندگی خود را ارتقا می‌دادند، آن هم با مبادلهٔ تیر با کسانی که بدون شک می‌توانستند به خوبی از این کالاها استفاده کنند.

1: Game of Catallaxy

## چهار

با گذشت زمان، سیگنال‌های انتزاعی قیمت<sup>۱</sup>، جای نیازهای افراد سرشناس را گرفت، همچون هدفی که تلاش افراد بشر به سوی آن سوق داده می‌شد. رفته‌رفته امکانات جدیدی نیز برای بهره‌برداری از منابع مهیا شد؛ هرچند این بهره‌برداری نیز مستلزم این بود که به منظور تشویق بهره‌برداری از این منابع، رویکردهای اخلاقی کاملاً متفاوتی در پیش گرفته شود. این تغییر، به‌طور گسترده‌ای در مراکز تجاری شهری جدید و مراکز صنایع دستی که در بنادر یا تقاطع‌های جاده‌ای مسیرهای تجاری توسعه یافته بودند، خودنمایی کرد. در این اماکن، افرادی که از نظم قوانین اخلاقی قبیله‌ای فرار کرده بودند، اجتماعاتی تجاری تأسیس کردند و قوانین جدیدی بازی کاتالاکسی را ایجاد کردند.

ضرورت کوتاه‌گویی، مراتا حدی وامی دارد که عباراتی آشنا را در جایی به‌کار برم که واقعاً مناسب نیست. بشر بخش عمده‌ای از تاریخ خود را در دوره شکار سپری کرده است. وقتی از اصول اخلاقی گروه شکارچی گذر می‌کنم و به اخلاقیاتی می‌رسم که نظم بازاری جامعه آزاد را امکان‌پذیر ساخت، در حال جهش از مرحله‌ای میانی هستم. طول این دوره بسیار کوتاه‌تر از عمر بشر در گروهی کوچک بوده است؛ اما دوران بسیار طولانی‌تری را به خود دیده است؛ حتی طولانی‌تر از آنچه جامعه شهری و تجاری تا به حال از سر گذارنده است. به علاوه، این دوره، پراهمیت نیز بوده است؛ چراکه از این مرحله، تاریخ وضع قوانین اخلاقی‌ای رقم می‌خورد که در آموزه‌های ادیان یکتاپرستی تجسم یافتند. این، همان دوره حیات بشر در جامعه «قومی قبیله‌ای»<sup>۲</sup> است. این مرحله، به شیوه‌های گوناگون، نمایانگر نوعی مرحله گذار است: گذار از نظم عینی جامعه چهره‌به‌چهره ابتدایی که در آن، تمامی اعضا یکدیگر را می‌شناختند و در خدمت اهداف معین مشترکی بودند، به سوی جامعه باز و صریحی که در آن، نظم از افرادی نشئت می‌گیرد که قواعد اخلاقی یکسان بازی را رعایت می‌کنند

1. abstract signal-price

2. Tribal society

و درعین حال، از دانش خود نیز در زمینه تعقیب اهداف شخصی‌شان بهره می‌گیرند.

هیجان‌ات ما هنوز هم زیر سیطرهٔ غرائز متناسب با موفقیت در گروه‌های شکارچی کوچک قرار دارد؛ اما سنت کلامی ما، تحت سلطهٔ وظایف ما در قبال «همسایه»<sup>۱</sup> یا فرد هم‌قبیله قرار دارد و هنوز هم افراد بیگانه را، واقعاً خارج از مرز و محدودهٔ تعهد اخلاقی می‌بیند.

در جامعه‌ای که به سبب وجود دانش‌های تخصصی، مقاصد فردی نیز متفاوت بود و تلاش‌ها به سمت وسوی مبادلهٔ محصولات با شرکای تجاری ناشناخته هدایت می‌شد، قواعد عمومی رفتار<sup>۲</sup> رفته‌رفته جای اهداف تعیین‌شدهٔ مشترک را گرفت؛ قواعدی که شالوده‌های اصلی نظم اجتماعی و صلح بودند. تعامل بین افراد به نوعی بازی تبدیل شد؛ چراکه از هر فرد انتظار می‌رفت، قواعد عمومی را رعایت کند و دغدغهٔ نتیجه‌ای خاص، به جز به دست آوردن حمایت برای خود و خانواده‌اش را نداشته باشد. آن قواعد رفتاری که به تدریج گسترش یافت، در اصل، همان قانون مالکیت و قرارداد بود؛ چراکه همین قوانین بازی مزبور را به تأثیرگذارترین بازی تبدیل کردند. این قواعد به نوبهٔ خود، تقسیم کار رو به گسترش و تعدیل متقابل را در تلاش‌های مستقل فردی ممکن ساخت؛ همان چیزی که هر تقسیم‌کار کارآمد نیازمند آن است.

## پنج

اهمیت بسیار این تقسیم کار، غالباً درک نمی‌شود؛ چراکه بیشتر افراد، به دلیل شرحی که آدام اسمیت از این مفهوم ارائه کرده است، آن را همچون «نوعی آرایش یا نظام درونی طراحی شده» تصور می‌کنند که «در آن، افراد مختلف، در مراحل متوالی در فرایندی برنامه‌ریزی شده، برای تولید محصولات معین با یکدیگر همکاری می‌کنند». در واقع، ایجاد هماهنگی در تلاش‌های واحدهای تجاری

۱. اکرام و رسیدگی و مهربانی به همسایه از آموزه‌های اساسی دین مسیحیت است. [مترجم]

2. common rules on conduct



مختلفی که در توسعه بازار نقش دارند، در زمینه تأمین مواد خام و ابزار و محصولات نیمه تمام، مستلزم به نتیجه رسیدن مطلوب فرایند تولید محصول نهایی است. این هماهنگی از همکاری سازمان یافته کارکنان متخصص در حوزه های مختلف، احتمالاً بسیار مهم تر است.

این، تقریباً همان تقسیم کار بین کارگاهی<sup>۱</sup> یا تخصصی سازی<sup>۲</sup> است که موفقیت در بازار رقابتی، به آن بستگی دارد و چنین بازاری نیز آن را محقق می سازد. نرخ هایی که تولیدکننده از فضای بازار به دست می آورد، فوراً به او می گوید که چه چیزی را تولید کند و از کدام ابزار در تولید آن محصول استفاده کند. از روی این قبیل سیگنال های بازاری، تولیدکننده می داند که براساس چه قیمت هایی باید فروش را انتظار داشته باشد تا مبالغ سرمایه گذاری اش را جبران کند. همچنین، درمی یابد برای نیل به هدفش، منابع بیش از حد لازم را به کار نیندد. تلاش خودخواهانه تولیدکننده، برای بازده بیشتر، وی را وادار به کار می کند و درعین حال، کارکردن را برایش ممکن می سازد؛ دقیقاً همان چیزی که براساس آن، وی از نظر اخلاقی وظیفه دارد تا فرصت های هریک از اعضای خانواده اش را تا حد ممکن به طور تصادفی و تا سرحد امکان افزایش دهد. البته او فقط در صورتی [قادر به این کارها خواهد بود] که قیمت هایی را که به دست آورده است، صرفاً براساس عوامل مؤثر در بازار تعیین کرده باشد، نه از طریق نیروهای اجبارکننده حکومتی. فقط قیمت های تعیین شده در بازار آزاد، برابر بودن تقاضا را با عرضه به ارمغان خواهد آورد. البته قیمت های بازار آزاد این تضمین را نیز می دهد که همه دانش پراکنده جامعه، مهم است و از آن ها استفاده می شود.

بازی بازار به رشد و سعادت مندی جوامعی منتهی شد که آن بازی را انجام می دادند؛ چرا که فرصت های بازی کردن را برای همگان گسترش می داد. این کار شدنی بود؛ چرا که اجرت پرداخت شده بابت خدمات افراد،

1. inter-firm

2. specialization

به برخی واقعیت‌های عینی بستگی داشت که هیچ‌کس آن‌ها را نمی‌شناخت، نه به عقاید افراد راجع به آنچه باید داشته باشند. با این حال، این مفهوم را نیز در برداشت: مهارت و صنعت، فرصت‌های هر فرد را بهبود می‌بخشید؛ اما کسی نمی‌توانست برای آن فرد، درآمدی مشخص را تضمین کند. به علاوه، این فرایند غیرشخصی که در آن، از تمامی دانش انتشار یافته بهره گرفته می‌شد، سیگنال‌های قیمت‌ها را تعیین می‌کرد تا به افراد بگوید که چه کاری انجام دهند؛ هر چند این فرایند، به نیازها یا لیاقت‌ها بی‌توجه بود. با وجود این، عملکرد نظم بخشی و افزایش بهره‌وری قیمت‌ها و مخصوصاً، قیمت خدمات، به اطلاعاتی وابسته است که به دست افراد می‌رسد؛ مثلاً راجع به اینکه در کجا، پرفایده‌ترین زمینه را در طیف فعالیت‌ها خواهند یافت: آن محلی که احتمالاً در آن، بیشترین میزان مشارکت را در کل تولید خواهند داشت. لذا، چنانچه ما این قانون دستمزد را عادلانه بدانیم که مطابق با آن، حتی المقدور فرصت‌های هر عضو تصادفی جامعه افزایش می‌یابد، ما باید اجرت‌هایی که بازار آزاد تعیین کرده است را بعنوان دستمزدهای عادلانه در نظر بگیریم.

### شش

البته این دستمزدها کاملاً متفاوت با اجرت‌هایی است که در سازوکار جامعه متفاوتی پرداخت می‌شد؛ جامعه‌ای که زندگی هم‌نوعان ما برای مدت‌های مدید در بستر آن ادامه یافته بود و هنوز هم حاکم بر احساساتی است که سمت و سوی رفتار ما را تعیین می‌کنند. این نکته از وقتی اهمیت یافت که به سبب مواجهه با وضعیتی نامشخص، قیمت‌ها دیگر پذیرفتنی نبود؛ زیرا دولت‌ها فکر کردند که به دلیل چنین وضعیتی می‌توانند قیمت‌ها را طوری تعیین کنند که تأثیرات سودآوری داشته باشد؛ لذا دولت‌ها شروع کردند به تحریف سیگنال‌های قیمت بازار تا بهره‌ای را نصیب گروه‌هایی کنند که مدعی بودند لیاقت آن بهره را دارند. اما از آنجایی که دولت‌ها هیچ ابزاری برای قضاوت درباره مناسب بودن قیمت‌ها نداشتند (دولت‌ها هم مانند هر فرد دیگری، بخش ناچیزی از کل

اطلاعاتِ سیگنال‌های قیمت را در اختیار داشتند)، ناگزیر اوضاع رو به وخامت نهاد. در نهایت، نه تنها استفادهٔ کارآمد از منابع مختل شد، بلکه بدتر از آن، ماجرا طوری پیش رفت که دولت گمان کرد توانایی خرید و فروش دارد و مطابق انتظار، این گمان به موازنهٔ عرضه و تقاضا آسیب‌هایی سهمگین وارد کرد.

شاید درک این موضوع مشکل باشد، اما بر این باورم که بی‌تردید وقتی مزدی که دریافت می‌کنیم مستقیماً به شرایطی بستگی دارد که از آن‌ها آگاهی نداریم، به این سمت سوق پیدا می‌کنیم که از اطلاعات بهتر استفاده کنیم. پس نتیجه این می‌شود که مطابق با زبان سایبرنتیکِ مدرن، سازوکار بازخورد، حفظ نظم خودانگیخته را ممکن می‌کند. این همان مفهومی است که آدام اسمیت آن را سازوکارِ «دست نامرئی»<sup>۱</sup> نام نهاد و توصیفش کرد؛ مفهومی که بدون آن که فهمیده شود، برای ۲۰۰ سال تفسیر شده است؛ زیرا بازی کاتالاکسی به دلایل شکل‌گیری مفاهیم انسانی توجه نمی‌کند و در عوض، طبق قواعد صوری همانندی و با توجه به موفقیت‌هایی که در بازی حاصل شده است، پاداش می‌دهد. در این حالت، شیوهٔ تخصیص منابع طوری تعیین می‌شود که از هر برنامه‌ریزی و طراحی دیگری کارآمدتر است. به نظر نتایج تمام بازی‌ها را باید منصفانه تعلق کرد، چرا که بازی بیش از هر سازوکار دیگری به همه می‌آموزد که چگونه باید به فراتر از آنچه می‌دانند، چشم بدوزند؛ البته، تا وقتی که همه از قوانین یکسان تبعیت کنند و هیچ‌کس تقلب نکند. اگر مبنا بر این باشد که بُرد افراد پذیرفته شود، آنگاه این تقلب محسوب می‌شود که افراد و گروه‌هایی قوای حکومت را تحریک کنند تا روند دستاوردهای مطلوب را به سوی خودشان هدایت کنند؛ در واقع، هرکاری که خارج از بازی بازار انجام دهیم تا حداقلی از خیرها را برای خودمان فراهم کنیم، از نظر آن‌هایی که در چارچوب بازی چنین امکانی نداشته‌اند، این کار تقلب خواهد بود. وضعیت افراد حاضر در بازی اصلاً برابر نیست، هرچند همه‌شان هم در طی بازی پیشرفت کرده باشند.

---

1. The invisible hand

اما این نابرابری اعتراضی نیست که به بازی وارد باشد؛ زیرا موفقیت در بازی، تا حدی به مهارت‌ها و وضعیت خاص هر فرد و تا حدی هم به بخت و اقبال وابسته است. پاسخ دقیقی که می‌توان به این اعتراض داد این است که یکی از مقاصد بازی، بهترین استفاده ممکن از مهارت‌ها و دانش و محیط افراد مختلف است؛ ویژگی‌هایی که ناگزیر بین افراد متفاوت است. بی‌شک، یکی از بزرگ‌ترین دارایی‌هایی که هر جامعه می‌تواند از آن استفاده کند تا سرمایه مشترکی را بیشتر کند که عایدات اشخاص از آن به دست می‌آید، موهبت‌های اخلاقی، معنوی و مادی هستند که والدین به فرزندانشان منتقل می‌کنند؛ در واقع، والدین غالباً این مواهب را به دست می‌آورند، خلق می‌کنند یا نگاه می‌دارند، فقط برای آنکه بتوانند آن‌ها را به فرزندانشان انتقال دهند.

#### هفت

بنابراین، ماحصل بازی کاتالاکسی لزوماً این خواهد بود که دارایی گروهی از افراد، بسیار بیشتر از آن چیزی است که همکارانشان فکرمی‌کنند لایقش هستند و در مقابل، دارایی تعداد بیشتری از افراد نیز بسیار کمتر از آن است که همکارانشان فکرمی‌کنند سزاوار آن هستند. جای شگفتی نیست که چرا بسیاری از مردم آرزو می‌کنند که این وضعیت از طریق بازتوزیع اقتدارگرایانه اصلاح شود. مشکل اینجا است که تولید انبوهی که افراد فکرمی‌کنند برای توزیع در اختیار دارند، «تنها به این دلیل در اختیارشان است» که بازار در برگرداندن نتیجه تلاش‌های مختلف، به لیاقت یا نیازهای افراد چندان توجه نمی‌کند و بازار مستلزم حضور دارندگان اطلاعات ویژه، ابزارهای مادی و مهارت‌های فردی است تا هر لحظه بتوانند بیشترین سهم را در انجام این کار داشته باشند. افرادی که آرامش درآمدی تضمین شده و قراردادی را به اجبار ریسک کردن برای بهره‌برداری حداکثری از فرصت‌های همواره متغیر ترجیح می‌دهند، در مقایسه با مالکان درآمدهای زیاد که از بازتوزیع مستمر منابع رشد کرده‌اند، خود را در مقام و مرحله پایین‌تری احساس می‌کنند.

منافع زیاد و عینی افراد موفق، خواه این موفقیت محصول لیاقت آن‌ها باشد یا تصادف، عنصری ضروری برای هدایت منابع به جایگاهی است که از آنجا، از مخزنی که همگان سهم‌شان را از آن برمی‌دارند، بیشترین سهم را در اختیار بگیرند. اگر میزان درآمد فرد، منصفانه تعلق نشود و انتظارات آتی از آن درآمد نیز او را به مشارکت بیشتر برای کسب سهم بیشتر از مخزن ترغیب نکند، ما دیگر قرار نیست که به همان اندازه درآمد و سهم داشته باشیم. در نتیجه، درآمدهای فراتر از انتظار ممکن است گاهی عادلانه باشند. مهم‌تر آنکه امکان کسب این قبیل درآمدها می‌تواند شرط لازم برای افرادی با کارایی و هوش و اقبال کمتر باشد تا از درآمدی منظم برخوردار باشند.

هرچند، آن نابرابری که بسیاری از افراد از آن رنج می‌برند، یگانه شرط اساسی کسب درآمدهای نسبتاً بالایی که بسیاری از مردمان مغرب‌زمین اکنون از آن برخوردارند، نبوده است. برخی افراد آشکارا بر این باورند که کاهش سطح عمومی عواید یا حداقل کُند شدن آهنگ رشد آن، بابت آنچه آنان توزیع عادلانه‌تری دانند، بهای چندان گزافی نیست. اما امروزه مانعی بزرگ‌تر از این بر سر راه این انتظارات وجود دارد: در نتیجه اجرای بازی کاتالاکسی که چندان توجهی به عدالت ندارد و در عین حال، عمده تمرکزش بر افزایش تولید است، جمعیت جهان بیشتر شده است در حالی که درآمد اکثر مردم چندان افزایش نیافته است. تنها در صورتی می‌توانیم این وضعیت را سامان دهیم و روند ناگزیر افزایش جمعیت را مدیریت کنیم که از این بازی که موجب شده بیش از همه در بهره‌وری تولید سرمایه‌گذاری شود، به بهترین نحو ممکن استفاده کنیم.

## هشت

به‌طور کلی، دلیل اینکه مردم قدردان بازی کاتالاکسی نیستند و نمی‌دانند که به لطف این بازی بوده است که توانسته‌اند تا اینجا رشد کنند و غالباً به تلخی از بی‌عدالتی این بازی رنجیده خاطر می‌شوند، آن است که آن‌ها کاتالاکسی را طراحی نکرده‌اند و لذا از درکش عاجزند. این بازی بر شیوه‌ای

برای تأمین منافع دیگران استوار است که براساس آن، کسی که ایفاگر نقش عمده است، نه اینکه به مفهوم متداول کلمه خودخواه<sup>۱</sup> باشد، بلکه فقط در چارچوب قواعد متعارف بازی، منافع فردی خود را دنبال می‌کند.

گرایشی اخلاقی که این نظم مستلزم آن است، نه فقط برای فرد کارآفرین<sup>۲</sup>، بلکه برای همگان، گرایشی است که به صورت فاضل‌مآبانه‌ای «خویش‌فرما»<sup>۳</sup> نام گرفته است، یعنی کسانی که همواره باید مسیرتلاش‌های خود را انتخاب کنند؛ اگر آنان بیشترین نفع را به همکارانشان می‌رسانند، به این دلیل است که مطابق با قواعد بازی و با هدایت سیگنال‌های صریح قیمت‌ها، صادقانه به رقابت می‌پردازند و تحت تأثیر دلسوزی یا لیاقت یا نیازمندی افراد طرف معامله قرار نمی‌گیرند. استخدام فردی ناکارآمد به جای فردی با لیاقت و کارآیی بیشتر، باقی نگهداشتن رقیبی نالایق یا بذل توجه به مصرف‌کنندگان ویژه محصولاتشان، نه تنها به معنای خسران فردی، بلکه به معنای قصور در انجام وظایف خود در قبال عموم مردم است.

گسترش تدریجی اخلاقیات جدید لیبرال که جامعه بازی بزرگ به آن نیاز دارد، بیش از هر چیز مستلزم قواعدی رفتاری بود که در مناسبات بین افراد جامعه کاربرد داشته باشد، البته به جز پیوندهای طبیعی با اعضای خانواده. از این گسترش قواعد اخلاقی بسیار کهنه به گروه‌های گسترده‌تر و در مرتبه بعدی توده مردم و به خصوص روشنفکران، همچون پیشرفتی اخلاقی استقبال شد. اما آن‌ها ظاهراً نکته‌ای را متوجه نشدند؛ مطلبی که وقتی به آن پی بردند، به شدت رنجیده خاطر شدند: اینکه برابری در قوانینی که در رابطه بین افراد به کار می‌رود، ضرورتاً بدین معنا خواهد بود که این تعهدات جدید اخلاقی، افرادی را نیز در برمی‌گرفت که پیش از این چنین ادعاهایی نداشتند؛ به علاوه، الزام‌های قدیمی که برای برخی از افراد جا افتاده بود و قابل تعمیم به دیگران نبود نیز به ورطه نابودی افتاد.

1. selfish

2. entrepreneur

3. self-employed

این همان مرگ تدریجی و اجتناب ناپذیر محتوای الزام‌هایی بود که ضرورتاً با گسترش و فراگیری آن‌ها رخ می‌داد و مردمی که احساسات اخلاقی عمیقاً ریشه‌داری داشتند، از آن رنجیده شدند. با وجود این، این‌ها همان الزام‌هایی هستند که برای انسجام گروهی کوچک ضروری به نظر می‌رسند، اما با نظم و بهره‌وری تولید و صلح در جامعه بزرگی که از مردمان آزاد تشکیل شده است، آشتی ناپذیرند. این‌ها همان تقاضاهایی هستند که بر مبنای آن‌ها و با استفاده از نام «عدالت اجتماعی»، دولت را با ادعاهای اخلاقی وادار می‌کنند تا هر آنچه را که بتواند، از افرادی که در بازی کاتالاکسی از ما موفق‌تر بوده‌اند با توسل به اجبار بستاند و به ما اعطا کند. ایجاد این تغییرات مصنوعی در مسیر جذابیت‌های نسبی تلاش‌هایی که در شیوه‌های گوناگون تولید انجام می‌شود، فقط می‌تواند ضد بهره‌وری<sup>۱</sup> باشد.

چنانچه پاداش‌هایی که مردم انتظارش را دارند، دیگر به آنان نگوید که کوشش‌هایشان در کجا بیشترین سهم را در تولید کل نصیبشان خواهد کرد، استفاده کارآمد از منابع ناممکن می‌شود. آنجا که حد و اندازه تولیدات اجتماعی و نه میزان مشارکت افراد در تولید باعث شود که افراد و گروه‌ها، با توجیهی اخلاقی سهم معینی از تولید را طلب کنند، چنین مطالباتی که به راستی شایسته‌اند تا به «سواری رایگان»<sup>۲</sup> تعبیر شوند، وبال گردن اقتصاد می‌شوند.

نه

شنیده‌ام هنوز هم جوامعی در آفریقا هستند که مردان جوان ساکن در آنجا مشتاق پذیرش شیوه‌های تجاری جدید هستند، اما ارتقای جایگاه شغلی‌شان را از آن طریق غیرممکن می‌یابند؛ چرا که رسوم قبیله‌ای وادارشان می‌کند تا دستاوردهایی را که محصول صنعت، مهارت یا اقبالشان است، با خویشان و نشان تقسیم کنند. افزایش درآمد این قبیل افراد صرفاً بدین معناست که وی مجبور است تا تعداد

1. counter-productive

2. free ride

بیشتر و بیشتری از سهم خواهان را در ثروت خود شریک کند. بنابراین، چنین کسی هرگز نمی‌تواند چندان بیش از سطح متوسط قبیله خود ترقی کند.

جدی‌ترین اثر مخرب «عدالت اجتماعی» برای جامعه ما آن است که با ستاندنِ ابزارِ لازم سرمایه‌گذاری بیشتر از افراد، آنان را از کسب آنچه می‌توانستند عاید خویش کنند، باز می‌دارد. به علاوه، اثر مخرب دیگرش، به‌کاربردنِ قاعده‌ای نامتجانس در تمدنی است که بهره‌وری مطلوبی دارد، «بدین دلیل که» درآمدها در آن بسیار ناعادلانه یا نابرابر تقسیم می‌شوند و در نتیجه، استفاده از منابع کم‌یاب به جایی هدایت و محدود می‌شود که بیشترین بازده سرمایه را به دنبال داشته باشد. در سایه این توزیع ناعادلانه است که درآمد فقرا در اقتصاد مبتنی بر بازار رقابتی، بیش از درآمد ایشان در بازار برنامه‌ریزی شده است.

تمام این‌ها نتیجه پیروزی قواعد الزام‌آور و نظری رفتار فردی بر اهداف عمومی از پیش تعیین شده‌ای است که روش‌شناسی «همیاری اجتماعی»<sup>۱</sup> بر آن استوار شده است؛ گرچه، این پیروزی هنوز ناتمام است. توسعه‌ای که هم جامعه آزاد را ساخته است و هم آزادی فردی را گسترش داده، امروز هم امکان‌پذیر است و این همان چیزی است که سوسیالیست‌ها نمی‌خواهند قبول کنند. سوسیالیست‌ها از گزینه‌هایی پیروی می‌کنند که از آبا و اجدادمان به ارث رسیده است، حال آنکه تأمین ثروت جدید که پیشرفت‌ها و آرزوهای جدید را ممکن می‌کند، مستلزم نظمی است که بربرهای وحشی که در بین ما جا خوش کرده‌اند و خودشان را «بیگانه»<sup>۲</sup> می‌دانند، از پذیرفتن سر باز می‌زنند؛ گرچه، به فوایدش اقرار می‌کنند.

ده

قبل از آنکه نتیجه‌گیری کنم، اجازه دهید به اعتراضی بپردازم که خیلی بالا گرفته است؛ زیرا بر بدفهمی‌ای تکیه کرده که بسیار بر سر زبان‌ها افتاده است.

1. social co-ordination

2. Alienated



اعتقاد من براین است که در فرایند انتخاب فرهنگی<sup>۱</sup>، ما بهتر از فهمیدن، ساخته‌ایم و آنچه هوش و ذکاوت<sup>۲</sup> می‌خوانیم، همانند نهادهای اجتماعی مان، در فرایند آزمون و خطا شکل گرفته است. این اعتقاد مسلماً می‌تواند با داد و فریاد، نوعی «داروینیسم اجتماعی» خوانده شود. اما این شیوه سطحی برای ارائه اعتقاد من، با انگ زدن به آن، اشتباه است. درست است که در اواخر قرن گذشته برخی از دانشمندان اجتماعی متأثر از داروین، تأکید زیادی بر اهمیت انتخاب طبیعی<sup>۳</sup> قدرتمندترین‌ها در رقابت آزاد داشتند و من هم قصد ندارم اهمیت این موضوع را ناچیز بدانم؛ اما این، آن نفع عمده‌ای نیست که ما از انتخاب رقابتی<sup>۴</sup> می‌بریم، بلکه آن نفع بزرگ، انتخابی رقابتی بوده است که نهادها و سازمان‌های فرهنگی را شکل داده است که برای کشف آن هم به داروین احتیاجی نداشتیم. در واقع، درک بیشتر این انتخاب در زمینه‌هایی مانند حقوق و زبان بود که به داروین در رابطه با فرضیه‌های زیست‌شناختی‌اش کمک کرد. مسئله نظری من، تکامل ژنتیکی خصیصه‌های ذاتی نیست، بلکه تکامل فرهنگی از طریق یادگیری است؛ چیزی که در واقع گاهی به تضادهایی با غرایز طبیعی شبه حیوانی می‌انجامد. با این حال، تردیدی نیست که تمدن نه به واسطه آن چیزی که بشر فکر می‌کرد با به دست آوردنش موفق‌ترین خواهد بود، بلکه با رشد آن چیزی رشد کرد که توانسته بود پیروز شود و به دلیل آنکه انسان از آن حیطة آگاه نبود، فهم او را به فراتر از هر آنچه تا آن روز اندیشیده بود، ارتقا داد.

1. cultural selection

2. intelligence

3. natural selection

4. competitive selection

# عدالت توزیعی<sup>۱</sup>

رابرت نوزیک

ترجمه احمد بیگلری

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Nozick, Robert. Distributive Justice, in *Anarchy, state, and utopia*. Vol. 5038. Basic books, 1974. pp. 149-182.

دولت کمینه بزرگ‌ترین دولت توجیه‌پذیر است. هر دولت بزرگ‌تری حقوق مردم را نقض می‌کند. تاکنون اشخاص فراوانی کوشیده‌اند تا برای توجیه دولت بزرگ‌تر دلایلی مطرح کنند. بررسی همه دلایلی که تاکنون منتشر شده‌اند در محدوده این مقاله نمی‌گنجد. از این رو باید بر آن دلایلی تمرکز کنم که عموماً مقبول‌تر و مؤثرتر قلمداد می‌شوند، و نشان دهم که آن دلایل دقیقاً کجا شکست می‌خورند. در این بخش ادعایی را بررسی می‌کنم که در توجیه دولت بزرگ‌تر می‌گوید چنین دولتی برای رسیدن به عدالت توزیعی ضروری (یا بهترین ابزار) است.

«عدالت توزیعی» اصطلاحی خنثی نیست. بیشتر مردم با شنیدن واژه «توزیع» می‌پندارند که چیزی یا سازوکاری با استفاده از اصول یا معیارهایی، منبع یا ذخیره‌ای را بخش می‌کند. ممکن است در درون این فرایند توزیع سهم‌ها خطایی راه یابد. بنابراین دست‌کم یک پرسش مطرح است: آیا باید باز توزیعی صورت گیرد؟ آیا باید آنچه را قبلاً یک بار انجام شده است، اگرچه ناجور از آب درآمده، دوباره انجام دهیم؟ با این حال، موقعیت ما متفاوت است با موقعیت بچه‌هایی که به آن‌ها تکه‌هایی از یک کیک داده‌اند و اکنون می‌توان در آخرین دقایق، بی‌دقتی در قسمت‌کردن کیک را اصلاح کرد.

هیچ توزیع مرکزی‌ای وجود ندارد و هیچ شخص یا گروهی حق ندارد همه منابع را کنترل کند؛ بلکه همه با هم تصمیم می‌گیرند که منابع چگونه باید تقسیم شود. هر آنچه هر کس به دست آورد، از دیگری به دست می‌آورد که یا چیزی را با او مبادله می‌کنند یا به عنوان هدیه به او می‌بخشند. در جامعه آزاد، اشخاص متعدد منابع گوناگون را کنترل می‌کنند و از مبادلات و اقدامات داوطلبانه افراد دارایی‌های جدید به وجود می‌آید. غیر از توزیع همسر در جامعه‌ای که اشخاص خودشان انتخاب می‌کنند با چه کسی ازدواج کنند، توزیع یا توزیع‌گری بیشتری معنا ندارد. نتیجه کلی این که آنچه استحقاق دارد به مرحله اجرا برسد بر این تصمیم‌های فردی جداگانه‌ای است که افراد گوناگون می‌گیرند. برخی کاربردهای واژه «توزیع» درست است چون دلالت ندارد

بر توزیعی از پیش‌مقرر که متناسب با معیاری معین (مانند توزیع احتمال)<sup>۱</sup> داوری شده باشد. با وجود این، برخلاف عنوان این نوشتار، بهتر است که از واژه‌شناسی آشکارا بی‌طرفانه‌ای استفاده شود. ما درباره‌ی دارایی‌های افراد سخن خواهیم گفت. اصل عدالت در دارایی‌ها (بخشی از) آنچه درباره‌ی دارایی‌ها (ضروری) است به ما می‌گوید. من ابتدا آن دیدگاهی را که درباره‌ی عدالت در دارایی‌ها صحیح می‌دانم، بیان خواهم کرد و سپس به بحث درباره‌ی دیدگاه‌های بدیل بازمی‌گردم.

### بخش یک

#### نظریه‌ی استحقاق<sup>۲</sup>

موضوع عدالت در دارایی‌ها از سه بحث اصلی تشکیل می‌شود. نخست اکتساب اولیه‌ی اموال است؛ یعنی تصاحب چیزهایی که تحت مالکیت قرار نداشته‌اند. این موضوع مسائلی را دربردارد از قبیل نحوه‌ی تملک چیزهایی که به مالکیت درنیامده‌اند، فرایند یا فرایندهایی که از طریق آن این اموال به مالکیت درمی‌آیند، اشیائی که با این فرایندها به مالکیت درمی‌آیند، حدود آنچه می‌توان طی یک فرایند مشخص تملک کرد و... اکتساب اولیه‌ی اموال حقیقت پیچیده‌ای است که به آن رجوع خواهم کرد، اما به مثابه‌ی یکی از اصول عدالت در اکتساب صورت‌بندی‌اش نخواهم کرد. بحث دوم مربوط است به انتقال اموال از شخصی به دیگری. یک شخص با چه فرایندهایی می‌تواند اموال را به دیگری منتقل کند؟ یک فرد چگونه می‌تواند مالی را از مالکش تصاحب کند؟ ذیل این بحث توضیحاتی عمومی درباره‌ی مبادله‌ی داوطلبانه و هدیه و (از سوی دیگر) کلاه‌برداری مطرح می‌کنم و به همین ترتیب، به آداب و رسومی که در هر جامعه‌ی مفروض جاافتاده است نیز می‌پردازم. حقیقت پیچیده‌ی این بحث (که خصیصه‌های جزئی آداب و رسوم هم در آن محل توجه است)

1. probability distribution  
2. The Entitlement Theory

را اصل عدالت در انتقال خواهیم نامید. (همچنین باید آن را شامل اصولی بدانیم که حاکم اند بر اینکه فرد چگونه خود را از دارایی محروم می‌کند؛ یعنی آن را به وضعیتی به تملک درنیامده، در می‌آورد.)

اگر جهان سراسر عادلانه بود، تعریف استقرایی زیر به نحو جامعی مبحث عدالت در دارایی‌ها را پوشش می‌داد:

۱. فردی که طبق اصل عدالت در اکتساب، مالی را به دست می‌آورد، استحقاق آن را دارد؛

۲. کسی که طبق اصل عدالت در انتقال، مالی را از شخص دیگری که استحقاق آن را داشته است می‌ستاند، استحقاق آن مال را دارد؛

۳. هیچ‌کس جز از طریق اعمال (پی‌درپی) بندهای ۱ و ۲ استحقاق یک دارایی را ندارد.

اصل کامل عدالت توزیعی به سادگی می‌گوید: هر توزیعی عادلانه است اگر هرکس استحقاق دارایی‌هایش را در آن توزیع داشته باشد.

اگر توزیعی از راه‌های قانونی از توزیع عادلانه دیگری ناشی شده باشد، عادلانه است. این راه‌های قانونی انتقال از یک توزیع به توزیع دیگر را اصل عدالت در انتقال تعیین می‌کند. و اولین «انتقال» قانونی را اصل عدالت در اکتساب مشخص می‌کند. هر چیزی که از موقعیتی عادلانه و با گام‌هایی عادلانه به دست بیاید، عادلانه است. راه‌های تغییری که با اصل عدالت در انتقال تعیین شده‌اند، عدالت را حفظ می‌کنند؛ همان‌طور که قواعد صحیح استنتاج، از حقیقت محافظت می‌کند و هر نتیجه‌ای که از مقدمات صحیح با کاربرد پی‌درپی این قواعد به دست آید، صحیح خواهد بود. بنابراین، راه‌های انتقال از یک وضعیت به وضعیت دیگر که به وسیله اصل عدالت در انتقال تعیین شده‌اند، محافظ عدالت هستند و در واقع هر موقعیتی که از انتقال‌های پیاپی مطابق با این اصل، از وضعیتی عادلانه نشئت گرفته باشد، به خودی خود عادلانه است. توازی بین تغییرات محافظ عدالت و تغییرات محافظ حقیقت نشان می‌دهد که آن‌ها کجاها ناموفق‌اند و کجاها موفق.

اینکه نتیجه را می‌توان از مقدمات صحیح و از راه‌های محافظ حقیقت استنباط کرد، برای نشان دادن صحت آن کافی است. اما برای اثبات عادلانه بودن یک وضعیت، کافی نیست که آن وضعیت از موقعیتی عادلانه و از راه‌های محافظ عدالت به دست آمده باشد. اینکه قربانی‌های یک دزد ممکن است داوطلبانه به او هدایایی داده باشند، دزد را مستحق مال غیرقانونی‌ای که به دست آورده است نمی‌کند. عدالت در دارایی‌ها مسئله‌ای تاریخی است و به آنچه در واقع رخ داده است بستگی دارد. بعداً به این نکته باز خواهیم گشت.

همه موقعیت‌های دنیای واقعی طبق دو اصل عدالت در دارایی‌ها، یعنی اصل عدالت در اکتساب و اصل عدالت در انتقال، توضیح داده نمی‌شود. بعضی از مردم از دیگران دزدی می‌کنند، سران‌ها کلاه می‌گذارند یا آن‌ها را به بردگی می‌کشند. ثمره کار دیگران را تصرف می‌کنند و نمی‌گذارند که آنها مطابق میل خود زندگی کنند یا با زور دیگران را از رقابت در عرصه مبادلات کنار می‌زنند. هیچ‌یک از این شیوه‌ها برای انتقال از موقعیتی به موقعیت دیگر جایز نیست. و بعضی هم با استفاده از ابزارهایی که با اصل عدالت در اکتساب مطابق نیست، اموالی به دست می‌آورند. بی‌عدالتی‌های گذشته (نقض دو اصل ابتدایی عدالت در دارایی‌ها در گذشته) سومین اصل عدالت در دارایی‌ها را پیش می‌کشد: ترمیم بی‌عدالتی در دارایی‌ها؛ اگر بی‌عدالتی‌های گذشته، چه آن‌ها که قابل شناسایی‌اند چه آن‌ها که نیستند، از راه‌های گوناگون دارایی‌های کنونی را به وجود آورده است، اکنون چه کاری می‌شود، اگر بشود، برای ترمیم این بی‌عدالتی‌ها کرد؟ آنها که به این بی‌عدالتی‌ها دست زده‌اند در برابر کسانی که به علت بی‌عدالتی در موقعیت بدتری قرار گرفته‌اند، چه تکالیفی دارند؟ یا به عنوان غرامت چه چیزهایی باید به آن‌ها بپردازند؟

اگر به فرض، افراد ذی‌نفع و آن‌هایی که وضعیتشان بدتر شده است، آن کسانی نباشند که مستقیماً در بی‌عدالتی درگیر بوده‌اند، بلکه نسل‌های بعدی آن‌ها باشند، چه چیزهایی فرق می‌کند؟ آیا کسی که دارایی‌اش را برای مثال، از همین بی‌عدالتی ترمیم نشده کسب کرده است، قربانی بی‌عدالتی شده است؟ برای پاک کردن لوح

تاریخی بی‌عدالتی‌ها چقدر باید به عقب بازگردیم؟ قربانیان بی‌عدالتی برای ترمیم بی‌عدالتی‌هایی که در حقشان شده، از جمله بسیاری از بی‌عدالتی‌هایی که حاکمان انجام می‌دهند، مجازند چه کارهایی بکنند؟ من علاج کامل یا نظری‌ای که برای حل این موضوعات مفید باشد نمی‌شناسم. بیایید بسیار آرمان‌گرا شویم و فرض کنیم که پژوهش‌های نظری ما را به اصلی ترمیمی خواهد رساند. این اصل، اطلاعات تاریخی را دربارهٔ وضعیت‌های پیشین و بی‌عدالتی‌هایی که در آن‌ها رخ داده است (همان‌طور که با دواصل اولیهٔ عدالت و حق عدم دخالت تعریف شده است) به کار می‌برد. همچنین از اطلاعاتی استفاده می‌کند که نشان می‌دهد روند واقعی رویدادهای ناشی از این بی‌عدالتی‌ها چگونه تا امروز جلو آمده است و به توصیف (یا توصیف‌هایی) دربارهٔ دارایی‌ها در جامعه منجر می‌شود. اصل ترمیم، اگر بی‌عدالتی‌ای صورت نگرفته باشد، قاعدتاً دربارهٔ آنچه می‌باید رخ می‌داد، با استفاده از اطلاعات احتمالی، بهترین تخمین‌ها را می‌زد (یا با استفاده از داده‌های موردانتظار، توزیع احتمالی آنچه قرار بود رخ دهد را روشن می‌کرد). حال، اگر توصیف دارایی‌ها در واقعیت امر، تفاوت داشت از توصیف‌هایی که با این اصل به دست آمده است، آنگاه باید یکی از توصیف‌های برآمده از این اصل را قبول کرد.

رئوس کلی نظریهٔ عدالت در دارایی‌ها چنین است: دارایی‌های هر شخص در صورتی عادلانه است که براساس اصول عدالت در اکتساب و انتقال یا براساس اصل ترمیم بی‌عدالتی (آن‌طور که طبق دواصل اولی تعریف شده است) استحقاق آن را داشته باشد. اگر دارایی همهٔ افراد عادلانه باشد، آنگاه مجموعهٔ کلی دارایی‌ها (که همان توزیع است) عادلانه خواهد بود. برای تبدیل این خطوط کلی به نظریه‌ای مشخص، باید جزئیات هر سه اصل عدالت در دارایی‌ها، یعنی اصل اکتساب دارایی و اصل انتقال دارایی و اصل ترمیم نمونه‌های عدول از این دواصل نخست را مشخص کنیم. من قصد ندارم این وظیفه را اینجا انجام دهم و در ادامه، دربارهٔ اصل عدالت در اکتساب جان لاک<sup>۱</sup> بحث می‌کنم.

1. John Lock

روشن نیست چگونه مفاهیم بدیلی که دارایی در نظریه‌های عدالت توزیعی دارد، می‌تواند مفهوم استحقاق را در عدالت در دارایی‌ها رد کند؛ فرض کنید توزیعی که یکی از این نظریه‌های غیراستحقاقی قبول دارد را می‌پذیریم. بگذارید فرض کنیم که این توزیع دلخواه شماست، و مثلاً آن را توزیع ۱ می‌نامیم. شاید در این توزیع همه سهم برابر داشته باشند یا به‌دلیلی که برای شما مهم است، سهم هرکس متفاوت باشد. حالا فرض کنید که تقاضای تیم‌های بسکتبال برای ویلت چمبرلین<sup>۱</sup> بسیار است و او جذابیت فراوانی برایشان دارد. (همچنین قراردادهایی را در نظر بگیرید که فقط به مدت یک سال با بازیکنانی که آزاد هستند، بسته می‌شود.) چمبرلین با تیمی قراردادی امضا می‌کند به شکل زیر: در هر بازی خانگی ۲۵ سنت از بهای هر بلیت ورودی، برای اوست. (این پرسش را نادیده می‌گیریم که آیا چمبرلین، در همان حالی که انگار مالکان را رها کرده است تا فکری برای خود بکنند، دارد جیب‌شان را خالی می‌کند یا نه.) فصل آغاز می‌شود و مردم با شادمانی در بازی‌های تیم او حضور می‌یابند. آن‌ها هر بار که بلیت می‌خرند، از بهای ورودشان یک ۲۵ سنتی جداگانه را به داخل جعبه مخصوصی که نام چمبرلین بر آن است، می‌اندازند. آن‌ها برای دیدن بازی او هیجان‌زده هستند و به نظرشان کل بهای ورودی، ارزش این کار را دارد. بیا ببینیم فرض کنیم که در یک فصل، یک میلیون نفر در بازی‌های خانگی ویلت چمبرلین حضور می‌یابند و او با ۲۵۰ هزار دلار به کارش پایان می‌دهد؛ یعنی مبلغی بسیار بیشتر از درآمد میانگین هرکس دیگری را صاحب شده است. آیا او استحقاق این درآمد را دارد؟ آیا این توزیع جدید ۲ ناعادلانه است؟ اگر هست، چرا؟ تردیدی نیست که هرکس استحقاق دارد که منابعی را که در دست به دست می‌آورد کنترل کند؛ زیرا این توزیع (دلخواه شما) همان است که ما (در فرض بحث) درستی‌اش را مفروض گرفتیم. هر یک از این آدم‌ها انتخاب می‌کنند

۱. Wilt Chamberlain از بازیکنان برجسته بسکتبال است. [مترجم]



که ۲۵ سنت از پولشان را به چمبرلین بدهند. آن‌ها می‌توانستند این پول را صرف رفتن به سینما و مشروب‌فروشی یا خرید نسخه‌ای از مجله دیسنت<sup>۱</sup> یا مانتلی ریویو<sup>۲</sup> کنند؛ اما همه یا دست‌کم یک میلیون نفرشان موافق بودند که در ازای تماشای بازی بسکتبال ویلت چمبرلین، پول را به او بپردازند. اگر توزیعی عادلانه باشد و آدم‌ها داوطلبانه به سمت ۲ بروند و بخشی از سهامشان را که طبق ت به دست آورده‌اند، به ت ۲ منتقل کنند (اگر این کار دلیلی نداشته باشد، پس چه معنایی دارد؟)، آیا باید نتیجه گرفت عادلانه نیست؟

اگر آدم‌ها استحقاق در اختیار داشتن دارایی‌هایی را که (در چارچوب ت) به دست آورده‌اند داشته باشند، آیا مجاز نیستند که آن را به ویلت چمبرلین اعطا یا با او معاوضه کنند؟ آیا کسی می‌تواند اینجا به نام عدالت معترض باشد؟ همه از قبل سهم قانونی خود را براساس ت ۱ دارا بوده‌اند. در توزیع احتمالی، هیچ چیزی وجود ندارد که از آن کسی باشد و دیگران علیه این دارایی دعوی عدالت داشته باشند. پس از اینکه فردی مالی را به ویلت چمبرلین منتقل کرد، دیگران هنوز سهام خود را بدون تغییر در اختیار دارند. طی چه فرایندی انتقال دارایی بین دو نفر باعث می‌شود که طرف سوم که پیش از انتقال، هیچ ادعایی برای اجرای عدالت بردارایی دیگران نداشته، ادعایی مشروع درباره عدالت توزیعی نسبت به بخشی از آنچه انتقال یافته است، طرح کند؟ برای جلوگیری از مخالفت‌های نامربوط به این موضوع، می‌توانیم مبادلاتی را که پس از سال‌ها در جامعه‌ای سوسیالیستی رخ می‌دهد، تصور کنیم: ویلت چمبرلین پس از اینکه در تمرین روزانه‌اش هر قدر که باید بسکتبال بازی می‌کند، تصمیم می‌گیرد که زمان بیشتری کار کند تا پول بیشتری به دست آورد. (فرضاً برنامه کاری او معلوم است؛ اما چمبرلین خارج از این برنامه هم کار می‌کند.) یا می‌توانیم تردست ماهری را در نظر بگیریم که مردم دوست دارند کارهایش را ببینید و او خارج از زمان کاری‌اش هم نمایش می‌دهد.

---

1. Dissent

2. Monthly Review

چرا در جامعه‌ای که در آن فرض بر این است که نیازهای مردم برطرف خواهد شد، یک نفر باید بیش از اندازه کار کند؟ شاید بدین سبب که آن‌ها به جز نیازهایشان به چیزهای دیگری هم اهمیت می‌دهند. من دوست دارم در کتاب‌هایی که می‌خوانم، یادداشت‌هایی بنویسم و در هر ساعتی از شبانه‌روز به راحتی به کتاب‌ها دسترسی داشته باشم تا بتوانم کمی تورق کنم. بسیار دلپذیر و راحت است که منابع کتابخانه و آیدن را توی حیاط پشتی خانه‌ام در اختیار داشته باشم. گمان نمی‌کنم هیچ جامعه‌ای به عنوان بخشی از سهم‌بندی معمولش، چنین منبعی را برای هر شخصی که آن را دوست دارد فراهم کند. بنابراین اشخاص یا باید بدون چیزهای اضافه‌ای که می‌خواهند، سرکنند یا باید به آن‌ها اجازه بدهند که برای دستیابی به بعضی از این چیزها، کار اضافی انجام دهند. بر چه اساسی می‌توان از نابرابری‌هایی که ایجاد خواهد شد جلوگیری کرد؟ همچنین توجه کنید که کارخانه‌هایی کوچک، جز آن‌هایی که غیرمجازند، ممکن است در جامعه‌ای سوسیالیستی سربرآورند. من بخشی از اموال شخصی‌ام را (طبق ت) ذوب می‌کنم و از این مواد یک ماشین می‌سازم. برای شما و دیگران هفته‌ای یک بار سخترانی فلسفی ارائه می‌دهم تا در ازای آن ماشین من را راه بیاندازد، و محصولات را که این ماشین تولید می‌کند با چیزهای دیگری مبادله می‌کنم. (مواد خامی را که برای این ماشین لازم دارم، دیگری که آن را برحسب ت ۱ در اختیار دارند، در ازای استماع سخترانی‌ها به من می‌دهند.) هر کسی ممکن است برای به دست آوردن دارایی‌های بیشتر و فراتر از آنچه طبق سهم‌بندی ت به او می‌رسد تلاش کند. حتی ممکن است بعضی‌ها بخواهند شغلشان را در صنایع سوسیالیستی کنار بگذارند و در بخش خصوصی به صورت تمام وقت کار کنند. درباره این مسائل بیشتر سخن خواهم گفت. در اینجا صرفاً می‌خواهم خاطرنشان کنم که مالکیت خصوصی چگونه، حتی در ابزار تولید، می‌تواند در جامعه‌ای سوسیالیستی تحقق یابد. یعنی در جامعه‌ای که

مانع نمی‌شود از اینکه مردم بخشی از دارایی‌شان را که در چارچوب توزیع سوسیالیستی تا به دست آورده‌اند، آن‌طور که می‌خواهند، استفاده کنند. [اما] جامعه سوسیالیستی ملزم است کنش‌های سرمایه‌دارانه را بین بزرگسالانی که راضی به آن کنش‌ها نیستند ممنوع کند.

آن نکته کلی‌ای که با مثال ویلت چمبرلین و مثال کارآفرین در جامعه سوسیالیستی توضیح دادم، این است که هیچ معیار نهایی‌ای در الگوی توزیعی مبتنی بر اصل عدالت وجود ندارد که بتواند مستمراً پیاده شود، بدون اینکه مستلزم دخالت پی‌درپی در زندگی مردم باشد. با وجود آدم‌هایی که انتخاب می‌کنند تا به شیوه‌های گوناگونی عمل کنند، هر الگوی مطلوبی ممکن است به الگویی نامطلوب در این اصل تبدیل شود؛ مثلاً افرادی که کالاها و خدمات را با دیگران مبادله می‌کنند یا دارایی‌هایی را به دیگران هدیه می‌کنند، دارایی‌هایی که بر اساس الگوی توزیعی مطلوب، حق انتقال‌دهندگان است. برای حفظ هر الگویی، یا کسی باید پیوسته مداخله کند تا نگذارد که افراد آن‌گونه که می‌خواهند، منابعشان را نقل و انتقال دهند یا با مداخله مداوم (یا موقت)، دارایی‌هایی را که دیگران بنا به دلایلی خواسته‌اند به کسی بدهند، از او بستانند. (اما اگر محدودیت قائل شویم برای مدت زمانی که کسی می‌تواند مالک دارایی‌هایی باشد که دیگران به او منتقل کرده‌اند، چطور؟ چرا بگذاریم این منابع را برای هر دوره زمانی نگه دارند؟ چرا فوراً این دارایی‌ها را مصادره نکنیم؟) ممکن است مخالفان این مطلب بگویند که همه افراد داوطلبانه از اعمالی که ممکن است باعث برهم خوردن الگو شود، خودداری می‌کنند. این مخالفت پیش‌فرض‌های غیرواقع‌بینانه‌ای دارد: (۱) اینکه تقریباً همه خواستار حفظ الگو هستند (آیا این‌ها، کسانی‌اند که علاقه‌ای به بازآموزی ندارند یا مجبورشان کرده‌اند که خودانتقادی نکنند؟)، (۲) اینکه هر کس می‌تواند درباره کنش‌های خویش و فعالیت‌های جاری دیگران، آنقدر اطلاعات داشته باشد که بفهمد کدام یک از کنش‌ها الگورا برهم خواهد زد، و (۳) اینکه آدم‌های متفاوت و دور از هم می‌توانند کنش‌هایشان را چنان هماهنگ کنند که به یک الگو تبدیل شود.

این را مقایسه کنید با حالتی که در آن، بازار در برابر تمایلات اشخاص بی طرف است؛ به طوری که به شکل وسیعی اطلاعات پراکنده را از طریق قیمت‌ها منعکس و پخش می‌کند و اقدامات افراد را هماهنگ می‌سازد.

شاید کمی اغراق آمیز باشد اما هر اصل الگویی (یا نهایی) در معرض خنثی شدن به دست کنش‌های داوطلبانه طرف‌های انفرادی ای است که بخشی از سهامی که در چارچوب این اصل به دست آورده‌اند را نقل و انتقال می‌دهند. شاید بعضی از الگوهای بسیار حداقلی برهم نخورند. اما هر الگوی توزیعی ای که عنصر برابری طلبانه‌ای داشته باشد، با کنش‌های داوطلبانه اشخاص انفرادی در طول زمان تغییرپذیر و واژگون‌شدنی است. هرگاه وضعیتی به اندازه کافی الگومند شده باشد و در واقع محتوای کارآمدی فراهم کرده باشد که نشان بدهد هسته مرکزی عدالت توزیعی چیست، اوضاع از همین قرار خواهد بود.

با این همه، با توجه به اینکه پاره‌ای از وضعیت‌ها یا الگوهای حداقلی، ممکن است از این لحاظ بی‌ثبات نباشند، بهتر است که با توصیفی روشن، نوع این الگوهای جذاب و پرمحتوا را زیر سؤال ببریم و بی‌ثباتی آن‌ها را با برهان اثبات کنیم. چون هرچه الگوسازی حداقلی‌تر باشد، احتمال بیشتری دارد که نظام استحقاق خودش آن را برآورده کند؛ یعنی فرض پذیرفتنی این است که هر نوع الگوسازی یا ناپایدار است یا خود نظام استحقاق برآورده‌اش می‌کند. مالیات بستن بر درآمد کار مساوی است با کار اجباری. عده‌ای این مطلب را کاملاً درست می‌دانند؛ اخذ درآمد  $n$  ساعت کار، مثل گرفتن  $n$  ساعت از وقت اوست، و مانند آن است که شخص مجبور شود  $n$  ساعت به خاطر دیگری کار کند. عده‌ای هم این ادعا را احمقانه می‌دانند. اما حتی این آدم‌ها هم اگر مخالف کار اجباری باشند، با اجباری کردن کار «هیپی‌های» بیکار به سود فقرا مخالفت می‌کنند. آن‌ها همچنین با اجبار هر شخصی به پنج ساعت کار اضافی در هفته به نفع فقرا مخالف‌اند؛ اما در نظرشان نظامی که درآمد پنج ساعت را در قالب مالیات اخذ می‌کند، شبیه آن نظامی نیست که کسی را وادار به پنج

ساعت کار اجباری می‌کند؛ زیرا انتخاب‌هایی که این نظام برای کارپیش روی فرد می‌گذارد، بیشتر است از نظامی که مالیاتش را از کار مشخصی که خود تعیین کرده اخذ می‌کند (اما می‌شود نوعی درجه‌بندی در نظام‌های کار اجباری تصور کنیم: از نظامی که کار خاصی را مشخص می‌کند تا نظامی که امکان انتخاب میان دو کار را فراهم می‌کند و به همین ترتیب).

به علاوه، مردم نظامی را ذهنشان می‌آورند که چیزی شبیه مالیات تناسبی دارد که روی همه چیزهایی که بیش از حد ضرورت نیازهای اساسی باشد اعمال می‌شود. بعضی‌ها فکر می‌کنند چنین نظامی کسی را مجبور به اضافه‌کاری نمی‌کند، چون تعداد ساعت‌هایی که آدم‌ها مجبورند کار اضافی کنند معین نشده است و دلیل دیگر هم اینکه شخص می‌تواند فقط آنقدری پول درآورد که برای رفع نیازهای اساسی‌اش کافی باشد و از پرداخت مالیات کاملاً خودداری کند. به علاوه این دیدگاهی نامعمول و عجیب درباره اجبار است که آدم‌هایی آن را می‌پذیرند که فکر می‌کنند افراد فقط وقتی دست به انجام کاری می‌زنند که دیگر گزینه‌های پیش رویشان بدتر باشد. اما هیچ‌یک از این دو دیدگاه درست نیست. این واقعیت که آدم‌ها عمداً دست به کار می‌شوند، تا با پذیرش محدودیت‌ها علیه اجبار درآیند و نیرویی که می‌خواهد انتخاب‌هایشان را محدود کند عقب برانند (در این نمونه پرداخت مالیات برای جلوگیری از احتمالاً بدتر جایگزین، یعنی از دست دادن معاش)، نظام مالیات‌دهی را به نوعی نظام کار اجباری تبدیل می‌کند و آن را از دیگر نمونه‌هایی که بدون زور و اجبار، تعیین حدود می‌کنند جدا می‌سازد.

فردی که کار طولانی‌تری را برای کسب درآمدی که بیشتر از حد کافی برای نیازهای اساسی‌اش است برمی‌گزیند، کالاها و خدمات اضافه را بر آسودگی و فعالیت‌هایی که می‌توانست در طول ساعات غیرکاری انجام دهد، ترجیح می‌دهد؛ درحالی‌که شخصی که کار نکردن بیشتر را انتخاب می‌کند، کنش‌های راحت‌طلبانه را به کالاها و خدمات اضافی‌ای که می‌توانست با کار بیشتر کسب نماید، ترجیح می‌دهد. با فرض این، اگر نظام مالیاتی مجاز نباشد

که به منظور کمک به نیازمندان، بخشی از فراغت یک نفر را از او بگیرد (کار اجباری)، چگونه این نظام مجاز خواهد بود بخشی از کالاهای فرد را به همان منظور مصادره کند؟ چرا باید با شخصی که خوشبختی اش نیازمند کالاها یا خدمات مادی معینی است، به گونه‌ای مواجه شویم و با کسی که [براساس] اولویت‌ها و تمایلاتش، این قبیل کالاها را برای خوشبختی غیرضروری می‌داند، به گونه‌ای دیگر؟

چرا انسانی که ترجیح می‌دهد فیلم تماشا کند (و مجبور است برای تهیه بلیت پول به دست آورد) ملزم است به دعوت برای کمک به فقرا اقبال نشان دهد، اما کسی که ترجیح می‌دهد به تماشای غروب خورشید برود (و بنابراین نیاز به کسب پول اضافه ندارد) ملزم نیست؟ در واقع، آیا شگفت‌آور نیست که طرفداران بازتوزیع، انسانی را که بسیار ساده و بدون کار اضافی به شادی مدنظرش دست می‌یابد، عمداً نادیده می‌گیرند، در صورتی که بار سنگین دیگری را بردوش فقیران بیچاره‌ای که برای خوشبختی مجبورند کار کنند، می‌افزایند؟ به هر حال، ممکن است انتظار عکس این مطلب را داشته باشیم. چرا به فردی که تمایلات غیرمادی یا غیرمصرف‌گرایانه دارد، اجازه داده می‌شود تا بدون ممانعت، گزینه‌های معقول و مطلوبش را انجام دهد، اما انسانی که شادی‌ها و خواسته‌هایش در امور مادی است و برای کسب پول بیشتر مجبور به کار است (با خدمت‌رسانی به هرکسی که برای کارهایش پول می‌پردازد)، در آنچه به نظرش درست است، محدود می‌شود؟

### نظریهٔ اکتساب لاک<sup>۱</sup>

پیش از اینکه وارد جزئیات نظریه‌های دیگر عدالت شویم، باید پیچیدگی ساختار نظریهٔ استحقاق را کمی بیشتر نشان دهیم. بهترین راه، بررسی تلاش‌های لاک در تعیین اصلی برای عدالت در اکتساب است. از نظر لاک حقوق مالکیت در شیئی که ملکیت درنیامده است، از آمیختن کار فرد با آن نشئت می‌گیرد.

1. Locke's Theory of Acquisition

این ایده پرسش‌های زیادی را پیش می‌کشد. مرزها و حدود آنچه با کار ترکیب می‌شود، چیست؟ اگر فضا نوردی در بخش خصوصی، مکانی را در مریخ صاف و هموار کند، آیا کارش را با تمام سیاره یا با تمام جهانی که خارج از قواعد مالکیت است، آمیخته است (و بنابراین می‌تواند همه را مالک شود)، یا کارش فقط با یک تکه خاص از مریخ آمیخته شده است؟ کدام تکه به ملکیت او درمی‌آید؟ آیا [سهم او] فقط به مکانِ حداقلی‌ای که با تلاش او، آنتروپی منطقه را کاهش داده است، محدود می‌شود؟ آیا با سازوکار مدنظر لاک، زمین دست نخورده (به سبب بررسی‌های بوم‌شناختی هواپیماهای دور پرواز) می‌تواند تحت مالکیت درآید؟ قاعدتاً حصارکشیدن دور یک منطقه، شخص را صرفاً مالک حصار می‌کند (و زمین بلافاصله تحت آن قرار می‌گیرد).

چرا آمیختن کار یک شخص با چیزی، آن را به ملکیت او درمی‌آورد؟ شاید به این دلیل باشد که یک نفر، صاحب کار دیگری است و بنابراین او چیزی را که قبلاً به ملکیت درنیامده است، صاحب می‌شود؛ به طوری که مالکیت به مالی که شخص دارد، سرایت می‌کند. اما چرا آمیختن آنچه مال من است، با آنچه از آن من نیست، شیوه‌ای است برای به دست آوردن چیزی که ندارم و نه راهی برای از دست دادن آنچه دارم؟ اگر من یک قوطی رب گوجه‌فرنگی داشته باشم و آن را طوری به دریا بریزم که مولکول‌هایش (که رادیواکتیو شده‌اند و لذا می‌توانم آن‌ها را بررسی کنم) به آرامی با دریا مخلوط شود، آیا من با این کار مالک دریا می‌شوم یا اینکه به طرز احمقانه‌ای رب گوجه‌ام را به هدر داده‌ام؟

اما شاید ایده مزبور این باشد که انجام کار بر روی چیزی، ارزش آن را بالا می‌برد و هرکسی استحقاق چیزی را که باعث ارزش آن شده است، دارد. (شاید این دیدگاه که کارکردن ناخوشایند است، [این ایده را] تقویت کند. اگر برخی اشخاص چیزهایی را بدون زحمت بسازند، همان‌طور که در جای پای شخصیت‌های کارتونی زیردریایی زردا گل می‌روید، آیا آن‌ها برای محصولاتی

که خودشان ساخته‌اند و بابت آن هزینه‌ای نپرداخته‌اند، ادعای کمتری باید داشته باشند؟) این را که انجام کار بر روی چیزی ممکن است از ارزش آن بکاهد، نادیده بگیرید (شما تکه چوبی را که یافته‌اید، با اسپری، رنگی و خراب می‌کنید). چرا یک نفر باید استحقاق تمام چیزی را که بر روی آن کار انجام داده است داشته باشد و نه فقط استحقاق ارزش افزوده‌ای که کارش ایجاد کرده است؟ (چنین مداخله‌ای در ارزش ممکن است مالکیت را محدود کند؛ مثلاً «ارزش افزوده»<sup>۱</sup> را با «کاهش آنتروپی» در معیار آنتروپی پیش‌گفته جایگزین کنید.)

تاکنون هیچ طرح کاربردی یا منسجمی درباره مالکیت ارزش افزوده ارائه نشده است و احتمالاً هر طرح این‌چنینی با مخالفت مواجه خواهد شد، مانند مخالفت‌هایی که با نظریه هنری جورج<sup>۲</sup> صورت گرفت.

اگر ارزش اشیای به‌تملک‌درنیامده‌ای که ممکن است ارتقا یابد، محدود باشد، توجیه‌ناپذیر است که ارتقای یک شیء را به مثابه مالکیت تام آن بدانیم؛ زیرا شیئی که به مالکیت یک نفر درمی‌آید، موقعیت دیگران را تغییر می‌دهد. ایده جدید باید آنقدر متقاعدکننده باشد که به امتحانش بیارزد. مالکیت خصوصی، افراد را قادر می‌سازد تا درباره الگو و انواع خطراتی که می‌خواهند با آن روبه‌رو شوند، تصمیم بگیرند؛ و به رویارویی با مخاطرات مشخصی منجر می‌شود. مالکیت خصوصی از آدم‌های آینده محافظت می‌کند. این کار را با سوق دادن برخی به بیرون کشیدن منابع‌شان از مصارف فعلی و نگه‌داشتن آن برای بازارهای آینده انجام می‌دهد. مالکیت خصوصی، برای آدم‌های نامحبوب، منابع جایگزین اشتغال فراهم می‌آورد تا ملزم نباشند هر فرد یا گروه کوچکی را قانع کنند که استخدامشان کند و از این قبیل. این ملاحظات باعث شد نظریه لاک از ادعایی دفاع کند که طبق آن تصاحب دارایی خصوصی، مقصود شرطی را

1. Added Value

2. Henry George



برآورده می‌کند که می‌گوید مالکیت تا آنجا جایز است [که از کل مایملک] «به اندازه کافی و نیکو باقی بماند»<sup>۱</sup>. و این توجیهی فایده‌گرایانه برای مالکیت نیست. آنها برای ابطال این ادعا نوشتند که چنین شرطی می‌تواند از طریق سازوکار مدنظر لاک مطرح شود، چون هیچ‌یک از حقوق طبیعی مرتبط با مالکیت خصوصی را نقض نمی‌کند. اما دشواری در این است که به کار بستن این شرط برای نشان دادن کارایی آن، نیازمند ترسیم خط مبنایی مناسب برای مقایسه است. نظریه اکتساب لاک، وضعیت مردم را بدتر از آن چیزی که هست، نخواهد کرد؛ اما چگونه؟ پاسخ دادن به این پرسش که خط مبنای مقایسه کجاست، نیازمند بررسی‌های جزئی‌تری نسبت به مقدمات ما در اینجا است. مطلوب ما به دست آوردن برآوردی است درباره اهمیت اقتصادی کلی اولین تصاحب، تا بتوانیم بفهمیم نظریه‌های مختلف تصاحب و مکان‌یابی خط مبنا چقدر انحراف داشته‌اند. این اهمیت را شاید بتوان با کارهای زیر به دست آورد: درصدسنجی همه درآمدهای مبتنی بر مواد خام تغییرنیافته، منابع معین (و نه براساس کارهای انسانی) و عمدتاً درآمد اجاره که نشان‌دهنده ارتقایافتن ارزش زمین است، بهای مواد خام در محل و درصد ثروت جاری که نشان‌دهنده چنین درآمدی در گذشته است. باید خاطر نشان کنیم که فقط حامیان مالکیت خصوصی نیستند که نیازمند نظریه‌ای درباره نحوه به وجود آمدن حقوق مالکیت‌اند. همچنین آن‌هایی که به مالکیت جمعی باور دارند، به عنوان مثال آن‌هایی که معتقدند یک گروه از افراد که در منطقه‌ای زندگی می‌کنند، به طور مشترک صاحب آن قلمرو یا منابع معدنی آن هستند، باید نظریه‌ای درباره نحوه شکل‌گیری چنین حقوق مالکیتی فراهم سازند. آن‌ها باید نشان دهند که (باتوجه به زمین و منابع یکسان) چرا افراد ساکن در آنجا حق دارند تعیین کنند که با زمین و منابع آنجا چه کاری انجام شود و کسانی که در جاهای دیگر زندگی می‌کنند، چنین حقی ندارند.

1. "Enough and as good left over"

خواه نظریه ویژه لاک درباره تملک بتواند از عهده توضیح دشواری‌های مختلف برآید، خواه نتواند، به نظر من هر نظریه قانع‌کننده‌ای درباره عدالت در اکتساب، متضمن شرطی شبیه به شروط ضعیف‌تری خواهد بود که ما به لاک نسبت داده‌ایم. فرایندی که در چیزهایی که قبلاً تملک نشده‌اند و دارای قابلیت انتقال دائمی هم هستند، به طور طبیعی باعث ایجاد حق مالکیت می‌شود، نمی‌تواند انجام گیرد، مگر در صورتی که آزادی دیگران برای استفاده از آن چیز به همان طریق [سابق] محدود شود. ادراک این نحوه بخصوص وخیم‌تر شدن وضعیت دیگران مهم است؛ زیرا این شرط شامل وضع دیگری نمی‌شود. این شرط به این دلیل که باعث ایجاد فرصت‌های محدودتر برای تملک می‌شود (اولین شیوه در بالا که مطابق است با وضعیت دشوارتر)، موجب وخیم‌شدن وضعیت دیگران نمی‌شود. همچنین درباره این مسئله هم نیست که چطور من نوعی وضعیت یک فروشنده را وخیم‌تر می‌کنم اگر موادی را که برای ساختن بعضی از چیزهایی که او می‌فروشد لازم است، تملک کنم و بنابراین با او وارد رقابت شوم. از سوی دیگر، کسی که با تملکش شرط را نقض کرده، هنوز می‌تواند مالک شود، مشروط بر اینکه به دیگران خسارت بپردازد تا وضعیتشان وخیم‌تر نشود. تا وقتی که او این تاوان را به دیگران ندهد، تملکش شرط موجود در اصل عدالت در اکتساب را نقض می‌کند و مالکیتی نامشروع خواهد بود. نظریه‌ای درباره تملک که این شرط لاک را پذیرفته باشد، به درستی می‌تواند نمونه‌هایی را توضیح دهد که در آن‌ها یک نفر تمام ذخایریکی از چیزهایی را که برای زندگی ضروری است به تملک خود درمی‌آورد (این نمونه‌ها یکی از انتقاداتی است که درباره چنین نظریه‌هایی مطرح می‌شود).

نظریه‌ای که این شرط را در اصل «عدالت در اکتساب» خود پذیرفته است، باید اصل پیچیده‌تری را هم درباره «عدالت در انتقال» بپذیرد. کمی تأمل بر شرط مزبور درباره تملک، کنش‌های بعدی را محدود می‌کند. اگر قرار باشد تملک تمام ذخایریک ماده به دست من شرط لاک را نقض کند، آنگاه تصاحب مقداری از آن ماده به دست من یا خرید همه باقی مانده آن از دیگرانی

که آن را بدون نقض شرط لاک به گونه‌ای دیگر کسب کرده‌اند نیز شرط را نقض خواهد کرد. در صورتی که شرط لاک، برای تملک تمام آب آشامیدنی جهان توسط یک نفر استثنا قائل شود، خریدن همه آب‌های آشامیدنی به دست آن فرد را نیز باید مستثنی کند. (به طرز ضعیف‌تر و ناخوشایندتری، ممکن است شرط مذکور مطالبه قیمت معینی از طرف شخص برای مقداری از دارایی‌اش را هم مستثنی کند.) چنین شرطی (تقریباً؟) هرگز عملی نخواهد شد. هر اندازه که شخصی دارایی کمیابی را که دیگران می‌خواهند، بیشتر تملک کند، بهای باقی مانده بالاتر خواهد رفت و او سخت‌تر می‌تواند آن را کسب کند. اما هنوز می‌توانیم تصور کنیم که دست‌کم چیزی شبیه این رخ می‌دهد که شخصی به مالکان مستقل یک کالا به طور محرمانه قیمت‌هایی را پیشنهاد می‌دهد. هریک از آن‌ها با این تصور که می‌تواند به سهولت بیشتری از سایر مالکان خریداری کند، مالش را می‌فروشد؛ یا فاجعه‌ای طبیعی، تمام موجودی ماده‌ای را از بین می‌برد و فقط موجودی یک نفر باقی می‌ماند. به هر حال ممکن نیست که کل موجودی [یک دارایی] از همان ابتدا به طور مجاز به دست یک نفر تملک شود. اینکه او بعداً همه آن را کسب کند، نشان‌دهنده آن نیست که تملک اولیه، شرط را نقض کرده است (حتی با استدلالی برعکس، شبیه به استدلال بالا که کوشید از ی تا الف به عقب برگردد). در واقع تملک اولیه وقتی ترکیب می‌شود با همه انتقال‌ها و کنش‌های بعدی، آنگاه شرط لاک را نقض می‌کنند.

در این گفته که هر مالکی استحقاق مایملکش را دارد، سایه‌ای تاریخی از شرط لاک درباره تملک وجود دارد که موجب می‌شود تا مالک نتواند مایملکش را به انباشتی که ناقض شرط لاک است، تبدیل کند. علاوه بر این، موجب می‌شود که مالک چه با همکاری دیگران و چه مستقل از آن‌ها، نتواند از مایملکش طوری استفاده کند که با وخیم‌تر کردن موقعیت دیگران در مقایسه با وضع اولیه‌شان شرط را نقض کرده باشد. گاهی معلوم است که مالکیت یک نفر با شرط لاک در تضاد است و محدودیت‌هایی جدی وجود دارد درباره آنچه او می‌تواند با «دارایی‌اش» (اگرچه دیگر به دشواری می‌توان نام «دارایی» بر آن نهاد) انجام دهد. بنابراین کسی نمی‌تواند یگانه

چاه آب موجود در بیابان را تصاحب کند و هر چه دلش می‌خواهد پول بگیرد. اگر او مالک یک چاه باشد و از بخت بد همه چاه‌های آب موجود در بیابان به جز چاه او خشک شوند، باز هم نمی‌تواند هر چه دلش می‌خواهد پول بگیرد. این وضعیت تأسف بار که یقیناً گناهِش نیز گردن او نیست، باعث اعمال شرط لاک شده و حقوق مالکیت او را محدود می‌کند. به‌طور مشابه، حق مالکیت یک شخص در یگانه جزیره موجود در یک منطقه به او اجازه نمی‌دهد تا به بازماندگان یک کشتی شکسته فرمان دهد که باید از جزیره‌اش بیرون بروند چون به مایملک او تجاوز کرده‌اند؛ زیرا این کار شرط لاک را نقض خواهد کرد. اینکه یک نفر تمام موجودی کالایی را که برای ادامه حیات دیگران ضروری است تملک کند، شامل این نمی‌شود که تملک چیزی به دست او (یا هر کس دیگر) برخی افراد را (فوراً یا در آینده) در موقعیتی بدتر از وضع اولیه قرار دهد. یک محقق در حوزه پزشکی که ماده مصنوعی جدیدی را می‌سازد که به طرز مؤثری بیماری خاصی را درمان می‌کند و از فروش آن جز طبق قاعده‌هایی که خودش وضع کرده اجتناب می‌کند، با محروم کردن دیگران از مایملک خود وضعیت آن‌ها را وخیم‌تر نمی‌کند. دیگران می‌توانند به راحتی همان موادی را که او در اختیار دارد صاحب شوند. تملک یا خرید مواد شیمیایی توسط محققان، باعث کمیابی آن مواد شیمیایی نمی‌شود تا شرط لاک را نقض کند و خریدن کل موجودی این ماده مصنوعی از محققان حوزه پزشکی توسط شخص دیگری هم باعث نقض شرط مزبور نخواهد شد. اینکه پژوهشگران پزشکی از مواد شیمیایی‌ای که به راحتی در دسترس‌اند، برای ساختن دارو استفاده می‌کنند، به همان اندازه شرط لاک را نقض می‌کند که تنها جراحی که قادر به انجام یک عمل خاص است، غذای موجودی را که به آسانی قابل دسترسی است می‌خورد تا زنده بماند و انرژی کار کردن داشته باشد. این مسئله حاکی از آن است که شرط لاک «اصل غایی» نیست و به شیوه‌ای خاص بر این مسئله تمرکز می‌کند که کنش‌های تملک‌گرانه بر دیگران تأثیر می‌گذارد. شرط لاک بر ساختارهای موقعیتی‌ای که نتایج از آن‌ها حاصل می‌شود، تمرکزی ندارد.

حد واسط کسی که همه ذخایر عمومی را در تملک دارد و کسی که از مواد به آسانی دست‌یافتنی ذخیره کل را تولید می‌کند، کسی است که ذخیره کل

کالایی را تا آن حدی تملک می‌کند که دیگران را از آن محروم نسازد. مثلاً شخصی ماده جدیدی را در مکانی دورافتاده کشف می‌کند و می‌فهمد که این ماده به طرز مؤثری بیماری خاصی را درمان می‌کند و به این ترتیب، کل مواد موجود را تملک می‌کند. او وضعیت دیگران را بدتر نمی‌کند. اگر او آن ماده را کشف نمی‌کرد، کس دیگری هم آن را نمی‌یافت و دیگران از آن محروم می‌ماندند. اما با گذشت زمان، احتمال کشف ماده مزبور به دست دیگران افزایش می‌یابد. ممکن است براساس این واقعیت، محدودیتی برای آن شخص در حق مالکیت ماده مذکور گذاشته شود، تاجایی که سایر افراد، در وضعیتی بدتر از وضعیت نخستینشان نباشند؛ مثلاً ممکن است میراث آن فرد محدود شود.

اینکه یک نفر با محروم کردن دیگری از کالایی که ممکن بود به نحو دیگری آن را تملک کند، وضعیت او را بدتر می‌کند، می‌تواند تشریح‌کننده مثال حق انحصاری اختراع باشد. حق انحصاری مخترع، سایر افراد را محروم نمی‌کند از چیزی که اگر او نبود، وجود نداشت. تاکنون امتیاز حق انحصاری افراد دیگری که به طور مستقل شیء مذکور را ابداع کرده‌اند، محروم نموده‌است. بنابراین، این مخترعان مستقل که ممکن است به کسانی وابسته باشند که بار سنگین اثبات کشف مستقل را برعهده داشته‌اند، نباید از بهره‌برداری از اختراع خود، آن طور که می‌خواهند (از جمله فروش آن به دیگران)، محروم شوند. به علاوه، یک مخترع مشهور شدیداً احتمال اختراع واقعاً مستقل را کاهش می‌دهد؛ زیرا افراد آشنا با یک اختراع کوشش نخواهند کرد تا آن را دوباره ابداع کنند. مفهوم کشف مستقل در اینجا، در بهترین حالت، مبهم خواهد بود. هنوز می‌توانیم فرض کنیم که در غیاب اولین اختراع، چندی بعد، فرد دیگری ممکن است آن را به دست آورد. پیشنهاد می‌کنم برای حق‌های انحصاری اختراع، محدودیت زمانی بگذارند. اما چنین کاری، نیاز به قواعد پیچیده‌ای برای تخمین دارد تا مشخص شود چقدر طول می‌کشد تا بدون اطلاع از یک اختراع، اختراع مستقلی صورت بگیرد.

من براین باورم که عمل آزادانه نظام بازار واقعاً با شرط لاک تعارضی نخواهد داشت.

# عدالت به مثابه انصاف: برداشتی سیاسی، نه متافیزیکی<sup>۱</sup>

جان رالز

ترجمهٔ مریم اشجع

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Rawls, John. "Justice as fairness: political not metaphysical." *Philosophy Public Affairs* (1985): 223-251.

در این بحث، به نکاتی عمومی می‌پردازم دربارهٔ درک امروز از مفهوم عدالت، چیزی که قبلاً آن را «عدالت به‌مثابهٔ انصاف» نامیده‌ام (و در کتابم نظریهٔ عدالت مطرح شده است). ذکر این نکات به دلیل آن است که ممکن است این مفهوم، وابسته به برخی ادعاهای فلسفی به نظر آید که ترجیح می‌دهم از آن‌ها اجتناب کنم، برای مثال ادعای حقیقت جهان‌شمول<sup>۱</sup> یا ادعاهایی دربارهٔ طبیعت ذاتی و هویت انسان‌ها. هدفم این است که توضیح دهم [بین دیدگاه من و این ادعاها] چنین وابستگی‌ای وجود ندارد. ابتدا دربارهٔ آنچه از دید خودم هدف فلسفهٔ سیاسی در عصر حاضر است بحث می‌کنم و پس از آن، به‌طور خلاصه خواهم گفت که چطور افکار شهودی بنیادینی که در «عدالت به‌مثابهٔ انصاف» به کار رفته‌اند، با مفهومی سیاسی از عدالت در دموکراسی‌های قانونی ترکیب شده‌اند. با انجام این کار، معلوم می‌شود چرا در این مفهوم از عدالت، از ادعاهای خاص فلسفی و متافیزیکی اجتناب می‌شود. به‌طور خلاصه، سخن بر سر آن است که در دموکراسی‌های قانونی، مفهوم عمومی عدالت باید تا حد ممکن مستقل از آموزه‌های بحث‌برانگیز فلسفی و مذهبی باشد. بنابراین، برای صورت‌بندی چنین مفهومی، اصل مدارا<sup>۲</sup> را روی خود فلسفه اعمال می‌کنیم: برداشت عمومی از عدالت باید سیاسی باشد، نه متافیزیکی. همان چیزی که در عنوان مقاله آمده است.

می‌خواهم این سؤال را کنار بگذارم که «آیا نظریهٔ عدالت خوانش متفاوتی از آنچه اینجا خواهم گفت به دست می‌دهد یا نه». بی‌شک، دیدگاهم دربارهٔ شماری از مسائل را تغییر داده‌ام و تردیدی نیست که دربارهٔ برخی هم بی‌آنکه خود واقف باشم، نظرم عوض شده است.<sup>۳</sup> به‌علاوه، اکنون دریافته‌ام که

1. Universal truth

2. Principle of toleration

۳. تعدادی از این تغییرات، در سه سخنرانی با عنوان *Kantian Constructivism in Moral Theory* در نشریهٔ *The Journal of Philosophy* (September 1980) منتشر شده‌اند. برای مثال، آنچه که «خیرهای اساسی» نامیده‌ام، چنان بازبینی شده است که آشکارا به برداشت خاصی از افراد منافع اولویت‌دار آن‌ها بستگی دارد؛ بنابراین، این مفهوم صرفاً مفهومی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی یا تاریخی نیست. در این مقالات، همچنین

برخی اشتباهات مشخص در طرز ارائه مطالب در نظریه عدالت و برخی مفاهیم مبهم و دوپهلویی که در آن آمده، موجب بدفهمی شده است؛ اما، معتقدم این موضوعات جای نگرانی ندارد و جز ذکر نکاتی در پانویس دنباله‌شان را نمی‌گیرم. برای هدفی که اینجا داریم، در درجه اول کفایت نشان دهم چطور مفهومی از عدالت با ساختار و محتوای «عدالت به مثابه انصاف» را می‌توان سیاسی دانست، نه متافیزیکی؛ در درجه دوم هم باید توضیح دهم که چرا باید به دنبال چنین مفهومی از عدالت در جوامع دموکراتیک باشیم.

## یک

یکی از چیزهایی که در نظریه عدالت موفق به توضیح آن نشدم یا نتوانستم به حد لازم بر آن تأکید کنم، این است که منظور از عدالت به مثابه انصاف، برداشتی سیاسی از عدالت است. البته برداشتی سیاسی از عدالت، بی‌شک برداشتی اخلاقی است، آن هم از نوعی خاص که مناسب موضوعات بخصوصی است، مشخصاً نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی. به ویژه باید تأکید کنم مفهوم عدالت به مثابه انصاف صورت‌بندی شد تا در آنچه من «ساختار پایه‌ای» دموکراسی قانونی مدرن نامیده‌ام (از عبارتهای متناظری همچون

---

تأکید بیشتری بر نقش برداشتی از فرد این ایده داشتم که توضیح برداشتی از عدالت، هدفی اجتماعی کاربردی است نه مشکل معرفت‌شناختی یا متافیزیکی. در این رابطه به خصوص در مقاله سوم، تفکر «ساخت‌گرایی کانت» معرفی شده است. به هر حال، باید توجه داشت که این ایده مانند ایده کانت مطرح نشده؛ آوردن نام کانت نشان‌دهنده شباهت است نه یکی بودن، یعنی آن قدر شباهت میان جنبه‌های اساسی وجود داشته که آوردن نام کانت مناسب بوده است. این جنبه‌های اساسی، ویژگی‌های ساختاری خاصی از عدالت به مثابه انصاف و مؤلفه‌های محتوای آن است، از جمله تمایز میان مفهوم اشخاص آزاد برابر، اولویت حقوق و... شباهت مؤلفه‌های ساختاری محتوا را نباید با شباهت با دیدگاه‌های کانت بر سر مسائل معرفت‌شناسی متافیزیک اشتباه گرفت. در آخر باید خاطر نشان کنم که شاید عنوان این سخنرانی‌ها، یعنی *Kantian Constructivism in Moral Theory* همراه‌کننده باشد؛ زیرا مفهوم عدالت به عنوان برداشتی سیاسی در آن‌ها بررسی شده است. شاید *Kantian Constructivism in Political Philosophy* می‌توانست عنوان بهتری برای این سخنرانی‌ها باشد. اینکه آیا ساخت‌گرایی در فلسفه اخلاق، عقلانی است یا نه، سؤال کلی‌تر و جداگانه است.

۱. کتاب *نظریه عدالت*، بخش ۲، فهرست راهنما را مشاهده کنید. همچنین به *The Basic Structure as Subject* در *values and Morals* ویراسته (Alvin Goldman Jaegwon Kim (Dordrecht: Reidel, 1978)، صفحات ۲۷ تا ۷۱ رجوع کنید.



«دموکراسی قانونی» و «رژیم دموکراتیک» نیز می‌شود استفاده کرد) به کار رود. منظور من از این ساختار، نهادهای اصلی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی چنین جامعه‌ای است و اینکه این نهادها چگونه در یک نظام همکاری اجتماعی یکپارچه با هم تطابق می‌یابند. حال آیا «عدالت به مثابه انصاف» را می‌شود بسط داد و به درک سیاسی عمومی و واحدی برای جوامع مختلفی تبدیل کرد که وضع تاریخی و اجتماعی متفاوتی دارند؟ یا آیا می‌توان آن را بسط داد و به نوعی مفهوم اخلاقی عمومی، یا جزئی از چنین مفهومی تبدیل کرد؟ اینها سؤال‌های دیگری هستند. من از پیش‌داوری درباره این سؤالات کلی‌تر، به هر صورت ممکن اجتناب می‌کنم.

به علاوه باید تأکید کنم که هدف از عدالت به مثابه انصاف، صرفاً کاربست نوعی برداشت اخلاقی کلی در ساختار پایه‌ای جامعه نیست، آنهم به شکلی که گویی این ساختار فقط یکی از جاهایی است که این برداشت اخلاقی کلی می‌تواند در آن به کار گرفته شود.<sup>۱</sup> از این منظر، عدالت به مثابه انصاف با آموزه‌های اخلاقی سنتی متفاوت است، زیرا این آموزه‌ها عمدتاً برداشت‌هایی تا این حد کلی تلقی می‌شوند. فایده‌گرایی<sup>۲</sup> مثالی آشنا از این دست است، زیرا اصل فایده را، هر طور که صورت‌بندی‌اش کنید، عموماً طوری تلقی می‌کنند که تمام موضوعات را از کنش‌های فردی گرفته تا قانون ملل دربر بگیرد. نکته اصلی اینجاست که در سیاست عملی، هیچ برداشت اخلاقی عمومی‌ای نمی‌تواند در دولت‌های دموکراتیک مدرن، مبنایی برای درک عدالت بسازد که از طرف عموم مردم به رسمیت شناخته شود. شرایط اجتماعی و تاریخی چنین دولت‌هایی ریشه در «جنگ‌های مذهبی» دارد که پس از نهضت اصلاح‌دین و متعاقب آن، گسترش اصل مدارا و رشد دولت قانون‌مدار و نهادهای مرتبط با اقتصادهای بزرگ صنعتی مبتنی بر بازار به وجود آمد. این وضعیت تأثیر عمیقی بر الزامات درکی کارآمد از عدالت سیاسی خواهد داشت و چنین درکی باید

۱. رجوع کنید به: Basic Structure as Subject، همان، صفحات ۴۸ تا ۵۰.

زمینه را برای گوناگونی آموزه‌ها و تکرر برداشت‌های متناقض و در واقع ناسازگار موجود میان اعضای جوامع دموکراتیک مهیا کند.

نکته آخری که در پایان این اشارات مقدماتی باید به آن اشاره کنم این است که از آنجایی که منظور از عدالت به مثابه انصاف، برداشتی سیاسی از عدالت برای جامعه دموکراتیک است، سعی دارد فقط به آن دسته از افکار شهودی اولیه‌ای بپردازد که در نهادهای سیاسی رژیم‌های دموکراتیک قانونی و سنت‌های عمومی تعبیر آن‌ها تجسم‌پذیر است. عدالت به مثابه انصاف مفهومی سیاسی است، از آنجا که با سنت سیاسی خاصی آغاز می‌شود. امیدواریم که این برداشت سیاسی از عدالت، دست‌کم از جانب نوعی «توافق همپوشان»<sup>۱</sup> حمایت شود؛ یعنی توافقی که تمام دکترین‌های مختلف موجود را، اعم از فلسفی و مذهبی، که احتمالاً باقی می‌مانند یا پیروانی به دست خواهند آورد، در جامعه‌ای مردم‌سالار و قانونی که کم‌وبیش عدالت در آن حاکم است، دربرگیرد.<sup>۲</sup>

## دو

واضح است که راه‌های مختلفی برای فهم فلسفه سیاسی وجود دارد. نویسندگانی که در زمان‌های مختلفی زندگی می‌کرده‌اند و با شرایط سیاسی و اجتماعی متفاوتی روبرو بوده‌اند کار فیلسوفان سیاسی را به شیوه‌های مختلفی فهمیده‌اند. من اکنون عدالت به مثابه انصاف را برداشتی نظام‌مند و عملی از عدالت برای دموکراسی‌های قانونی می‌دانم، برداشتی که بدیلی را پیش روی فایده‌گرایی غالب در سنت تفکر سیاسی ما قرار می‌دهد. اولین وظیفه این برداشت، ایجاد مبنایی است ایمن‌تر و پذیرفتنی‌تر از مبنایی که فایده‌گرایی برای اصول قانونی و حقوق و آزادی‌های اساسی ایجاد می‌کند.<sup>۳</sup> نیاز به چنین برداشتی به شیوه زیرپدید می‌آید:

1. The public traditions of their interpretation

2. Overlapping Consensus

۳. در بخش‌های و این مقاله، مفصل‌تر به این موضوع پرداخته شده است.

4. *Theory of Justice, Preface, p. viii.*

تاریخ هر جامعه‌ای شاهد دوران‌هایی است، بعضاً طولانی، که در آن‌ها مسئله‌های اساسی مشخصی طرح می‌شود که مناقشات حاد و تفرقه‌برانگیزی را در پی می‌آورد؛ در چنین مواقعی، یافتن مبنایی مشترک برای توافق سیاسی اگر غیرممکن نباشد، دشوار خواهد بود. در واقع، برخی مسئله‌ها ستیزه‌جویانه‌اند و هیچ‌گاه کاملاً حل و فصل نمی‌شوند. یکی از وظایف فلسفه سیاسی در جامعه دموکراتیک، تمرکز بر چنین مسئله‌هایی است، تا روشن شود آیا یافتن مبنایی برای رسیدن به توافق امکان‌پذیر است و راهی برای حل این مشکلات وجود دارد که از سوی طرف‌ها پذیرفته شود؟ چنانچه نتوان این مسئله‌ها را کاملاً حل و فصل کرد، که بیشتر مواقع نیز چنین است، باید راهی یافت تا بشود اختلاف‌نظرها را آن قدر محدود کرد که همکاری سیاسی مبتنی بر احترام متقابل همچنان حفظ شود.

طی حدود دو قرن اخیر، آموزه‌های تفکر دموکراتیک روشن کرده است که بر سر روش ساماندهی نهادهای دموکراسی قانونی هیچ نوع توافقی وجود ندارد؛ نهادهایی که قرار است حقوق و آزادی‌های اولیه شهروندان را تبیین و تضمین نمایند و به ادعای برابری دموکراتیک میان شهروندانی که افرادی آزاد و برابر تلقی می‌شوند (همان‌طور که در سه بند پایانی بخش ۳ توضیح داده می‌شود) پاسخ بدهد. بر سر اینکه ارزش‌های آزادی و برابری چطور می‌توانند به بهترین وجه در ساختار پایه‌ای جامعه محقق شوند، اختلاف‌نظرهای عمیقی وجود دارد. در اینجا برای ساده‌سازی می‌توانیم این نبود توافق را اختلافی درون خود سنت فکری دموکراتیک تلقی کنیم، یعنی سنتی که از طرفی وابسته به لاک است که اهمیت عمده را به آن چیزی می‌دهد که کنستان<sup>۱</sup> «آزادی‌های انسان مدرن» نامیده، یعنی آزادی عقیده، حقوق اولیه افراد بشر، حقوق مالکیت و نقش قانون، و از طرف دیگر روسویی است که اهمیت عمده را به چیزی می‌دهد که کنستان «آزادی‌های انسان بدوی» می‌نامید، مانند آزادی‌های برابر سیاسی و

1. Constant

ارزش‌های زندگی عمومی. این تقابل، تقابلی کلیشه‌ای و از لحاظ تاریخی نادقیق است، اما برای تبیین ایده‌ها آن را به خدمت می‌گیرم.

عدالت به مثابه انصاف در پی آن است که در وهله اول از طریق ارائه دو اصل عدالت به عنوان رهنمودهایی برای چگونگی تحقق ارزش‌های آزادی و برابری در نهادها، میان این سنت‌های مغایر داوری کند. در وهله دوم نیز قصد دارد دیدگاهی ارائه کند که بر مبنای آن، بتوان این دو اصل را نسبت به سایر اصول مرسوم موجود درباره عدالت و ماهیت شهروندان دموکراتیک آزاد و برابر، ترجیح داد. بی‌شک این پرسش که آزاد و برابر تعلق کردن شهروندان چه معنایی دارد، مسئله‌ای اساسی است که در بخش‌های بعد به آن خواهیم پرداخت. آنچه باید تبیین شود این است که چیدمان خاصی از ساختار پایه‌ای و فرم‌های معین نهادی وجود دارد که از سایر چیدمان‌ها بسیار مناسب‌تر است برای تحقق ارزش‌های آزادی و برابری، وقتی که شهروندان به مثابه افرادی تعلق شوند که (اجمالاً) دارای توانایی‌های لازم برای داشتن شخصیتی اخلاقی هستند. شخصیتی که افراد را قادر می‌کند برای برخورداری از سود متقابل در جامعه مشارکت کنند؛ جامعه‌ای که سیستمی است متشکل از همکاری عادلانه. بنابراین برای ادامه، دو اصل عدالت را که پیش‌تر به آن‌ها اشاره کردم می‌خوانیم:

هر فردی حتی برابر برای شاکله‌ای کاملاً بسنده از حقوق و آزادی‌های اولیه برابر دارد که این شاکله با شاکله‌های مشابه برای همگان سازگار است.

نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید چنان باشند که دو وضعیت را فراهم نمایند: اول اینکه باید به مناصب و مشاغلی وصل باشند که تحت شرایط منصفانه و فرصت‌های برابر برای همگان دسترسی پذیر باشند؛ دوم اینکه باید برای محروم‌ترین اقشار جامعه، بیشترین منفعت را داشته باشند.

هر یک از این دو اصل برای بخش متفاوتی از ساختار پایه‌ای کاربرد دارند و هر دوی آن‌ها نه فقط دغدغه حقوق و آزادی‌ها و فرصت‌های اولیه را دارند،

بلکه با ادعاهای مطرح دربارهٔ برابری نیز سروکار دارند؛ درعین حال، بخش دوم از اصل دوم، برارزش این ضمانت‌های نهادی تأکید دارد.<sup>۱</sup> این دو اصل در کنار هم و با اولویت اصل اول، نهادهای اصلی محقق‌کنندهٔ این ارزش‌ها را نظام‌مند می‌کند؛ اما این جزئیات، گرچه حائز اهمیت است، در اینجا دغدغهٔ ما نیست. حال باید پرسیم: فلسفهٔ سیاسی چطور می‌تواند مبنایی مشترک برای پاسخ به این پرسش اساسی دربارهٔ مناسب‌ترین فرم‌های نهادی آزادی و برابری بیابد؟ البته شاید حداکثرکاری که بتوان انجام داد، محدودکردن دامنهٔ اختلاف نظرهای عمومی باشد. باوجوداین، حتی راسخ‌ترین عقاید هم ممکن است تدریجاً تغییر کند: بردباری مذهبی اکنون پذیرفته شده است و دیگر کسی از شکنجه به صورت علنی دفاع نمی‌کند. برده‌داری نیز به عنوان پدیده‌ای ذاتاً ناعادلانه رد می‌شود، با این حال، اکثر پیامدهای برده‌داری در کردارهای اجتماعی و علایق غیرعلنی هنوز وجود دارد و هیچ‌کس تمایلی ندارد از این ضعف دفاع کند. ما باورهای جاافتاده‌ای مانند اعتقاد به بردباری مذهبی و رد برده‌داری را گرد هم آورده و سعی می‌کنیم ایده‌ها و اصول بنیادین نهفته در این باورها را سازماندهی و به برداشتی منسجم از عدالت مبدل کنیم. می‌توانیم این اعتقادات را پدیده‌هایی قلمداد کنیم که موقتاً مستقر شده‌اند و هر برداشتی از عدالت، اگر بخواهد برای ما مدلل به نظر برسد، باید بتواند آن‌ها را به حساب بیاورد. سپس، فرهنگ عمومی سیاسی خودمان را به همراه نهادها و سنت‌های تاریخی مفسران، به مثابهٔ سرمایه‌ای مشترک از ایده‌ها و اصولی در نظر می‌گیریم که به طور ضمنی به رسمیت شناخته شده‌اند. امید است بتوانیم این ایده‌ها و اصول را آن قدر شفاف صورت‌بندی کنیم که به مفهومی از عدالت سیاسی برسیم که با راسخ‌ترین باورهایمان سازگاری داشته باشد. تأکید می‌کنم که برداشتی سیاسی از عدالت برای آنکه پذیرفتنی باشد، باید با باورهای سنجیدهٔ ما، در هر سطحی از عمومیت و با حدی مقتضی از بازاندیشی (یا به عبارت من «توازن بازاندیشانه») مطابقت داشته باشد.

۱. بیان این اصول با آنچه در کتاب نظریهٔ عدالت آمده متفاوت است.

ممکن است فرهنگ سیاسی عمومی، حتی در عمیق‌ترین سطوح، دچار شک و تردید باشد. در واقع، درباره مناقشه دیرپایی مانند مناقشه بر سر مناسب‌ترین فرم نهادی برای تحقق ارزش‌های آزادی و برابری، باید هم چنین باشد؛ این به ما نشان می‌دهد که اگر بخواهیم دریافتن مبنایی برای توافق عمومی موفق شویم، باید راهی جدید برای سازماندهی ایده‌ها و اصول و تبدیل آن‌ها به برداشتی از عدالت سیاسی بیابیم تا ادعاهایی که قبلاً متناقض با هم درک شده‌اند، در نور تازه‌ای دیده شوند. نیازی نیست که برداشتی سیاسی از عدالت نوآوری کاملاً بی‌سابقه‌ای باشد، زیرا ممکن است فقط ایده‌ها و اصول شهودی آشنای گذشته را طوری مفصل‌بندی کند که این ایده‌ها و اصول به طریقی متفاوت از گذشته، با هم سازگار شوند. با این حال، چه بسا چنین برداشتی پا را فراتر بگذارد: ممکن است این ایده‌ها و اصول آشنا را به واسطه ایده‌های شهودی بنیادی‌تری صورت‌بندی کند یا آن‌ها را طوری در ساختاری پیچیده سازماندهی کند که سایر ایده‌های شهودی آشنا به‌گونه‌ای نظام‌مند با هم ارتباط و پیوند پیدا کند. در عدالت به مثابه انصاف، همان‌طور که در بخش بعد خواهیم دید، این ایده بنیادی‌تر، فهم جامعه است به مثابه سیستمی از همکاری اجتماعی منصفانه میان اعضای آزاد و برابر. دغدغه‌ای که در این بخش وجود دارد، این است که چگونه می‌توانیم به مبنایی عمومی برای توافق سیاسی برسیم؟ نکته این است که برداشتی از عدالت در صورتی در این مهم پیروز خواهد شد که برای تبدیل شدن به نگرشی منسجم با مبنای توافق عمیق‌تر در فرهنگ سیاسی همگانی رژیم قانونی، راهی منطقی بیابد و از نظر اکثریت مطلق اعضای اجتماع پذیرفتنی باشد.

اکنون تصور کنید عدالت به مثابه انصاف به هدف خود رسیده باشد و برداشتی سیاسی از عدالت که برای همگان پذیرفتنی است استقرار یافته است. این برداشت دیدگاهی به دست می‌دهد که همگان آن را به رسمیت می‌شناسند و بر مبنایش، همه شهروندان می‌توانند عادل بودن نهادهای سیاسی و اجتماعی خودشان را با کمک هم ارزیابی کنند. چنین کاری برای شهروندان با لحاظ کردن

آنچه خودشان معتبر و مستدل تلقی می‌کنند در همین برداشت، مقدور می‌شود. هر شهروندی با هر جایگاه اجتماعی و منافع بخصوصی که داشته باشد، می‌تواند نهادهای پایه‌ای جامعه و چگونگی انطباق آن‌ها در طرح همکاری اجتماعی را بر همین مبنا ارزیابی کند. باید توجه کرد که در این دیدگاه، توجیه<sup>۱</sup> به معنی استدلالِ درستی که بر پایه مفروضات مشخصی بنا شده باشد نیست، حتی اگر این فرضیات درست باشد. برعکس، توجیه باید معطوف به کسانی باشد که مخالف مایند؛ بنابراین، توجیه همیشه باید با نوعی اجماع و براساس فرضیاتی پیش برود که ما و دیگران به طور عمومی صحیح قلمداد می‌کنیم. یا بهتر است بگوییم، توجیه باید براساس فرضیاتی پیش برود که از نظر همه ما برای ایجاد توافقی کارآمد بر سر پرسش‌های بنیادینی که در حوزه عدالت اجتماعی مطرحند، پذیرفتنی است. واضح است که این توافق باید آگاهانه باشد و نه از روی اجبار و شهروندان باید آن را به نحوی ایجاد کنند که با ویژگی آزادی و برابری آن‌ها سازگار باشد.

بنابراین، هدف عدالت به مثابه انصاف به عنوان برداشتی سیاسی، کاربردی<sup>۲</sup> است، نه متافیزیکی یا معرفت‌شناختی. یعنی خود را نه به عنوان برداشتی از عدالت که حقیقت است، بلکه به عنوان برداشتی معرفی می‌کند که می‌تواند مبنایی برای توافقات سیاسی آگاهانه و رضایت‌مندانه میان شهروندانی باشد که افرادی آزاد و برابر قلمداد می‌شوند. این توافق اگر به شکلی مستحکم بر پایه نگرش‌های جمعی سیاسی و اجتماعی ایجاد شود، از خیرهای همه افراد و انجمن‌ها در رژیم دموکراتیک و عادل حمایت خواهد کرد. برای تحکیم این توافق، سعی خواهیم کرد تا حد امکان از پرسش‌های ستیزه‌جویانه فلسفی و اخلاقی و مذهبی اجتناب کنیم. این اجتناب به معنای بی‌اهمیتی یا بی‌اعتنایی به پرسش‌های مذکور نیست، بلکه از این روست که معتقدیم این سؤالات بسیار حائز اهمیت‌اند و هیچ راه سیاسی‌ای برای حل و فصل آن‌ها وجود ندارد.

---

1. justification  
2. practical

یگانه گزینه‌ای که ممکن است جایگزین اصلِ بردباری شود، استفادهٔ استبدادی از قدرت دولت است؛ بنابراین، اگر بخواهم از منظر فلسفی صحبت کنم، باید بگویم عدالت به مثابه انصاف تعمداً در سطح باقی می‌ماند. باتوجه به تفاوت‌های شگرفی که در اعتقادات و برداشت‌های موجود از خیر، حداقل از دورهٔ اصلاح دین وجود دارد، باید بپذیریم که توافق جمعی بر سر مسائل فلسفی، درست مانند مسائل دینی و اخلاقی، بدون نقض برخی از آزادی‌های اولیه توسط دولت حاصل نمی‌شود. به اعتقاد من، فلسفه به عنوان علمی که در جست‌وجوی حقیقتِ نظمِ خودآیینِ متافیزیکی و اخلاقی است، نمی‌تواند مبنایی کارآمد و مشترک برای رسیدن به برداشتی سیاسی از عدالت در جامعهٔ دموکراتیک فراهم کند.

بنابراین، تا حد ممکن سعی خواهیم کرد اختلافات فلسفی را کنار بگذاریم و به دنبال راه‌هایی برای اجتناب از مسائلِ دیرپای فلسفه باشیم. از این رو، در آنچه «ساخت‌گرایی کانتی»<sup>۱</sup> نامیده‌ام، سعی می‌کنیم از مسئلهٔ حقیقت و مناقشهٔ واقع‌گرایی<sup>۲</sup> و ذهن‌گرایی<sup>۳</sup> دربارهٔ جایگاه ارزش‌های اخلاقی و سیاسی اجتناب کنیم. این فرم از ساخت‌گرایی، چنین دکترین‌هایی را نه تأیید می‌کند و نه تکذیب. بلکه عمدتاً ایده‌های سنتِ قراردادِ اجتماعی را دوباره مطرح می‌کند تا به برداشتی عملی از عینیت و توجیه برسد که پایهٔ آن در قضاوت‌ها و تأملاتی باشد که به صورت عمومی مورد توافقند. هدف توافق آزاد و مصالحه از راه خرد جمعی است. به صورت مشابه، همان‌طور که در بخش پنجم خواهید دید، نیازی نیست که درگیر برداشت‌هایی از فرد از نگاه سیاسی شویم؛ مثلاً مفهوم شهروندان به منزلهٔ افراد آزاد و برابر. همین‌طور مسائلِ روانشناسی فلسفی یا دکترین‌های متافیزیکی دربارهٔ ماهیت فرد. هیچ دیدگاه سیاسی‌ای که به چنین مسائل عمیق و لاینحلی وابسته باشد، نمی‌تواند برداشتی عمومی از عدالت را

1. Kantian constructivism

2. Realism

3. subjectivism



در کشورهای دموکراتیک قانونی به دست دهد. همان طور که پیش تر گفتم، باید اصل بردباری را در خود فلسفه پیاده کنیم. امید است که با استفاده از این روشی که می شود به آن روش اجتنابی<sup>۱</sup> گفت، تفاوت های میان دیدگاه های سیاسی متعارض، حتی اگر کاملاً از بین نروند، دست کم قدری متعادل شوند، طوری که همکاری اجتماعی بر مبنای احترام متقابل حفظ شود. حتی اگر این انتظار زیادی است، این روش ما را قادر خواهد ساخت تا دریابیم که اگر بخواهیم به توافقی آزاد و غیر اجباری برسیم، چگونه فهم عمومی می تواند با اوضاع و محدودیت های تاریخی ما در جهان اجتماعی سازگاری یابد. تا زمانی که ندانیم چنین چیزی چگونه ممکن است محقق شود، به آن نخواهیم رسید.

سه

اکنون اجازه دهید برخی از ایده های اساسی شکل دهنده «عدالت به مثابه انصاف» را به اختصار بررسی کنیم تا نشان دهیم این افکار به مفهومی سیاسی از عدالت تعلق دارند. همان طور که اشاره کردم، ایده شهودی و بنیادینی که مانند چتر سایر ایده های اصلی شهودی را دربر می گیرد و ارتباطی نظام مند بدان ها می بخشد، این است که جامعه، نظامی منصفانه مبتنی بر همکاری میان افرادی آزاد و برابر است. عدالت به مثابه انصاف کار خود را با این ایده شهودی آغاز می کند؛ ایده ای که فرض می گیریم در فرهنگ عمومی جوامع دموکراتیک نهفته است.<sup>۲</sup> شهروندان در افکار سیاسی خود و در بستر مناقشات عمومی ای که حول مسائل سیاسی در می گیرد، نظم اجتماعی را نظمی طبیعی و ثابت یا به منزله سلسله مراتبی نهادینه شده فرض نمی کنند که به تأیید ارزش های دینی یا آریستوکراتیک رسیده باشد. در اینجا لازم است تأکید کنیم که از دیدگاه های دیگر، برای مثال از دیدگاه اخلاقیات فردی یا از منظر اعضای یک انجمن یا از

1. Method of avoidance

۲. گرچه کتاب نظریه عدالت این تفکر را از آغاز به کار برده، اما آن طور که در اینجا (در ساختارگرایی کانتی) تأکید می کنم، در آنجا تأکید نکرده ام که ایده های اصلی «عدالت به مثابه انصاف» در فرهنگ عمومی جامعه دموکراتیک نهفته است.

منظر دکترین دینی یا فلسفی یک فرد، جنبه‌های مختلف گیتی و نوع رابطه فرد با آن‌ها ممکن است به شیوه‌های مختلفی در نظر گرفته شود؛ اما این دیدگاه‌های متفاوت نباید در بحث سیاسی مطرح شوند.

با اشاره به سه مؤلفه می‌توان ایده همکاری اجتماعی را شفاف‌تر ساخت:

همکاری متمایز است از انجام فعالیت‌های هماهنگ اجتماعی صرف؛ برای مثال، با فعالیت‌های هماهنگی که نوعی قدرت مرکزی امر به انجام آن کرده باشد. همکاری از طریق قوانین و فرایندهایی انجام می‌شود که عموم مردم آن را به رسمیت می‌شناسند. افراد شرکت‌کننده در این همکاری، این فرایندها را پذیرفته‌اند و معتقدند این فرایندها به نحوی شایسته می‌تواند عملکرد و رفتار آن‌ها را نظم ببخشد.

در همکاری، ایده همکاری با شرایط منصفانه مطرح است: شرایطی که هر شرکت‌کننده‌ای، از نظر منطقی، آن‌ها را می‌پذیرد، البته به شرطی که سایرین نیز آن‌ها را به طور مشابه بپذیرند. شرایط منصفانه همکاری، ایده عمل متقابل و دو طرفه را دربردارد: همه کسانی که در همکاری مشارکت دارند و نقش خود را مطابق قوانین و فرایندها ایفا می‌کنند، باید به نحو شایسته‌ای سود ببرند، و به شیوه‌ای که حاصل محک مناسبی در مقایسه باشد. برداشتی سیاسی از عدالت، شرایط منصفانه همکاری اجتماعی را تعیین می‌کند. از آنجایی که موضوع اولیه عدالت، ساختار پایه‌ای جامعه است، این شرایط در «عدالت به مثابه انصاف» از طریق صورت‌بندی اصولی محقق می‌شود که حقوق و وظایف اولیه افراد را در نهادهای اصلی جامعه تعیین می‌کند. علاوه بر آن، با نظم بخشی به نهادهای زمینه‌ای عدالت، در طی زمان، منافی که با تلاش افراد ایجاد می‌شود، به طور منصفانه کسب و از نسلی به نسل دیگر منتقل و تقسیم شود. تفکر همکاری اجتماعی، مستلزم سود یا خیر عقلانی تک تک شرکت‌کنندگان است. ایده خیر به این معناست که آنهایی که در همکاری شرکت می‌کنند، چه افراد باشند، چه خانواده‌ها، انجمن‌ها یا حتی دولت-ملت‌ها، زمانی که از منظر خودشان به طرح همکاری می‌نگرند، بدانند که دارند چیزی به دست می‌آورند.

اکنون ایده فرد انسانی<sup>۱</sup> را در نظر بگیرید.<sup>۲</sup> بدون شک، ماهیت انسان ابعاد فراوانی دارد که هریک از آنها ممکن است بنابه دیدگاه ما بسیار برجسته آید. این مطلب با عباراتی همچون «انسان ایزارساز»<sup>۳</sup>، «انسان اقتصادی»<sup>۴</sup>، «انسان سیاسی»<sup>۵</sup> و تعبیراتی از این دست نشان داده شده است. عدالت به مثابه انصاف با این ایده آغاز می‌شود که جامعه را باید نظامی منصفانه از همکاری دانست و بنابراین درباره فرد نیز مفهومی را در نظر می‌گیرد که با این تعریف از اجتماع مطابقت داشته باشد. از روزگار یونانیان، چه در فلسفه و چه در قانون، مفهوم فرد انسانی به منزله کسی تصور می‌شده که می‌تواند در زندگی اجتماعی شرکت کند یا نقشی را در آن به عهده بگیرد و بنابراین، می‌تواند از حقوق خود بهره‌مند شود و وظایف خویش را انجام دهد؛ لذا می‌گوییم فرد انسانی کسی است که می‌تواند شهروند باشد، یعنی عضوی از جامعه که در کل زندگی خود، کاملاً با جامعه همکاری می‌کند. عبارت «در کل زندگی» را به این دلیل ذکر می‌کنیم که جامعه، کم‌وبیش، طرحی کامل یا خودبسنده از همکاری است که درون خود، فضا را برای تمام الزامات و فعالیت‌های زندگی، از تولد گرفته تا مرگ می‌گستراند. جامعه انجمنی نیست که برای مقاصد محدودی ایجاد شده باشد. شهروندان داوطلبانه به عضویت جامعه در نمی‌آیند، بلکه به مثابه عضوی در آن متولد می‌شوند. جامعه‌ای که بنا به مقاصدمان در این مقاله، باید زندگی خودشان را در آن هدایت کنند.

1. person

۲. باید تأکید کنیم که تعلق از فرد انسانی، آن‌طور که اینجا ترسیم کردم، مفهومی هنجاری است جدا از اینکه بسته به دیدگاه کلی که به آن تعلق دارد، قانونی، سیاسی، اخلاقی در عین حال فلسفی یا مذهبی باشد. مفهوم فرد انسانی در اینجا برداشتی اخلاقی است، برداشتی که از تعلق روزمره ما از افراد به عنوان واحدهای اصلی تفکر، اندیشه و مسئولیت، مفهومی است که با طرز تعلق سیاسی از عدالت نه با نوعی دکترین اخلاقی همه‌جاگستر، تطبیق یافته است. با توجه به اهداف عدالت به مثابه انصاف، با مفهوم شهروند نیز انطباق دارد. بنابراین، طرز تعلق از فرد انسانی، باید با توجه به برداشتی از ماهیت انسان تعیین شود که طبق علوم طبیعی یا نظریه عدالت اجتماعی ارائه شده است. در این باب به Kantian Constructivism رجوع کنید.

3. Homo faber

4. Homo oeconomicus

5. Homo politicus

از آنجایی که کار خودمان را با سنت تفکر دموکراتیک آغاز می‌کنیم، شهروندان را نیز افرادی آزاد و برابر در نظر می‌گیریم. ایده شهودی پایه‌ای ما این است که در سایه آنچه نام آن را نیروهای اخلاقی شهروندان می‌گذاریم، و در نیز در سایه نیروی استدلال، فکر و قضاوتی که پیوسته است با آن نیروهای اخلاقی، می‌توانیم شهروندان را افرادی آزاد تلقی می‌کنیم. همچنین به واسطه داشتن چنین توانایی‌هایی در حدی که بتوانند به اعضای بدل شوند که در جامعه کاملاً همکاری کنند، اذعان می‌کنیم که شهروندان، افرادی برابر نیز هستند. می‌توانیم چنین برداشتی از فرد انسانی را اینطور بسط دهیم: از آنجایی که افراد انسانی به طور کامل می‌توانند در سیستم منصفانه همکاری در جامعه مشارکت کنند، دو نیروی اخلاقی مرتبط با مؤلفه‌های موجود در ایده همکاری اجتماعی را که در بالا آمد به آن‌ها نسبت می‌دهیم؛ مشخصاً ظرفیت داشتن حس از عدالت، و ظرفیت فهم برداشتی از خیر. داشتن حس عدالت یعنی قابلیت درک و به کار بستن و عمل بر طبق برداشتی عمومی از عدالت، که تعیین‌کننده شرایط منصفانه همکاری اجتماعی است. ظرفیت داشتن برداشتی از خیر، یعنی ظرفیت شکل‌دهی، بازبینی و پیگیری عقلانی برداشت فرد از سود منطقی‌اش یا خیرهایش. در همکاری اجتماعی نباید این خیر را محدود تفسیر کرد، بلکه باید آن را دربرگیرنده همه آنچه در حیات بشری ارزشمند است دانست. بنابراین، برداشت خیر، معمولاً ترسیم‌کننده طرحی کم‌وبیش جبرگرا درباره غایات نهایی است، یعنی اهدافی که می‌خواهیم به خاطر خودشان به آن‌ها برسیم، شبیه دلبستگی‌ای که به دیگران داریم یا وفاداری‌ای که به گروه‌ها و انجمن‌های گوناگون حس می‌کنیم. این دلبستگی و وفاداری راه بروز عشق و فداکاری را باز می‌کند و به این ترتیب، باعث شکوفایی اشخاص و انجمن‌هایی می‌شود که در معرض این احساسات هستند؛ این فرایند نیز بخشی از برداشت ما از خیر به حساب می‌آید. به علاوه، در چنین برداشتی باید نوع رابطه خودمان با جهان را هم لحاظ کنیم، حال چه مذهبی باشد، چه فلسفی، چه اخلاقی. زیرا با رجوع به این رابطه است که ارزش و برجستگی غایات و عواطف خودمان را درک می‌کنیم.

علاوه برداشتن این دو توانایی اخلاقی، یعنی ظرفیت داشتن حسی از عدالت و ظرفیت داشتن برداشتی از خیر، اشخاص در هر دوره زمانی معینی، برداشت خاصی از خیر دارند و برای رسیدن به آن تلاش می‌کنند. از آنجایی که ما لیبیم کارمان را با این ایده آغاز کنیم که جامعه نوعی نظام منصفانه همکاری است، فرض را بر این می‌گذاریم که اشخاص در مقام شهروند، واجد تمام ظرفیت‌هایی هستند که آن‌ها را قادر می‌کند تا اعضای عادی و کاملاً همکاری‌کننده در جامعه باشند. چنین فرضی به معنی این نیست که هیچ‌وقت هیچ‌کس دچار بیماری یا حادثه نمی‌شود. باید انتظار چنین بدببیری‌هایی را در روند عادی زندگی انسان‌ها داشته باشیم و باید برای چنین اتفاقات احتمالی آمادگی داشته باشیم؛ البته من در اینجا ناتوانی‌های جسمانی دائمی یا ناهنجاری‌های ذهنی را که به قدری شدید هستند که مانع از آن می‌شوند که اشخاص اعضای عادی و کاملاً همکاری‌کننده در جامعه باشند، در نظر نمی‌گیرم.

حالا می‌توانم بگویم که برداشتی از افراد به‌عنوان کسانی که دارای این دو توانایی اخلاقی‌اند و بنابراین آزاد و برابر هستند، نیز، ایده‌ای شهودی و پایه‌ای است که در فرهنگ عمومی جامعه دموکراتیک نهفته است. با وجود این، در نظر داشته باشید که این ایده از راه ایدئال‌سازی و ساده‌سازی‌های گوناگون به دست آمده است. این کار را برای رسیدن به دیدگاهی شفاف و منسجم درباره چیزی که مسئله اساسی ما در حوزه عدالت سیاسی است انجام می‌دهیم: مناسب‌ترین برداشت از عدالت برای تعیین شرایط همکاری اجتماعی میان شهروندانی که اشخاصی آزاد و برابر محسوب می‌شوند و در کل زندگی خود، اعضای عادی و کاملاً همکاری‌کننده در جامعه به شمار می‌آیند، چیست؟ این سؤال است که محور نقدهای لیبرال به آریستوکراسی است، همین‌طور نقد سوسیالیستی به دموکراسی لیبرال قانونی؛ و نیز محور تضاد میان لیبرال‌ها و محافظه‌کارانی است که در حال حاضر بر سر ادعاهایی در حوزه مالکیت خصوصی و مشروعیت (در مقابل کارامدی) سیاست‌های اجتماعی مرتبط با دولت رفاه بحث و جدل می‌کنند.

اکنون به ایده وضع نخستین<sup>۱</sup> خواهیم پرداخت. این ایده را مطرح می‌کنم تا مشخص کنیم وقتی جامعه نظامی منصفانه از همکاری میان اشخاص آزاد و برابر تصور می‌شود، کدام برداشت سنتی از عدالت یا کدام متغیرهای این دسته از برداشت‌ها، مناسب‌ترین اصول را برای تحقق آزادی و برابری ارائه می‌دهند؟ یا فرض این هدف در ذهن، اجازه دهید ایده وضع نخستین را معرفی کنیم و بگوییم چه خدمتی به هدف ما می‌کند.

دوباره ایده همکاری اجتماعی را در نظر بگیرید. بیایید بپرسیم: شرایط منصفانه بودن همکاری چگونه باید تعیین شود؟ آیا این شرایط به آسانی توسط عواملی غیر از اشخاص همکاری‌کننده وضع می‌شود؟ آیا برای مثال، با قوانین الهی احراز می‌شود؟ یا اینکه باید به دست این افراد و با نظریه دانش آن‌ها درباره نظم اخلاقی پیشینی و خودمختارشان تعیین شود؟ برای مثال، آیا این شرایط طبق استلزامات قانون طبیعت برانداز می‌شود، یا طبق محدوده ارزش‌هایی که شهود منطقی لازم می‌شمارد؟ یا اینکه این شرایط با تعهد میان خود این افراد و در روشنائی منفعت متقابلی که برای خودشان در نظر دارند، محقق می‌شود؟ بسته به پاسخی که می‌دهیم، به برداشت‌های متفاوتی از همکاری می‌رسیم.

از آنجایی که «عدالت به مثابه انصاف» آموزه قرارداد اجتماعی را دوباره مطرح می‌کند، پاسخ آخری را می‌پذیرد: ویژگی منصفانه بودن همکاری اجتماعی باید طبق توافق طرف‌های درگیر وضع شود؛ یعنی توسط انسان‌های آزاد و برابری که به عنوان عضوی از جامعه متولد شده‌اند و در آن جامعه زندگی خود را پیش می‌برند. اما توافق آن‌ها، مانند هر توافق معتبر دیگری، باید تحت شرایط مناسبی ایجاد شود. به ویژه، این شرایط باید افراد آزاد و برابر را در موقعیتی منصفانه قرار دهد، به طوری که بعضی از آن‌ها اجازه برخورداری بیشتر از مزیت‌ها را نداشته باشند. به علاوه، تهدیداتی مانند زور و اجبار، فریب و حيله و ... را نیز باید از میان برد.

تا اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد. ملاحظاتی که تاکنون ذکر کردم، در زندگی روزانه ملموس و آشناست. اما توافقات زندگی روزمره در وضعیتی کم‌وبیش واضح گرفته می‌شود که در نهادهای پس‌زمینه ساختار پایه‌ای تجسم یافته است. به هر حال، وظیفه ما این است که ایده توافقی را به خود چارچوب زمینه بکشانیم. اینجا در مواجهه با هر برداشت سیاسی‌ای از عدالت که از ایده قرارداد استفاده کند، چه قرارداد اجتماعی یا هر نوع دیگری، با مشکل روبرو هستیم. مشکل این است: ما باید به دیدگاهی برسیم که ویژگی‌ها و شرایط خاص چارچوب زمینه، آن را تحریف یا دستکاری نکرده باشند، دیدگاهی که اشخاص آزاد و برابر بتوانند با تمسک به آن، به توافقی منصفانه بین یکدیگر برسند. مفهوم وضع نخستین با چیزی که «حجاب جهل»<sup>۱</sup> نامیده‌ام، این دیدگاه را می‌سازد. وضع نخستین باید بیرون از اتفاقات محتمل جهان اجتماعی باشد و تحت تأثیر آن‌ها قرار نگیرد، دلیل آن هم این است که شرایط لازم برای توافقی بی‌طرفانه و منصفانه بر سر اصول عدالت اجتماعی میان افرادی آزاد و برابر، باید بتواند فرصت برتری جویی بر سر منافع را که ناگزیر در نهادهای زمینه‌ای هر جامعه‌ای و در اثر گرایش‌های فزاینده اجتماعی و تاریخی و طبیعی به وجود می‌آید، از بین ببرد. این مزیت‌های محتمل و تأثیرات تصادفی باقی‌مانده از گذشته، نباید تأثیری داشته باشد در توافقی بر سر اصولی که برای نظم بخشی و کنترل نهادهای ساختار پایه‌ای از حال تا آینده ایجاد می‌شوند. اینجا است که ظاهراً با مشکل دیگری روبه‌رو می‌شویم، البته این مشکل فقط صوری است. توضیح آنکه با توجه به چیزی که الان گفتیم، واضح است که وضع نخستین را باید وسیله‌ای برای بازنگاری دانست؛ بنابراین، هر توافقی که بین طرف‌ها حاصل شود، باید فرضی<sup>۲</sup> و غیرتاریخی لحاظ شود. اما اگر چنین باشد، از آنجایی که توافقات فرضی نمی‌توانند الزام‌آور باشند، پس اهمیت وضع نخستین در چیست؟<sup>۳</sup>

1. veil of ignorance

2. Hypothetical

۳. این پرسش را رونالد دورکین در بخش اول مقاله بسیار روشنگرش که برای من هم بسیار آموزنده بود، با نام Justice and Rights (1973) مطرح کرد که بعدها در کتاب:

Taking Rights Seriously (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1077)

پاسخ این سؤال نهفته است در چیزی که پیشتر نیز گفتیم: این اهمیت ناشی از نقش مؤلفه‌های متعدد وضع نخستین به مثابه ابزار بازنگاری است. بنابراین، چنانچه بنا باشد طرف‌ها نمایند شهروندانی آزاد و برابر باشند که قرار است تحت شرایطی منصفانه به توافق دست یابند، لازم است به شکلی متقارن استقرار یابند. به علاوه، یکی از احکام سنجیده ما به تصور من این است که این حقیقت که ما دارای جایگاه اجتماعی خاصی هستیم، دلیل خوبی نیست برای اینکه مفهومی از عدالت را بپذیریم، یا دیگران را وادار به پذیرش آن کنیم، که به نفع کسانی است که مانند ما در این جایگاه خاص قرار دارند.

مجدداً چاپ شد. دورکین روش‌های مختلفی را برای توضیح کاربرد وضع نخستین در برداشتی از عدالت که یادآور ایده قرارداد اجتماعی است، مدنظر قرار می‌دهد. در بخش آخرین مقاله (یعنی صفحات ۱۷۳ تا ۱۸۳)، بعد از بحث درباره برخی مؤلفه‌های ساخت‌گرایی در عدالت به مثابه انصاف (صفحات ۱۵۹ تا ۱۶۸)، ادعا می‌کند که این دیدگاهی حقوقی است نه دیدگاهی وظیفه‌محور یا هدف‌محور (۱۶۸ تا ۱۷۷) و پیشنهاد می‌کند که وضع نخستین حجاب جهل به عنوان مدلی در نظر بگیریم که نیروی حقوق طبیعی افراد را برای برخورداری از اهمیت احترام برابر در طراحی نهادهای سیاسی‌ای که آن‌ها را هدایت می‌کنند، نشان دهد (ص ۱۸۰). او معتقد است که این حقوق طبیعی، مبنایی برای عدالت به مثابه انصاف است. دورکین معتقد است وضع نخستین باید به عنوان وسیله‌ای برای آزمودن این باشد که حق به کدام یک از اصول عدالت نیازمند است. این پیشنهادی هوشمندانه است، اما من در این مقاله از آن پیروی نکرده‌ام. من ترجیح می‌دهم «عدالت به مثابه انصاف» را دیدگاهی حقوقی ندانم؛ در واقع، طرح طبقه‌بندی دورکین درباره دیدگاه‌های حقوق محور، وظیفه‌محور و هدف‌محور (ص ۱۷۱) خیلی محدود است و احتمالات مهمی را نادیده می‌گیرد. بنابراین، همان‌طور که در بخش دو توضیح داده شد، من «عدالت به مثابه انصاف» را وارد کردن ایده‌های اساسی شهودی خاصی به درون مفاهیم تأیید شده می‌دانم، ایده‌هایی همچون تلقی شخص به عنوان فردی آزاد و برابر یا تلقی جامعه‌ای که به خوبی اداره می‌شود یا نقش عمومی برداشتی سیاسی از عدالت. به علاوه، من «عدالت به مثابه انصاف» را ارتباط‌دهنده این ایده‌های شهودی اساسی با ایده‌های اساسی ترجمه به عنوان نوعی نظام همکاری طی زمان‌ها از نسلی به نسل دیگری می‌دانم. حقوق و وظایف و اهداف صرفاً مؤلفه‌هایی از چنین مفاهیمی هستند. بنابراین، «عدالت به مثابه انصاف» ایده‌ای مفهوم‌محور یا به قول Elizabeth Anderson «دیدگاهی ایده‌آل‌محور» است، زیرا این ایده‌های شهودی اساسی بازتابنده ایده‌آل‌هایی است که در فرهنگ عمومی جامعه دموکراتیک، نهفته یا پنهان‌اند. در این زمینه، وضع نخستین وسیله‌ای برای بازنگاری است که مدلی از نیروها ارائه می‌دهد، نه نیروی حقوق طبیعی برخورداری از اهمیت احترام برابر، بلکه نیروی مؤلفه‌های اساسی این ایده‌های شهودی اساسی است که براساس منطقی اصول عدالت تعیین شده است. وضع نخستین به عنوان چنین ابزاری، در درجه اول به ترکیب و در درجه دوم به تمرکز بر نیروی برآیند تمام این استدلال‌ها برای انتخاب مناسب‌ترین اصول عدالت برای جامعه دموکراتیک کمک می‌کند. (نیروی حق طبیعی برخورداری از احترام برابر، در انجام این مهم، به طرق دیگری پوشش داده می‌شود). کاربرد وضع نخستین از بعضی جهات مانند مفهومی است که دورکین در بخش اول مقاله‌اش، به خصوص در صفحه ۱۵۳ رد می‌کند. درباره ابهامی که دورکین بر بسیاری از قسمت‌های نظریه عدالت وارد می‌داند، قصد من این نیست که مباحثه ارزشمند وی را نقد کنم، بلکه می‌خواهم نشان دهم درک من از وضع نخستین با درک او متفاوت است. ممکن است برخی برداشت او را ترجیح دهند.



برای ساختن مدلی از این حکم در وضعیت نخستین، طرف‌ها جایز نیستند جایگاه اجتماعی خودشان را بدانند؛ همین ایده به دیگر موضوعات نیز تعمیم داده می‌شود؛ لذا به استعاره می‌گوییم که طرف‌ها در پس حجابی از جهل هستند. در مجموع، وضع نخستین صرفاً ابزاری برای بازنمایی است: طرف‌هایی را توصیف می‌کند که هریک از آنها مسئول منافع اساسی انسانی آزاد و برابر است، جایگاهی منصفانه دارد و برای رسیدن به توافق، محدودیت‌هایی بر او اعمال شده است که دلایل خوبی دارد.<sup>۱</sup>

با در نظر گرفتن وضع نخستین به عنوان ابزاری برای بازنمایی، می‌توان بر هر دو مشکل مذکور فائق آمد: به این صورت که این وضعیت، آنچه را ما شرایط منصفانه می‌دانیم مدل‌سازی می‌کند. شرایطی که نمایندگان اشخاص آزاد و برابر تحت آن باید شروط همکاری اجتماعی در ساختار اصلی اجتماع را مشخص نمایند؛ این وضع، محدودیت‌هایی را برای ترجیح یک توافق و نپسندیدن توافقی دیگر مدل‌سازی می‌کند. محدودیت‌هایی پذیرفتنی که بر سر راه استدلال‌های در دسترس طرف‌ها موجود است. به همین دلیل، برداشتی از عدالت که طرف‌ها به آن می‌رسند، برداشتی را تعیین می‌کند که ما -امروز و الآن- از وضعیت منصفانه داریم و با بهترین استدلال‌هایمان از آن حمایت می‌کنیم.

۱. «وضع نخستین» یکی از مؤلفه‌های اصلی ساخت‌گرایی کانت است که نمایمیان معقول (Reasonable) و عقلانی (Rational) را مدل‌سازی می‌کند و معقول را بر عقلانی مرجح می‌شمارد. برای مثال، درباره این تمایز باید گفت کتاب نظریه عدالت کم‌وبیش سخنی از عقلانی به میان نمی‌آورد، بلکه از معقول (یا گاهی هم از وضع مناسب سازگار) به عنوان محدودیت‌های موجود بر مباحث اصول عدالت صحبت می‌کند. این محدودیت‌ها در وضع نخستین مدل‌سازی می‌شوند بنابراین بر طرف‌ها تحمیل می‌شوند؛ بررسی کامل آن‌ها تابع شرایط معقولی است که مدل‌سازی آن، وضع نخستین را منصفانه می‌نماید. بنابراین، معقول بر عقلانی اولویت دارد این باعث اولویت حقوق می‌شود. بنابراین، توضیح نظریه عدالت به عنوان بخشی از نظریه انتخاب عقلانی در کتاب نظریه عدالت، اشتباهی (بسیار گمراه‌کننده) بوده است. در آن کتاب باید می‌گفتم برداشت عدالت به مثابه انصاف، تعبیری از انتخاب عقلانی را به کار می‌گیرد که برای تمایز بخشیدن به تأملات طرف‌ها به عنوان نمایندگان افرادی آزاد و برابر، تابع شرایط معقول است. تمام این‌ها درون نوعی برداشت سیاسی از عدالت جای می‌گیرد که البته برداشتی اخلاقی است. هیچ قصدی نداشته‌ام که بکوشم تا مضمون عدالت را درون چارچوبی جای دهم که صرفاً از ایده انتخاب عقلانی به مثابه یک ایده هنجاری ناب بهره‌بیرد. چنین کاری با هر نوع دیدگاهی که کانتی محسوب شود، ناسازگار است.

سعی ما بر آن است که محدودیت‌هایی که بر استدلال اعمال می‌شود را طوری مدل‌سازی کنیم که کاملاً مشخص باشد طرف‌ها در وضع نخستین، به عنوان نمایندگان شهروندان، چه توافقی را انتخاب خواهند کرد. حتی اگر نیاز باشد در موافقت و مخالفت با هریک از برداشت‌های موجود درباره عدالت استدلال شود، که نیاز هم هست، توازنی کلی بین استدلال‌ها برقرار خواهد شد که آشکارا از یک برداشت در برابر سایر برداشت‌ها حمایت می‌کند. ایده وضع نخستین به عنوان ابزار بازنمایی، وسیله‌ای است در خدمت تأمل عمومی و خویش‌شناسی.<sup>۱</sup> می‌توانیم از آن برای آزمایش کردن اندیشه‌های فعلی مان استفاده کنیم تا بتوانیم دیدگاهی شفاف و واضح درباره الزامات عدالت در جامعه‌ای داشته باشیم که در طول زمان و از نسلی به نسل بعدی، طرحی از همکاری میان افراد آزاد و برابر تعلق می‌شود. وضع نخستین ایده‌ای وحدت‌بخش است که به وسیله آن باورهای راسخ خود را، در هر سطحی از عمومیت، به میان می‌آوریم تا بر یکدیگر تأثیر و تأثر بگذارند و این‌گونه، به سوی خویش‌فهمی و توافقات متقابل بزرگ‌تر پیش رویم.

و اما نتیجه: ما ایده‌ای مثل وضع نخستین را به این علت مطرح می‌کنیم که هیچ راه بهتری برای توضیح برداشتی سیاسی از عدالت برای ساختار پایه‌ای جامعه نداریم. منظورم ساختاری پایه‌ای است که با توجه به ایده بنیادین شهودی جامعه به منزله نظام منصفانه‌ای از همکاری میان شهروندانی که افرادی آزاد و برابر هستند صورت‌بندی شده باشد. با وجود این، خطرهای مشخصی نیز وجود دارد. وضع نخستین به عنوان ابزاری برای بازنمایی، ممکن است تا اندازه‌ای انتزاعی به نظر برسد و بنابراین در معرض سوء برداشت باشد. تشریح و توضیحی که درباره طرف‌ها داده‌ایم، ممکن است متضمن برخی پیش‌فرض‌های متافیزیکی درباره فرد انسانی تعلق شود، مثلاً اینکه ماهیت ذاتی افراد، متقدم و مستقل از گرایش‌های تصادفی آن‌هاست. گرایش‌هایی که شامل غایات و دل‌بستگی‌های آن‌ها و در واقع، شخصیت آن‌ها به مثابه یک کل است.

اما این تصور اشتباهی است که ناشی از نادیده گرفتن وضع نخستین به عنوان ابزار بازنمایی است. حجابِ جهل، به عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی این مفهوم، هیچ آموزه متافیزیکی‌ای درباره ماهیت خودِ انسانی ندارد؛ حجابِ جهل به معنی این نیست که خودِ انسانی از نظر هستی‌شناختی، مقدم است بر آن واقعیت‌هایی که مربوط به افراد است و طرف‌ها از دانستن آن محرومند. می‌توانیم هر زمان که اراده کنیم، با استدلال برای اصول عدالتی که مطابق باشد با محدودیت‌هایی که احصا کردم، به سادگی وارد وضع اولیه شویم. وقتی به این شیوه، بودن در وضع اولیه را شبیه‌سازی کنیم، استدلال‌هایمان همانقدر ما را به دکترینی متافیزیکی درباره ماهیت خودِ انسانی می‌رساند که یک دست بازی کردنِ مونوپولی، ما را به این نتیجه می‌رساند که ملاًکانی هستیم درگیر رقابتی بسیار فشرده، و در این رقابت، برنده همه چیز را صاحب خواهد شد.<sup>۱</sup>

#### 1. self

۲. طرف‌ها در وضع نخستین افرادی نظری [یا فرضی] تلقی می‌شوند که انگیزه‌هایشان تماماً براساس فهم‌شان از وضع نخستین تعیین می‌شود، نه براساس گرایش‌های روان‌شناختی که درباره این بحث می‌کنند که انگیزه‌های انسان در واقع چطور برانگیخته می‌شود. هنگامی که می‌گوییم پذیرش اصولی خاص درباره عدالت، قانون یا احتمالی روان‌شناختی نیست، بلکه برگرفته از فهم کامل وضع نخستین است (ص ۱۲۱). بخشی از مقصود ما همین است. نمی‌توان هدف را کاملاً محقق کرد، اما می‌خواهیم استدلالمان قیاسی باشد: یک جور هندسه اخلاقی. در «ساخت‌گرایی کانتی» (صفحه ۵۳۲)، طرف‌ها، عاملانی صرفاً مصنوعی تلقی می‌شوند که در ساختار وجود دارند. بنابراین معتقدم که R. B. Brandt در اعتراض به اینکه بحث مطرح شده درباره وضع نخستین بر روان‌شناسی ناقصی استوار است، راه را به غلط رفته است. کتاب وی با عنوان:

*Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979). صفحات ۱۳۹ تا ۲۴۲

را مطالعه کنید. البته ممکن است کسی به وضع نخستین اعتراض کند به این دلیل که مفهوم فردِ انسانی در تأملات طرف‌ها به نحوی است که مناسب هدف برداشت سیاسی از عدالت نیست؛ اما نظریه روان‌شناختی مستقیماً ربطی به اهداف ما ندارد. از سوی دیگر، همان‌طور که در بخش سه از کتاب *نظریه عدالت* بحث شده است، نظریه روان‌شناختی با مفهوم ثبات یک برداشت معین از عدالت مطابقت ارتباط دارد. به علاوه، معتقدم Michael Sandel به اشتباه تصور کرده که وضع نخستین دربرگیرنده برداشتی از خویش‌نمان است که «... تمام ویژگی‌های انضمامی‌اش را در هم کوبیده است»، نفسی که «قائل به نوعی حالت مافوق تجرّبی است... و با سرسپردگی به مالکیت، در نهایت ضعف خواهد بود». به *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) صفحات ۹۳ تا ۹۵ رجوع کنید. در این مجال نمی‌توانم تمام این نقدها را با جزئیات بررسی کنم. همان‌طور که در آغاز گفتم، نکته اصلی این نیست که بخش‌های خاصی از کتاب *نظریه عدالت* به چنین تفسیری منجر می‌شود (که من شک دارم این چنین باشد)، بلکه این است که مفهوم عدالت به مثابه انصاف را که در آن کتاب ارائه شده، باید در پناه برداشتی درک کرد که در این مقاله و مقالات پیشین درباره ساخت‌گرایی ارائه کرده‌ام.

باید به یاد داشته باشیم که داریم می‌کوشیم نشان دهیم ایده «جامعه به مثابه سیستمی منصفانه از همکاری» چطور ممکن است بسط داده شود تا مناسب‌ترین اصول را برای تحقق نهادهای آزادی و برابری برای شهروندانی که افرادی آزاد و برابر به شمار می‌آیند، تعیین کند.

## پنج

اشاره کردم که ایده وضع نخستین و تشریح [موقعیت] طرف‌ها ممکن است ما را به این فکر سوق دهد که دکترینی متافیزیکی درباره شخص مد نظر است. در عین اینکه گفتم این تفسیر اشتباه است، صرف انکار وابستگی به دکترین‌های متافیزیکی کافی نیست، زیرا علی‌رغم میل من نوعی، ممکن است این وابستگی وجود داشته باشد. رد کردن ادعاهایی با این ماهیت مستلزم آن است که درباره جزئیات آن‌ها بحث کنیم و نشان دهیم که منشأ درستی ندارند. البته من در اینجا نمی‌توانم این کار را انجام دهم.<sup>۱</sup>

اما می‌توانم فهمی مثبت از برداشت سیاسی از فرد انسانی، یعنی مفهوم فرد به عنوان شهروند را (که در بخش سه بحث شد) که در ابزار بازنمایی وضع

۱. بخشی از این دشواری این است که تعریفی پذیرفتنی از چیستی یک دکترین متافیزیکی در دست نیست. همان‌طور که Paul Hoffman به من گفت، ممکن است فردی بگوید که توسعه برداشتی سیاسی از عدالت بدون پیش‌فرض یا کاربرد آشکار دکترینی متافیزیکی، برای مثال برداشت متافیزیکی خاصی از مفهوم فرد انسانی، خود پیش‌فرضی از یک نظریه متافیزیکی باشد؛ یعنی اینکه به هیچ دکترین متافیزیکی مشخصی برای این هدف نیاز نیست. به علاوه، ممکن است بگویند که برداشت دم‌دستی ما از فرد به عنوان واحد اصلی اندیشه و مسئولیت، فرضیات متافیزیکی خاصی را جمع به ماهیت فرد به عنوان نوعی عامل اخلاقی یا سیاسی را به صورت پیش‌فرض در خود دارد. نمی‌خواهم انکار کنم و بگویم این ادعاها چیزی نیستند، اما اینطور جواب خواهم داد: چنانچه به شیوه طرح بحث عدالت به مثابه انصاف بنگریم و به چگونگی ایجاد دسته‌بندی آن و به ایده‌ها و برداشت‌هایی که به کار می‌بندد توجه کنیم، هیچ دکترین متافیزیکی خاصی را جمع به ماهیت شخص پیدا نخواهیم کرد، خواه مشابه سایر دکترین‌ها خواه مخالف آن‌ها؛ چنین دکترین‌هایی حتی در فرضیات آن نیز دیده نمی‌شود و بنا به استدلال آن لازم نیز نیست. چنانچه پیش‌فرض‌های متافیزیکی مطرح باشند، شاید آن قدر کلی باشند که میان دیدگاه‌های متشابه متافیزیکی تمایزی قائل نشوند، دیدگاه‌های دکارتی، لایبنیتیستی کانتی؛ دیدگاه‌های رئالیست، ایده‌آلیست یا ماتریالیست، چیزی که همواره دغدغه فلسفه سنتی بوده است. در اینجا، این دیدگاه‌ها ممکن است با ساختار محتوای برداشتی سیاسی از مفهوم عدالت مرتبط نباشند. من به خاطر بحث درباره این موضوعات مرهون Daniel Brudney Paul ' Hoffman هستم.

نخستین مشارکت دارد، به صورت طرحی کلی شرح دهم. برای اینکه مشخص کنیم منظور از تشریح برداشتی از فرد از منظر سیاسی چیست، اجازه دهید به این بپردازیم که شهروندان به عنوان افرادی آزاد، چطور در وضع نخستین بازنمایی شده‌اند. به نظر می‌رسد بازنمایی آزادی شهروندان، یکی از منشأهای این فکر بوده که [در بحث من] دکترینی متافیزیکی پیش فرض گرفته شده است. جای دیگری گفته‌ام که شهروندان خودشان را از سه جنبه آزاد می‌دانند، بنابراین بگذارید هر کدام از این سه جنبه را به اختصار بکاویم و نشان دهیم که چگونه برداشتی که از فرد کرده‌ایم، سیاسی است.<sup>۱</sup>

اول اینکه شهروندان آزادند، چرا که معتقدند خودشان و دیگران از نوعی نیروی اخلاقی برخوردارند که می‌توانند برداشتی از خیر داشته باشند. این مساوی نیست با اینکه بگوییم شهروندان به عنوان بخشی از برداشت سیاسی از خودشان، خودشان را ناگزیر از تعقیب برداشت خاصی از خیر می‌دانند که همواره بر آن صحنه می‌گذارند، بلکه فرض بر این است که افراد، به عنوان شهروند، قادرند این برداشت را با شیوه‌های مستدل و منطقی تغییر دهند و در صورتی چنین می‌کنند که به آن تمایل داشته باشند. بنابراین، شهروندان به منزله افرادی آزاد، مدعی این حق‌اند که خود را مستقل از هر برداشت معینی از خیر یا هر طرحی از غایات نهایی بدانند، نه اینکه خود را دست پرورده آن‌ها بشمارند. با فرض نیروی اخلاقی شهروندان برای ایجاد، اصلاح و پیگیری مستدل برداشتی از خیر، هویت جمعی آنان به عنوان افرادی آزاد تحت تأثیر تغییراتی نیست که در گذر زمان در برداشت‌شان از خیر به وجود می‌آید. برای مثال،

---

۱. درباره دو جنبه اول، به Kantian Constructivism، صفحه ۵۴۴ رجوع کنید. مفهوم دو جنبه اول که در مقالات خودم ذکر شده، در این مجال بیشتر بسط داده شده و من در اینجا در تمایز میان آنچه «هویت جمعی» و «هویت غیر جمعی یا اخلاقی» نامیده‌ام، شفاف‌تر سخن گفته‌ام. نکته‌ای که در واژه «اخلاق» در عبارت فوق وجود دارد، این است که نشان می‌دهد برداشت از فهم از خیر «کامل» معمولاً یکی از مؤلفه‌های شاخص تمایز بخش هویت غیر جمعی (یا غیر سیاسی) افراد است. این مفاهیم معمولاً در بردارنده مؤلفه‌های مهم اخلاق تلقی می‌شوند؛ گرچه، مؤلفه‌های دیگری مانند مؤلفه‌های فلسفی و مذهبی را نیز دربردارند. واژه «اخلاق» را باید جانشینی برای تمام این احتمالات شناخت. من برای شفاف‌سازی بحث درباره چنین تمایزی مدیون Elizabeth Anderson هستم.

زمانی که شهروندان از یک دین به دین دیگری می‌گروند یا از یک اعتقاد به نفع اعتقاد مذهبی دیگری دست می‌شویند، از لحاظ مسئله عدالت سیاسی، هنوز هم همان انسان‌های قبلی هستند. و هیچ خللی در آنچه، به عنوان بخشی از حقوق اولیه آن‌ها، هویت اجتماعی می‌نامیم، وارد نشده است. به طور کلی، هنوز هم از همان حقوق اولیه برخوردارند، هنوز هم همان دارایی‌های قبلی‌شان را دارند و می‌توانند مطالبات گذشته‌شان را داشته باشند، مگر وقتی که این مطالبات با وابستگی‌های دینی گذشته‌شان پیوسته باشد. می‌توانیم جامعه‌ای را تصور کنیم (در واقع تاریخ مثال‌های بی‌شماری در اختیارمان قرار می‌دهد) که حقوق اولیه و ادعاهای موجه، وابسته باشد به دلبستگی دینی، طبقه اجتماعی و چیزهایی از این دست. چنین جامعه‌ای برداشت سیاسی متفاوتی از فرد انسانی دارد. چه بسا اصلاً برداشتی از شهروندی نداشته باشد؛ زیرا این مفهوم به شکلی که ما از آن استفاده می‌کنیم، در کنار برداشتی از جامعه به عنوان نظام منصفانه همکاری به منظور بهره‌بردن متقابل اشخاص آزاد و برابر معنا می‌یابد. باید تأکید کنیم که چه بسا شهروندان در امور شخصی یا زندگی درونی گروه‌هایی که در آن عضوند، غایات نهایی و دلبستگی‌هایشان را کاملاً متفاوت با آنچه در برداشت سیاسی وجود دارد، لحاظ کنند. شهروندان عموماً همواره، عواطف و فداکاری‌ها و وفاداری‌هایی دارند که معتقدند نباید و نمی‌توانند از آن‌ها جدا شوند و ارزیابی‌ای عینی، بر اساس خیر کاملاً منطقی خودشان، از این مسائل ارائه دهند. ممکن است شهروندان حتی تصور اینکه از اعتقادات دینی، فلسفی و برخی اعتقادات اخلاقی یا بعضی دلبستگی‌ها و وفاداری‌های دیرپای خود جدا شوند را نیز غیرممکن بدانند. این دلبستگی‌ها و اعتقادات بخشی از همان چیزی است که ما «هویت غیرجمعی»<sup>۱</sup> آن‌ها می‌نامیم. این اعتقادات و دلبستگی‌ها کمک می‌کنند روش زندگی فرد و چیزی که برای رسیدن به آن در زندگی اجتماعی خود تلاش می‌کند، شکل بگیرد و سامان یابد.

1. nonpublic identity

ما فکر می‌کنیم که اگر یک باره از این اعتقادات و وابستگی‌های ویژه جدا شویم، سردرگم خواهیم شد و قادر به ادامه دادن نخواهیم بود. در واقع، فکر می‌کنیم در این صورت مسیری برای ادامه دادن وجود نخواهد داشت؛ اما برداشت ما از خیر ممکن است با گذر زمان تغییر یابد، غالباً هم چنین می‌شود. این تغییر معمولاً کند است، اما گاهی نیز ممکن است ناگهانی باشد. زمانی که این تغییرات ناگهانی اتفاق می‌افتند، می‌توانیم بگوییم که دیگر آن انسان قبلی نیستیم. می‌دانیم چنین چیزی چه معنی دارد: صحبت از چرخش یا دگرگونی‌هایی ژرف و بنیادی در غایات نهایی یا شخصیت‌مان است؛ سخن از نوعی هویت غیر جمعی و حتی شاید اخلاقی یا مذهبی متفاوت است. سولس طرسوسی<sup>۱</sup> در راه دمشق به پولس مقدس<sup>۲</sup> تبدیل می‌شود.<sup>۳</sup> برخی اندیشمندان فلسفه ذهن مفهوم هویت را طوری می‌فهمند که هیچ نوع تغییری در هویت جمعی یا سیاسی انسان یا در هویت فردی او ایجاد نمی‌شود.<sup>۴</sup>

1. Saul of Tarsus

2. Paul the Apostle

۳. سولس طرسوسی، از یهودیان هم‌عصر مسیح بود، اما هرگز عیسی را ندید. در راه دمشق، عیسی مسیح در خواب بر او ظاهر شد و از او خواست تا غیر یهودیان را به مسیحیت دعوت کند. سولس دین خود را از یهودیت به مسیحیت تغییر داد و به تبلیغ مسیحیت پرداخت. عقاید او بعدها بخش مهمی از مسیحیت را ساخت. [مترجم]

۵. در اینجا فرض می‌کنم که پاسخ به مسئله هویت فردی سعی می‌کند نشان دهد که دو موقعیت یا کنش روان‌شناختی مختلف (یا هر چیزی) را که طبق معیارهای مختلف (مثلاً استمرار روان‌شناختی، خاطرات دوام فیزیکی بدن یا یکی از اعضای آن) در دو زمان مختلف اتفاق می‌افتد می‌توان به موقعیت یا کنش همان فردی نسبت داد که طی گذر زمان به حیات خود ادامه داده است؛ به علاوه، می‌خواهد نشان دهد که این شخصی که تاب آورده را طبق مکتب دکارت یا ماده لایب‌نیس یا خود استعلایی مکتب کانت چطور باید پنداشت؟ به مجموعه مقالات John Perry در (Berkeley, CA: University of California Press, 1975)، *Personal Identity*، به خصوص به مقدمه پری در صفحات ۳ تا ۳۰ رجوع کنید؛ همچنین مقاله Sydney Shoemaker در *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984) را ببینید که هر دو، دیدگاه‌های متعددی را لحاظ کرده‌اند. گاهی در بحث راجع به این مسئله، استمرار اهداف و خواسته‌های بنیادینی وارد می‌شوند، در مقاله Derek Parfit با عنوان *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984)، Pt. III نیز همین اتفاق افتاده است. در این اثر هیچ نمایر مشخصی میان مسئله هویت غیر جمعی یا اخلاقی افراد و مسئله هویت فردی آن‌ها وجود ندارد. مسئله دوم، سؤالات عمیقی در این باب مطرح می‌کند که کدام دیدگاه‌های گذشته و اخیر فلسفی به‌طور گسترده با هم تفاوت داشته‌اند و خواهند داشت. به همین دلیل، سعی در ایجاد توسعه برداشتی سیاسی از عدالت که تا حد ممکن از این مشکل اجتناب کند، بسیار حائز اهمیت است.

جنبهٔ دومی که شهروندان با توجه به آن خود را آزاد قلمداد می‌کنند، این است که خودشان را منشأ دعاوی معتبر می‌دانند. آن‌ها فکر می‌کنند ادعاهایشان به خودی خود ارزشمند است؛ جدای از اینکه برگرفته از حقوق یا مسئولیت‌هایی باشد که براساس برداشت سیاسی عدالت تعیین شده‌اند، مانند وظایف یا مسئولیت‌هایی که درقبال جامعه دارند، یا ندارند. ادعاهایی که بنابه اعتقاد شهروندان ریشه در وظایف و مسئولیت‌هایی دارد که بر مبنای برداشت آن‌ها از خیر و دکتترین اخلاقی مورد تأییدشان در زندگی خودشان شکل گرفته هم، در اینجا و به منظور هدفی که داریم، از خود منشأ می‌گیرند. این کار در برداشتی سیاسی از عدالت برای دموکراسی‌های قانونی مستدل است؛ زیرا به دلیل آنکه برداشت‌های مورد تأیید شهروندان از خیر و دکتترین اخلاق، با برداشت عمومی از عدالت سازگاری دارد، منشأ این وظایف و مسئولیت‌ها از منظر سیاسی نیز خود شهروندان خواهند بود.

وقتی توضیح می‌دهیم شهروندان از چه راهی خود را آزاد تلقی می‌کنند، در واقع داریم توضیح می‌دهیم که اگر مسئلهٔ عدالت در میان باشد، شهروندان در جامعهٔ دموکراتیک چه برداشتی از خودشان دارند. در تلقی ما از حکومت قانونی، این یکی از جنبه‌های چگونگی نگاه شهروندان به خودشان است. واضح است که این جنبه از آزادی آن‌ها به برداشت سیاسی خاصی تعلق دارد که در نقطهٔ مقابل برداشتی است که در آن، اعضای جامعه منشأ دعاوی معتبر به حساب نمی‌آیند. چه بسا ادعاهای شهروندان جز در موقعیت‌هایی که از وظایف و مسئولیت‌های آن‌ها درقبال جامعه برگرفته شده باشد یا از نقش تعیین‌شدهٔ آن‌ها در سلسله مراتب اجتماعی که طبق ارزش‌های دینی یا استبدادی مشخص شده برگرفته شده باشد، معتبر قلمداد نشود. اگر بخواهیم مثالی افراطی بزنیم، برده‌ها انسان‌هایی هستند که منبع دعاوی قلمداد نمی‌شوند، حتی آن ادعاهایی که بر مبنای وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی استوار باشند؛ زیرا تصور بر این است که برده‌ها صلاحیت داشتن وظیفه یا مسئولیت را ندارند. قوانینی که سوءاستفاده و سوءرفتار با برده‌ها را منع می‌کند، بر مبنای ادعاهایی که از طرف



خود برده‌ها نشئت گرفته باشد، ایجاد نشده، بلکه بر مبنای ادعاهایی است که یا از سوی برده‌داران ابراز شده یا از سوی منافع عمومی جامعه (که منافع برده‌ها را در بر نمی‌گیرد). بگذارید این‌طور بگویم، برده‌ها از نظر اجتماعی مُرده هستند: از نگاه عموم مردم اصلاً به عنوان انسان به رسمیت شناخته نمی‌شوند.<sup>۱</sup> بنابراین، میان برداشتی سیاسی که برده‌داری را مجاز می‌شمارد و برداشت قبلی ما تبیینی وجود دارد که روشن می‌سازد چرا تلقی شهروندان به عنوان افرادی آزاد به استناد توانایی‌های اخلاقی آن‌ها و توانایی‌شان در تشخیص خیر، با برداشت سیاسی خاصی درباره فرد انسانی مطابقت دارد. این برداشت از فرد، با برداشتی سیاسی از عدالت که بر مبنای ایده جامعه به مثابه نظامی از همکاری میان اعضای آزاد و برابر پایه‌گذاری شده، سازگاری دارد.

سومین جنبه‌ای که بر مبنای آن شهروندان آزاد تلقی می‌شوند، این است که تصور می‌شود آن‌ها صلاحیت به عهده گرفتن مسئولیت اهدافشان را دارند و این موضوع بر چگونگی ارزیابی ادعاهای مختلف آن‌ها تأثیر می‌گذارد.<sup>۲</sup> اگر بخواهم رک بگویم، این ایده چنین است که با فرض گرفتن نهادهای زمینه‌ای عادل و با تلقی هر فرد به عنوان شاخصی منصف از خیرهای اساسی (همان‌طور که طبق اصول عدالت ضروری شناخته می‌شود)، تصور می‌شود شهروندان قابلیت همساز کردن اهداف و آرزوهای خود را، در سایه انتظارات معقول خود درباره آنچه برایشان فراهم می‌شود، پیدا می‌کنند. به علاوه، تصور می‌شود شهروندان قادرند ادعاهای خود در حوزه عدالت را به چیزهایی محدود کنند که اصول عدالت مجاز می‌شمارد. بنابراین، شهروندان باید بدانند که حتی وقتی خواسته‌ها و امیالشان از نظر خودشان مستدل است، اعتبار ادعاهایشان (برخلاف نیازها و ملزوماتشان به عنوان شهروند) بر مبنای قوت و استحکام روان شناختی خواسته‌ها

۱. برای مطالعه درباره مرگ اجتماعی به Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), به خصوص صفحات ۹۵ تا ۳۸، ۴۵ و ۳۳۷ رجوع کنید. این تفکر به خوبی در این کتاب بسط داده شده در مطالعه این نویسنده درباره داری جایگاه ویژه‌ای دارد.

2. See (Social Unity and Primary Goods) in *Utilitarianism and Beyond*, eds. Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), Sec. IV, pp.167-70.

و امیالشان سنجیده نمی‌شود. من نمی‌توانم این موضوعات را اینجا ادامه دهم. اما روال ماجرا مانند قبلی‌هاست: ما کار خود را با ایده‌شهودی جامعه به مثابه نظامی از همکاری اجتماعی آغاز می‌کنیم. زمانی که این ایده به برداشتی از عدالت سیاسی بسط داده شود، به این مضمون خواهد بود که خودمان را افرادی بدانیم که می‌توانند در کل زندگی خود در همکاری اجتماعی مشارکت داشته باشند و برای تحقق اهدافشان مسئولیت‌هایی را تقبل کنند؛ یعنی اینکه می‌توانیم اهدافمان را طوری تعیین کنیم که با ابزارهایی که با توجه به جایگاه و چشم‌اندازمان در جامعه، معقولانه انتظار به دست آوردنشان را داریم، تحقق‌پذیر باشند. ایده مسئولیت‌پذیری برای اهداف در فرهنگ سیاسی عموم نهفته است و در کردارهای این فرهنگ تشخیص‌دادنی است. نوعی برداشت سیاسی از فرد این ایده را مفصل‌بندی کرده و آن را با ایده جامعه به مثابه نظامی از همکاری اجتماعی در کل دوران زندگی، سازگار و منطبق می‌سازد.

در اینجا نکات اصلی این بخش و دو بخش پیشین را به طور خلاصه تکرار می‌کنیم:

نخست، در بخش سوم گفتیم که انسان‌ها به عنوان افرادی آزاد و برابر در نظر گرفته می‌شوند، زیرا دو نیروی فرد اخلاقی (و نیروهای مرتبط با آن، مثل استدلال و تفکر و قضاوت) را در حد لازم دارند: مشخصاً این دو نیرو عبارتند از: ظرفیت داشتن حسی از عدالت و ظرفیت داشتن برداشتی از خیر. ما این دو نیرو را با دو مؤلفه اصلی ایده همکاری، یعنی ویژگی منصفانه بودن همکاری و برخورداری از مزیت منطقی شرکت‌کنندگان در این همکاری همراه می‌کنیم.

دوم، در این بخش (بخش پنج)، به اختصار سه جنبه‌ای را کاویدیم که براساس آن افراد آزاد تلقی می‌شوند و گفتیم که در فرهنگ سیاسی عمومی در حکومت‌های دموکراتیک قانونی، شهروندان از این سه منظر خودشان را آزاد می‌دانند.

سوم، از آنجایی که پرسش بر سر مناسب‌ترین برداشت از عدالت سیاسی برای تأیید و تحقق ارزش‌های آزادی و برابری در نهادهای پایه‌ای، از دیرباز در سنت دموکراتیکی که شهروندان آزاد و برابر قلمداد می‌شوند، موضوعی بحث‌انگیز بوده،

«عدالت به مثابه انصاف» سعی دارد این پرسش را پاسخ دهد و کار خود را با این ایده شهودی اولیه آغاز می‌کند که جامعه نظامی منصفانه از همکاری است؛ نظامی که خود شهروندان بر سر منصفانه بودن شرایط همکاری در آن با هم به توافق می‌رسند. در بخش شش خواهیم گفت که چرا این رویکرد به ایده وضع نخستین به مثابه ابزاری برای بازنگایی منجر می‌شود.

شش

اکنون به نکته‌ای می‌پردازم که برای اندیشیدن به عدالت به مثابه انصاف به عنوان دیدگاهی لیبرال ضروری است. این برداشت، برداشتی اخلاقی است؛ اما همان‌طور که گفتم، قرار نیست دکترین اخلاقی همه جاگستری باشد. مفهوم شهروند به عنوان فرد آزاد و برابر، ایده‌آلی اخلاقی برای راهبری کل زندگی نیست، بلکه ایده‌آلی است که به برداشتی از عدالت سیاسی تعلق دارد و می‌بایست در ساختار پایه‌ای [جامعه] پیاده شود. به این دلیل بر این نکته تأکید می‌کنم که اگر طور دیگری بیندیشیم، با لیبرالیسم به مثابه دکترینی سیاسی، سازگاری نخواهد داشت. به خاطر داشته باشید که لیبرالیسم، به عنوان دکترینی سیاسی، فرض می‌گیرد که در کشوری دموکراتیک و در وضعیت کنونی، بی‌شک مفاهیم متناقض و متعارضی از خیر وجود دارد. این ویژگی فرهنگ مدرن بعد از دوره اصلاح دین است. هر برداشت سیاسی کارآمدی از عدالت که نخواهد بر استفاده استبدادی از قدرت دولت تکیه کند، باید این واقعیت اجتماعی اساسی را به رسمیت بشناسد. این بدان معنا نیست که چنین برداشتی نمی‌تواند محدودیت‌هایی بر افراد و جوامع تحمیل کند، بلکه بدین معناست که وقتی محدودیت‌هایی تحمیل می‌کند، این محدودیت‌ها مستقیم یا غیرمستقیم، نشان‌دهنده الزامات عدالت اجتماعی حاکم بر ساختار پایه‌ای است.<sup>۱</sup>

۱. برای مثال، کلیساها با اصل آزادی برابر وجودان محدود می‌شوند و باید مطابق با اصل بردباری عمل کنند، دانشگاه‌ها با الزاماتی که برای حفظ برابری فرصت‌ها ضروری است، همچنین با حقوق والدین بر حفظ سلامت جسمی فرزندانشان همچنین تضمین پیشرفت مناسب ذهنی اخلاقی فرزندان آن‌ها محدود می‌شوند. از آنجایی که کلیساها، دانشگاه‌ها و والدین اختیارات خود درون ساختار پایه‌ای را اعمال می‌کنند، برای حفظ عدالت زمینه‌ای، باید الزامات شرایطی را که این ساختار به آن‌ها تحمیل می‌نماید، تأیید کنند.

با فرض این واقعیت، برداشتی از فرد را می‌پذیریم که براساس بخشی از یک برداشت صراحتاً سیاسی از عدالت شکل گرفته و محدود بدان شده است. از این منظر، برداشت ما از فرد، برداشتی سیاسی است. همان‌طور که در بخش پیش تأکید کردم، افراد به‌عنوان شهروند می‌توانند این برداشت را درباره خودشان بپذیرند و هنگام طرح مسئله عدالت اجتماعی از آن استفاده کنند، بدون اینکه در دیگر بخش‌های زندگی یا ایده‌آل‌های همه‌جاگستر اخلاقی جامعه‌شان که اغلب با لیبرالیسم همراه است، مانند ایده‌آل‌های استقلال و فردیت، برایشان تعهدی ایجاد کند. نبود تعهد به این ایده‌آل‌ها و در واقع، نبود تعهد به هر ایده‌آل همه‌جاگستر دیگری، برای لیبرالیسم به‌عنوان نوعی دکترین سیاسی ضروری است. به این دلیل است که هر ایده‌آلی از این دست، زمانی که ایده‌آلی همه‌جاگستر پنداشته شود، با سایر برداشت‌هایی که از خیر و مدل‌های دیگر زندگی فردی و اخلاقی و دینی سازگار با عدالت که طبعاً جایگاه مناسبی در جامعه دموکراتیک دارند، سازگاری نخواهد داشت. استقلال و فردیت، به‌عنوان دو ایده‌آل همه‌جاگستر، با برداشتی سیاسی از عدالت تناسب ندارند. همان‌طور که در نظریات کانت و جان استوارت میل نیز آمده است، چنین ایده‌آل‌های همه‌جاگستری، علی‌رغم اهمیت فوق‌العاده‌ای که در تفکر لیبرالی دارند، وقتی به‌عنوان یگانه شالوده مناسب برای حکومت قانونی تلقی شوند، بیش از حد قدرت می‌یابند.<sup>۱</sup> به این ترتیب، لیبرالیسم به دکترین فرقه‌گرای دیگری تبدیل می‌شود.

این نتیجه‌گیری نیازمند توضیح است. البته بدین معنا نیست که لیبرالیسم کانت و میل، برداشت‌های اخلاقی مناسبی نیستند که بتوانند ما را به تحققِ نهادهای دموکراتیک برسانند. این دو نیز، از میان دیگر دکترین‌های فلسفی، برداشت‌هایی هستند که احتمال ماندگاری و جذب طرفداران زیادی را در حکومت دموکراتیک عادل دارند. در چنین حکومتی،

۱. برای مطالعه درباره اندیشه‌های کانت به *The Foundations of the Metaphysics of Morals* همچنین *The Critique of Practical Reason* رجوع کنید. برای مطالعه درباره اندیشه‌های میل به *On Liberty* خصوصاً فصل رجوع کنید، زیرا در این فصل درباره ایده‌آل فردیت با جزئیات کامل بحث شده است.

دیدگاه‌های اخلاقی همه جاگستر که نهادهای پایه‌ای جامعه را پشتیبانی می‌کنند، ممکن است لیبرالیسم‌های فردیت و استقلال را نیز در خود جای دهند. این لیبرالیسم‌ها احتمالاً جزو آن دسته از دکترین‌های برجسته‌ای هستند که توافق هم‌پوشان بر سر آن‌ها وجود دارد؛ منظورم توافق است که همان‌طور که پیشتر گفتم، دکترین‌های متفاوت و حتی متعارض در آن مبنای سازماندهی‌های سیاسی مشترک عمومی را تأیید می‌کنند. لیبرالیسم‌های کانت و میل در میان دیدگاه‌های پیشرو و مهم فلسفی در باب دموکراسی قانونی مدرن و توسعه مؤثر ایده‌های ضمنی آن، از اهمیت تاریخی خاصی برخوردارند؛ حتی ممکن است معلوم شود جوامعی که ایده‌آل‌های استقلال و فردیت را به‌گسترده‌ای پذیرفته‌اند، جزو جوامعی هستند که خوب اداره می‌شوند و بسیار هماهنگ عمل می‌کنند.<sup>۱</sup> عدالت به‌مثابه انصاف، برخلاف لیبرالیسمی که نوعی دکترین اخلاقی به حساب می‌آید، سعی می‌کند مفهومی از عدالت اجتماعی را ارائه کند که در آن دسته از ایده‌های شهودی اولیه ریشه دارد که بر مبنای فرهنگ عمومی دموکراسی قانونی شکل گرفته است. گمان می‌کنیم که این ایده‌ها را همه دکترین‌های اخلاقی همه جاگستر و معارضی که در جامعه دموکراتیک عادل مؤثرند، تأیید می‌کنند. بنابراین، «عدالت به‌مثابه انصاف» به دنبال آن است که هسته اصلی توافق هم‌پوشان را شناسایی کند؛ یعنی برآیند ایده‌های شهودی مشترکی که وقتی در چارچوب برداشتی سیاسی از عدالت پیاده شوند، برای تأیید حکومت قانونی عادل کفایت خواهند کرد. این نهایت چیزی است که می‌توانیم انتظار داشته باشیم، گرچه بیش از این هم نیاز نداریم. به هر حال، باید توجه کنیم که وقتی عدالت به‌مثابه انصاف در جامعه بسامان کاملاً تحقق می‌یابد، استقلال همه‌جانبه نیز محقق خواهد شد. در واقع، عدالت به‌مثابه انصاف

۱. این نکته با احترام به لیبرالیسم کانت و میل مطرح شده، اما درباره فرهنگ آمریکایی باید مفاهیم مهم فردیت دموکراتیکی که در آثار Emerson، Thoreau Whitman مطرح شده را نیز در نظر داشت. این مباحث را George Kateb به نحوی آموزنده در "Democratic Individuality and the Claims of Politics"، *Political Theory* 12 (August 1984) بررسی کرده است.

از این منظر مشابه لیبرالیسم کانت و میل است؛ اما در عین حال با آن مغایر است. ارزش استقلال همه جانبه در اینجا بر مبنای برداشتی سیاسی از عدالت تعیین می‌شود، نه بر مبنای دکترین اخلاقی همه جاگستر.

ممکن است به نظر برسد که پذیرش عمومی عدالت به مثابه انصاف فقط از روی احتیاط است؛ یعنی کسانی که آن را تأیید می‌کنند، آن را به عنوان توافقی موقت<sup>۱</sup> می‌پذیرند که به گروه‌هایی با توافقی هم‌پوشان اجازه می‌دهد مصلحت خودشان را با محدودیت‌های خاصی که هر کدام با توجه به شرایط موجود به نفع خود می‌دانند، دنبال کنند. ایده توافقی هم‌پوشان ممکن است در اصل برگرفته از نظریه هابز به نظر آید. اما دو نکته در مقابل این پندار وجود دارد: اول اینکه عدالت به مثابه انصاف، برداشتی اخلاقی است و برداشت‌هایی از فرد و جامعه، حقوق و انصاف را در خود دارد؛ همچنین اصولی درباره عدالت دارد به همراه مکمل‌هایی درباره فضیلت‌هایی که این اصول از طریق آن‌ها در شخصیت انسان‌ها شکل می‌گیرد و زندگی سیاسی و اجتماعی آن‌ها را نظم می‌بخشد. این مفهوم از عدالت موجب ایجاد فضیلت‌های مشارکتی می‌شود که برای هر دکترین سیاسی، در سایه شرایط و الزامات حکومت قانونی، مناسب است. عدالت به مثابه انصاف به دلیل اینکه از سوی ساختار پایه‌ای جامعه محدود می‌شود، اخلاقی بودن خود را از دست نمی‌دهد. این محدودیت همان چیزی است که عدالت به مثابه انصاف را قادر می‌سازد در وضع موجود به عنوان مفهومی سیاسی از عدالت عمل کند. بنابراین، در توافقی هم‌پوشان (با مفهومی که در اینجا گفته شد)، مفهوم عدالت به مثابه انصاف نوعی توافق موقتی صرف تلقی نمی‌شود.

دوم اینکه در چنین توافقی، هریک از دکترین‌های فلسفی و مذهبی و اخلاقی، عدالت به مثابه انصاف را به طریق خودشان می‌پذیرند؛ یعنی هر دکترین همه جاگستری، از منظر خودش، استدلال‌های عمومی درباره عدالتی را می‌پذیرد

که با استفاده از عدالت به مثابه انصاف تعیین شده است. می‌توانیم بگوییم که این دکترین‌ها، مفاهیم و اصول و فضایل عدالت به مثابه انصاف را در جاهایی که دیدگاه‌هایشان با هم منطبق می‌شوند، به عنوان فرضیات می‌پذیرند. اما این مطلب باعث نمی‌شود که این نقاط انطباق، خاصیت اخلاقی آن‌ها را بکاهد یا آن‌ها را به ابزار صرف تنزل دهد. زیرا به طور کلی، تمام دکترین‌ها این مفاهیم و اصول و فضایل را می‌پذیرند، زیرا به دکترین جامع‌تری در فلسفه، مذهب یا اخلاق تعلق دارند. حتی ممکن است برخی عدالت به مثابه انصاف را نوعی برداشت اخلاقی طبیعی در نظر بگیرند که می‌تواند مستقلاً روی پای خود بایستد. آن‌ها این برداشت از عدالت را همچون مبنایی منطقی برای همکاری اجتماعی و سیاسی می‌پذیرند و معتقدند که این برداشت همان قدر طبیعی و بنیادین است که مفاهیم و اصول صداقت و اعتماد متقابل و فضایل همکاری در زندگی روزمره. دکترین‌هایی که توافق هم‌پوشان می‌آفرینند، در اینکه تا چه میزان زیربنای ثانویه را ضروری می‌شمارند و در اینکه این زیربنای ثانویه چه باید باشد، با هم فرق می‌کنند؛ هرچند، این تفاوت‌ها با اجماع بر سر عدالت به مثابه انصاف به عنوان برداشتی سیاسی از عدالت سازگار است.

#### هفت

می‌توانیم با توجه به نحوه تعلق از یکپارچگی و ثبات اجتماعی در لیبرالیسم به عنوان دکترینی سیاسی (در مقابل برداشت اخلاقی همه‌جاگستری از آن) به نتیجه‌گیری برسیم.

یکی از عمیق‌ترین وجوه تمایز میان برداشت‌های سیاسی از عدالت، میان آن دسته از تعلق‌هایی است که تکثر برداشت‌های مخالف و حتی متعارض درباره خیر را مجاز می‌شمارند، و آن گروه از تعلق‌هایی که معتقدند فقط یک برداشت از خیر وجود دارد و همه باید آن را به رسمیت بشناسند، زیرا چنین برداشت‌ها کاملاً عقلانی‌اند. برداشت‌هایی از عدالت که در طرفین این دسته‌بندی قرار دارند، از جوانب بسیاری متمایزند. افلاطون و ارسطو و سنت مسیحی، آن‌طور که

آگوستین و آکویناس نشان داده‌اند، طرفدار یک خیر عقلانی‌اند. چنین دیدگاه‌هایی به غایت باوری متمایل‌اند و براین باورند که نهادها تا جایی منصفانه قلمداد می‌شوند که بتوانند این خیر را به خوبی ارتقا بخشند. در واقع، به نظر می‌رسد که از دوران باستان، سنت غالب این بوده که تنها «یک» برداشت عقلانی از خیر وجود دارد و هدف فلسفه اخلاق و الهیات و متافیزیک، تعیین ماهیت آن است. فایده‌گرایی کلاسیک نیز به این سنت غالب تعلق دارد. برعکس، لیبرالیسم دکترینی است که فرض می‌کند انبوهی از برداشت‌های قیاس‌ناپذیر و متعارض از خیر وجود دارد که همه آن‌ها با عقلانیت کل انسان‌ها همسازند، به همین دلیل می‌شود به برداشتی سیاسی و عملیاتی از عدالت دست پیدا کرد. به عنوان یکی از پیامدهای این فرض، لیبرالیسم براین باور است که وجود برداشت‌های قیاس‌ناپذیر و متناقض از خیر و به رسمیت شناختن آن‌ها از طرف شهروندان، یکی از ویژگی‌های بارز فرهنگ دموکراتیک آزاد است. لیبرالیسم به عنوان دکترینی سیاسی می‌گوید پرسشی که سنت غالب سعی در پاسخ دادن به آن داشته، هیچ پاسخ عملی‌ای ندارد؛ یعنی هیچ پاسخ درخوری برای برداشتی سیاسی از عدالت در جامعه دموکراتیک وجود ندارد. در چنین جامعه‌ای برداشت‌های سیاسی غایت‌باورانه محلی از اعراب ندارد؛ و بر سر برداشتی بسنده از خیر نمی‌توان به توافق عمومی رسید.

همان‌طور که یادآور شدم، منشأ تاریخی این پیش‌فرض لیبرال‌ها، نهضت اصلاح دین و پیامدهای آن است. تا زمان جنگ‌های مذهبی قرن شانزده و هفده، شرایط منصفانه همکاری بسیار محدود بود: همکاری اجتماعی بر مبنای احترام متقابل، میان افرادی که ایمان مذهبی متفاوتی داشتند، یا (به واژگان من) میان افرادی که برداشت اساساً متفاوتی از خیر داشتند، ناممکن پنداشته می‌شد. بنابراین، یکی از ریشه‌های تاریخی لیبرالیسم، ظهور دکترین‌های متعددی بود که بردباری مذهبی را ترغیب می‌کردند. یکی از موضوعات مطرح در «عدالت به مثابه انصاف»، تأیید و تحقق آن وضعیت اجتماعی است که، در به اصطلاح شرایط ذهنی عدالت، موجب ظهور چنین دکترین‌هایی می‌شود،



و موضوع بعدی هم تشریح استلزامات اصل بردباری است. لیبرالیسم آنچنان که در قرن نوزده و ازسوی اشخاصی مثل کنستان، توکویل و میل تصویر شده، تکثر برداشت‌های قیاس‌ناپذیر از خیر را به عنوان یکی از واقعیت‌های فرهنگ دموکراتیک مدرن می‌پذیرد، البته به شرط آنکه این برداشت‌ها به محدودیت‌هایی که با اصول مناسب عدالت تعیین شده‌اند، احترام بگذارند. یکی از اهداف لیبرالیسم دکترینی سیاسی، پاسخ به این سؤال است: با توجه به اینکه هیچ توافق عمومی‌ای بر سر خیر عقلانیت ممکن نیست، و فرض اینکه تکثر برداشت‌های متضاد و قیاس‌ناپذیر را نیز باید لحاظ کرد، یکپارچگی اجتماعی چطور حاصل خواهد شد؟ همچنین اگر فرض کنیم که یکپارچگی اجتماعی به طریق مشخصی متصور است، این امکان تحت چه شرایطی واقعاً میسر خواهد بود؟

در عدالت به مثابه انصاف، فهم یکپارچگی اجتماعی، با برداشتی از جامعه به عنوان نظامی از همکاری میان افرادی آزاد و برابر آغاز می‌شود. یکپارچگی اجتماعی و سرسپاری شهروندان به نهادهای رایج بر مبنای تأیید عمومی برداشتی یگانه از خیر شکل نمی‌گیرد، بلکه بر مبنای پذیرش عمومی برداشتی سیاسی از عدالت برای نظم بخشیدن به ساختار پایه‌ای جامعه شکل می‌گیرد. مفهوم عدالت مستقل از برداشت‌های خیر و مقدم بر آن‌هاست، زیرا اصول عدالت، برداشت‌های مجاز از خیر را محدود می‌کند. ساختار پایه‌ای منصفانه و نهادهای زمینه‌ای آن، چارچوبی را برمی‌سازد که برداشت‌های مجاز، درونش امکان توسعه خواهند داشت. در جای دیگری این رابطه میان مفهوم عدالت و برداشت‌های خیر را اولویت حق<sup>۱</sup> نامیده‌ام (از آن لحاظ که آنچه عادلانه است، حق محسوب می‌شود). معتقدم که این اولویت، یکی از ویژگی‌های شاخص لیبرالیسم به عنوان دکترینی سیاسی است و فکرمی‌کنم چیزی شبیه آن، برای هر برداشتی از عدالت که بخواهد در کشوری دموکراتیک عقلانی باشد، ضروری است. بنابراین برای اینکه درک کنیم با مفروض گرفتن شرایط تاریخی جامعه دموکراتیک،

1. priority of right

یکپارچگی اجتماعی چگونه امکان پذیر است، کارمان را با ایده شهودی اولیه خودمان درباره همکاری اجتماعی آغاز می‌کنیم، ایده‌ای که در فرهنگ عمومی جامعه دموکراتیک وجود دارد و آنطور که توضیح دادم، از این فرهنگ عمومی، به برداشتی عمومی از عدالت به عنوان مبنایی برای یکپارچگی اجتماعی می‌رسیم.

پاسخ به این سؤال که آیا این یکپارچگی باثبات است یا خیر، به محتوای دکترین‌های مذهبی و فلسفی و اخلاقی در دسترس برای ایجاد توافقی هم‌پوشان بستگی دارد. برای مثال، با فرض اینکه برداشت از عدالت سیاسی، عدالت به مثابه انصاف باشد، شهروندانی را تصور کنید که باید یکی از این سه دیدگاه را تصدیق کنند: اولین دیدگاه عدالت به مثابه انصاف را تأیید می‌کند؛ زیرا اعتقادات مذهبی و درک این دیدگاه از ایمان، منجر به اصل بردباری می‌شود و ایده پایه‌ای جامعه به عنوان طرحی برای همکاری اجتماعی میان افراد آزاد و برابر را تأیید می‌کند. دیدگاه دوم عدالت به مثابه انصاف را همچون برداشت‌های کانت و میل از لیبرالیسم، پیامد برداشت اخلاقی همه‌جاگستر لیبرال می‌داند. اما دیدگاه سوم عدالت به مثابه انصاف را به عنوان پیامد دکترینی وسیع‌تر تأیید نمی‌کند، بلکه آن را به عنوان برداشتی تأیید می‌کند که به خودی خود کافی است برای ابراز ارزش‌هایی که در شرایط عقلانی و مطلوب گسترش می‌یابند، حال ارزش‌های مخالف آن هر چه می‌خواهد باشد. چنین توافقی هم‌پوشانی بسیار باثبات‌تر از توافقی‌هایی که بر ایده‌هایی استوارند که به ارزش‌های مذهبی و فلسفی و اخلاقی شکاک‌اند یا نسبت به آن‌ها بی‌اعتنایند. یا آنکه پذیرش این اصول از عدالت را فقط توافقی موقت و محتاطانه می‌دانند که ناظر به توازن موجود میان نیروهای اجتماعی ایجاد شده است. البته احتمالات فراوان دیگری نیز وجود دارد.

ممکن است قدرت برداشتی مانند عدالت به مثابه انصاف ثابت کند که آموزه‌های جامع‌تری که دوام می‌یابند و در جامعه دموکراتیکی که توسط اصول آن نظم یافته، طرفداران زیادی پیدا می‌کنند، احتمال دارد به نوعی توافقی هم‌پوشان کم‌وبیش باثبات مبدل شوند. اما همه این‌ها شدیداً حدسی و

نظوررزانه است و سؤال‌هایی را مطرح می‌کند که پاسخ درخوری برایشان وجود ندارد؛ زیرا دکترین‌هایی که بقا می‌یابند و طرفدارانی برای خود کسب می‌کنند، تا حدودی به وضعیت اجتماعی و به‌طورخاص به وضعیتی که متعاقب برداشت جمعی عدالت ایجاد شده است، وابسته‌اند. بنابراین مجبوریم در برخی مواقع آثار وضعیت اجتماعی مقتضی یک برداشت سیاسی از عدالت را برای پذیرش خود آن در نظر بگیریم. هر برداشتی ممکن است کم‌وبیش پایدار باشد، بسته به اینکه تا چه اندازه از دکترین‌های همه‌جاگستر مذهبی و فلسفی و اخلاقی که می‌توانند موجب ایجاد نوعی توافق هم‌پوشان باثبات شوند، حمایت می‌کند. اینجا نمی‌توانم سؤال‌هایی که دربارهٔ ثبات مطرح است را بحث کنم.<sup>۱</sup> به یادآوری این نکته بسنده می‌کنم که در جامعه‌ای که اختلافات عمیقی بر سر برداشت‌های متعارض و قیاس‌ناپذیر از خیر وجود دارد، عدالت به مثابه

---

۱. بخش سوم کتاب *نظریه عدالت* سه هدف کلی دارد: اول، ارائه فهمی از خیریت به مثابه عقلانیت (فصل ۷) یعنی ارائه مبنایی برای شناخت خیرهای اساسی، یعنی خیرهای که با مفروض گرفتن مفهوم شخص، طرف‌ها باید آن‌ها را جزو نیازهای افرادی بدانند که نمایندگی آن‌ها هستند. دوم، بحث از ثبات برداشتی از عدالت (فصل ۹) به‌طورخاص عدالت به مثابه انصاف اثبات اینکه عدالت به مثابه انصاف نسبت به سایر مفاهیم سنتی که با آن قیاس می‌شود، باثبات‌تر است؛ سوم، ارائه مفهومی از خیر جامعه‌ای که خوب اداره می‌شود، یعنی برداشت سیاسی از عدالت (فصل ۱۰ و اوج بحث نیز در زیرفصل ۸۶ آمده است). اکنون فکر می‌کنم از جمله خطاهای بخش سوم این کتاب این است که مفهوم خیریت به مثابه عقلانیت، اغلب، برداشتی از خیر کامل در یک برداشت اخلاقی همه‌جاگستر تلقی می‌شود. تنها کاری که باید انجام داد، تبیین فهرست خیرهای اساسی مبنای خیرهای ذاتی متعددی است که عقل سلیم آن‌ها را تأیید می‌کند به‌طورخاص اهمیت اساسی احترام اعتماد به نفس (که همان‌طور که David Sachs و Thomas Laurence به من تذکر داده‌اند، به‌طورمناسب مشخص نشده‌اند) به‌علاوه فهرستی از پایه‌های اجتماعی احترام به نفس به‌عنوان خیری اولیه. به‌علاوه، مفهوم ثبات عدالت به مثابه انصاف، به نحوی که در متن طرح شده، به اندازه کافی به موضوع مهم توافق هم‌پوشان مربوط نشده بود. در عوض، این مفهوم به ساده‌ترین حالت تقلیل یافته که در آن برداشت عمومی از عدالت تصدیق می‌شود، چون به خودی خود کافی است برای نشان دادن ارزش‌هایی که به‌طور معمول در بافت سیاسی حکومت قانونی غلبه می‌یابد، حال ارزش‌های مخالف آن هر چه می‌خواهد باشد (به دیدگاه سوم دربارهٔ توافق هم‌پوشان در متن مراجعه کنید). در بحث‌های مطرح در زیرفصل‌های ۳۲ تا ۳۵ از فصل دربارهٔ آزادی وجدان، بسط بحث به موضوع توافق هم‌پوشان ضروری است. در آخر اینکه ارتباط ایده جامعه‌ای که خوب اداره می‌شود، به‌عنوان پیوندی اجتماعی از پیوندهای اجتماعی موجود برای ارائه برداشتی از خیر در جامعه منصفانه، به قدر کافی توضیح داده نشده بود. در سرتاسر فصل سه، درک بسیاری از روابط به عهده مخاطب گذاشته شده است، به طوری که ممکن است خواننده دربارهٔ بسیاری از نکات فصل‌های و به شک بیفتد.

انصاف حداقل ما را قادر خواهد ساخت که دریابیم رسیدن به یکپارچگی اجتماعی، چطور ممکن و باثبات می‌شود.



# برابری چه؟<sup>۱</sup>

آمارتیا سن

ترجمه علی سلیمیان ریزی

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Sen, Amartya. Equality of what? in *Inequality reexamined*. Oxford University Press, 1995. pp. 12-30.

## چرا برابری؟ برابری چه؟

دو مسئله اصلی در تحلیل اخلاقی برابری عبارت‌اند از: ۱. چرا برابری؟ [علت برابری]، ۲. برابری چه؟ [ماهیت برابری]. این دو مسئله متمایز از یکدیگرند؛ اما عمیقاً به هم وابسته‌اند. بدون درک انضمامی آنچه درباره برابری می‌گوییم نمی‌توان برابری را نقد و یا از آن دفاع کرد. برای مثال باید توضیح دهیم که برابری را در کدام شاخصه‌ها مد نظر داریم: برابری در ثروت؟ درآمد؟ فرصت‌ها؟ دستاوردها؟ آزادی‌ها؟ یا حقوق؟ می‌توان گفت حل مسئله دوم بدون اشاره به مسئله اول ممکن نخواهد بود. از قرار معلوم این نکته به اندازه کافی روشن است.

اما، اگر به مسئله دوم «پاسخ دهیم» آیا همچنان به حل مسئله اول «نیازمندیم»؟ یعنی اگر با موفقیت استدلال کنیم که افراد باید در امر الف برابر باشند (برای مثال در درآمدها، حقوق، آزادی، احترام و مانند آن)، آنگاه با در نظر گرفتن الف به عنوان مبنای مقایسه - پیشاپیش فرض کرده‌ایم به سوال اول، یعنی چرا برابری؟، پاسخ گفته‌ایم. به نحو مشابه، اگر بگوییم افراد در امر الف با یکدیگر برابر نیستند، آنگاه با در نظر گرفتن الف به عنوان مبنای مقایسه پیشاپیش استدلال کرده‌ایم که افراد نباید با یکدیگر برابر باشند.

در این صورت دیگر احتیاجی به طرح سوالات «بیشتر» و «عمیق‌تر» درباره «چرا آزادی آری؟» یا «چرا آزادی نه؟» نخواهیم داشت. بر اساس این تحلیل، سوال اول طفیلی سوال دوم است.

در این‌گونه نگرستن به موضوع، معنایی نهفته است، اما اینجا مسئله حقیقی جذاب‌تری نیز وجود دارد. چنین برداشتی، با این واقعیت مرتبط است که ظاهراً هر نظریه‌هنجاری سازمان‌دهی اجتماعی<sup>۱</sup>، که از آزمون زمان سر بلند بیرون آمده است، برابری «در چیزی» را اقتضا می‌کند؛ چیزی که در آن نظریه اهمیتی ویژه دارد. نظریات مرتبط [با این موضوع] متنوع و غالباً متضاد با یکدیگرند؛

اما همچنان به نظر می‌رسد که در این ویژگی مشترک‌اند. با مطالعه آثار و مباحثات معاصر در زمینه فلسفه سیاسی درمی‌یابیم که برابری، آشکارا، نقش برجسته‌ای دارد: برای مثال در «آزادی برابر و برابری در توزیع خیرهای اساسی»<sup>۱</sup> از جان رالز<sup>۲</sup> یا در «برابری رفتاری»<sup>۳</sup> و «برابری منابع»<sup>۴</sup> از رونالد دورکین<sup>۵</sup> یا در «برابری اقتصادی»<sup>۶</sup> از توماس نیگل<sup>۷</sup> یا در «برابری»<sup>۸</sup> از توماس اسکنتون<sup>۹</sup> و نیز در آثار سایر افرادی که عموماً نگرشی «موافق با برابری» ارائه کرده‌اند.<sup>۱۰</sup> اما به نظر می‌رسد برابری در بعضی حوزه‌ها حتی مطلوب کسانی است که عموماً «بحث برابری» یا «عدالت توزیعی» را به چالش می‌کشند. برای مثال احتمالاً رابرت نوزیک خواهان برابری فایده یا برابری در دارایی خیرهای اساسی نیست؛ اما خواهان برابری حقوق آزادی خواهانه است. بدین معنا که هیچ‌کس از لحاظ حق آزادی بردیگری برتری ندارد. در نگرش جیمز بوچانان<sup>۱۱</sup> به جامعه مطلوب<sup>۱۲</sup> رفتار حقوقی و سیاسی برابر نقشی عمده و بسیار مهم دارد. در هر یک از این نظریه‌ها، برابری در حوزه‌هایی جست و جومی شود که نقشی اساسی در آن نظریه دارند.<sup>۱۳</sup>

1. equal liberty and equality in the distribution of 'primary goods

2. John Rawls

3. treatment as equals

4. equality of resources

5. Ronald Dworkin

6. Economic Equality

7. Thomas Nagel

8. equality

9. Thomas Scanlon

۱۰. نک: رالز (۱۹۷۱، ۱۹۸۸)، آر. دورکین (۱۹۷۸، ۱۹۸۱)، نیگل (۱۹۷۹، ۱۹۸۶) اسکنتون (۱۹۸۲، ۱۹۸۸). مواضع اتخاذ شده از سوی فایده‌گرایان امروزی، مسئله پیچیده‌تری به همراه دارد؛ اما نقطه آغاز شاید چیزی باشد شبیه «قاتل شدن وزن برابر به منافع برابر تمام طرفها» (Hare, 1982, p26) یا رویه‌ای جهت «تخصیص وزن برابر به منافع تمام افراد» (Harsanyi, 1982, p47).

11. James Buchanan

۱۲. نک: نوزیک (۱۹۷۳، ۱۹۷۴)، جی. ام. بوچانان (۱۹۷۵، ۱۹۸۶) نیز جی. ام. بوچانان تولاک (۱۹۶۲).

۱۳. این امر مسلماً درباره‌ی دسته‌ای از انتقادها از برابری (در برخی حوزه‌های خاص) صادق نیست. انتقادهایی که جایگزینی سازنده به جای برابری پیش نمی‌نهند. اگر این انتقادها طرحی سازنده پیشنهاد کنند یا از طرحی سازنده



اما فایده‌گرایی چطور؟ مطمئناً فایده‌گرایان، درکل، خواهان آن نیستند که تمام فایده‌هایی که افراد مختلف می‌برند، برابر باشد. قاعده فایده‌گرایانه مستلزم بیشینه‌سازی مجموع منافع تمام افراد است و روشن است که این قاعده برابرگرایانه نیست.<sup>۱</sup> درواقع، فایده‌گرایی نوعی از برابری را دنبال می‌کند که در آن برخورد برابر با انسان‌ها در میدان «به‌چنگ آوردن و ازدست دادن فایده‌ها» مطرح است. در تابع هدف فایده‌گرایانه، تأکید بر این است که باید به فایده‌ای که هرکس کسب می‌کند وزن یکسانی داد.

این نوع تشخیص برابرگرایی «مخفی» در فلسفه فایده‌گرایی احتمالاً با مقاومت مواجه می‌شود؛ زیرا به واقع رویکرد فایده‌گرایانه معطوف به بیشینه‌سازی جمع کل است. درنتیجه، شاید چنین تصور شود که هر نوع ویژگی برابرگرایانه در فایده‌گرایی، قطعاً، امری تصادفی است؛ ولی این استدلال فریبنده است. رویکرد فایده‌گرایانه بدون شک رویکردی «بیشینه‌ساز» است، اما پرسش اساسی آن است که ماهیت تابع هدفی که فایده‌گرایی بیشینه‌سازی آن را می‌طلبد، چیست؟ آن تابع هدف ممکن است کاملاً نابرابرگرا باشد و برای مثال، به منافع عده‌ای خاص نسبت به منافع عده‌ای دیگرهای بسیار بیشتری دهد. [اما] درمقابل، فایده‌گرایی برای منافع تمام افراد در تابع هدف، دقیقاً اهمیت یکسانی قائل است و این ویژگی، به اضافه تابع بیشینه‌سازی، تضمین می‌کند که در اعمال بیشینه‌سازی برخورداری هرکس از فایده، دقیقاً، اهمیتی یکسان با برخورداری دیگری دارد. بنابراین، بنیان برابرگرایانه در تحقق فایده‌گرایی نقشی کاملاً محوری دارد. درواقع، دقیقاً همین ویژگی برابرگرایانه است که با اصل اساسی فایده‌گرایی

دفاع کنند، آنگاه اغلب به نحو ضمنی، خواهان برابری در حوزه‌ای «دیگر» شده‌اند. همچنین نمی‌توان از آن دسته از نظریاتی که به هیچ عنوان به وجود انسانی اشاره نمی‌کنند توقع مطالبه عدالت داشت. مثال آن نیز طرح‌هایی است که از «بیشینه‌سازی ارزش کلی ثروت بازار» حمایت می‌کند. صرفاً آن دسته از طرح‌های سازنده که به وضع انسانی توجه می‌کنند، به طور ضمنی حاوی مطالبه عدالت هستند.

۱. در کتاب پیشین خود در زمینه نابرابری با عنوان *پیرامون نابرابری اقتصادی* (۱۹۷۳) در فهرست کتب، با ذکر پاره‌ای جزئیات توضیح داده‌ام که چرا فایده‌گرایی در بعضی جنبه‌های مهم نابرابرگراست. همان‌طور که در مقدمه آمد، از این به بعد به کتاب *پیرامون نابرابری اقتصادی* به صورت اختصار OEI ارجاع می‌دهم.

مبنی بر «تخصیص وزن برابر به منافع برابر تمام طرف‌ها»<sup>۱</sup> یا «لزوم تخصیص وزن برابر برای منافع تمام افراد»<sup>۲</sup> ارتباط دارد.

از این واقعیت چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟ یکی از نتایج مشخص، آن است که برابرگر بودن (یعنی برابرگرایی در «حوزه‌هایی» که اهمیت زیادی دارند) حقیقتاً نوعی ویژگی «متحدکننده» نیست.<sup>۳</sup> در واقع، تفاوت‌های محتوایی جدی‌ای میان فایده‌گرایان در این باره وجود دارد که باید فایده را در کدام حیطه افزایش داد. به همین دلیل، اشتراکات میان فایده‌گرایان (یعنی اینکه همه آنان بر این امر اتفاق نظر دارند که برابری باید در حوزه‌ای مهم محقق شود) چندان به چشم نمی‌آید. این اتفاق به‌ویژه زمانی روی می‌دهد که «برابری»، عموماً به‌طور ضمنی، به‌عنوان برابری در حوزه‌ای «خاص» تعریف شده باشد.

برای مثال ویلیام لتوین<sup>۴</sup> در مقاله جالبی به‌نام «برهان علیه برابری»<sup>۵</sup> (۱۹۸۳) علیه توزیع برابر درآمدها یا اجناس استدلال می‌کند. وی در این اثر مجموعه مهمی از مقاله‌هایی را معرفی می‌کند که مؤلفان مختلف در این زمینه نوشته‌اند و آن مجلد را «علیه برابری» نام نهاده‌اند. استدلال لتوین این است که «مادامی که افراد برابر نباشند، این فرض منطقی است که باید با آن‌ها به شکلی نابرابر رفتار شود؛

۱. هر، ۱۹۸۱، ص ۲۶

۲. هرسنای، ۱۹۸۲، ۴۷

۳. جان رالز (۱۹۷۱) استدلال کرده است که «مفهومی وجود دارد که در آن، منفعت‌گرایی کلاسیک نمی‌تواند به‌طور جدی تمایز بین افراد را مشخص کند» (ص ۱۸۷). مادامی که هر نظریه‌پرداز فایده‌گرا به‌سادگی به نفع پیشینه‌سازی میزان خشنودی لذت و... استدلال کند از توجه به این واقعیت که این امور از ویژگی‌های افراد خاصی است غفلت ورزد، ادعای رالز قوت بیشتری می‌گیرد. اما فرد فایده‌گرا همچنین ممکن است منفعت را نوعی ویژگی غیر قابل فروکاست شخصی در نظر بگیرد که توجه دقیق را می‌طلبد؛ زیرا رفاه افراد مستلزم کسب احترام است. نک: بنتام (۱۷۸۹)، میل (۱۸۶۱)، اجورث (۱۸۸۱)، پیگو (۱۹۵۲)، هر (۱۹۸۱)، هرسنای (۱۹۸۲) میرلیز (۱۹۸۲). این «دفاع» محدود از فایده‌گرایی نباید به معنی دفاعی هم‌جانبه از فایده‌گرایی به‌عنوان نظریه‌ای اخلاقی یا سیاسی در نظر گرفته شود. فایده‌گرایی کاستیهای مهمی دارد. سعی کرده‌ام در جای دیگری در این خصوص بحث کنم: سن ۱۹۷۰ الف، ۱۹۷۹ ب، ۱۹۸۲ ب. اما در کل، جدی‌نگرفتن تفاوت میان افراد مختلف نمی‌تواند اتهام منصفانه‌ای علیه فایده‌گرایی باشد.

۴. نک: پی. ویلیامز (۱۹۷۳)، سوپیس (۱۹۹۷)، سن (۱۹۸۰)، آر. دورکین (۱۹۸۱)، بتیل (۱۹۸۳).

5. William Letwin

6. Case Against Equality

امری که ممکن است به معنای سهم بیشتر برای افراد نیازمند یا سهم بیشتر برای توانگران باشد»<sup>۱</sup>. اما حتی مطالبه تحقق برابر «نیازها» نیز از الزامات برابری (البته در حوزه خاصی) است و مدت زمانی طولانی، این برابری بود که مبنایی برای دفاع از تحقق برابر نیازها محسوب می‌شد. البته صورت‌بندی ایده «ثروت» فردی دشوارتر است ولی قاعده‌سازی‌های معمول درباره مطالبه «سهم بیشتر برای فرد ثروتمند» نیز اغلب مستلزم رفتار برابر با افرادی است که ثروتی برابر دارند. یعنی ثروت تبدیل به همان ارزشی می‌شود که افراد با ثروت برابر باید در آن یکسان باشند. در نتیجه، این دست انتقادات به برابری، غالباً، به این معنی هستند که باید در «حوزه‌ای دیگر» برابرگرا بود.<sup>۲</sup> بدین ترتیب، بار دیگر، به صورت ضمنی، با پاسخ‌های متفاوت به این سوال روبرو هستیم که: «برابری چه؟»

گاهی اوقات بحث و بررسی در باب سوال «برابری چه؟» - با تعریف برابری در حوزه‌ای «خاص»، به نحو «غیر مستقیم» به این سوال پاسخ می‌دهد که «چرا برابری؟» برای مثال، مقاله مستدل هری فرانکفورت<sup>۳</sup> در سال ۱۹۸۷ که «برابری به عنوان ایده‌آلی اخلاقی» را نقد می‌کند، عمدتاً به بحث درباره مطالبات برابری «اقتصادی» می‌پردازد. براساس این مقاله، برابری اقتصادی آموزه‌ای است که براساس آن خواست همه افراد این است که میزان برابری از درآمد و ثروت، یعنی پول، داشته باشند. (ص ۲۱).<sup>۴</sup> زیان مقاله باعث شک در «برابری» می‌شود، اما این عمدتاً بدان سبب است که فرانکفورت از این اصطلاح کلی به طور خاص برای اشاره به نسخه مشخصی از

۱. ضعف نظری مکتب برابری، ۸.

۲. به همین شکل، استدلال مؤثر پیتر بائر (۱۹۸۱) به نفع حقوق یکسان برای تمام افراد برای برخورداری از آنچه «تولید کرده‌اند» نیز نوعی مطالبه برابری‌یانه در حوزه منتخب محسوب می‌شود، حوزه‌ای که دریافت پاداش متناسب است با میزان مشارکت فرد در تولید.

3. Harry Frankfurt

۴. نک: جی. آر. لوکاس (۱۹۶۵، ۱۹۸۰). برای مطالعه نقدی صریح بر نظریه فرانکفورت، به گودین (۱۹۸۷) رجوع کنید.

«برابری اقتصادی» استفاده می‌کند: «این نسخه از برابری اقتصادی (یا به اختصار همان برابری) را می‌توان آموزه‌ای تلقی کرد مبتنی بر اینکه در «توزیع» پول نباید نابرابری درکار باشد» (ص ۲۱).

بنابراین، در طرح اصلی فرانکفورت، انتخاب حوزه برابری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد دلایل او نقدی است بر نظریه‌هایی که عموماً به تفسیر متعارفی از برابری اقتصادی متوسل می‌شوند. او عمدتاً دو دلیل علیه این تفسیر رایج می‌آورد: ۱. این برابری دارای نفع ذاتی مهمی نیست؛ ۲. این برابری به نقض ارزش‌های بذاته مهم منجر می‌شود، یعنی ارزش‌هایی که ارتباط تنگاتنگی با نیاز به توجه برابر به تمام افراد به روشی دیگر - و البته مرتبط‌تر - دارند.

می‌توان در بین «چیزهایی» که نظریه‌های مختلف، خواهان برابری در آن‌ها هستند مشابهت‌هایی یافت، اما این شباهت موجب همسوسدن مخالفان نمی‌شود، بلکه صرفاً نشان‌دهنده آن است که از دیدگاهی مهم، مشاجره درباره «برابری چه» است و نه «چرا برابری؟».

در فلسفه سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی بعضی حوزه‌ها به طور سنتی با دعاوی‌ای درباره «برابری» مرتبط هستند. از این رو، برابری در یکی از این حوزه‌ها - مثلاً درآمد یا ثروت یا فایده - است که غالباً به عنوان «برابری» طبقه‌بندی می‌شود. من مخالف ادامه کاربرد اصطلاح «برابری» در یکی از این معانی نیستم و اگر این شیوه به عنوان ادعایی درباره برابری در حوزه‌ای خاص - و به طور ضمنی علیه برابری در حوزه‌های دیگر - تلقی شود، مشکلی نخواهم داشت؛

۱. در واقع، ماهیت حوزه مورد نظر برای همه اصول موضوعه اهمیت بسیاری دارد، اصول موضوعه‌ای که شکل مطالبه برابری یا رد آن را به خود می‌گیرند. برای مثال «اصل موضوعه برابری ضعیف» که در OEI بدان پرداخته‌ام، مستلزم مطالبه برابری در حوزه رفاه کلی است. به نظر من این اصل از قوت کافی برخوردار است چون اولویت برابری را در ملاحظات خود در نظر می‌گیرد. برخی از انتقادات به اصل موضوعه برابری ضعیف در تفسیر شرط‌های صوری در «دیگر حوزه‌ها»، راه خطایی در پیش گرفته‌اند. مثلاً در مورد چگونگی توزیع تخصیص مراقبت‌های تخصصی پزشکی میان افراد. (نک: جی. گریفین ۱۹۸۱، ۱۹۸۶، براندت ۱۹۷۹ پاسخ من به مقاله انتقادی او در سن ۱-۱۹۸۰).

اما باید بدانیم این کاربردی مضیق از این اصطلاح است و علاوه بر آن، باید این واقعیت را مدنظر بگیریم که مطالبهٔ برابری در حوزه‌ای، صرف‌نظر از اهمیت سنتی آن، احتمال دارد فرد را در حوزه‌ای دیگر به مخالف برابری بدل کند. هر نظریه‌ای دربارهٔ برابری باید به نحو نقادانه اهمیت این دو بخش را با هم مقایسه کند.

### ۱. بی‌طرفی و برابری

تحلیل بخش قبل، به ویژگی جانب‌دارانهٔ تفاسیر معمول از مسئلهٔ «چرا برابری؟» اشاره داشت. این‌طور استدلال کردم که حتی کسانی که به زعم خود یا دیگران «ضد برابری» تلقی می‌شوند، باید به این مسئله بپردازند؛ زیرا آن‌ها نیز در «حوزه‌ای» که در نظریهٔ آن‌ها اهمیت دارد، برابرگرا هستند. البته استدلال من این نیست که سؤال «چرا برابری؟» به هر شکل، بیهوده است. ممکن است متقاعد شده باشیم که احتمالاً سؤال اصلی‌ای که باید بدان پرداخت «برابری چه؟» است، اما شاید همچنان این مسئله مطرح باشد که آیا مطالبهٔ برابری در حوزه‌ای مهم یا حوزه‌ای دیگر «ضروری» است یا خیر؟ حتی اگر مشخص شود که هر کدام از نظریه‌های اساسی متداول در سازمان‌دهی اجتماعی، در حوزه‌ای خاص - که در آن نظریه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است - برابرگرا هستند، باز هم نیاز به تبیین و دفاع از این خصوصیات عمومی پابرجاست. تجربه‌های مشترک و حتی تجربه‌های مشترک جهانی، همچنان، تا حدی نیازمند دفاع است.

نظریه‌های اخلاقی دربارهٔ سازمان‌دهی اجتماعی باید به «دلایل کاملاً صوری» (مانند مباحثی که در زبان اخلاق مطرح می‌شود) سطحی از برابری را برای همهٔ افراد در نظر بگیرد. این مسأله در جای خود دشوار و البته جذاب است اما مسألهٔ اصلی نیست.<sup>۲</sup> به همین دلیل لزومی ندارد که اکنون به آن بپردازیم.

1. Impartiality

۲. برای اطلاع از شرح حمایتی کلاسیک همراه با تحلیل جاه‌طلبانه‌ای از این ادعا، نک: هر (۱۹۵۲، ۱۹۶۳).

به نظر من پاسخ این مسئله به هیچ وجه روشن نیست. توجه من بیشتر معطوف به این مسئله است که اساساً اگر نظریه‌های اخلاقی بخواهند در جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، پذیرفتنی باشند، آیا نیازمند خصیصه بنیادین برابری هستند یا نه؟ شاید مفید باشد پرسیم «چرا» در حوزه اخلاقی سازمان‌دهی اجتماعی با نظریه‌های بنیادین و کاملاً متفاوتی روبرو هستیم که مطالبه مشترک همه آنها برابری در حوزه خاصی است؟ البته باید متوجه بود که هر کدام از این نظریه‌ها حوزه خاصی را مهم می‌دانند. می‌توان استدلال کرد که اگر بخواهیم درباره مسائل اجتماعی به نظریه اخلاقی معقولی برسیم، باید فرض کنیم که افراد، از حداقلی از برابری برخوردارند. فقدان برابری، بدین معنا، سبب می‌شود که نظریه پیشنهادی سلیقه‌ای، تبعیض‌آمیز و توجیه‌ناپذیر شود. ممکن است هر نظریه متغیرهای متعددی داشته باشد که پذیرای نابرابری و در حقیقت طالب آن باشد؛ اما در حمایت از آن نابرابری‌ها، نمی‌توان این امر را نادیده گرفت که این متغیرها باید همه افراد را به شیوه‌ای کاملاً اساسی برابری حساب آوردند.

شاید علت این امر آن است که استدلال اخلاقی، به ویژه درباره ترتیبات اجتماعی، از بعضی جهات باید از دید سایرین و چه بسا «همه» آنها پذیرفتنی باشد. مسئله «چرا این سیستم؟» باید به طور یکسان برای تمام مشارکت‌کنندگان در آن سیستم حل شود. در این نوع استدلال مؤلفه‌هایی کانتی وجود دارد، هرچند نیازی نیست که برابری مطلوب دقیقاً تابع ساختار کانتی باشد.<sup>۱</sup>

توماس اسکنلون (۱۹۸۲) ادعا می‌کند که شخص باید «قادر باشد با دلایلی دیگران را درباره اقدامات خود توجیه کند که آنها به طور منطقی نتوانند

۱. برای اطلاع درباره اینکه چگونه برخی از صورت‌های قرانت کانتی تفاوت‌ها (مثلاً تعهدات شخصی یا الزامات) را نادیده می‌گیرند، نک: ویلیامز (۱۹۸۲)، همپشایر (۱۹۸۲)، تیلور (۱۹۸۲). همچنین، نک: ویلیامز (۱۹۷۳) که در این باره بحث می‌کند که چرا «مؤلفه‌های گوناگون ایده برابری» ما را به «مسیرهای متفاوتی» می‌کشاند. (ص ۲۴۸). البته تصدیق این مطلب که نظریه اخلاقی باید اهمیت الزامات تعهدات مختلف را برجسته کند، مغایر این اصل نیست که اصول اخلاقی ما باید برای همگان معتبر باشد.

آنها را انکار کنند»<sup>۱</sup>. او اخیراً تناسب و قدرت این اصل را تحلیل کرده است. شرط «انصاف» - که رالز در سال ۱۹۷۱ نظریه عدالت خود را بر مبنای آن شکل داد - را می توان تأمین کننده ساختاری خاص در نظر گرفت برای تعیین آنچه فرد امکان دارد (یا ندارد) منطقاً انکار کند.<sup>۲</sup> به همین طریق، از بعضی جهات اصلی مطالبه «انصاف» - و بعضی شکل های حقیقتاً دشوارتر «تعمیم پذیری» - که به عنوان شروط کلی استفاده می شوند، می توانند شرط برابری را محقق کنند.<sup>۳</sup> مطمئناً این نوع استدلال کلی، ارتباط زیادی با شالوده های اخلاق دارد و باعث می شود طرح های بنیادین روش شناختی در اخلاق صورت های مختلفی به خود بگیرند.<sup>۴</sup> نیاز به دفاع از نظریه ها و داوری ها و دعاوی در برابر دیگران - که ممکن است مستقیم یا غیرمستقیم در این فرایند دخیل باشند - برابری ملاحظات را به شرطی اجتناب ناپذیر مبدل می کند. در ارتباط با این وضعیت، مسائل روش شناختی جالبی مطرح است، از جمله اینکه آیا این شرط، شرطی است منطقی یا مطالبه ای است محتوایی<sup>۵</sup> و آیا با نیاز به «عینیت» در اخلاقیات در ارتباط است یا خیر؟<sup>۶</sup> این مسائل را بیش از این پیگیری نخواهم کرد، زیرا دغدغه های اصلی این رساله ارتباطی با پاسخ های ما به این مسائل ندارد.<sup>۷</sup>

۱. همچنین نک: اسکلتون (۱۹۸۸)، رالز (۱۹۷۱، ۱۹۸۸)، بی. ویلیامز (۱۹۷۲، ۱۹۸۵)، مکی (۱۹۷۸)، اکرم (۱۹۸۰)، (۱۹۸۸)، پارفیت (۱۹۸۴)، اونیل (۱۹۸۹).

۲. همچنین نک: تحلیل بعدی روشن تر رالز را اینجا ببینید: رالز (۱۹۸۵، ۱۹۸۸، ۱۹۹۰).

۳. نک: مکی (۱۹۷۸)، هرستای (۱۹۵۵) هر (۱۹۶۳) برای دفاع از روایتی فایده گرانه از اخلاق استدلالی بر مبنای بی طرفی اقامه می کنند. ایده توجه برابر، که خود را به صورت شرط بی طرفی نشان می دهد، حتی در نظریه هایی که آشکارا ضد برابری هستند نیز دیده می شود. برای مثال گوئی (۱۹۸۶) در مقاله «اخلاق بر مبنای توافق» (۱۹۸۶) به درستی تصریح می کند که بر مبنای تعریفی خاص از برابری «برابری دغدغه اساسی نظریه ما نیست» اما در ادامه بلافاصله بیان می کند: «ما خواستار عقلانیت برابر طرف های درگیر هستیم تا نشان دهیم توافق آن ها متضمن استاندارد اخلاقی بی طرفی است» (ص ۲۷۰، تاکید از من است).

۴. نک: سن (۱۹۷۰، فصل ۹).

۵. این مسئله با سوال جان مکی (۱۹۷۸ الف) مقایسه می شود. مکی می پرسد آیا نیاز به تعمیم «ایده ای منطقی» است یا صرفاً «اصلی عملی محتوایی» (ص ۹۶).

۶. در خصوص حوزه عینیت گرایی، نک: نیگل (۱۹۸۰، ۱۹۸۶)، مک داوول (۱۹۸۱، ۱۹۸۵)، ویگینز (۱۹۸۵، ۱۹۸۷)، اچ. پاتنم (۱۹۸۷، ۱۹۹۱) هارلی (۱۹۸۹). از طرف دیگر، نک: هارمان (۱۹۷۷)، مکی (۱۹۷۸) بی. ویلیامز (۱۹۸۱، ۱۹۸۵).

۷. بعضی از جنبه های خاص این مسئله در سن (۱۹۸۳، ۱۹۸۵) بحث شده است.

آنچه با رساله ما ارتباط مستقیم دارد این است که نظریات سیاسی و اخلاقی‌ای که درباره ترتیبات اجتماعی ارائه می‌شود، نمی‌تواند مطالبه برابری را به طور کلی کنار بگذارد و باید برابری را - حداقل در حیطه‌ای که برای آن نظریه حائز اهمیت است - تجویز کند. علاوه بر این، از نظر عملی نیز باید این نکته را یادآورد شد که دغدغه عدالت و بی‌طرفی زمینه مشترکی را برای تمام طرح‌های کلان اخلاقی و سیاسی فراهم می‌کند. طرح‌های کلان اخلاقی و سیاسی بر اساس این زمینه مشترک می‌توانند از خودشان به نحو مستدل و عقلانی دفاع کنند.<sup>۱</sup> یکی از پیامدهای چنین دغدغه‌ای این است که همه طرح‌های اخلاقی و سیاسی، اغلب، به نحو ضمنی می‌کوشند تا توجیهی برای نابرابری مزیت‌های افراد - در حوزه‌ای که برای آن اهمیت قائل هستند - به دست دهند. این توجیه مکرراً به شکل ابراز ارتباط جدایی‌ناپذیر آن نابرابری با برابری در حوزه مهم و به‌قولی مهم‌تر «دیگری» تجلی می‌یابد.<sup>۲</sup>

در واقع، بر اساس این نظریات اقتضای برابری در حوزه‌ای که اهمیت دارد سبب می‌شود در سایر حوزه‌ها «نابرابری» پدید آید. نابرابری در بعضی ویژگی‌ها

۱. این گفته به نحو خاص درباره «ترتیبات اجتماعی» و به همین دلیل درباره نظریه‌های فلسفه سیاسی و نه اخلاق فردی صدق می‌کند. در اخلاقیات «رفتار فردی» استدلال‌های نیرومندی به نفع تجویز یا الزام «نابرابری‌های» آشکار در برخورد با افراد مختلف ارائه شده‌اند. چنین استدلال‌هایی ممکن است، برای مثال، در ارتباط با تجویزپذیری یا حتی ضرورت توجه ویژه به منافع آرمان‌ها اصول خود فرد در مقابل منافع آرمان‌ها اصول دیگران باشند یا شاید با الزام تقبل مسئولیت بیشتر در برابر اعضای خانواده خود افراد دیگری که فرد به آنها «وابسته است» مرتبط باشند. انواع دیگر نابرابری موجود در اخلاقیات فردی در پی. ویلیامز (۱۹۷۳ الف، ۱۹۷۳ ب، ۱۹۸۱)، مکی (۱۹۷۸ الف)، نیگل (۱۹۸۰، ۱۹۸۶)، شفلر (۱۹۸۲)، سن (۱۹۸۲ ب، ۱۹۸۳ ب)، رگان (۱۹۸۳) پاریت (۱۹۸۴) بحث شده‌اند. در حالی که این الزامات را می‌توان بر حسب مطالبه برابری در حوزه‌ای خاص نیز تعریف کرد اما عموماً این الزامات را بر ضد تلقی سیاسی رایج از برابری «ناشناس» قرار می‌دهند. (نک: سن، ۱۹۷۰ الف).

۲. این اهمیت مضاعف را باید به مثابه بخشی ذاتی از خود آن حوزه تلقی کرد. برای مثال، برابری در خیرهای اساسی در تحلیل رالز (۱۹۷۱، ۱۹۸۲، ۱۹۸۵، ۱۹۸۸ الف) یا برابری در منابع در نظریه رونالد دورکین (۱۹۸۱، ۱۹۸۷) بر مبنای اهمیت ذاتی خیرها یا منابع اساسی توجیه نمی‌شود. برابری در این حوزه‌ها حائز اهمیت در نظر گرفته می‌شود؛ زیرا از بعضی جهات در ارائه فرصت‌های مساوی به افراد مختلف برای پیگیری اهداف آرمان‌های مربوط سودمند هستند. معتقدم این فاصله در واقع تنش درونی این نظریه‌ها را پدیدار می‌کند، زیرا اهمیت اشتقاقی خیرها یا منابع اساسی وابسته به این است که فرصت‌های برابری برای تبدیل خیرهای اساسی یا منابع در دسترس افراد باشد تا آنها بتوانند اهداف خود را محقق کنند یا برای پیگیری آنها آزاد باشند. در واقع، افراد مختلف ممکن است احتمالات تبدیلی بسیار «متنوعی» داشته باشند بنا به استدلال من این امر، اساس اهمیت اشتقاقی برابری در تصاحب خیرهای اساسی یا منابع را تضعیف می‌کند. نک: فصل و (همچنین سن ۱۹۸۰ الف، ۱۹۹۰ ب).



که در آن سیستم اخلاقی اهمیت بیشتری دارند - تجویز می‌شود تا برابری در حوزه‌هایی دیگر محقق شود. برابری در امری که «مبنا» تلقی می‌شود، برای حمایت مستدل از نابرابری‌هایی «حاشیه‌ای» استفاده می‌شود.

## ۲. تنوع انسانی و برابری اساسی

انسان‌ها از منظرهای گوناگون با یکدیگر متفاوت‌اند. ما خصوصیات و موقعیت‌های بیرونی متفاوتی داریم و زندگی را با مواهب مختلفی چون ثروت و استعدادها موروثی آغاز می‌کنیم. در محیط‌های طبیعی مختلفی زندگی می‌کنیم که بعضی دشوارتر از بعضی دیگر است. جوامع و اجتماعاتی که متعلق به آن‌ها هستیم، با توجه به توانایی‌های ما فرصت‌های بسیار متفاوتی را در اختیارمان قرار می‌دهند. منطقه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، به نحو فراگیری، تاثیر عمیق بر سلامت و رفاه ما دارد.

اما علاوه بر این تفاوت‌ها در محیط‌های طبیعی و اجتماعی و خصوصیات بیرونی، در خصوصیات فردی مانند سن، جنسیت، توانایی‌های جسمی و ذهنی نیز متفاوت هستیم و این عوامل در سنجش نابرابری حائز اهمیت هستند. برای مثال، درآمدهای برابر همچنان ممکن است نابرابری بسیاری را در توانایی ما در انجام امور ارزشمند به همراه آورد. فرد معلول نمی‌تواند همانند فردی باشد که با بدن ورزیده وظایفش را انجام می‌دهد، حتی اگر درآمد هر دو کاملاً برابر باشد. بنابراین نابرابری از منظر متغیری چون درآمد، ممکن است ما را به مسیری بسیار متفاوت نسبت به نابرابری در حوزه متغیر دیگری - چون توانایی کار کردن یا رفاه - بکشانند.

مزایا و معایب نسبی افراد در مقایسه با یکدیگر را می‌توان از منظر متغیرهای بسیار متفاوتی قضاوت کرد، از جمله درآمدهای مرتبط، ثروت، منافع، آزادی، حقوق، کیفیت زندگی و مانند آن. تکثر متغیرهایی که برای ارزیابی نابرابری‌های بین فردی یا همان «متغیرهای کانونی» می‌توانیم بر آن‌ها تمرکز کنیم، نشان‌دهنده این است که ما در بادی امر برای انتخاب دیدگاهی بنیادین درباره برابری با تصمیمی دشوار مواجهیم.

مسئله انتخاب «حوزه ارزیابی»، یعنی انتخاب متغیرهای کانونی مرتبط، در تحلیل نابرابری از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است.

به دلیل تنوع انسانی فراوان، تفاوت‌های مدنظر بسیار مهم هستند. اگر تمام افراد کاملاً مشابه یکدیگر بودند، برابری در حوزه‌ای مانند درآمد غالباً با برابری در حوزه‌های دیگر مثل بهداشت و رفاه و شادکامی متجانس می‌شد. یکی از پیامدهای «تنوع انسانی» آن است که غالباً برابری در حوزه‌ای با نابرابری در حوزه‌ای دیگر همراه است.

برای مثال، زمانی که طالب برابری حقوق آزادی مدنظر نوزیک (۱۹۷۴) هستیم، شاید این امکان را نداریم تا بر اساس توصیف سودمند خود نوزیک خواهان برابری در رفاه و الگوهای مانند آن باشیم. اگر حقوق برابر در این حالت پذیرفته شود، آنگاه تمام پیامدهای این حقوق نیز باید پذیرفته شود و این امر تمام نابرابری‌های حاصل از درآمدها، منافع، رفاه و آزادی‌های مثبت برای انجام امور دلخواه را در برمی‌گیرد.

در اینجا قصد ندارم میزان متقاعدکننده بودن این دفاعیه را بیازمایم.<sup>۱</sup> مسئله مهم در گفت‌وگوی حاضر، ماهیت این راهبرد است که نابرابری از طریق توسل به برابری توجیه می‌شود. رویکرد نوزیک، مثال روشن و مناسبی از این راهبرد کلی است. اگر این ادعا که نابرابری در حوزه‌ای مهم، بجا یا مطلوب یا پذیرفتنی یا تحمل‌پذیر است، بخواهد متکی به دلیلی منطقی و نه صرفاً حمله به مخالفان باشد، در این صورت، استدلال اینگونه شکل می‌گیرد که این نابرابری، پیامد «برابری» در حوزه دیگری است که اهمیت بیشتری دارد.

با در نظر گرفتن توافق گسترده درباره نیاز به وجود برابری در «مبنا» و نیز ارتباط این توافق گسترده با نیاز عمیق به بی‌طرفی بین افراد - که پیش از این توضیح داده شد - استدلال‌های اصلی باید درباره معقولیت «مبانی» انتخاب شده باشد. بنابراین، مسئله «ماهیت برابری یا همان برابری چه؟»

۱. چندین مقاله انتقادی درباره این رویکرد در سن (۱۹۸۲، ب، ۱۹۸۴) موجود است.

در این زمینه با پرسش «حوزه مناسب برابری اساسی کدام است؟» تفاوتی اساسی ندارد. پاسخ ما به پرسش «برابری چه؟» تنها برابری در آن حوزه منتخب را تأیید نخواهد کرد (چراکه متغیرکانونی با این ادعا مرتبط است که افراد باید در حیطه‌ای بنیادی با هم برابر باشند) بلکه پیامدهای گسترده‌ای بر الگوهای توزیعی (از جمله «نابرابری‌های» ضروری) در حوزه‌های دیگر خواهد داشت. پس بار دیگر به این نقطه می‌رسیم که سوال کلیدی و اساسی این است: برابری چه؟

### ۳. برابری در مقابل آزادی؟

اهمیت برابری، اغلب، در مقابل اهمیت آزادی قرار می‌گیرد. در واقع، موضع‌گیری فرد در قبال تضاد کدایی بین برابری و آزادی غالباً شاخص مناسبی از نگرش کلی وی به فلسفه سیاسی و اقتصاد سیاسی در نظر گرفته می‌شود. برای مثال، متفکران آزادی خواه (از قبیل نوزیک ۱۹۷۴) نه تنها ضد برابری در نظر گرفته می‌شوند، بلکه «دقیقاً» به دلیل توجه ویژه به آزادی، ضد برابری شناخته می‌شوند.<sup>۱</sup> به همین شکل، ممکن است این طور به نظر برسد که متفکران هوادار برابری (مانند دالتون ۱۹۲۰ و تاوونی ۱۹۳۱ یا میده ۱۹۷۶) چندان دغدغه آزادی ندارند، زیرا مطالبه اصلی شان برابری است.

با توجه به مباحث بخش‌های قبلی باید بگوییم که چنین نگرشی به ارتباط میان برابری و آزادی اساساً اشتباه است. متفکران هوادار آزادی تصور می‌کنند که مسأله اصلی آزادی مردم است. اما نمی‌توان بدون پاسخ دادن به سوالاتی مانند آزادی که؟ میزان آزادی؟ نحوه توزیع آزادی؟ و چگونگی آزادی؟ مسأله آزادی را به درستی مطرح کرد. لذا، مسئله برابری بلافاصله به عنوان مکملی بر تصدیق آزادی پدیدار می‌شود.<sup>۲</sup> طرح آزادی خواهان برای تکمیل طرح شان

۱. در اینجا به طور خاص به نوزیک (۱۹۷۳، ۱۹۷۴) ارجاع می‌دهم. برای اطلاع از بازنگری اصلاح موضع وی، به نوزیک (۱۹۸۹) رجوع کنید.

۲. برای حمایت از اهمیت آزادی راههای مختلفی وجود دارد. یکی از تفاوت‌ها با مفاهیم مختلف مطلوب بودن درستی در ارتباط است. اول اینکه آزادی را باید موضوعی «مطلوب» در نظر گرفت که لازم است افراد از آن بهره‌مند باشند

باید صورت‌بندی مناسبی از نحوه توزیع حق‌ها میان مردم پیشنهاد کنند.<sup>۱</sup> در واقع، مطالبات آزادی محور آزادی خواهان، عموماً مشتمل بر ویژگی‌های مهم «آزادی برابر» است، برای مثال پافشاری بر این‌که از مداخلات دیگران، در نتیجه، نمی‌توان آزادی را مهم دانست ولی اعتقاد داشت که ترتیبات اجتماعی نباید نقشی در ارتقای آزادی‌های مردم داشته باشد.

البته ممکن است میان فردی که استدلال می‌کند مردم باید در «برخی» متغیرها (مثلاً درآمد یا ثروت یا رفاه) برابر باشند با فردی که خواهان آزادی برابر است تضادهایی وجود داشته باشد، اما این مشاجره‌ای است درباره مسئله «برابری چه». البته، هواداری از آزادی و در عین حال نفی هرالگویی برای چگونگی توزیع آزادی میان مردم (یعنی ترویج آزادی بدون در نظر گرفتن الگوی توزیع آزادی) می‌تواند در برابر این ایده قرار بگیرد که افراد باید در برخی متغیرها مانند درآمد برابر باشند؛ اما نباید از نگاه دور داشت که این تضاد، تا اندازه‌ای، تضاد میان تاکید بر آزادی با تاکید بر درآمدها است و نیز تا اندازه‌ای تضادی است میان دغدغه الگوی توزیعی (مثلاً درآمدها) با ملاحظات جمعی غیرتوزیعی (مثلاً در حیطه آزادی) این تصور که هر تفاوتی در مواضع دو طرف نشان‌دهنده «تقابل» آزادی و برابری است تصوری است غلط و زیان‌آور.

در واقع، اگر بخواهیم صریح بگوییم، مطرح کردن این مسئله از منظر تقابلی دوم، نشان‌دهنده «خطای مقوله‌ای»<sup>۲</sup> است. آزادی و برابری،

نقض آزادی ممکن است به شکل تنزل مطلوبیت امور دیده شود. دوم اینکه ممکن است آزادی نه به عنوان بخشی از ایده مطلوب بودن، بلکه ویژگی ترتیبات اجتماعی «درست» در نظر گرفته شود. همچنین بین وظایفی که «دیگران» در صورت نقض آزادی‌های هر فرد خواهند داشت، تفاوت‌هایی مرتبط با تقابل پیش‌گفته وجود دارد. سعی داشته‌ام تا این مسائل را در جای دیگری مطرح کنم، برای مثال نک: سن، ۱۹۷۰ الف، ۱۹۸۲ ب، ۱۹۸۳ الف، ۱۹۹۲ الف در اینجا بیش از این وارد این موضوع‌ها نمی‌شوم.

۱. نک: بحث رالز (۱۹۷۱) درباره اولویت «آزادی برابر» (فصل ۴). همچنین، نک: برلین (۶-۱۹۵۵، ۱۹۶۹)، و هابیم (۶-۱۹۵۵)، هایک (۱۹۶۰، ۱۹۶۷)، بوچانان (۱۹۷۵، ۱۹۸۶)، هاکسار (۱۹۷۹)، گوتمان (۱۹۸۰)، گودین (۱۹۸۸)، سائز (۱۹۸۸) لوکز (۱۹۹۰).

گزینه‌هایی جایگزین یکدیگر نیستند. آزادی یکی از زمینه‌هایی است که می‌توان برابری را بر آن اعمال کرد و برابری یکی از «الگوهای» محتمل توزیع آزادی است.<sup>۱</sup>

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، نمی‌توان بدون انتخاب آشکار زمینه‌ای که افراد باید در آن برابر باشند، مطالبه آزادی را صراحتاً مطرح کرد و به نحو عقلانی مورد ارزیابی قرار داد. در یک سو، مطالبات حقوق آزادی خواهانه برابر قرار دارد و در سوی دیگر، مطالبات مبرم و متنوع برای برابری در زمینه فهرست بلندی از «دستاوردها» و نیز فهرست متناظری از «آزادی‌های» دست‌یافتنی. این پژوهش بیشتر به این تکثرو پیامدهای متعدد آن معطوف است.

#### ۴. تکثرو پوچی منتسب به آن

شناخت تکثر حوزه‌هایی که ممکن است برابری در آن سنجیده شود، موجب بروز تردیدهایی درباره مفاد ایده برابری می‌شود. آیا این تکثر موجب کاهش قدرت و ضرورت برابری به عنوان ایده‌ای سیاسی نمی‌شود؟ اگر برابری تا اندازه‌ای پذیرای تکثر آرا باشد، آیا می‌توانیم مطالبات آن را جدی بگیریم؟<sup>۲</sup> در واقع، بعضی تحلیلگران انعطاف‌پذیری مشهود مفاد برابری را یکی از نگرانی‌های جدی درباره ایده برابری می‌دانند. «داگلاس ری»<sup>۳</sup> (۱۹۸۱) در

۱. البته در آنچه «الگو» خوانده می‌شود، ممکن است قدری ابهام وجود داشته باشد. گاهی اوقات ممکن است واژه «الگو» جهت تمحیل مشخصات خاص خصوصیات سازنده به کار گرفته شود، برای مثال پرچم بریتانیا که آبی قرمز است را در نظر بگیرید. می‌توان رابطه میان آزادی برابری را با رابطه رنگ آبی قرمز در این پرچم مقایسه کرد. الگوی مناسب برای آزادی و برابری را می‌توان با شدت تمایز رنگ‌ها در این پرچم مقایسه کرد (برای مثال اینکه هر کدام از بخش‌ها باید شدت یکسانی داشته باشند یا اینکه رنگ‌ها در مجموع شدت بیشتری داشته باشند) هر کدام از رنگ‌ها نیز به نوبه خود می‌تواند بیانگر اهمیت یکی از این دو ایده باشد.

۲. البته در خصوص توانایی برابری در ارائه توجیه مناسب برای هرگونه ساختار اجتماعی، مسئله مرتبط و در عین حال متمایزی وجود دارد. رابرت گودین (۱۹۸۸) پرسش جالبی را مطرح می‌کند: آیا «برابری صوری» که مبنای «سیاست‌های دولت رفاه» است صرفاً «شبه پدیداری» بیش نیست؟ (ص ۶۹ تا ۵۱) آن‌طور که گودین ذکر می‌کند، این استدلال به نحوه تعریف برابری وابسته است و پاسخ مثبت به این پرسش، بر تضاد بین نگرش‌های مختلف درباره برابری تکیه دارد، از جمله نگرشی نهفته در آنچه وی «بی‌طرفی» می‌نامد.

بررسی دقیق و سودمند خود در خصوص نظریه‌های مختلف معاصر در ارتباط با برابری گفته است: «تقابل ایده برابری با خودش به مراتب قدرتمندتر از تقابل آن با نظم، کارآمدی یا آزادی است» (ص ۱۵۱).

درحالی که وی استدلال می‌کند که ایده برابری، همچون گذشته، «اشباع»<sup>۱</sup> است، سایرین، با استفاده از همان دلایل، استدلال کرده‌اند که برابری «ایده‌ای پوچ»<sup>۲</sup> است: برابری «فرمی تهی است که به خودی خود محتوای چندانی ندارد»<sup>۳</sup>. از آنجایی که برابری به شدت تفسیربردار است، نمی‌توان خواست برابری را خواستی اصیل و حقیقی دانست.

کاملاً درست است که صرف مطالبه برابری، بدون بیان ماهیت برابری، مطالبه‌ای تهی است. اما این امر باعث می‌شود که خود ایده تهی بودن معقول‌تر از قبل به نظر برسد، اما معتقدم این گفته به هر شکل نادرست است. اولاً، حتی پیش از انتخاب حوزه‌ای خاص، شرط کلی اهمیت و ارزش برابری در «حوزه‌ای که با اهمیت تعلق می‌شود» مطالبه پوچی نیست. این شرط میان ملاحظات برابر و حوزه مورد نظر که قرار است بی‌طرفی بر آن اعمال شود نوعی رابطه برقرار می‌کند. حداقل کاری که این شرط انجام می‌دهد تدقیق مبنا برای سیستم ارزیابی است. این شرط قدرت زیادی در زیرسوال بردن نظریه‌هایی دارد که مبنایی ساختاری ندارند و نظریه‌هایی را که مبنای ساختاری‌شان برابری نیست طرد می‌کند. حتی در این سطح کلی نیز برابری شرطی اساسی و شایان توجه است.

ثانیاً، زمانی که شرایط یکسان باشد، برابری می‌تواند مطالبه‌ای منحصراً نیرومند و دقیق باشد. برای مثال، با یکسان بودن شرایط، مطالبه‌های برابری - حتی پیش از هرگونه تأیید شاخص خاص برابری - نوعی رده‌بندی الگوها را الزامی می‌کند. برای مثال «اصل انتقال دالتون» را باید نوعی پیشرفت در مسأله توزیع تعلق کرد. طبق این اصل، هنگام نابرابری درآمدها، انتقال اندکی از درآمد فرد ثروتمندتر به فرد

1. overfull

2. An empty idea

۳. وسترن (۱۹۸۲، ص ۵۹۶).

فقیرتر باعث تغییر درآمد کلی نمی‌شود.<sup>۱</sup> این قاعده، در بافت خود، قاعده‌ای نسبتاً متقاعدکننده است. زیرا از طریق اصل برابری و بدون توسل به شاخص یا ابزار ویژه‌ای و نیز بدون تغییر میزان درآمد کل توزیع را رده‌بندی می‌کند.

علاوه بر تنظیم الگوها در حوزه‌ای «مفروض»، حتی فرایند جامع‌تر انتخاب حوزه نیز ممکن است پیوند آشکاری با انگیزه‌ای که بر مطالبه برابری تاکید می‌کند داشته باشد. برای مثال، در ارزیابی عدالت یا رفاه اجتماعی یا استانداردهای زندگی یا کیفیت آن، فرایند انتخاب حوزه صرفاً «صوری» نیست، بلکه امری مربوط به تشخیص محتوا است. همان‌طور که در بخش‌های بعدی نشان خواهم داد، زمانی که شرایط یکسان باشد، می‌توان در دعاوی بسیاری از این حوزه‌ها برای برابری مناقشه کرد. این نیاز باعث نمی‌شود که ما به صورت بندی دقیقی از مطالبه برابری در حوزه‌هایی دست پیدا کنیم که با اهمیت تعلق می‌شود، اما این بدین معنی نیست که طرح ایده برابری آشفته و مغشوش است. در هر شرایطی، مطالبات برابری می‌تواند هم متمایز و هم قوی باشد.

ثالثاً، تنوع حوزه‌هایی که ممکن است برابری در آن‌ها مطالبه شود، حقیقتاً نشان‌دهنده تنوع عمیق‌تری است، یعنی مبنای ارزش‌گذاری‌ها متفاوت است و دیدگاه‌های مختلفی درباره تعلق درست از منفعت فردی در هر حوزه وجود دارد. بنابراین مسئله تنوع، منحصر به ارزیابی برابری نیست. مطالبات مختلف برابری، منعکس‌کننده نگرش‌های مختلف در این باره است که چه چیزی در هر شرایطی فی‌نفسه دارای ارزش است. این مطالبات مختلف نشان‌دهنده این است که دیدگاه‌های مختلفی درباره چگونگی محاسبه منفعت گروه‌های مختلف مردم در برابر یکدیگر و در شرایط گوناگون وجود دارد. آزادی‌ها، حقوق، منافع، درآمدها، منابع، خیرهای اساسی، برآورده‌سازی نیازها و... طرق مختلفی را برای مشاهده زندگی افراد مختلف، پیش رو می‌گذارد و هر کدام از این چشم‌اندازها، به نگرش متناظری از برابری منجر می‌شود.

۱. نک: دالتون (۱۹۲۰)، کولم (۱۹۶۹)، اتکینسون (۱۹۷۰، ب، ۱۹۸۳). برای کسب اطلاعات بیشتر درباره مفاهیم اصولی این ویژگی، نک: داسگوپتا، سن استارت (۱۹۷۳) روتشیلد استیگلیتز (۱۹۷۳) نیز OEI، فصل ۳.

این تکثر که همان تکثر سنجش منفعت افراد مختلف است، خود را در نگرش‌های مختلف برابری و نیز دیگر نظریه‌های اجتماعی نشان می‌دهد که به موجب آن‌ها، منافع فرد اساساً وارد پایگاه اطلاعاتی می‌شود. برای مثال، از منظر انتخاب حوزه، ایده «کارایی» دقیقاً تکثر مشابهی خواهد داشت.<sup>۱</sup> اگر منفعت افراد فزونی یابد (یا منفعت یک فرد افزون شود بدون اینکه منفعت دیگری کاهش یابد) کارایی آشکارا افزایش می‌یابد؛ اما، مفاد چنین توصیفی به چگونگی تعریف بستگی دارد که از منفعت ارائه می‌دهیم. اگر «متغیر کانونی» ثابت باشد، آنگاه می‌توانیم تعریفی مشخص از کارآمدی در این ساختار گسترده‌تر به دست دهیم.

مقایسه‌های کارایی از منظر متغیرهای مختلف انجام‌شدنی است. برای مثال، اگر کارایی از منظر منفعت فردی در نظر گرفته شود، آنگاه نظریه کارایی بلافاصله به مفهوم «بهینه‌سازی پارتو»<sup>۲</sup> مبدل می‌شود که در اقتصاد رفاه کاربرد فراوان دارد. این امر مستلزم آن است که در موقعیتی باشیم که منفعت هیچ‌کس بدون کاهش منفعت فردی دیگری قابل افزایش نباشد. اما کارایی به طریق مشابه در حوزه آزادی، حقوق، درآمد و مانند آن نیز تعریف‌شدنی است. برای مثال، می‌توان، اصل بهینگی پارتو که در اصل در حیطه منافع فردی اعمال شده است، را به حیطه آزادی سرایت داد. اقتضای این سرایت این است که آزادی یک فرد نمی‌تواند بدون کاهش آزادی دیگری افزایش یابد. ظاهراً همان‌طور که قبلاً درباره برابری مرتبط با حوزه‌های تکثر مشاهده کردیم، نظریه‌های کاملاً مشابه و متعددی درباره کارایی وجود دارد.

این واقعیت شگفت‌آور نیست؛ زیرا تکثر حوزه‌هایی که ممکن است برابری در آن‌ها مدنظر باشد، نشان‌دهنده مسئله مهم‌تری است، یعنی تکثر در ارتباط با تلقی دقیق از منفعت فردی در مقیاس اجتماع. بدون شک، انتخاب از میان این حوزه‌ها، بخشی جدایی‌ناپذیر از ادبیاتی است که حول محور ارزیابی نابرابری شکل گرفته است. اما تکثر حوزه‌ها حقیقتاً نشان‌دهنده تنوع در رویکردهای

۱. در حالی که تکثر در اصل دقیقاً یکسان است، از لحاظ تجربی ممکن است اختلاف حوزه‌ای بیشتری بین مقایسه نابرابری با مقایسه کارآمدی باشد. نک: سن (۱۹۹۲ ب).



اساسی به منفعت فردی و نیز در پایگاه اطلاعاتی مقایسه‌های بین فردی است. تکثر حوزه‌ها مشکلی نیست که صرفاً اختصاص به مبحث برابری داشته باشد و به همین دلیل آشفتگی چندانی ایجاد نمی‌کند.

## ۵. ابزارها و آزادی‌ها

نظریه‌های هنجاری درباره ترتیبات اجتماعی که ما را به خود مشغول داشته بنا به دلایلی که گفتیم خواهان برابری در این حوزه یا آن حوزه هستند. این برابری به عنوان «برابری اساسی» سیستم عمل می‌کند و برالگوهای توزیعی در حوزه‌های دیگر دلالت دارد. در واقع، برابری اساسی ممکن است مستقیماً مسبب نابرابری‌هایی در حوزه‌های دیگر باشد.

ذکر یک یا دو مثال برای انتخاب حوزه و اهمیت آن مفید به نظر می‌رسد. در فلسفه سیاسی و اخلاقیات مدرن، جان رالز (۱۹۷۱) تأثیرگذارترین فرد دوران معاصر بوده است. نظریه وی با عنوان «عدالت به مثابه انصاف»<sup>۱</sup>، مثال جالب و مهمی از انتخاب حوزه و پیامدهای آن را پیش رو می‌گذارد. در «اصل تفاوت»<sup>۲</sup> وی تحلیل کارایی و برابری با خیرهای اساسی در تملک فرد مرتبط‌اند.<sup>۳</sup>

با استفاده از این سیستم، تنوع ثروت و استعدادهای موروثی مانند سیستم نوزیک به نابرابری درآمد منجر نمی‌شود، زیرا درآمدها در میان مؤلفه‌های

1. justice as fairness

2. Difference Principle

۳. در رویکرد رالزی عدالت به مثابه انصاف این «اصل تفاوت» است که نقش اصلی را در توزیع خیرهای اساسی بازی می‌کند. اگر دست به ساده‌سازی بیش از حد نزده باشیم می‌توانیم بگوییم که ۱. اصل اول رالز، که اولویت دارد، تنها به آزادی‌های فردی می‌پردازد و آزادی «برابر» را می‌طلبد، ۲. اصل تفاوت نه تنها معطوف به ملاحظات توزیعی است، بلکه با کارایی نیز مرتبط است؛ یعنی هر تغییری که وضعیت همه از جمله فقیرترین گروه‌ها را بهبود می‌بخشد، نوعی پیشرفت می‌داند. ۳. اصولی که گفته شد صرفاً فرمول‌هایی مکانیکی نیستند؛ رالز توضیح و تحلیل مناسبی درباره کاربرد این اصول در نظریه‌اش، عدالت به مثابه انصاف، ارائه می‌کند. برای اطلاع از توضیحات جدید در خصوص ادعاهای مطرح شده در این نظریه، نک: رالز ۱۹۸۵، ۱۹۸۸، الف، ۱۹۸۸، ب، ۱۹۸۸، ج، ۱۹۹۰، نیز لادن ۱۹۹۱ الف. با وجود این، روشن است که برابری دارایی‌های متشکل از خیرهای اساسی جایگاه مهمی در ساختار اخلاق سیاسی رالز دارد.

تشکیل دهنده خیرهای اساسی قرار دارند که «اصل تفاوت» رالز در توزیع آن‌ها شرط برابری را تحمیل می‌کند؛ در نتیجه درآمدها مستقیماً تحت پوشش مطالبات برابری اساسی رالزی قرار می‌گیرند. اما رابطه میان «خیرهای اساسی» - از جمله درآمدها از یک سو با رفاه از سوی دیگر می‌تواند متفاوت باشد، زیرا تفاوت‌های فردی می‌تواند در فرایند تبدیل خیرهای اساسی (از جمله درآمدها) به رفاه دخیل شود. برای مثال، شاید زنی باردار برای داشتن آسایش و رفاه در زندگی مجبور باشد بر موانعی غلبه کند که مردی در همان سن با آن‌ها مواجه نباشد، حتی زمانی که هر دو دقیقاً از درآمد یکسان و سایر خیرهای اساسی مشابه برخوردارند.

به همین شکل، ممکن است ارتباط بین «خیرهای اساسی» و «آزادی» در پیگیری اهداف فردی مثل رفاه نیز متغیر باشد.<sup>۱</sup> ما نه تنها در ثروت‌های موروثی خود تفاوت داریم، بلکه خصوصیات فردی متفاوتی داریم. گذشته از تغییرات فردی همچون توانایی‌ها و استعدادها و تفاوت‌های جسمی، اختلاف‌های نظام‌مندی نیز میان گروه‌ها وجود دارد. برای مثال، بین زنان و مردان در جنبه‌های خاصی از قبیل احتمال بارداری و مراقبت کودکان در دوره نوزادی، تفاوت‌های محرز دیده می‌شود. زنان باردار یا زنانی که کودکانی دارند که باید مراقب آنان باشند، در استفاده از مجموعه یکسانی از خیرهای اساسی نسبت به مردانی که چنین مشکلاتی ندارد، آزادی بسیار کمتری در پیگیری اهداف خود خواهند داشت. ارتباط بین «خیرهای اساسی» از یک سو و «آزادی» و نیز «رفاه» از سوی دیگر، ممکن است با تغییرات بین فردی و بین گروهی در خصوصیت‌های خاص تغییر کند.<sup>۲</sup>

۱. نک: سن (۱۹۹۰ ب).

۲. خود رالز (۱۹۸۵، ۱۹۸۷، ۱۹۸۸ الف) بر نوع دیگری از تنوع در میان افراد تأکید کرده است، یعنی تفاوت‌های بین تصورات مربوط به آن‌ها درباره خیر (خوبی). این امر به تفاوت در اهدافی منجر می‌شود که افراد دلایلی برای پیگیری آن‌ها دارند. این ناهماهنگی باید از تنوع در توانایی تبدیل منابع خیرهای اساسی به تحقق اهداف یا به توانایی تحقق اهداف متمایز شود. تنوع نیز متضمن ناهماهنگی نیست و توجه به هر دو نوع تغییرات بین فردی حائز اهمیت است. این مسائل در بخش ۵ و بحث شده‌اند.

نابرابری‌های موجود در «حوزه‌های» مختلف (مانند درآمدها، خیرهای اساسی، آزادی‌ها، منافع، دستاوردهای دیگر و سایر آزادی‌ها) می‌توانند بسیار متفاوت باشند و این تفاوت منوط است به دگرگونی‌های بین فردی‌ای که در رابطه این متغیرهای متمایز رخ می‌دهد. اهمیت یافتن حوزه‌ای که نابرابری در آن ارزیابی می‌شود، یکی از پیامدهای حقیقت اساسی تنوع انسانی است. فرد ۱ می‌تواند نسبت به فرد ۲ و ۳ از سود مزیت برخوردار باشد، درحالی‌که فرد ۲ درآمد بیشتری نسبت به ۱ و ۳ دارد. فرد ۳ نیز در انجام امور بسیار آزاد است، درحالی‌که ۱ و ۲ اختیار انجام برخی کارها را ندارند و این وضع همین‌طور ادامه دارد. حتی زمانی که رده‌بندی‌ها یکسان هستند، احتمال دارد که فواصل نسبی، یعنی میزان برتری موقعیتی نسبت به موقعیت دیگر، در حوزه‌های متفاوت بسیار متمایز باشند.

بعضی از مهم‌ترین مسائل برابری دقیقاً از اختلاف بین برابری در حوزه‌های مختلف ناشی می‌شوند. اخلاق برابری باید به تنوع فراگیر ما، که بر روابط بین حوزه‌های مختلف تأثیرگذار است، به حد کافی توجه کند. «تکثر» متغیرهای کانونی ممکن است دقیقاً به دلیل «تنوع» وجود انسان، تفاوت زیادی را موجب شود.

#### ۶. توزیع درآمد و رفاه و آزادی

ما به دلیل خصوصیت‌های جسمی و اجتماعی خود بسیار متنوع هستیم. از لحاظ سن، جنسیت، سلامت جسمی و ذهنی، آمادگی جسمانی، توانایی‌های ذهنی، شرایط جوی، آسیب‌پذیری در مقابل بیماری‌های واگیردار، محیط‌های اجتماعی و بسیاری جنبه‌های دیگر نیز متفاوت‌ایم. با این حال، به سختی می‌توان چنین تفاوت‌هایی را در چارچوب‌های متعارف ارزیابی با هم سازگار کرد، چارچوب‌هایی که می‌کوشند مسأله میزان نابرابری را بسنجند. در نتیجه، این مسئله اساسی اغلب در متونی که به مسأله ارزیابی می‌پردازند، به‌طور اساسی، حل‌ناشده باقی می‌ماند.

مسئله مهمی که به تکرار با آن مواجه می‌شویم، از تمرکز بر نابرابری «درآمدها» در تحلیل نابرابری ناشی می‌شود. از روی نابرابری «درآمدها» نمی‌توان به میزان نابرابری حقیقی در خصوص فرصت‌هایی که افراد با آن مواجه می‌شوند، پی برد؛ زیرا آنچه ما قادر به انجام آن هستیم و آنچه دست‌یافتنی است و بالعکس، تنها به درآمد ما وابسته نیست، بلکه به گستره‌ای از خصوصیت‌های جسمی و اجتماعی بستگی دارد که بر زندگی ما تأثیرگذارند و ما را به همانی مبدل می‌کند که هستیم.

برای درک تصویری ساده، این نمونه را در نظر بگیرید: میزان محرومیت فرد معلول جسمی را در مقایسه با دیگران، صرفاً از طریق توجه کردن به درآمد وی نمی‌توان دریافت، زیرا ممکن است این فرد در تبدیل درآمد به دستاوردهایی که برایش ارزشمند هستند، دچار مشکلات عدیده‌ای باشد.<sup>۱</sup> این واقعیت که درآمد فقط ابزاری است برای حصول اهداف حقیقی هر فرد، یگانه علت بروز این مسئله نیست، بلکه ۱. از وجود ابزارهای مهم «دیگر»، و ۲. از گوناگونی‌های بین فردی در «رابطه» بین ابزارها و اهداف مختلف نیز ناشی می‌شود.

درکل، این مسائل اغلب در متون مربوط به سنجش نابرابری در اقتصاد نادیده گرفته می‌شوند. برای مثال، رویکردی را در نظر بگیرید که اتکینسون (۱۹۷۰ ب) برای ایجاد «شاخص‌های نابرابری» مبتنی بر زیان اجتماعی درآمد معادل ابداع کرده است. این رویکرد از بسیاری جهات تأثیر زیادی بر «یکپارچه‌سازی» ملاحظات نابرابری درآمد با ارزیابی کلی رفاه اجتماعی داشته است.<sup>۲</sup>

۱. اهمیت درک این مساله در فصل اول OEI، به طور گسترده بررسی شده است. در آن فصل، این مسئله عمدتاً به عنوان مبنایی برای انتقاد از فایده‌گرایی طرح شده است. زیرا دغدغه اصلی فایده‌گرایی «جمع‌زدن» مجموع فایده‌ها است. برای عقب‌نشینی از آن مقاله انتقادی دلیلی ندارم؛ اما در حقیقت مسئله بسیار فراگیرتر از آن است که در آن مقاله عنوان کرده بودم. با بازنگری رویکردهای استاندارد دیگر در این باره، روشن خواهد شد که تقریباً تمام آن‌ها در برقراری عدالت در مسئله‌ای که در این خصوص شرح داده می‌شود، ناموفق هستند.

۲. این رویکرد به تفصیل در فصل سوم OEI بحث شده است. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره ادبیات بحث سنجش نابرابری که شامل بررسی تأثیرات اتکینسون در این زمینه نیز می‌شود، نک: بلکبری دونالدسون (۱۹۷۸، ۱۹۸۴) فاستر (۱۹۸۵). اتکینسون (۱۹۸۳) این موضوع را به نحو نقادانه بررسی کرده است درباره برخی مسائل که در اینجا از آنها سخن گفتیم اظهار نظر کرده است. همچنین نک: کولم (۱۹۶۹، ۱۹۷۶).

در این رویکرد، میزان نابرابری با استفاده از همان تابع پاسخی  $U(Y)$  برای «تمام» افراد سنجیده می‌شود که درآمدهای غیر شخصی را هم می‌سنجد.<sup>۱</sup> در نتیجه، این راهبرد برای سنجش نابرابری، باز دچار همان مشکلات محدودکننده است؛ یعنی توجه صرف به درآمد در سنجش نابرابری نمی‌تواند این مشکل را حل کند که افراد، با توجه به تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، نمی‌توانند به میزان برابری از درآمدهایشان برای افزایش رفاه و آزادی‌شان بهره ببرند.<sup>۲</sup>

هدف این رویکرد، سنجش نابرابری به خصوص در توزیع «درآمدها» است و نه در سطوح رفاه، اما این سنجش با توجه به آنچه از درآمد فرد «به دست آمده است»، انجام می‌شود و این دستاوردها «رفاه اجتماعی» جمعی را شکل می‌دهند. از نظر اتکینسون، نابرابری درآمد از منظر کاهش رفاه اجتماعی (در واحدهای معادل درآمد جمعی) در نتیجه نابرابری در توزیع درآمد جمعی اتفاق می‌افتد.<sup>۳</sup> درکل، با وجود این انگیزه، برای سنجش خود نابرابری «درآمد» توجه به سایر تأثیرها بر زندگی و رفاه افراد ضروری خواهد بود.<sup>۴</sup>

۱. تابع  $U$  معمولاً با نام «تابع مطلوبیت» تعریف شده است. اما لزوماً نباید آن را با فایده یکسان گرفت. نک: اتکینسون (۱۹۸۳، ص ۶۵). رفاه اجتماعی به عنوان تابع جمعی تفکیک پذیر برای درآمدهای فردی در نظر گرفته می‌شود. میزان رفاه اجتماعی، که وابسته است به درآمد افراد، از تابعی استنتاج می‌شود که برای همه افراد یکسان است. سپس برای افزایش رفاه اجتماعی این مقادیر با هم جمع می‌شوند. اگر مطلوبیت فرض شود، (دیدگاهی رایج که شاید ساده‌ترین و در عین حال یقینی‌ترین تفسیر است) آنگاه فرض تابع یکسان برای تمام مقادیر، معادل فرض تابع مطلوبیت یکسان برای تمام افراد خواهد بود. اما در نگاهی کلی‌تر، فارغ از تفسیری که برای  $U(Y)$  انتخاب می‌شود، این تابع باید خاصیت یکسانی برای تمام افراد داشته باشد. به همین طریق، در بسط سنجش اتکینسون در برابر قالبی که ضرورتاً از نظر جمعی تفکیک پذیر نیست (که در OEI در صفحات ۳۸ تا ۴۲ طرح شده است) فرض تابع متقارن جمعی، مستلزم آن است که درآمد همه افراد اثر کلی یکسانی داشته باشد. در حالی که تمام این نکات ظاهراً از نظر صوری با بسیاری از روایات اساسی مختلف سازگار هستند، اما برهان اصلی مبتنی بر فرض ارتباط تبدیلی «یکسان» (بین درآمد دستاورد) برای افراد مختلف است. در باب جنبه‌های کلی مسئله تبدیل، نک: فیشر و شل (۱۹۷۲)، سن (۱۹۷۹ ج) فیشر (۱۹۸۷).

۲. فرض تابع منفعت یکسان برای تمام افراد، یعنی مرتبط ساختن فایده به درآمد (یا به درآمد کار) نیز در بسیاری از شاخه‌های دیگر تخصیص منابع فرضی رایج و معمول است. برای مثال در مورد مسأله «مالیات بندی بهینه» جیمز میرلیز (۱۹۷۱) پیشگام است. تومالا (۱۹۷۱) نیز شرحی مفید در این باره دارد. این مسأله به مباحث هزینه-فایده نیز قابل اطلاق است. نک: نظر سنجی حساسی که توسط درز و استرن در سال ۱۹۸۷ انجام شده است.

۳. این رویکرد (نک: اتکینسون ۱۹۷۰ ب، ۱۹۷۵، ۱۹۸۳) شیوه‌ای تحلیلی را بسط می‌دهد که در اصل دالتون (۱۹۲۰) بررسی کرده است کولم (۱۹۶۹) آن را احیا کرده است. خطوط اصلی این رویکرد تحلیل اساسی نیز در OEI بحث شده است.

۴. برای اطلاع از اظهارات روشن‌گرانه‌ای درباره این موضوع مسائل مرتبط، نک: اتکینسون (۱۹۸۳، بخش اول).

سنجش نابرابری باید اطلاعاتی دربارهٔ حوزه‌های دیگر را جهت مقاصد زیر در نظر بگیرد:

به قصد ارزیابی نابرابری در خود این حوزه‌ها؛

به قصد سنجش «نابرابری درآمد» در چارچوبی جامع‌تر، با توجه به وجود تأثیرهای دیگر بر هدف رفاه اجتماعی اتکینسون از منظر نابرابری درآمدی که نهایتاً سنجش خواهد شد. (این مسائل در فصل ۶ بیشتر بررسی خواهند شد.) حذف تنوع‌هایی که میان افراد است چند جهت دارد، نخست ملاحظات عملی برای تحلیل سریع و ساده (چنان که می‌توان این امر را به وضوح در متونی که به مسئلهٔ محاسبهٔ نابرابری پرداخته‌اند مشاهده کرد) اما دلیل اصلی چنان که پیش از این متذکر شدیم از خود بحث نابرابری نشات گرفته است: همهٔ انسان‌ها برابر خلق شده‌اند. طنین بلند چنین گفته‌ای احتمالاً ما را وارد مسیری می‌کند که این تفاوت‌ها را نادیده بگیریم؛ یعنی یا به تفاوت افراد توجه نکنیم و یا فرض کنیم که افراد چنین تفاوت‌هایی ندارند. این امر بدین معنی است که به راحتی می‌توان از حوزه‌ای به حوزهٔ دیگر گذر کرد: مثلاً از درآمدها به منافع یا از خیرهای اساسی به آزادی‌ها یا از منابع به رفاه. چنین رویکردهایی ظاهراً تعارض میان رویکردهای گوناگون به برابری را نادیده می‌انگارند. اما این سادگی در محاسبه بهای سنگینی دارد. در نتیجهٔ این فرض، باید از نابرابری‌های اساسی در رفاه و آزادی که ممکن است پیامد مستقیم توزیع یکسان درآمدها باشد - چشم‌پوشی کنیم، زیرا ما نیازهای متفاوت و شخصیت‌های گوناگون و شرایط اجتماعی نابرابری داریم. میانبرهای عملی و لفاظی‌های بی‌حاصل شاید برای برخی مقاصد تأثیرگذار باشد اما روی هم رفته بی‌فایده و گمراه‌کننده هستند.

منابع

- ACKERMAN, B. A. (1980). *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn.; Yale University Press).
- (1984), "The Storrs Lectures; Discovering the Constitution", *Yale Law Journal*, 93,
- (1988). 'Neutralities,' mimeographed, Yale Law School.
- ATKINSON, A. B. (1970a). *Poverty in Britain and the Reform of Social Security* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1970b). 'On the Measurement of Inequality', *Journal of Economic Theory*, 2, (Repr. in Atkinson 1983.)
- (1972). *Unequal Shares* (London: Allen Lane, The Penguin Press).
- (1975). *The Economics of Inequality* (Oxford: Clarendon Press).
- (1983). *Social Justice and Public Policy* (Brighton: Wheat sheaf and Cambridge, Mass.: MIT Press),
- (1987), 'On the Measurement of Poverty', *Econometrica*, 5.
- (1989), *Poverty and Social Security* (New York; Harvester Wheat sheaf).
- (1991a). 'The Social Safety Net', mimeographed, STICERD, London School of Economics.
- (1991b). 'What is Happening to the Distribution of Income in the UK?', Keynes Lecture, British Academy.
- (1991c). 'On Targeting', mimeographed, STICERD, London School of Economics,

- ATKINSON A. B. and BOURGUIONON, F, (1982), 'The Comparison of Multi-dimensional Distributions of Economic Status\*', *Review of Economic Studies*, 49,
- (1987), 'Income Distribution and Differences in Needs', in Feiwel (1987),
- and STIOLITZ, J. B, (1980). *Lectures on Public Economics* (London: McGraw-Hill).
- BAUER, P, T. (1981). *Equality, the Third World and Economic Delusion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- BBNTHAM, J, (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London: Payne). (Republished Oxford: Clarendon Press, 1907.)
- BERLIN, I. (1955-6). 'Equality as an Ideal', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56,
- (1969). *Four Essays on Liberty*, 2nd edn, (London: Oxford University Press).
- BLACKORBY, C. (1975). 'Degrees of Cardinality and Aggregate Partial Ordering', *Econometrica*, 43.
- and DONALDSON, D. (1977). 'Utility versus Equity: Some Plausible Quasi-Orderings', *Journal of Public Economics*, 7.
- (1978). 'Measures of Relative Equality and their Meaning in Terms of Social Welfare', *Journal of Economic Theory*, 18.
- (1980). 'Ethical Indices for the Measurement of Poverty', *Econometrica*, 48,
- (1984). 'Ethically Significant Ordinal Indexes of Relative Inequality', *Advances in Econometrics*, 3.
- (1988). 'Adult-Equivalence Scales and the Economic Implementation of Interpersonal Comparisons of Well-Being\*', mimeographed, University of British Columbia.
- and AUERSPEKG, M, (1981). 'A New Procedure for the Measurement of Inequality within and among Population Subgroups', *Canadian Journal of Economics*, 14.
- BLACKORBY, C., DONALDSON, D., and WEYMAIK, J, (1984). 'Social



- Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A Diagrammatic Introduction', *International Economic Review*, 25.
- (1990). 'A Welfarist Proof of Arrow's Theorem', *Recherches Economiques de Louvain*, 56,
- BEANDT, R. B. (1979). *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press).
- BUCHANAN, A. B. (1982). *Marx and Justice* (London: Methuen).
- BUCHANAN, J. M. (1975). *The Limits of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press).
- (1984). \*On the Ethical Limits of Taxation\*, *Scandinavian Journal of Economics*, 86.
- (1986). *Liberty, Market and the State* (Brighton: Wheat sheaf Books).
- and TuLiocs, G. (1962). *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press).
- DALTON, H. (1920). 'The Measurement of the Inequality of Incomes', *Economic Journal*, 30.
- (1925), *Inequality of Incomes* (London; Routledge).
- DAS GUPTA, M. (1987). 'Selective Discrimination against Female Children in Rural Punjab, India', *Population and Development Review*, 13.
- DASGUPTA, B. (1977). *Village Society and Labour Use* (Delhi: Oxford University Press).
- DASGOPTA, P, (1980). 'Decentralization and Rights', *Economics*, 47.
- (1982), *The Control of Resources* (Oxford;Blackwell).
- (1986). 'Positive Freedom, Markets and the Welfare State', *Oxford Review of Economic Policy*, 2,
- (1988). 'Lives and Well-Being', *Social Choice and Welfare*, 5.
- (1989), 'Power and Control in the Good Polity', in A. Hamlin and Pettit (1989),
- (1990). 'Weil-Being and the Extent of its Realization in Poor Countries', *Economic Journal*, 100.

- and HAMMOND, P. (1980). 'Fully Progressive Taxation', *Journal of Public Economics*, 13.
- and HEAL, G. (1979). *Economic Theory and Exhaustible Resources* (London: James Nisbet and Cambridge: Cambridge University Press),
- and RAY, D. (1990). 'Adapting to Undernutrition: Clinical Evidence and its Implications', in Dreze and Sen (1990), vol. 1.
- SEN, A. K., and STARRETT, D. (1973). 'Notes on the Measurement of Inequality', *Journal of Economic Theory*, 6,
- DONALDSON, D., and ROEMER, J. E. (1987). 'Social Choice in Economic Environments with Dimensional Variation\*', *Social Choice and Welfare*, 4. 'the Gini Indices of Inequality', *Journal of Economic Theory*, 22.
- and WEYMARK, J. A. (1980). 'A Single-Parameter Generalization of the Gini Indices of Inequality', *Journal of Economic Theory*, 22.
- (1986). 'Properties of Fixed-Population Poverty Indices', *International Economic Review*, 27.
- DWORKIN, G. (1982). 'Is More Choice Better than Less?' *Midwest Studies in Philosophy*, 7,
- DWORKIN, R. (1978). *Taking Rights Seriously*, 2nd edn, (London; Duckworth).
- (1981), 'What is Equality? Part I: Equality of Welfare', and 'What is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, 10.
- (1985). *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press),
- (1987). 'What is Equality? III: The Place of Liberty', *Iowa Law Review*, 73.
- EDGEWORTH, F. Y. (1881). *Mathematical Psychics* (London: Kegan Paul),
- FISHER, F. M. (1956). 'Income Distribution, Value Judgments and Welfare\*', *Quarterly Journal of Economics*, 70.

- (1986). 'Household Equivalence Scales and Interpersonal Comparisons', mimeographed, MIT.
- (1987). 'Household Equivalence Scales and Interpersonal Comparisons', *Review of Economic Studies*, 54.
- and SHELL, K. (1972). *The Economic Theory of Price Indices* (New York: Academic Press).
- FOSTER, J. (1984). 'On Economic Poverty: A Survey of Aggregate Measures', *Advances in Econometrics*, 3.
- (1985). 'Inequality Measurement', in H. P. Young (ed.) *Fair Allocation* (Providence, RI: American Mathematical Society).
- GRBER, J., and THORBECKE, B. (1984). 'A Class of Decomposable Poverty Measurement', *Econometrics*, 42.
- MAJUMDAR, M, K., and MITRA, T. (1988). 'Inequality and Welfare in Exchange Economies', CAE Discussion Paper No. 88-09, Cornell University.
- and SHORROCKS, A, F. (1988a). 'Poverty Orderings\*', *Econometrica*, 56.
- (1988b), 'Poverty Orderings and Welfare Dominance', *Social Choice and Welfare*, 5.
- (1991). 'Subgroup Consistent Poverty Indices', *Econometric*, 59
- GRIFFIN, J, (1981). 'Equality: On Sen's Weak Equity Axiom', *Mind*, 50.
- (1982), 'Modern Utilitarianism', *Revue Internationale de philosophie*, 36.
- (1986), *Well-Being* (Oxford: Clarendon Press).
- GWFRN, K. (1978). *International Inequality and National Poverty* (London: Macmillan).
- and KNIGHT, J. (1989) (eds.). *Human Development in the 1980s and Beyond*, *Journal of Development Planning*, 19 (Special Number),
- GOODIN, R, E, (1982), *Political Theory and Public Policy* (Chicago: University of Chicago Press),
- (1985). *Protecting the Vulnerable* (Chicago: University of Chicago Press).

- (1986). 'Laundering Preferences', in Elster and Hylland (1986).
- (1987). 'Egalitarianism, Fetishistic and Otherwise', *Ethics*, 98.
- (1988). *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- GUTMANN, A. (1980). *Liberal Equality* (Cambridge: Cambridge University Press),
- HAKSAR, V. (1979). *Equality, Liberty and Perfectionism* (Oxford: Clarendon Press),
- HAMPSHIRE, S. (1982). 'Morality and Convention', in Sen and Williams (1982).
- HAYEK, p. A. (1960). *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul),
- (1967), *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (Chicago; University of Chicago Press).
- HARE, R. M. (1952), *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press).
- (1963). *Freedom and Reason* (Oxford: Clarendon Press).
- (1981), *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point* (Oxford: Clarendon Press).
- (1982). 'Ethical Theory and Utilitarianism', in Sen and Williams (1982).
- HAREL, A., and NITZAN, S. (1987). 'The Libertarian Resolution of the Pare-tian Liberal Paradox', *Journal of Economics*, 47.
- HARMAN, G. (1977). *The Nature of Morality* (New York: Oxford University Press).
- HARSANYI, J. C. (1955), 'Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Inter- personal Comparisons of Utility', *Journal of Political Economy*, 63,
- (1982). 'Morality and the Theory of Rational Behaviour', in Sen and Williams (1982).
- KOLM, S. CH. (1969). 'The Optimal Production of Social Justice', in Margolis and Guitlon (1969).
- (1976). 'Unequal Inequalities', *Journal of Economic Theory*, 12.

- (1977), 'Multidimensional Egalitarianism, *Quarterly Journal of Economics*, 91.
- LADEN, T. (1991a). 'Games, Fairness and Rawls's A Theory of Justice, *Philosophy and Public Affairs*.
- (1991b). 'Freedom, Preference and Objectivity: Women and the Capability Approach', mimeographed, Department of Philosophy, Harvard University,
- LUKES, S. (1985). *Marxism and Morality* (Oxford: Clarendon Press).
- (1990). 'Equality and Liberty: Must They Conflict?', mimeographed, European University Institute.
- LUCAS, O. R. (1990). 'African Famine: New Economic and Ethical Perspectives', *Journal of Philosophy*, 87.
- LUCAS, J. R. (1965). 'Against Equality', *Philosophy*, 40.
- (1980). *On Justice* (Oxford: Clarendon Press).
- MACKIE, J. L. (1978a). *Ethics; Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin),
- (1978b). 'Can There be a Rights-Based Moral Theory?' *Midwest Studies in Philosophy*, 3,
- (1986), 'The Combination of Partially-Ordered Preferences', in J. L. Mackie, *Persons and Values* (Oxford: Clarendon Press).
- MCDOWELL, J. (1981), 'Non-Cognitivism and Rule Following', in S. H. Holtzman and C. M. Leigh (eds.) *Wittgenstein; To Follow a Rule* (London: Routledge and Kegan Paul).
- (1985). 'Values and Secondary Qualities', in Honderich (1985),
- MEADE, J. E. (1955), *Trade and Welfare* (Oxford: Oxford University Press).
- (1965). *Efficiency, Equity and the Ownership of Property* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- (1976). *The Just Economy* (London: Allen and Unwin).
- MILL, J. S. (1859). *On Liberty* (London). (Republished Harmondsworth: Penguin, 1974.)
- (1861). *Utilitarianism* (London).

- MIRRLEES, J. (1971). 'An Exploration in the Theory of Optimum Income Taxation', *Review of Economic Studies*, 38,
- (1974). 'Notes on Welfare Economics, Information and Uncertainty', in M. Baleh, D. McFadden, and S. Wu (eds.), *Essays on Economic Behaviour under Uncertainty* (Amsterdam: North-Holland).
- (1982). 'The Economic Uses of Utilitarianism', in Sen and Williams (1982).
- (1986). 'The Theory of Optimal Taxation', in Arrow and Intriligator (1986).
- NAGEL, T. (1979). *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1980). 'The Limits of Objectivity', in McMurrin (1980).
- (1986). *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press).
- NOZICK, R. (1973). 'Distributive Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 3,
- (1974), *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell).
- (1989), *The Examined Life* (New York: Simon & Schuster).
- O'NEILL, O. (1986), *Faces of Hunger* (London: Allen and Unwin),
- (1989). *Constructions of Reason; Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1992), 'Justice, Gender and International Boundaries', in Nussbaum and Sen (1992).
- PARFIT, D. (1984). *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press).
- PUTNAM, H. (1987). *The Many Faces of Realism* (La Salle, Ill.: Open Court).
- (1992), 'Objectivity and the Science/Ethics Distinction', in Nussbaum and Sen (1992).
- PUTNAM, R. A. (1991). 'Why Not a Feminist Theory of Justice?' paper presented at the WIDER conference on 'Human Capabilities: Women, Men and Equality', 14-16 Aug.
- RAWLS, J. (1958), "Justice as Fairness", *Philosophical Review*, 67,

- (1971). *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.; Harvard University Press).
- (1982). 'Social Unity and Primary Goods', in Sen and Williams (1982).
- (1985). 'Justice as Fairness; Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, 14.
- (1987). 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, 1.
- (1988a), 'Priority of Right and Ideas of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, 17.
- (1988b). "Reply to Sen", mimeographed, Harvard University.
- (1988c). 'The Domain of the Political and Overlapping Consensus', mimeographed, Harvard University.
- (1990). 'Political Liberalism', to be published by Columbia University Press.
- Fried, C. SEN, A., and SCHELING, T. (1987). *Liberty, Equality, and Law*, ed. S. McMurrin (Cambridge; Cambridge University Press; and Salt Lake City: University of Utah Press).
- RAY, R. (1984a). 'A Class of Decomposable Poverty Measures: A Correction and a Modified Poverty Measure', unpub. manuscript, University of Manchester.
- (1984b). 'On Measuring Poverty in India: A Synthesis of Alternative Measures', unpub. manuscript, University of Manchester.
- ROTHSCHILD, M., and STIGUTZ, J. (1973). 'Some Further Results in the Measurement of Inequality', *Journal of Economic Theory*, 6,
- Ross, D. (1980) (ed.). *Aristotle: The Nicomachean Ethics* (Oxford: Clarendon Press).
- STIGLITZ, J. E. (1982), 'Utilitarianism and Horizontal Equity: The Case for Random Taxation', *Journal of Public Economics*, 18.
- SCANMUN, T. M. (1975). 'Preference and Urgency', *Journal of Philosophy*, 72.
- (1982). 'Contractualism and Utilitarianism', in Sen and Williams (1982).

- (1988a). 'The Significance of Choice', in *Tanner Lectures on Human Values*, viii (Salt Lake City; University of Utah Press).
- (1988b), 'Notes on Equality', mimeographed, Harvard University.
- (1990). 'The Moral Basis of Interpersonal Comparisons', mimeographed, forthcoming in J. Elster and J. Roemer (eds.), *Interpersonal Comparability*.
- (1992), 'Value, Desire and Quality of Life', in Nussbaum and Sen (1992).
- SEN, A. K. (1970a). *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden-Day), (Republished Amsterdam: North-Holland, 1979.)
- (1970b). 'Interpersonal Aggregation and Partial Comparability', *Econometrica*, 38. (Repr. in Sen 1982a.) ("A Correction", *Econometrica*, 40, 1972.)
- (1970c). 'The Impossibility of a Paretian Liberal' *Journal of Political Economy*, 78. (Repr. in Hahn and Hollis 1979 and Sen 1982a.)
- (1973a). *On Economic Inequality* (Oxford; Clarendon Press and New York: Norton). (Also referred to in the text as OEI.)
- (1973b). 'Behaviour and the Concept of Preference', *Economics*, 40. (Repr. in Sen 1982a.)
- (1973c). "Poverty, Inequality and Unemployment; Some Conceptual Issues in Measurement", *Economic and Political Weekly*, 8.
- (1973d). 'On the Development of Basic Economic Indicators to Supplement GNP Measures', *United Nations Economic Bulletin for Asia and the Far East*, 24.
- (1974). 'Informational Bases of Alternative Welfare Approaches: Aggregation and Income Distribution', *Journal of Public Economics*, 4,
- (1976a), 'Poverty; An Ordinal Approach to Measurements', *Econometrica*, 44. (Repr. in Sen 1982a.)



- (1976b). 'Real National Income', *Review of Economic Studies*, 43. (Repr. in Sen 1982a.)
- (1976c). 'Liberty, Unanimity and Rights', *Economica*, 43. (Repr. in Sen 1982a.)
- (1977a). 'Social Choice Theory: A Re-Examination', *Econometrica*, 45. (Repr. in Sen 1982a.)
- (1977b). 'On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis', *Econometrica*, 45, (Repr. in Sen 1982a.)
- (1977c). 'Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs*, 6, (Repr. in Sen 1982a.)
- (1978a). 'On the Labour Theory of Value: Some Methodological Issues', *Cambridge Journal of Economics*, 2.
- (1978b). 'Ethical Measurement of Inequality; Some Difficulties', in Krelle and Shorrocks (1978). (Repr. in Sen 1982a.)
- (1979a). 'Personal Utilities and Public Judgements: or What's Wrong with Welfare Economics?' *Economic Journal*, 89. (Repr. in Sen 1982a.)
- (1979b). 'Utilitarianism and Welfarism', *Journal of Philosophy*, 76.
- (1979c). 'The Welfare Basis of Real Income Comparisons', *Journal of Economic Literature*, 1, (Repr. in Sen 1984.)
- (1979d). 'Informational Analysis of Moral Principles', in R. Harrison (ed), *Rational Action* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1979e). 'Issues in the Measurement of Poverty', *Scandinavian Journal of Economics*, 81.
- (1980a). 'Equality of What?' in McMurrin (1980). (Repr. in Sen 1982a; and in Rawls et al 1987.)
- (1980b). 'Description as Choice', *Oxford Economic Papers*, 32. (Repr. in Sen 1982a.)
- (1980-81). 'Plural Utility', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80.
- (1981a). *Poverty and Famines; An Essay on Entitlement and*

- Deprivation* (Oxford: Clarendon Press).
- (1981b), 'Public Action and the Quality of Life in Developing Countries', *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, 43.
- (1982a). *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell and Cambridge, Mass.: MIT Press).
- (1982b). 'Rights and Agency', *Philosophy and Public Affairs*, 11. (Repr. in Scheffler 1988.)
- (1982c). "Liberty as Control: An Appraisal", *Midwest Studies in Philosophy*, 7.
- (1983a). 'Liberty and Social Choice', *Journal of Philosophy*, 80.
- (1983b). 'Evaluator Relativity and Consequential Evaluation', *Philosophy and Public Affairs*, 12.
- (1983c). 'Development: Which Way Now', *Economic Journal*, 93.
- (1983d- 'Poor, Relatively Speaking", *Oxford Economic Papers*, 35,
- (1984). *Resources, Values and Development* (Oxford; Blackwell and Cambridge, Mass.: Harvard University Press),
- (1985a). 'Well-being, Agency and Freedom; The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82,
- (1985b). *Commodities and Capabilities* (Amsterdam; North-Holland).
- (1985c). "A Reply to Professor Townsend", *Oxford Economic Papers*, 37.
- (1985d), 'Women, Technology and Sexual Divisions', *Trade and Development*, 6.
- (1985e). The Moral Standing of the Market', *Social Philosophy and Policy*, 2.
- (1986a). 'Social Choice Theory', in Arrow and Intriligator (1986).
- (1986b). "Information and Invariance in Normative Choice", in Heller, Starr, and Starrett (1986).
- (1987). *On Ethics and Economics* (Oxford: Blackwell),
- (1988a). 'Freedom of Choice: Concept and Content', *European*

- Economic Review*, 32.
- (1988b). 'The Concept of Development', in Chenery and Srinivasao (1988), vol. I.
  - (1988c). 'Africa and India; What do we have to Learn from Each Other?' C. N. Vakil Memorial Lecture, 8th World Congress of the International Economic Association; published in K. J. Arrow (ed.), *The Balance between Industry and Agriculture in Economic Development* (London: Macmillan).
  - (1989a). 'Women's Survival as a Development Problem', Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences, 43 (Nov.), (A revised version published in *New York Review of Books*, Christmas Number, 1990.)
  - (1989b). 'Economic Methodology; Heterogeneity and Relevance', *Social Research*, 56.
  - (1990a). 'Welfare, Freedom and Social Choice: A Reply', *Recherches iconographiques de Louvain*, 56,
  - (1990b). 'Justice: Means versus Freedoms', *Philosophy and Public Affairs*, 19.
  - (1990c). 'Gender and Cooperative Conflicts', in Tinker (1990a).
  - (1991a). 'Welfare, Preference and Freedom', forthcoming in *Journal of Econometrics*,
  - (1991b). 'Well-Being and Capability', forthcoming in Nussbaum and Sen (1992).
  - (1991c). 'The Nature of Inequality', in Arrow (1991).
  - (1992a). 'Minimal Liberty', forthcoming in *Economica*,
  - (1992b). 'Markets and Freedoms', text of John Hicks Lecture, forthcoming in *Oxford Economic Papers*,
  - (1992c). 'On Indexing Primary Goods and Capabilities', mimeographed, Harvard University.
  - and SENGUPTA, S. (1983), 'Malnutrition of Rural Indian Children and the Sex Bias', *Economic and Political Weekly*, 19 (Annual Number).
  - and WILLIAMS, B. (1982) (eds.). *Utilitarianism and Beyond*

- (Cambridge: Cambridge University Press).
- MUBLLBAUER, J., KANBUR, R., HART, K., and WILLIAMS, B. (1987). *The Standard of Living* (Cambridge; Cambridge University Press).
- SCHEFFLER, S. (1982). *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Clarendon Press),
- (1988) (ed.), *Consequentialism and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press).
- SUPPES, P. (1966). 'Some Formal Models of Grading Principles', *Synthese*, 6.
- (1977). 'The Distributive Justice of Income Inequality', *Erkenntnis*, 11.
- (1987). 'Maximizing Freedom of Decision: An Axiomatic Analysis', in Feiwel (1987).
- (1988). 'Lorenz Curves for Various Processes: A Pluralistic Approach to Equity', *Social Choice and Welfare*, 5.
- TAWNEY, R. H. (1931). *Equality* (London: Allen & Unwin).
- TAYLOR, C. (1979). 'What's Wrong with Negative Liberty?', in Ryan (1979).
- (1982), 'The Diversity of Goods', in Sen and Williams (1982).
- TAYLOR, L. (1977). 'Research Directions in Income Distribution, Nutrition and the Economics of Food', *Food Research Institute Studies*, 15.
- TUOMALA, M. (1984). 'On the Optimal Income Taxation: Some Further Numerical Results', *Journal of Public Economics*, 17,
- (1990). *Optimal Income Tax and Redistribution* (Oxford: Clarendon Press).
- WESTBN, P. (1982). "The Empty Idea of Equality", *Harvard Law Review*, 95
- WIGGINS, D. (1985), 'Claims of Need', in Honderich (1985).
- (1987). *Needs, Values, Truth* (Oxford: Blackwell), WILLIAMS, A. (1985). 'Economics of Coronary Bypass Grafting', *British Medical Journal*, 291 (3 Aug.),

- (1991). 'What is Wealth and Who Creates It?', in J. Mutton, S. Hutton, T. Pinch, and A. Shicll (eds.), *Dependency to Enterprise* (London: Routledge).
- WILLIAMS, B (1962), 'The Idea of Equality', in P. Lastett and W. G. Runisman (eds.), *Philosophy, Politics and Society, Second Series* (Oxford: Blackwell).
- (1972). *Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Harper & Row).
- (1973a), *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1973d). 'A Critique of Utilitarianism', in Smart and Williams(1973).
- (1981). *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana and Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- (1987). 'The Standard of Living: Interests and Capabilities', in Sen et al. (1987).
- WOLLHEIM, R, (1955-6), 'Equality and Equal Rights', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56,

# قابلیت‌ها به‌عنوان استحقاق‌های بنیادی: سن و عدالت اجتماعی<sup>۱</sup>

مارتاسی نوسبام

ترجمه محمد حقانی فضل

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Nussbaum, Martha. "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice." *Feminist economics* 9, no. 2-3 (2003): 33-59.

## ۱. رویکرد قابلیت‌ها و عدالت اجتماعی<sup>۱</sup>

آمارتیا سن در طول دوره فعالیتش، دل‌مشغول مسائل عدالت اجتماعی<sup>۱</sup> بوده است. در اندیشه او، نابرابری‌های بین مردان و زنان اهمیت خاصی داشته و رسیدن به عدالت جنسیتی<sup>۲</sup> در جامعه، از اصلی‌ترین اهداف تلاش‌های نظری وی بوده است. در مقابل دیدگاه غالبی که بر رشد اقتصادی<sup>۳</sup> به عنوان شاخصی برای [سنجش] کیفیت زندگی هر ملتی تأکید می‌کند، سن بر اهمیت «قابلیت‌ها» پافشاری دارد؛ یعنی آنچه مردم می‌توانند باشند و انجام دهند. استدلال‌های وی در حمایت از این تغییر رویکرد، غالباً با مسائل جنسیتی مرتبط‌اند. رشد شاخص نامناسبی برای سنجش کیفیت زندگی است؛ زیرا نشان نمی‌دهد که مردم محروم چگونه زندگی می‌کنند. در این استدلال، زنان کسانی‌اند که معمولاً قادر به لذت بردن از ثمرات رفاه عام ملی نیستند. اگر پرسشمان این باشد که مردم عملاً قادر به انجام چه کارهایی هستند و چگونه زندگی می‌کنند، به فهم موانع اجتماعی موجود بر سر راه عدالت کامل برای زنان، بسیار نزدیک‌تر می‌شویم. سن همچنین با اشاره به این واقعیت که زنان غالباً «ترجیحات سازش‌پذیرانه»<sup>۴</sup> از خود نشان می‌دهند (ترجیحاتی که با درجه دویون آنان مطابقت دارد)، به نقد رویکردهایی می‌پردازد که «رفاه» را برحسب فایده<sup>۵</sup> اندازه‌گیری می‌کنند. بنابراین، این چارچوب فایده‌گرایانه که از مردم می‌پرسد در حال حاضر چه چیز را ترجیح می‌دهند و چقدر راضی هستند، برای مواجهه با ضروری‌ترین مسائل عدالت جنسیتی نامناسب است. فقط زمانی می‌توانیم نظریه‌ای مناسب درباره عدالت جنسیتی و به‌طور کلی‌تر درباره عدالت اجتماعی داشته باشیم که در پی استحقاق‌های بنیادینی باشیم که تاحدی مستقل از ترجیحات تصادفی مردم باشند؛ ترجیحاتی که اغلب به علت اوضاع ناعادلانه شکل گرفته‌اند.

1. Social Justice

2. Gender Justice

3. Economic Growth

4. Adaptive Preferences

5. Utility

چنین نقدی بر پارادایم‌های غالب، با تکیه بر ایده‌های عدالت جنسیتی، خصوصیتی فراگیر در آثار سن است. آشکار است که از انگیزه‌های اصلی وی در بسط «رویکرد قابلیت‌ها»<sup>۱</sup>، ظرفیت چشمگیر این رویکرد در شکل دادن به نظریه‌ای درباره عدالت جنسیتی است. اما خواننده‌ای که در جست‌وجوی روایتی مدون از عدالت اجتماعی به‌طور عام و عدالت جنسیتی به‌طور خاص است، در آثار سن چنین چیزی نخواهد یافت. این خواننده باید این روایت را از منابع تکمیلی دیگری به‌دست آورد که سن در اختیار می‌گذارد. [سن در] توسعه به‌مثابه آزادی<sup>۲</sup> خط فکری متناسبی را بسط می‌دهد بر این اساس که قابلیت‌ها، بهترین مبنا برای تفکر درباره اهداف توسعه هستند. قابلیت‌ها روشی جذاب برای درک محتوای هنجاری توسعه در اختیار ما می‌گذارد، هم زمانی که ملت‌ها با شاخص‌های بین‌المللی رفاه مقایسه می‌شوند و هم زمانی که هر ملتی نزد خود تلاش می‌کند تا به سطح بالاتری از توسعه برای مردمش دست یابد. اگر هدف توسعه را افزایش سرانه تولید ناخالص ملی (GNP) بدانیم، نابرابری‌های توزیعی از چشم‌ها پنهان می‌شوند. این امر به‌ویژه زمانی اهمیت می‌یابد که برابری جنسی<sup>۳</sup> را مدنظر قرار دهیم. همچنین در این صورت، تجزیه و بررسی جداگانه جنبه‌های مهم توسعه نیز محقق نمی‌شود؛ جنبه‌هایی مانند بهداشت و آموزش که حتی زمانی که نحوه توزیع را نیز مدنظر قرار می‌دهیم، ارتباط زیادی با تولید ناخالص ملی (GNP) ندارند. نگاه فایده‌گرایانه به توسعه، دست‌کم این مزیت را دارد که می‌توان مشاهده کرد چه فرایندهایی برای مردم مفیدند. اما، به‌گفته سن، فایده برای نشان دادن عدم تجانس و سنجش ناپذیری جنبه‌های مختلف توسعه نامناسب است؛ زیرا واقعیت «ترجیحات سازش‌پذیرانه» را در نظر نمی‌گیرد و همچنین زمانی که به‌عنوان معیار هنجاری به‌کار گرفته می‌شود، در فرایند توسعه، به نفع وضع موجود تأثیر می‌گذارد. در نهایت اینکه،

1. Capabilities Approach

2. Development As Freedom

3. Sex Equality



فایده هدف توسعه را [ارتقای] حالت یا وضعیت خاص افراد (برای مثال وضعیت رضایت مندی) می‌داند و از این رو، اهمیت آزادی و عامل بودن را در فرایند توسعه، دست‌کم می‌گیرد.

سن، موکداً، می‌گوید زمانی که با [لحاظ کردن] نابرابری‌های مبتنی بر جنسیت، با این نظریه روبه‌رو می‌شویم، تمامی این ناتوانی‌ها قد علم می‌کنند؛ زیرا زندگی زنان بازتابی است از مبارزه برای دست‌یابی به مؤلفه‌های گوناگون رفاه، از جمله بهداشت، آموزش، تحرک، مشارکت سیاسی و... ترجیحات فعلی زنان غالباً تحریفاتی است که محصول وضع ناعادلانه پس‌زمینه زندگی‌شان بوده است. عامل بودن و آزادی، به‌طور ویژه، از اهداف مهم زنان است که بسیاری اوقات مانند زیردستانی منفعل با آنان رفتار می‌شود. این شیوه استدلال، پیوند نزدیکی دارد با نقد فنیستی برفایده‌گرایی و پارادایم‌های اقتصادی غالب. همچنین کاملاً با نوشته‌های پژوهشگران فعالی مرتبط است که بر اهمیت عامل بودن و مشارکت زنان تأکید می‌کنند.<sup>۲</sup>

عجیب نیست اگر از این استدلال‌ها حمایت کنیم؛ اما فکرمی‌کنم این استدلال‌ها چندان ما را در اندیشیدن به عدالت اجتماعی پیش نمی‌برند. آن‌ها فهمی کلی درباره آنچه جوامع باید برای رسیدن به آن تلاش کنند به ما می‌دهند؛ اما به علت آنکه سن از تعهد به محتوای قابلیت‌ها، یعنی قابلیت‌هایی که جامعه باید به نحو بسیار اساسی در پی آن‌ها باشد، سرباز می‌زند، حتی آن فهم عمومی نیز در حد کلیات باقی می‌ماند و درباره اینکه پایین‌ترین سطح قابلیت برای جامعه عادلانه کجا می‌تواند باشد، چیزی به ما نمی‌گوید. کاربرد قابلیت‌ها در توسعه، معمولاً مقایسه‌ای است؛ چنان‌که در «گزارش‌های توسعه انسانی»<sup>۱</sup> سازمان توسعه انسانی ملل متحد (UNDP) مشاهده می‌شود. بنابراین، ملت‌ها در زمینه‌هایی همچون بهداشت و دستاوردهای آموزشی با یکدیگر مقایسه می‌شوند. اما این دیدگاه گرچه اشاراتی می‌کند که جامعه عادلانه

چه سطحی از خدمات درمانی یا آموزشی را باید به عنوان استحقاق اساسی تمامی شهروندانش ارائه دهد، اما در اصل ساکت است.

استدلال معروف دیگری که سن آن را در آثارش، از «برابری چه؟» تا «بازنگری نابرابری»<sup>۲</sup> مطرح کرده است، ظاهراً با دغدغه‌هایش درباره عدالت اجتماعی ارتباط نزدیک‌تری دارد. این استدلال از ایده برابری به عنوان ارزش اساسی سیاسی شروع می‌شود. سن این‌گونه استدلال می‌کند که بیشتر دولت‌ها برابری را مهم می‌دانند؛ اما غالباً این مسئله را با وضوح کافی مطرح نمی‌کنند که فضای مناسب برای انجام مقایسه‌های مربوط کجاست. سن با طرح استدلال‌هایی که ارتباط نزدیکی با استدلال‌های خودش درباره اهداف توسعه دارد، بیان می‌کند که فضای قابلیت‌ها ثمربخش‌ترین و از نظر اخلاقی، رضایت‌بخش‌ترین شیوه است برای بررسی برابری به عنوان هدفی سیاسی. برابری فایده یا برابری رفاه، به دلایلی که قبلاً به اختصار بیان کرده‌ام، ناکارآمد است. برابری منابع نیز ناکارآمد است؛ زیرا این حقیقت را لحاظ نمی‌کند که اگر قرار باشد افراد به سطح برابری از قابلیت عملکرد برسند، نیازشان به منابع متفاوت خواهد بود؛ همچنین توانایی آنان در تبدیل منابع به عملکرد بالفعل نیز متفاوت است.

برخی از این تفاوت‌ها به وضوح جسمانی‌اند: کودک برای آنکه به سطح تندرستی فرد بزرگسال برسد، به پروتئین بیشتری نیاز دارد و زن باردار نسبت به زن عادی به مواد غذایی بیشتری نیاز دارد. اما تفاوت‌هایی که بیشترین جذابیت را برای سن دارند، تفاوت‌های اجتماعی هستند؛ تفاوت‌هایی که با تبعیض‌های ریشه‌دار گوناگون مرتبط‌اند. بنابراین در کشوری که زنان به طور سنتی از ادامه تحصیل منع می‌شوند، گسترش باسوادی میان زنان نسبت به گسترش سواد در بین مردان معمولاً به منابع بیشتری نیاز خواهد داشت. طبق مثال معروف سن، اگر قرار باشد شخص فلج نشسته بر روی صندلی چرخ‌دار،

1. Equality of What?

2. Inequality Reexamined

توانایی جابه‌جایی برابر با فرد سالم داشته باشد، شخص فلج به منابع بیشتری برای جابه‌جایی نیاز خواهد داشت. (اگرچه سن قصد دارد این مثال را به عنوان یکی از تفاوت‌های مادی تلقی کند، من معتقدم، نباید چنین نگرشی داشته باشیم؛ زیرا دلایلی که موجب شده‌اند شخص فلج قادر به جابه‌جایی نباشد، کاملاً اجتماعی‌اند. می‌دانیم در دوی ماراتن، مسابقه‌دهندگان فلج با صندلی چرخ‌دار، همواره زودتر از کسانی که از پاهای خود استفاده می‌کنند، مسابقه را به پایان می‌رسانند. آنچه در زندگی عادی مانع حرکت این افراد می‌شود، عموماً فقدان امکانات لازم در اجتماع است؛ مانند سطح شیب‌دار، ابزارهای ورود صندلی چرخ‌دار به اتوبوس‌ها و... محیط اجتماعی برای افرادی با توانایی‌ها و ناتوانی‌های متوسط ساخته می‌شود و نه برای شخصی که وضعیتش غیرعادی است).<sup>۲۰</sup>

به نظر می‌رسد استدلال‌های سن دربارهٔ برابری، تأثیرزیرا بر مسائل عدالت اجتماعی و سیاست عمومی داشته باشد: تا آنجا که جامعه به برابری افراد بها دهد و این برابری را در میان اهداف اجتماعی‌اش پیگیری کند، ظاهراً برابری قابلیت‌ها مناسب‌ترین شکلی از برابری است که باید به سوی آن حرکت کنیم. روشن است که برابری، هدف اصلی زنانی است که به دنبال عدالت اجتماعی هستند؛ بنابراین این استدلال‌ها نیرو و ارتباط خاصی در بافت فنیسم دارند. اما سن هرگز در این باره حرفی نمی‌زند که برابری قابلیت‌ها تا چه حدی «باید» هدفی اجتماعی باشد. یا اینکه در پیگیری عدالت اجتماعی، این برابری باید چگونه با دیگر ارزش‌های سیاسی ترکیب شود. بنابراین ارتباط استدلال‌های برابری سن با نظریه‌ای دربارهٔ عدالت تاکنون مبهم مانده است.

من در این مقاله خواهم کوشید تا بگویم که رویکرد قابلیت‌ها، در واقع، روشی ارزشمند برای پرداختن به مسئله استحقاق‌های بنیادی است؛ روشی که به‌ویژه با مسائل برابری جنسیتی تناسب دارد. (یکی از طریقه‌های استفاده از این روش، چنان که در بخش پنجم بدان خواهم پرداخت، این است که از آن به عنوان مبنایی برای تبیین این مسئله استفاده کنیم که چه چیزی مقوم

استحقاق‌های بنیادین تمام شهروندان است).<sup>۷</sup> نشان خواهم داد این رویکرد بر دیگر رویکردها درباره عدالت اجتماعی در سنت غربی برتری دارد، مخصوصاً هنگامی که با در نظر داشتن مشکلات برابری جنسیتی، می‌خواهیم با مسأله عدالت اجتماعی مواجه شویم. این رویکرد کاملاً با پارادایم آشنای حقوق بشر پیوند دارد و از برخی جهات حتی از آن برتر است. این پیوند در مسأله تفاوت جنسیتی کاملاً آشکار می‌شود. همچنین از رویکردهای نشئت‌گرفته از مفهوم غربی قرارداد اجتماعی نیز بهتر است؛ برتری این رویکرد به دلیل روشی است که در موضوع مراقبت اتخاذ می‌کند، موضوعی که برای تحقق برابری جنسیتی اساسی است؛ همان‌گونه که در آثار اخیر فمینیست‌ها نشان داده شده است.<sup>۷</sup> با وجود این، استدلال من این است که رویکرد قابلیت‌ها، راهنمایی مفید و دقیق است و از پیگیری برابری جنسیتی پشتیبانی خواهد کرد؛ البته به شرطی که فهرستی قطعی از اساسی‌ترین قابلیت‌ها تنظیم کنیم؛ حتی اگر این فهرست آزمایشی و تجدیدنظرپذیر باشد. باید از قابلیت‌هایی که در این فهرست تعریف کرده‌ایم، برای بسط روایتی محدود از عدالت اجتماعی استفاده کنیم؛ روایتی که شامل مجموعه‌ای از استحقاق‌های اساسی باشد که هیچ جامعه‌ای بدون داشتن آن‌ها نتواند ادعای عدالت کند.

## ۲. قابلیت‌ها و حق‌ها

قابلیت‌هایی که سن در توضیح رویکردش بدان‌ها اشاره می‌کند و آن‌هایی که من در فهرست مشخص‌تر خودم مطرح می‌کنم، بسیاری از استحقاق‌هایی را شامل می‌شود که در اعلامیه حقوق بشر نیز بیان شده: آزادی‌های سیاسی، آزادی انجمن، انتخاب آزادانه شغل و مجموعه‌ای از حق‌های اجتماعی و اقتصادی گوناگون. قابلیت‌ها نیز همانند حقوق بشر، به جای «ثروت و فقراقتصاددان‌ها» که مارکس به خوبی آن را بیان کرد، مجموعه‌ای از اهداف غنی اخلاقی و انسانی را برای توسعه عرضه می‌کند. بنابراین، قابلیت‌ها، چنان که امروز در مباحث بین‌المللی معاصر فهمیده می‌شود، ارتباط بسیار نزدیکی با حقوق بشر دارد.

درواقع، قابلیت‌ها هم حق‌های معروف به «حق‌های نسل اول»<sup>۱</sup>، یعنی آزادی‌های سیاسی و مدنی، و هم حق‌های معروف به «حق‌های نسل دوم»<sup>۲</sup>، یعنی حق‌های اقتصادی و اجتماعی، را دربرمی‌گیرد و با فراهم کردن مبنایی برای مقایسه میان فرهنگی و زیربنایی فلسفی برای اصول مبنایی و ذاتی، نقشی مشابه بازی می‌کند.

هم برای من و هم برای سن، پیوند نزدیکی بین رویکرد قابلیت‌ها و ایده حقوق بشرو وجود دارد. من در زنان و توسعه انسانی<sup>۳</sup> ارتباط بین این دو ایده را به تفصیل بیان کرده‌ام.<sup>۴</sup> فمینیست‌ها اغلب در نقد رویکرد حقوق بشرگفته‌اند که این رویکرد مردمحور است و برخی توانایی‌ها و فرصت‌هایی را که برای زنان در مبارزه‌شان برای برابری جنسیتی اساسی است، جزو استحقاق‌های اساسی نیاورده است. آنان پیشنهاد می‌کنند حق‌هایی همچون حق تمامیت بدنی و حق رهایی از خشونت در خانه و آزارهای جنسی در محل کار به اسناد حقوق بین‌الملل اضافه گردد. فهرست قابلیت‌هایی که من ارائه می‌کنم، آشکارا این پیشنهاد را دربرمی‌گیرد و به نظر می‌رسد رویکرد سن نیز به طور ضمنی آن را دربردارد.<sup>۵</sup> اما دلایل نظری برای تکمیل زبان قابلیت‌ها با زبان حق‌ها هنوز نیازمند توضیح بیشتری است.

استدلال من این است که قابلیت‌ها رابطه بسیار نزدیکی با حق‌ها دارند؛ ولی زبان قابلیت‌ها، سبب می‌شود زبان حق‌ها دقیق‌تر و جامع‌تر شود. ایده حقوق بشر به هیچ وجه ایده‌ای شفاف و روشن نیست. برداشت‌های بسیار متفاوتی از حق‌ها وجود دارد و استفاده از زبان حق‌ها غالباً سبب ابهام [هرچه بیشتر] سوالات دشوار نظری می‌شوند؛ زیرا این زبان می‌تواند در جایی که اختلاف نظر عمیق فلسفی وجود دارد، توهم موافقت پدید آورد. دیدگاه افراد درباره اینکه «مبنای» هرگونه دعوی حق چیست، متفاوت است: عقلانیت، شعور و صرف زندگی، هریک مدافعان خود را داشته‌اند. همچنین درباره اینکه آیا حق‌ها،

1. First-Generation Rights

2. Women And Human Development

پیشاسیاسی<sup>۱</sup> هستند یا محصول قوانین و نهادها، اختلاف نظر وجود دارد (کانت به دیدگاه دوم باور داشت؛ اگرچه سنت غالب در خصوص حقوق بشر، دیدگاه اول را پذیرفته است). درباره این مسئله نیز اختلاف نظر وجود دارد که آیا حق‌ها فقط به افراد حقیقی تعلق دارد یا به گروه‌ها نیز تعلق می‌گیرد. اختلاف نظر دیگر این است که آیا باید حق‌ها را محدودیت‌های جانبی<sup>۲</sup> فعل معطوف به غایت بدانیم یا اینکه حق‌ها، خودش بخشی از همان هدف اجتماعی‌ای است که قرار است محقق شود. نظر افراد درباره ارتباط بین حق‌ها و وظایف هم متفاوت است: اگر «ب» حق «الف» است، آیا بدین معناست که همواره کسی وجود دارد که وظیفه تأمین «ب» را به عهده داشته باشد؟ چگونه باید درباره اینکه آن شخص چه کسی باشد، تصمیم بگیریم؟ در نهایت، درباره اینکه چه حق‌هایی قرار است به عنوان حق شناخته شوند نیز اختلاف نظر هست. آیا حقوق بشر اساساً حقوقی است درباره اینکه چگونه باید با فرد رفتار کرد؟ حق رسیدن به سطح مشخصی از رفاه؟ حق در اختیار داشتن منابعی که به وسیله آن‌ها فرد اهداف زندگی‌اش را پیگیری کند؟ حق در اختیار داشتن فرصت‌ها و قابلیت‌های خاص برای انتخاب شیوه زندگی؟

رویکرد قابلیت‌ها این مزیت را دارد که در این مسائل مناقشه‌برانگیز، موضعی روشن دارد و به وضوح بیان می‌کند که دغدغه‌های انگیزاننده فرد چیست و هدف او کدام است. اما با توجه به غلبه زبان حق‌ها در فنیسم بین‌المللی، رابطه بین دو مفهوم به بررسی‌های بیشتری نیاز دارد.

در زمینه حق‌های بنیادی، استدلال من این است که بهترین روش تفکر درباره آنچه این حق‌ها را برای مردم حفظ و تأمین می‌کند، آن است که در قالب قابلیت‌ها به مسئله بیندیشیم. فقط زمانی می‌توانیم حق مشارکت سیاسی، حق آزادی اعمال دینی، حق آزادی بیان و مانند آن‌ها را برای مردم محفوظ بداریم که شرایطی فراهم کنیم تا افراد بتوانند از قابلیت‌های متناسب با این حقوق استفاده کنند.

1. Prepolitical

2. side-constraints

به عبارت دیگر، برای تأمین حق شهروندان در این عرصه‌ها، باید آن‌ها را در شرایطی قرار دهیم که بتوانند قابلیت‌های خود را در عرصه‌های مرتبط بالفعل کنند. از آنجاکه در تعریف عدالت اجتماعی پای حق‌ها به میان می‌آید، نباید جامعه‌ای را عادلانه بدانیم، مگر اینکه مشخص شود قابلیت‌ها به‌طور مؤثری تحقق یافته‌اند. البته ممکن است در این زمینه مردم حق پیش‌سیاسی برای رفتار درست داشته باشند که تاکنون شناخته یا اجرایی نشده باشد یا ممکن است این حق، ظاهراً، به رسمیت شناخته شده باشد، ولی هنوز اجرایی نشده باشد. اما با تعریف تأمین حق‌ها در قالب قابلیت‌ها، این مطلب را روشن می‌سازیم که مثلاً در کشور «ج» مردم حقیقتاً حق مؤثری برای مشارکت سیاسی ندارند، حتی که برای تعیین اینکه آیا جامعه‌ای عادلانه است یا نه، اهمیت دارد؛ زیرا این زبان [حق] فقط روی کاغذ وجود دارد. فقط زمانی این حق به آنان داده می‌شود که اقدامات مؤثری برای توانمندسازی مردم در مشارکت سیاسی واقعی وجود داشته باشد. در بسیاری از کشورها، زنان در ظاهر حق مشارکت سیاسی دارند؛ در حالی که از نظر قابلیت‌ها فاقد این حق هستند؛ برای مثال ممکن است آنان با خشونت تهدید شوند که حق ندارند خانه را ترک کنند. به‌طور خلاصه، اگر حق‌ها را در چهارچوب قابلیت تعریف کنیم، سنجه‌ای برای تعیین این امر داریم که چه زمانی حق افراد تأمین شده است. این سنجه آشکار می‌سازد که تأمین حق متضمن حمایت نهادی و اقدامی ایجابی است و نه صرف ممانعت نکردن از استیفای حق.

در اینجا شاهد مزیت عمده رویکرد قابلیت‌ها در فهم حق‌ها نسبت به برداشتی هستیم که از سنت لیبرال نشأت گرفته است، برداشت رایج و نافذی که اکنون «نولیبرالیسم» نامیده می‌شود. ایده کلیدی این برداشت مفهوم «آزادی منفی»<sup>۱</sup> است. غالباً چنین تصور می‌شود که استحقاق‌های بنیادین، قیدوبندهایی هستند بر اقدامات مداخله‌آمیز دولت و اگر دولت دخالت نکند،

تحقق آن حق‌ها تضمین می‌شود. دولت وظیفهٔ ایجابی دیگری در قبال تضمین حق‌ها ندارد. اگر کسی قانون اساسی ایالات متحده را مطالعه کند، این مفهوم را به وضوح مشاهده خواهد کرد؛ زیرا دربارهٔ اقدامات دولت، غلبه با عبارات منفی است؛ برای مثال در اصلاحیهٔ اول این قانون آمده است: «کنگره نباید برای تثبیت و استقرار دین قانونی تصویب کند یا آزادی مناسک دینی را ممنوع کند؛ آزادی بیان یا مطبوعات را محدود کند؛ یا حق مردم را برای گردهمایی آرام و درخواست از دولت برای رفع بی‌عدالتی‌ها نقض کند». به همین صورت، اقدامات تضمینی بسیار مهم اصلاحیهٔ چهاردهم نیز در قالب آنچه دولت نباید انجام دهد بیان شده‌اند: «هیچ دولتی نباید قانونی را تصویب یا اجرا کند که حقوق یا مصونیت‌های شهروندان ایالات متحده را محدود کند. همچنین دولت نباید هیچ فردی را بدون طی فرایند قانونی از زندگی، آزادی یا دارایی محروم کند. همچنین نباید در حوزهٔ قدرت خود، حق هیچ فردی را در برخورداری از حمایت برابر قانونی انکار کند». این نحوهٔ عبارت‌پردازی که از سنت روشنگری<sup>۱</sup> در خصوص آزادی منفی نشئت می‌گیرد، معلوم نمی‌کند که آیا باید موانعی را که به واسطهٔ بازار یا عاملان غیردولتی ایجاد می‌شوند، نقض حق‌های اساسی شهروندان به حساب آورد یا نه.

در مقابل، قانون اساسی هند، نوعاً حق‌ها را به صورت ایجابی تعیین می‌کند. مثلاً: «تمامی شهروندان باید حق آزادی بیان داشته باشند، حق تجمع صلح‌آمیز و بدون سلاح، حق تشکیل انجمن‌ها و اتحادیه‌ها...» (بند ۱۹). برداشت معمول این است که این شیوهٔ بیان اشاره دارد که موانع ایجادشده به دست عاملان غیردولتی نیز ممکن است نقض حق‌های اساسی انگاشته شود. علاوه بر این، قانون اساسی کاملاً صراحت دارد که برنامه‌های ایجابی به منظور کمک به طبقات پایین‌تر و زنان، نه تنها با تعهدات قانون اساسی تعارضی ندارند، بلکه در واقع، این برنامه‌ها در روح این تعهدات قرار دارند.



چنین رویکردی برای عدالت جنسیتی بسیار مهم به نظر می‌رسد: اگر قرار است گروه‌هایی که به‌طور سنتی به حاشیه رانده شده‌اند، به برابری کامل دست یابند، دولت باید وارد عمل شود. هرملتی، خواه قانون اساسی مکتوب داشته باشد یا نه، باید استحقاق‌های اساسی را به این روش بفهمد.

اکنون می‌توان گفت رویکرد قابلیت‌ها پشتوانهٔ قانون اساسی هند است و با تفسیر نولیبرالی قانون اساسی ایالات متحدهٔ آمریکا در تقابل قرار دارد.<sup>۱۱</sup> این مطلب روشن می‌کند که تضمین حق فرد، نیازمند چیزی بیش از نبود اقدامات سلبی دولت است. رویکرد قابلیت‌ها، به شدت حامی اقداماتی مانند اصلاحیه‌های اخیر قانون اساسی هند است که تضمین می‌کنند یک سوم نمایندگان پانچایات‌ها (شوراهای روستایی) از زنان باشند. این رویکرد دولت را به سمتی هدایت می‌کند که از آغاز دربارهٔ موانع موجود بر سر راه توانمندسازی کامل و مؤثر تمامی شهروندان بیندیشد و اقداماتی را برای رفع این موانع طرح‌ریزی کند.

مزیت دیگر رویکرد قابلیت‌ها این است که از همان آغاز، بر آنچه مردم حقیقتاً می‌توانند باشند و انجام دهند، تمرکز می‌کند و در نتیجه، به خوبی، توجهات را جلب می‌کند و به نابرابری‌هایی می‌پردازد که زنان در داخل خانواده از آن رنج می‌برند: نابرابری‌ها در دسترسی به منابع و فرصت‌ها، محرومیت‌های آموزشی، اینکه کارشان به عنوان «کار» به رسمیت شناخته نمی‌شود و اهانت به تمامیت بدنی‌شان. بحث‌های سنتی دربارهٔ حق‌ها از این دست مسائل غافل می‌مانند. این امر اتفاقی نیست و استدلال من چنین است: زبان حق‌ها رابطه‌ای قوی با تمایز سنتی بین حوزهٔ عمومی (که دولت آن را تنظیم می‌کند) و حوزهٔ خصوصی (که نباید در آن دخالت کرد) دارد.

زبان قابلیت‌ها، مزیت دیگری نیز بر زبان حق‌ها دارد: زبان قابلیت‌ها پیوند وثیقی با هیچ سنت خاص فرهنگی و تاریخی ندارد؛ برخلاف زبان حق‌ها که تصور می‌شود چنین پیوندی دارد. این باور چندان دقیق نیست؛

همان‌گونه که بسن به خوبی بیان کرده است: اگرچه اصطلاح «حق‌ها» با «روشنگری اروپایی» مرتبط است، اما اندیشه‌های تشکیل‌دهنده آن ریشه‌های عمیقی در بسیاری از سنت‌ها دارد.<sup>۱۳</sup> با این حال، زبان قابلیت‌ها ما را قادر می‌سازد تا از این بحث بیهوده اجتناب کنیم. هنگامی که در این باره سخن می‌گوییم که مردم حقیقتاً چه می‌توانند باشند و یا قادر به انجام چه کارهایی هستند، حتی وانمود نیز نمی‌کنیم که از ایده‌ای منحصرأً غربی سخن می‌گوییم. ایده‌های فعالیت و توانایی همه جا وجود دارند و هیچ فرهنگی نیست که در آن مردم از خود نپرسند که قادر به انجام چه کارهایی هستند و چه فرصت‌هایی برای عمل دارند.

آیا مایی که زبان قابلیت‌ها را داریم، به زبان حق‌ها هم نیازمندیم؟ معتقدم که زبان حق‌ها، علی‌رغم خصوصیات ناقصش، همچنان چهار نقش مهم در بحث‌های عمومی بازی می‌کند: اول، زمانی که در معنایی مانند آنچه در عبارت زیرآمده، استفاده می‌شود: «فرد الف حق دارد که آزادی‌های سیاسی بنیادینی داشته باشد و دولت باید حق او را تضمین کند». این عبارت به ما یادآوری می‌کند که مردم، مطالبات فوری و موجهی برای انواع خاصی از رفتار فوری دارند؛ فارغ از اینکه دنیای اطرافشان چه کاری درباره آن انجام داده است. این مطلب به ایده مطالبه فوری بر مبنای عدالت اشاره دارد. چنین بحثی، به ویژه برای زنان مهم است که ممکن است فاقد حق‌های سیاسی باشند. با وجود این، رویکرد قابلیت‌ها می‌تواند ایده استحقاق بنیادین را به روش‌های دیگری نیز روشن سازد، به خصوص، همان‌طور که بیان خواهیم کرد، از این طریق که فهرستی از قابلیت‌ها به دست دهد، قابلیت‌هایی که، بر مبنای عدالت، قرار است بیانگر استحقاق‌های بنیادین تمامی شهروندان باشد.

علاوه بر این، زبان حق‌ها به علت تأکیدش بر انتخاب مردم و خودمختاری‌شان ارزش دارد. زبان قابلیت‌ها، آن‌گونه که من و بسن آن را به کار می‌گیریم،

طراحی شده است تا جایی برای انتخاب باز کند و این ایده را منتقل کند که تفاوت بزرگی وجود دارد بین اینکه مردم را مجبور کنیم تا به شیوه‌هایی که برای ما ارزشمندند عمل کنند یا اینکه انتخاب را به خود آنان محول کنیم. سن این دیدگاه را در توسعه به مثابه آزادی به خوبی بیان می‌کند. اما زمانی موفق می‌شویم به این تأکید وضوح بخشیم که تحلیل قابلیت‌ها را با زبان حق‌ها ترکیب کنیم؛ همان‌گونه که فهرست قابلیت‌های من در چندین مورد این کار را می‌کند و همان‌گونه که قانون اساسی هند نوعاً این کار را انجام می‌دهد.

درباره ارتباط میان قابلیت‌ها و حق‌ها، نظر من درباره یک مسئله، تا حدودی، با سن فرق دارد. در اینجا تنها گزارش مختصری از این تفاوت ارائه می‌کنم.<sup>۳۰</sup> سن در توسعه به مثابه آزادی و نوشته‌های پیش از آن، با این ایده مخالفت می‌کند که می‌بایست حق‌ها را محدودیت‌های جانبی پیگیری رفاه اجتماعی دانست. وی تقریباً نوزیک<sup>۱</sup> از این ایده را آماج انتقادات خود قرار می‌دهد و معقولانه ادعا می‌کند که نوزیک در این اعتقاد خود بر خطاست که حق‌های مالکیت، به شکلی که در روش نوزیکی تفسیر شده، محدودیت‌های جانبی پیگیری رفاه اجتماعی هستند و هر فاجعه‌ای هم که رخ بدهد، همواره باید به آن حق‌ها احترام گذاشت. اما دوروش برای بیان این اعتراض وجود دارد. گمان می‌کنم که سن می‌خواهد بگوید نوزیک توصیف درستی از حق‌های اساسی مردم، از جمله حق‌های مربوط به مالکیت ندارد. اما اگر نقد او این است، لازم نیست به این عقیده نوزیک که حق‌ها محدودیت‌های جانبی هستند اعتراض کند. با پذیرش این نقد هم چنان می‌توان باور داشت که حق‌ها محدودیت‌های جانبی هستند. نوزیک صرفاً برداشت اشتباهی از حق‌ها داشته است. توصیف نوزیک از حق‌های مربوط به مالکیت از هر جهت ناپذیرفتنی است. اما اگر ما واقعاً استحقاق‌های بنیادین تمامی شهروندان را به درستی تعریف کرده باشیم، آنگاه به نظر درست می‌رسد که بگوییم آن استحقاق‌ها

---

1. Bob Nozick

(در شرح من، قابلیت‌های اصلی) همچون محدودیت‌های جانبی پیگیری رفاه کلی عمل می‌کنند؛ یعنی نباید با ازبین بردن آزادی دین یا آزادی بیان یا دیگر آزادی‌های شهروندان خواهان رفاه بیشتری باشیم. البته ممکن است موقعیت‌های خاصی وجود داشته باشد که لازم باشد در آن‌ها، برخی از استحقاق‌های بنیادین به حال تعلیق درآیند (اگرچه سیاستمداران از خانم گاندی گرفته تا جورج دبلیو بوش<sup>۱۳</sup> تلاش زیادی برای بی اعتبار کردن این ایده انجام داده‌اند). اما در کل، این سخن به نظر کاملاً درست می‌رسد که ما نمی‌توانیم با نقض یکی از لوازم بنیادین عدالت به دنبال کسب خیر باشیم.

یکی از خصوصیات قانون اساسی هند این ایده را روشن می‌کند. دادگاه عالی هند در واکنش به تعلیق حق‌های مدنی اساسی در موقعیت‌های اضطراری، آموزه‌ای را درباره «خصوصیات اصلی» قانون اساسی وضع کرد: خصوصیات که معرف اساسی‌ترین استحقاق‌ها هستند و حتی به وسیله اصلاحیه قانون اساسی نیز نمی‌توان آن‌ها را حذف کرد (از آن نوع اصلاحیه‌هایی که خانم گاندی با توسل به اکثریت نمایندگان هوادارش در مجلس تصویب کرد و آزادی‌های مهم مدنی را حذف کرد). گفتن اینکه استحقاق‌های بنیادین شهروندان شبیه به محدودیت‌های جانبی است، مانند گفتن چیزی شبیه این جمله است که: آن‌ها خصوصیات اصلی ساختار جامعه‌ای عادلانه (یا جامعه‌ای با آرزوی عدالت) هستند، به حدی که نمی‌توان آن‌ها را برای رسیدن به کامیابی یا حتی امنیت بیشتر لغو کرد.

### ۳. حمایت از یک فهرست

یکی از تمایزهای روشن بین نوشته‌های من و سن این است که من بر فهرست مشخصی از «قابلیت‌های اصلی انسانی» صحنه می‌گذارم. این فهرست، هم محوری است برای سنجش مقایسه‌ای کیفیت زندگی و همچنین برای تدوین اصول زیربنایی سیاسی، اصولی که ضامن حقیقی قانون اساسی است.

ایده بنیادی خوانش من از رویکرد قابلیت‌ها در توسعه انسانی و زنان آن است که ما با برداشتی از کرامت انسانی و نوعی از زندگی شروع می‌کنیم که

شایسته چنین کرامتی باشد (نوعی زندگی که در آن، «عملکرد واقعاً انسانی» به معنایی که مارکس در دست‌نوشته‌های فلسفی و اقتصادی‌اش در سال ۱۸۴۴ بیان کرده، در دسترس است). سپس با در دست داشتن این ایده مبنایی به عنوان نقطه آغاز، تلاش می‌کنم تا فهرستی از ده قابلیت را به عنوان مقتضیات محوری هر زندگی کرامتمند نشان دهم. این ده قابلیت بنا به فرض اهداف کلی‌اند که جامعه، بعدها و در طی مدتی که برای تحقق استحقاق‌های بنیادین خود تلاش می‌کند، آن‌ها را [متناسب با وضع خود] مشخص‌تر و معین‌تر خواهد کرد. اما به یک معنا، تمام این قابلیت‌ها، تشکیل‌دهنده حداقلی از عدالت اجتماعی‌اند: جامعه‌ای که سطح مناسبی از این قابلیت‌ها را برای تمام شهروندانش تضمین نکند، هرچقدر هم که ثروتمند باشد، نمی‌تواند جامعه‌ای کاملاً عادلانه باشد. (یک روش برای تحقق و اجرایی کردن چنین فهرستی، قانون اساسی مکتوبی است که حق‌های اساسی چنین فهرستی را شرح و تفسیر کند. اما این شرح و تفسیرها لزوماً بخشی از خود این ایده‌ها نیستند) <sup>۱۵</sup> علاوه بر این، قابلیت‌ها قرار است برای هرکس و همه‌کس مهم باشند: با هر فردی به مثابه غایت رفتار می‌شود، نه به مثابه ابزاری برای اهداف دیگران. ممکن است در عمل موقتاً مجبور به تنظیم اولویت‌ها باشیم، اما قابلیت‌ها رابطه‌ای اساسی با عدالت اجتماعی دارند و این دو متقابلاً یکدیگر را تقویت می‌کنند. بنابراین، جامعه‌ای که یکی از این قابلیت‌ها را نادیده می‌گیرد تا دیگر قابلیت‌ها را ارتقا دهد، حق شهروندانش را ضایع کرده است و این تضییع حق، به دور از عدالت است. <sup>۱۶</sup> البته ممکن است فردی احساس کند که یک یا چند بند از قابلیت‌های موجود در فهرست من نباید محوری تلقی شوند؛ در این صورت، اختلاف او با من سراین است که چه چیزی باید در فهرست قرار بگیرد و نه بر سر ضرورت استفاده از فهرست برای تعریف حداقل درجه‌ای از عدالت اجتماعی.

این فهرست قطعی نیست و در طی زمان دستخوش اصلاحات شده است و بی‌شک در پرتوی نقدها، دستخوش تغییرات بیشتری هم خواهد شد. فهرست فعلی چنین است:

۱. زندگی: فرد بتواند به اندازه معمول حیات انسان‌ها زندگی کند؛ نه [دچار] مرگ نابهنگام [شود] و نه کیفیت زندگی‌اش چنان افت پیدا کند که دیگر زندگی ارزش زیستن نداشته باشد.
۲. سلامت جسمانی: فرد سلامتی جسمانی مناسبی داشته باشد که شامل سلامتی فرزندآوری، تغذیه کافی و سرپناه مناسب می‌شود.
۳. تمامیت جسمانی: فرد بتواند آزادانه از جایی به جایی دیگر برود. از حملات خشونت‌بار، از جمله تجاوز جنسی و خشونت خانگی ایمن باشد. فرصت کسب رضایت جنسی و انتخاب در تولید مثل را داشته باشد.
۴. احساس، تخیل و تفکر: فرد بتواند حواسش را به کار گیرد، تخیل کند، بیندیشد و استدلال کند و این کارها را به روشی «کاملاً انسانی» انجام دهد، روشی مبتنی بر آموزش کافی، از جمله سواد خواندن و نوشتن و آموزش‌های پایه‌ای ریاضیاتی و علمی؛ البته این آموزش محدود به این موضوعات نمی‌شود. فرد بتواند تخیل و اندیشه‌اش را در تجربه‌کردن و خلق کارها و رویدادهای منتخب خودش (انتخاب‌های دینی، ادبی، موسیقایی و...) به کار گیرد. بتواند با ضمانت و حمایت حق آزادی بیان، از ذهن‌اش استفاده کند. آزادی بیان به نحوی که هم شامل آزادی سیاسی و هنری می‌شود و هم شامل آزادی در انجام مناسک دینی. بتواند تجربیاتی لذت‌بخش داشته باشد و از رنج‌های بیهوده بپرهیزد.
۵. عواطف: فرد بتواند به اشیا و افراد بیرون از خود دل ببندد. به کسانی که دوستش دارند و مراقبش هستند، عشق بورزد و در نبودشان اندوهگین شود. در کل، بتواند عشق بورزد، اندوهگین شود و آرزو، قدرشناسی و خشم‌موجه را تجربه کند. رشد عاطفی فرد با ترس و اضطراب آسیب نبیند. حمایت از این قابلیت‌ها به معنای حمایت از آشکالی از روابط انسانی است که می‌توان نشان داد برای رشد انسان‌ها حیاتی‌اند.

۶. عقل عملی: بتواند مفهومی از خیر را بیوراند و متفکرانه و منتقدانه برای زندگی اش برنامه ریزی کند. این امر مستلزم حفاظت از آزادی وجدان و اقامه شعائر دینی است.

۷. وابستگی [عاطفی]:

الف. بتواند با دیگران و در کنار دیگران زندگی کند. در خود این واقعیت را دریابد که دل نگران دیگرانسان هاست و این دل نگرانی را آشکار نیز کند. در اشکال مختلف تعامل اجتماعی وارد شود. بتواند موقعیت دیگران را تخیل کند. حراست از این قابلیت به معنای حفاظت از نهادهایی است که این اشکال وابستگی را شکل می دهند و پشتیبانی می کنند و همچنین به معنای حفاظت از آزادی تجمع و بیان سیاسی است.

ب. اجتماع به گونه ای با فرد رفتار کند که حافظ عزت نفس او باشد و البته او را تحقیر نکند. با وی به عنوان انسانی محترم رفتار شود که ارزشش با دیگران برابر است. این مطلب مستلزم اقدامات لازم برای رفع تبعیض نژادی، جنسیتی، گرایش جنسی، قومیتی، طبقاتی، دینی و ملیتی است.

۸. دیگرانواع: بتواند با علاقه به حیوانات، گیاهان و جهان طبیعت و در پیوند با آنها زندگی کند.

۹. بازی: بتواند بخندد، بازی کند و از فعالیت های تفریحی لذت ببرد.

۱۰. کنترل بر محیط:

الف. سیاسی: بتواند به خوبی در انتخاب های سیاسی مؤثر بر زندگی اش مشارکت داشته باشد و از حق مشارکت سیاسی، حق آزادی بیان و آزادی انجمن بهره مند باشد.

ب. مادی: بتواند مالک اموال منقول و غیرمنقول خود باشد و بر مبنای مساوی با دیگران از حق مالکیت برخوردار باشد. بر مبنای مساوی با دیگران، از حق جست و جو برای شغل بهره مند باشد. از تفتیش و مصادره بی دلیل رها باشد. در زمینه شغلی، بتواند به عنوان یک انسان کار کند؛

یعنی عقل عملی‌اش را به‌کار بیند و با دیگر کارکنان وارد روابط معناداری شود که در آن طرفین یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند.

از آنجاکه از همان ابتدا تکثرگرایی را مدنظر داشته‌ام، در برداشتم از فهرست، به شیوه‌های گوناگون، تفاوت‌های فرهنگی را مدنظر قرار داده‌ام.

اول، این فهرست را غیرقطعی و مستلزم بازبینی و بازنگری می‌دانم؛ همان‌طور که روایت هر جامعه‌ای از بنیادی‌ترین استحقاق‌هایش همواره در معرض جرح و تعدیل است.

دوم، تأکید می‌کنم که بندهای مذکور در فهرست باید تا حدودی به صورت انتزاعی و کلی دیده شوند؛ دقیقاً به این منظور که جایی باز شود برای ملاحظات و نظرهای شهروندان و دادگاه‌ها و مجامع قانون‌گذاری آنان که در بخش دوم به آن‌ها اشاره کردم. در مواقعی مشخص، خوب است که ملت‌های مختلف این کار را با در نظر گرفتن تاریخ و وضع محیطی خاصشان، به شکل‌های متفاوت انجام دهند؛ بنابراین، برای مثال، ممکن است حق آزادی بیانی که مناسب آلمان است، در فضای متفاوت ایالات متحده محدودکننده باشد.

سوم، گمان می‌کنم که این فهرست، اگر بخواهیم با ادبیات جان رالز سخن بگوییم، از «تلقی سوگیرانه از اخلاق» به دور و از آن مستقل است؛ یعنی این فهرست به روشنی فقط برای مقاصد سیاسی مطرح شده است و هیچ اعتنایی ندارد به آن دسته از ایده‌های متافیزیکی که افراد را برحسب فرهنگ یا دین تقسیم می‌کنند.<sup>۱۷</sup> همان‌گونه که رالزی گوید: می‌توانیم این فهرست را همچون «قطعه‌ای» ببینیم که مردم می‌توانند آن را تصدیق کنند، مردمی که، در فقدان این فهرست، دریافت بسیار متفاوتی از معنا و هدف غایی زندگی دارند. آنان این فهرست را از بسیاری جهات با آموزه‌های جامع دینی یا سکولار خود پیوند خواهند زد.

چهارم، اگر اصرار کنیم که هدف سیاسی مناسب، قابلیت است نه فعلیت بخشیدن به این قابلیت‌ها، در اینجا هم از تکثرگرایی حراست کرده‌ایم.<sup>۱۸</sup> بسیاری از کسانی که از قابلیت‌های مشخص به عنوان استحقاق بنیادی حمایت می‌کنند، اگر فعلیت بخشیدن به این قابلیت را به عنوان مبنای استحقاق قرار دهیم،



احساس هتک حرمت خواهند کرد. بنابراین، ممکن است شهروندان مؤمن از حق رأی حمایت کنند؛ درحالی که همین شهروندان از رأی دادن اجباری عمیقاً احساس هتک حرمت کنند؛ چراکه این امر برخلاف فهم دینی شان است (آمیش های امریکایی<sup>۱</sup> جزو این دسته اند: آنان معتقدند مشارکت در سیاست اشتباه است؛ اما از حق رأی شهروندان حمایت می کنند). ممکن است کسانی از آزادی ابراز عقیده دینی دفاع کنند که کاملاً مخالف هرگونه دین نهادینه شده هستند، چیزی که تمام شهروندان را به نوعی از عملکرد دینی وادار می کند. پنجم، عمده آزادی هایی که از تکثرگرایی حراست می کنند، بخش های اصلی این فهرست اند: آزادی بیان، آزادی مشارکت، آزادی وجدان<sup>۲</sup>، ما با قراردادن این آزادی ها در فهرستمان، بدان ها موقعیتی مرکزی و مذاکره ناپذیر داده ایم.

ششمین و آخرین نکته. من بر تفکیکی نسبتاً جدی بین «مسائل مربوط به توجیه»<sup>۳</sup> و «مسائل مربوط به اجرا»<sup>۴</sup> تأکید می کنم. معتقدم، می توانیم این فهرست را به عنوان مبنایی خوب برای اصول سیاست ورزی در سراسر جهان توجیه کنیم؛ اما معنایش این نیست که می توانیم در امور دولت های مداخله کنیم که این حق ها را به رسمیت نمی شناسد. این فهرست مبنایی برای ترغیب و اقناع است؛ اما باور دارم تحریم های نظامی و اقتصادی، تنها در شرایط بسیار وخیمی موجه خواهد بود، شرایطی که معمولاً آن را جنایت علیه بشریت می نامیم.<sup>۵</sup> بنابراین، به نظر می رسد چندان بیراه نباشد نکته ای را به همگان توصیه کنیم: حاکمیت دولتی، وقتی مبتنی بر رضایت مردم باشد، بخش بسیار مهمی از کل مجموعه قابلیت هاست.

سن درباره این مسائل چه دیدگاهی دارد؟ من در نوشته هایم در این باره، تنشی گیج کننده می بینم. از سویی، سن به گونه ای صحبت می کند که گویی

۱. یکی از فرقه های مسیحی که به روشی سنتی زندگی می کنند. از برق و تلفن و دیگر تکنولوژی ها استفاده نمی کنند و هیچ گونه کمک دولتی قبول نمی کنند. [مترجم]

2. Issues Of Justification

3. Issues Of Implementation

چند قابلیتِ مشخصِ کاملاً اساسی و گفتگوناپذیر در بین است. کسی نمی‌تواند بحث‌های وی را دربارهٔ بهداشت، آموزش، آزادی‌های سیاسی و مدنی و انتخاب آزادانهٔ شغل بخواند و حس نکند که سِن نیز کاملاً موافقِ این دیدگاه من است که این قابلیت‌های بشری، باید به عنوان استحقاق‌های بنیادی هر شهروند، از اولویتِ جدی برخوردار باشند و دولت‌ها در همه‌جای جهان باید آن‌ها را محور قرار دهند (اگرچه او دربارهٔ اینکه چگونه می‌توان به سطحی حداقلی از هر قابلیت دست یافت، چندان بحث نمی‌کند). دربارهٔ آزادی، او واقعاً اولویت قابل توجهی به آزادی می‌دهد، هرچند، فهرست جامعی از آزادی‌های مرتبط با این اصل ارائه نمی‌کند. علاوه‌براین، نقش وی در تدوین معیارهایی که برای بررسی گزارش‌های توسعهٔ انسانی استفاده می‌شوند، به روشنی نشان می‌دهد که او از مجموعه‌ای از قابلیت‌های مربوط به بهداشت و آموزش به عنوان راهی مناسب برای اندازه‌گیری کیفیت زندگی در کشورهای مختلف حمایت می‌کند.

اما از طرف دیگر، سِن آشکارا هر شرح و بسطی از قابلیت‌های محوری را رد کرده است. بنابراین، مثال‌هایی که در بالا ذکر شد، بلا تکلیف می‌مانند. روشن است که این مثال‌ها نمونه‌هایی از مسائلی است که وی آن‌ها را بسیار مهم می‌داند؛ اما روشن نیست که تا چه حد آمادگی دارد آن‌ها را در مقام اهداف مهمِ تمامی مردم جهان معرفی و توصیه کند، اهدافی که مرتبط با ایدهٔ عدالت اجتماعی هستند. [در نظرات وی] این مطلب نیز به همان اندازه مبهم است که آیا قابلیت‌های دیگری وجود دارند که تا این اندازه به آن‌ها اشاره نشده باشد، اما به همین اندازه مهم باشند؟ و اگر چنین است، آن قابلیت‌ها کدام‌اند؟ به نظر می‌رسد دلیل این مطلب، رعایت احتیاط‌های دموکراتیک باشد.<sup>۳۱</sup> او احساس می‌کند که باید به مردم اجازه داد تا چنین موضوعات مهمی را خودشان برای خودشان تعیین کنند. البته همان‌گونه که پیش‌تر هم گفتم، از جهت اجرا، من هم این‌گونه می‌اندیشم. اما سِن فراتر می‌رود و می‌گوید که حمایت از مجموعه‌ای از استحقاق‌های اساسی در بحث‌های سیاسی بین‌المللی، مانع تحقق دموکراسی شده است؛

همان‌گونه که تأکید فنیست‌ها بر برخی الزامات خاصِ عدالت جنسیتی در اسناد بین‌المللی، چنین مشکلی را پدید آورده است.

به اعتقاد من، در توسعه به عنوان آزادی معضلات، پیچیده‌تر می‌شود. سن در سرتاسر این اثر از «چشم‌انداز آزادی» صحبت می‌کند و بارها و بارها از زبانی استفاده می‌کند که حاکی از آن است که آزادی، خیر اجتماعی عام و چندکاره است و اینکه باید قابلیت‌ها را به عنوان نمونه‌هایی از این خیر عام‌تر، یعنی آزادی بشری، دید. البته چنین دیدگاهی با اولویت دادن به برخی از آزادی‌ها بر برخی دیگر، بر اساس غایات سیاسی، ناسازگار نیست. اما به نظر می‌رسد که این دیدگاه به مسیری بفرنج راه می‌برد.

اولاً، روشن نیست که آیا خود ایده ترویج آزادی، از نظر سیاسی پروژه‌ای منسجم هست یا نه. برخی آزادی‌ها دیگر آزادی‌ها را محدود می‌کنند. آزادی مردم ثروتمند برای اهدای کمک‌های بزرگ به گروه‌های سیاسی، ارزش برابر حق رأی را محدود می‌کند. آزادی شرکت‌ها برای آلودن محیط زیست، آزادی شهروندان در لذت بردن از محیطی پاک را محدود می‌سازد. آزادی زمین‌داران برای حفظ زمین‌هایشان، پروژه‌های اصلاح اراضی را، که ممکن است برای بسیاری از آزادی‌های فقرا محوری باشند، محدود می‌کند و از این قبیل. بدیهی است که این آزادی‌ها بین مواردی که سن بررسی می‌کند، جای ندارند؛ اما او نمی‌گوید که چطور باید حدود و ثغور آزادی را تعیین کنیم یا مناقشاتی از این دست را حل و فصل کنیم.

علاوه بر این، حتی اگر پروژه منسجمی نیز وجود داشت، که تمام آزادی‌ها را به مثابه اهداف مطلوب اجتماعی در نظر می‌گرفت، باز هم به هیچ وجه روشن نبود که این پروژه از آن‌گونه پروژه‌هایی باشد که فردی با دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی سن ملزم به تصدیق آن باشد. مثال‌هایی که آوردم، به ما نشان می‌دهند که هر پروژه سیاسی که قصد داشته باشد از ارزش برابر برخی

آزادی‌های بنیادی برای فقرا حمایت کند و وضع زندگی آنان را بهبود بخشد، نیاز دارد تا صریحاً اعلام کند که به علت اهداف سیاسی برخی آزادی‌ها محوری‌اند و برخی این‌گونه نیستند. برخی آزادی‌ها استحقاق اجتماعی بنیادینی را دربردارند و برخی دیگر نه. برخی در دل دیدگاهی درباره عدالت سیاسی قرار دارند و برخی دیگر نه. در میان آزادی‌هایی که در مرکز قرار ندارند، برخی فقط کم‌اهمیت‌ترند؛ اما برخی دیگر ممکن است کاملاً نامطلوب باشند.

برای مثال، اگرچه بسیاری از امریکایی‌ها به نام خیرکلی آزادی، از آزادی ثروتمندان در اعطای کمک‌های بزرگ به گروه‌های سیاسی دفاع می‌کنند، از نظر من این آزادی در زمره آن آزادی‌های موجود در قلب مجموعه‌ای از استحقاق‌های اساسی نیست که هر جامعه عادلانه‌ای باید در قبال آن‌ها متعهد باشد. در بسیاری از موقعیت‌ها، این آزادی امر بدی است که امر بسیار خوبی را محدود و مقید کرده است. به طور مشابه، اگرچه بسیاری از امریکایی‌ها به نام خیرکلی آزادی، آزادی صنعت در آلودن محیط‌زیست را پاس داشته‌اند، به نظر من این آزادی از جمله آن آزادی‌هایی نیست که شایسته حمایت باشد. آزادی آلودن محیط‌زیست، از نقطه‌ای به بعد، امری نامطلوب است و قانون باید مانع آن شود. بی‌شک، حق مالکیت، از برخی جهات و تا اندازه‌ای خوب است (مثلاً آزادی زمین‌دارهای بزرگ فتودال در هند برای نگهداری املاکشان) اما نوعی از آزادی که برخی تصمیمات اولیه دادگاه عالی آن را از حمایت قانون اساسی بهره‌مند کرده است (که به نظر من غلط است و البته تصمیمات بعدی دادگاه عالی نیز مخالف آن‌هاست) نمی‌تواند بخشی از اعتبار حق مالکیت به مثابه [یکی از] استحقاق‌های محوری انسان باشد، استحقاق‌هایی که هر جامعه عادلانه‌ای به دنبال تأیید آن است. این تعریف وسیع از قابلیت مالکیت، تعریفی نامطلوب است؛ زیرا ممکن است برای تحقق عدالت اجتماعی اصلاح اراضی ضروری باشد.<sup>۳۳</sup>

اگر بخواهیم کلی‌تر صحبت کنیم، بدون محدود کردن آزادی مردان، عدالت جنسیتی به طور شایسته‌ای محقق نمی‌شود. برای مثال در بسیاری از جوامع، «حق» تجاوز به همسر حتی محفوظ و پذیرفته شده برای مردان به شمار می‌آید

و مردان از محدود شدن آزادی‌شان در پی قوانین ضد تجاوز زناشویی، بسیار خشمگین شده‌اند. این دلیلی است برای اینکه چرا در حدود نیمی از ایالت‌های آمریکا هنوز تجاوز زناشویی، تجاوز واقعی به حساب نمی‌آید و اینکه چرا بسیاری از جوامع هنوز فاقد قوانینی ضد این تجاوز هستند. در تمام جهان، آزادی آزار و اذیت زنان در محیط کار، حق محفوظ و پذیرفته شده برای مردان است: اندک مقرراتی درباره خشونت‌های جنسی وضع شده است؛ [اما] انسان همواره اعتراضاتی را در این باره می‌شنود که به ایده آزادی متوسل می‌شوند. اصطلاحاتی شبیه «فی‌نازی‌ها» برای این به کار می‌روند که بگویند فنیست‌ها به علت حمایت از این سیاست‌ها، ضد آزادی‌اند. البته در واقع، فنیست‌ها به یک معنا بر محدود کردن آزادی پافشاری می‌کنند، چراکه برخی آزادی‌ها را هم برای برابری‌ها و هم برای آزادی‌ها و فرصت‌های زنان مضر می‌دانند.

خلاصه، هر جامعه‌ای که در پی رسیدن به برابری یا حتی حداقلی بسنده از برابری اجتماعی است، ناگزیر از محدود کردن آزادی از بسیاری جهات است. درباره محدود کردن این آزادی‌ها باید این‌گونه سخن گفت: آن آزادی‌ها خوب نیستند؛ آن‌ها بخشی از مجموعه اصلی استحقاق‌ها نیستند که ایده عدالت اجتماعی آن‌ها را ایجاب می‌کند و در واقع، از بسیاری جهات، آن استحقاق اصلی را واژگون می‌سازند. درباره دیگر آزادی‌ها، مثلاً آزادی موتورسیکلت‌سواران برای رانندگی بدون کلاه ایمنی، آنان می‌توانند بگویند که این آزادی‌ها خیلی مهم نیستند؛ آن‌ها نه خیلی خوب‌اند و نه خیلی بد. مفهوم ما از عدالت اجتماعی متضمن این آزادی‌ها نیست، اما آن را واژگون نیز نمی‌کند.

به عبارت دیگر، تمامی جوامعی که دنباله‌روی مفهومی منطقی از عدالت سیاسی هستند، باید با گفتن اینکه برخی از این آزادی‌ها محوری و برخی دیگر بی‌اهمیت‌اند، برخی خوب و برخی واقعاً بداند، آزادی‌های بشری را ارزیابی کنند. این ارزیابی روی قضاوت ما درباره محدود کردن نوعی از آزادی نیز تأثیر می‌گذارد.

فرض بر این است که بر مبنای عدالت، برخی از آزادی‌ها حق شهروندان است. هرگاه یکی از این آزادی‌ها محدود شود، این محدودیت شکستی مهم برای نظام سیاسی است. در چنین مواقعی، مردم احساس می‌کنند که این محدودیت فقط هزینه‌ای نیست که باید آن را تحمل کرد، بلکه هزینه‌ای خاص است که در دل خود متضمن نقض عدالت اساسی است. ولی زمانی که بخشی از آزادی‌ها که جزو مجموعه اصلی آزادی‌ها نیست، محدود شود، شاید این محدودیت برای برخی عوامل هزینه‌ای کوچک یا بزرگ باشد؛ اما این هزینه دقیقاً از آن نوع هزینه‌هایی نیست که شهروندان برای تحقق عدالت باید حاضر به تحمل آن باشند. این تفاوت کیفی، مستقل از میزان هزینه است (دست‌کم آن‌گونه که برحسب الگوهای ذهنی استاندارد از «تمایل به پرداخت» نشان داده شده است). بنابراین ممکن است موتورسواران تا حد زیادی از قانون اجبار در استفاده از کلاه ایمنی ناراحت باشند و احساس کنند که زندگی‌شان را خراب می‌کند. در چهارچوب الگوهای استاندارد تمایل به پرداخت، ممکن است آنان تمایل داشته باشند که هزینه هنگفتی برای حق رانندگی بدون کلاه ایمنی بپردازند. از طرف دیگر، بسیاری از شهروندان احتمالاً فکر نمی‌کنند که نداشتن حق رأی هزینه بزرگی باشد. در چهارچوب الگوهای استاندارد تمایل به پرداخت، دست‌کم، آنان هزینه زیادی را برای حق رأی نخواهند پرداخت و احتمالاً باید به برخی از آنان چیزی پرداخت کرد تا رأی دهند. با این حال، می‌خواهم بگویم که بر مبنای عدالت، حق رأی حق اساسی است؛ در حالی که حق رانندگی بدون کلاه ایمنی این‌طور نیست.<sup>۳۰</sup>

سن در پاسخ به این سؤالات، قرار بوده است بگوید: آزادی فی‌نفسه خوب است؛ گرچه ممکن است به شکل بدی از آن استفاده شود. وی می‌گوید آزادی مانند قدرت مردانه است: قدرت مردان فی‌نفسه خوب است؛ گرچه ممکن است از آن برای کتک زدن زن‌ها استفاده شود. این پاسخ مرا راضی نمی‌کند؛

زیرا کاملاً روشن است که امور زیادی به این بستگی دارند که فرد آزادی‌های مدنظر را چگونه تعیین کند. برخی آزادی‌ها در خود تعریفشان متضمن بی‌عدالتی‌اند؛ مانند آزادی تجاوز فرد به همسرش بدون مجازات، آزادی آویزان کردن تابلو با مضمون «حضور سیاه‌پوست در این مکان ممنوع است»، آزادی کارفرما برای اعمال تبعیض بر اساس نژاد، جنسیت یا دین. تمامی این امور آزادی‌اند و کسانی با شور و حرارت از آن‌ها دفاع می‌کنند. اما به نظر مضحک می‌رسد که بگوییم این‌ها فی‌نفسه خوب‌اند و تنها از آن‌ها بد استفاده می‌شود. هر جامعه‌ای که این آزادی‌ها را به مردم بدهد، شکلی از بی‌عدالتی بنیادین را مجاز شمرده است: یعنی تحقیر گروهی آسیب‌پذیر. درباره‌ی دیگر آزادی‌ها، مثلاً آزادی موتورسواران برای رانندگی بدون کلاه ایمنی، نباید بگوییم که این آزادی «فی‌نفسه خوب است، ولی از آن بد استفاده می‌شود»؛ بلکه باید بگوییم این آزادی «فی‌نفسه خنثی و جزئی است و احتمالاً از آن بد استفاده می‌شود». باز هم توجه به مسئله بسیار مهم محتوای ضروری است. استدلال من این است که سن در مواجهه با چنین مسائلی، نمی‌تواند از زیر بار ارائه فهرستی اصلی از قابلیت‌های اساسی شانه خالی کند. اگر قرار است از قابلیت‌ها برای ارائه مفهومی از عدالت اجتماعی استفاده شود، بدیهی است که باید فهرستی از قابلیت‌ها را مشخص کرد؛ حتی اگر مانند فهرست من، غیرقطعی و تغییرپذیر باشد. یا جامعه‌ای مفهومی از عدالت اساسی<sup>۱</sup> دارد یا نه. اگر دارد، باید بدانیم محتوایش چیست و چه فرصت‌ها و آزادی‌هایی را به عنوان استحقاق‌های اساسی تمامی شهروندان در نظر می‌گیرد. نمی‌توان مفهومی از عدالت اجتماعی داشت که صرفاً بگوید: «تمامی شهروندان، مستحق نوعی آزادی به مثابه قابلیت هستند» چنین حمایت همه‌جانبه‌ای از آزادی یا قابلیت به عنوان هدف، علاوه بر اینکه به دلایلی که پیش از این بیان کردم اشتباه و گمراه‌کننده است، به طرز ناامیدکننده‌ای مبهم نیز هست. به همین دلیل، تعیین اینکه جامعه مورد بحث، عادلانه است یا ناعادلانه، ممکن نخواهد بود.

اکنون ممکن است فردی بگوید: «قبول که باید درخصوص هرملتی که در راه عدالت تلاش می‌کند، فهرستی قطعی وجود داشته باشد، اما چرا ایجاد فهرست را به خود آن ملت‌ها واگذار نکنیم؟» البته همان‌گونه که قبلاً ذکر کردم از لحاظ «اجرا» و همچنین از لحاظ تعیین «دقیق‌تر» این فهرست، من نیز چنین اعتقادی دارم. اعتراض واقعی به پیشنهاد من باید این‌گونه باشد: چرا باید تمامی ملت‌ها را به مجموعه‌ای از قواعد متعهد کنیم که معتقدیم پشتوانه فلسفی خوبی دارد (همانند زمانی که فنیست‌ها به جای اینکه به هرملتی اجازه دهند که مجموعه قوانین خودشان را وضع کنند، قواعد برابری جنسیتی را در اسنادی همچون CEDAW<sup>۱</sup> وارد کردند)؟ جواب این سؤال در تمامی آثار سن داده شده است: برخی مسائل بشری مهم‌تر از آن هستند که آن‌ها را به هوی و هوس یا آنچه سنت فرهنگی دیکته می‌کند، واگذار کنیم. اینکه بگوییم تحصیل یا مراقبت بهداشتی کافی برای زنان پذیرفتنی نیستند فقط به این دلیل که ملتی چنین اعتقادی دارد، مانند آن است که به ترجیحات ذهنی، حق کاپیتولاسیون اعطا کرده باشیم؛ ترجیحات ذهنی از آن نوعی که سن در تمام طول فعالیتش با آن مخالفت کرده است. سن بارها گفته است که: «قابلیت‌ها اهمیت ذاتی دارند.» اگر ما به این مطلب معتقد باشیم، پس به این نیز معتقدیم که به ملت‌هایی که یکی از آن قابلیت‌ها را به اندازه کافی به رسمیت نشناخته‌اند، بگوییم: می‌دانید، شما نیز باید به [حق] تحصیل برابر برای دختران گردن نهید و آن را از زمره استحقاق‌های بنیادین مبتنی بر قانون اساسی بدانید. همچنین باید سطح مشخصی از مراقبت بهداشتی را برای تمام شهروندان فراهم آورید و این را نیز در زمره استحقاق‌های بنیادین مبتنی بر قانون اساسی به شمار آورید. صرف اینکه ایالات متحده، حق اساسی مراقبت بهداشتی را نپذیرد، باعث نمی‌شود که نظریات ایالات متحده در این زمینه برحق و از نظر اخلاقی موجه باشد.

به طور خلاصه، معقول است که مسئله عدالت اجتماعی را جدی بگیریم و معیاری را برای ارزیابی عدالت بین ملت‌های مختلف جهان و اعمالشان به کار ببریم.

۱. مخفف: (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women)

کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان. [مترجم]



اما اگر مسئله عدالت اجتماعی مهم است، پس محتوای مفهوم عدالت هم مهم است. عدالت اجتماعی همواره مفهومی عمیقاً هنجاری بوده و نقش آن نوعاً انتقادی است: ما گزارشی تهیه می‌کنیم از اینکه چه چیزی عادلانه است و سپس به شیوه‌های مختلف به تحقیق این امر می‌پردازیم که کدام یک از جنبه‌های این فهرست در واقعیت محقق نشده است. تمام فعالیت سن به این اختصاص یافته است که معیارهای عدالت را دقیقاً به همین روش تدوین کند و آن‌ها را در برابر واقعیت قرار دهد تا نقدهایی ارزشمند شکل بگیرد. به نظرم، تعهد او به تفکر هنجاری درباره عدالت، مستلزم حمایت از محتوایی مشخص است. نمی‌توان گفت: «من مدافع عدالت هستم، اما هر برداشتی از عدالت به نظرم درست است». البته سن این را نمی‌گوید. وی متفکر رادیکالی است که درباره بسیاری از مسائل موضع قاطع دارد، از جمله مسائل مربوط به برابری جنسیتی. او هرگز از موضع‌گیری قاطع در برابرزن‌ستیزی یا اینکه چرا بسیاری از جوامع دارای نقص‌اند، هراسی نداشته است. بنابراین، برایم عجیب است که اخیراً او به این سمت رفته که ارزش آزادی را صرفاً به عنوان خیری کلی تصدیق کند. بی‌شک او از مواضعش درباره سیاست‌های عملی درباره زنان عقب نشینی نکرده است. سن در نوشته‌های اخیرش همچون «جلوه‌های فراوان زن‌ستیزی»<sup>۳۳</sup> به صورت قاطعانه اعلام می‌کند که در قوانین و نهادها، چه چیز عادلانه و چه چیز ناعادلانه است و می‌توان از نقد او، گزارشی غنی درباره استحقاق‌های بنیادی بشر تهیه کرد. پس معلوم می‌شود که وی عملاً اعتقاد ندارد که همگان می‌توانند محتوای استحقاق‌های بنیادی را تعیین کنند.

زمانی که با مسئله زنان مواجه‌ایم، این دردسترس همگان قراردادن بسیار خطرناک‌تر است؛ زیرا کاملاً روشن است که بسیاری از مفاهیم سنتی درباره عدالت اجتماعی و استحقاق‌های اساسی، زنان را شهروندان درجه دوم به شمار آورده‌اند، اگر اصلاً آنان را شهروند دانسته باشند. آزادی‌ها، فرصت‌ها، حق‌های مربوط مالکیت و حق‌های سیاسی زنان به نحوی نابرابر با مردان تفسیر شده‌اند و همین تفسیر، وضعیت عادلانه امور دانسته شده است.

همچنین گزارش‌های سنتی دربارهٔ عدالت به مسائلی که به‌ویژه برای زنان ضروری هستند، هیچ توجهی نکرده‌اند، مسائلی مانند تمامیت جسمانی، آزارهای جنسی و چنان‌که در بخش بعد توصیف خواهد شد، مسئلهٔ حمایت عمومی از مراقبتِ کودکان، افراد ناتوان و سالخورده‌گان.

ممکن است برخی از حامیان رویکردِ قابلیت‌ها به علت دغدغه‌هایشان دربارهٔ تکثرگرایی، تمایلی به حمایت از فهرستی [مشخص] نداشته باشند؛<sup>۲۵</sup> اما در اینجا می‌توانیم دو موضوع را مطرح کنیم که به‌طور ویژه‌ای به قاعدهٔ احترام به تکثرگرایی مربوط‌اند: اول اینکه، ارزشِ احترام به تکثرگرایی، خود مستلزم تعهدی در قبال برخی اصول میان‌فرهنگی به‌عنوان استحقاق‌های بنیادی است. احترام واقعی به تکثرگرایی به معنای دفاع محکم و تزلزل‌ناپذیر از آزادی دینی، آزادی انجمن و آزادی بیان است. اگر بگوییم حامی تکثرگرایی هستیم و در عین حال به مذاکره‌ناپذیری این حق‌ها به‌عنوان سنگ بنای نظم سیاسی عادلانه متعهد نباشیم، نشان داده‌ایم که در واقع تمایلی به تکثرگرایی نداریم.

من مطمئنم که سن با این مطلب موافق است. همچنین مطمئنم که وی همین مطلب را دربارهٔ دیگر حق‌های موجود در فهرست من، همچون بهداشت و آموزش نیز خواهد گفت: اگر کشوری بگوید که حامی قابلیت‌های بشری است، اما نپذیرد که مصونیت‌های خاصی برای شهروندانش فراهم کند و در دفاع از این کار خود، دلایلی از تکثرگرایی فرهنگی یا دینی بیاورد، بی‌شک سن خواهد گفت که آنان استدلال خوبی ارائه نکرده‌اند، یا خواهد گفت که آن کشور حامی واقعی تکثرگرایی نیست. در عوض، این کشورها در بیشتر مواقع، این امکان را به مردم (به‌ویژه زنان) نمی‌دهند که بفهمند به دنبال چه فرهنگ و چه شکلی از زندگی هستند. بنابراین، آنان عملاً در حال محدود کردن معنادارترین نوع تکثرگرایی هستند که مستلزم داشتن زندگی برای خود و انتخاب‌هایی دربارهٔ آن زندگی است. قطعاً این هدف، به سطحی مشخص از بهداشت و آموزش پایه‌ای نیاز دارد.

اما واقعیت این است که هر دوی ما در حال تهیه فهرستی از این استحقاق‌ها هستیم و تنها سؤال باید این باشد که چه چیزهایی باید فهرست شوند و تهیه این فهرست چه مدت زمانی طول خواهد کشید.

دومین استدلال، استدلالی است که از ایده لیبرالیسم سیاسی رالزی<sup>۱</sup> نشئت می‌گیرد و مطمئن نیستم که سن آن را تأیید کند. این استدلال می‌گوید لیبرالیسم کلاسیک با حمایت از آزادی یا استقلال به عنوان خیر همگانی در زندگی بشر، دچار اشتباه شده است. هم لیبرال‌های اولیه مانند استوارت میل<sup>۲</sup> و هم لیبرال‌های مدرن جامع‌نگرتری<sup>۳</sup> مانند ژوزف رز<sup>۴</sup> بر این باورند که خودمختاری و آزادی انتخاب، اجزای اصلی زندگی ارزشمند بشری هستند و معتقدند که جامعه حق دارد آزادی را تا بدان جا که ممکن است گسترش دهد.

رالزو همچنین من معتقدیم که این حمایت کلی از آزادی، آن دسته از شهروندانی را که در تعلق جامع‌شان از زندگی خوب بشری، آزادی و خودمختاری ارزش‌های اصلی انسانی نیستند، به نحو مطلوبی به رسمیت نمی‌شناسد. مردمی که به مذهبی اقتدارگرا<sup>۵</sup> تعلق دارند، نمی‌توانند با رز و میل هم عقیده باشند که خودمختاری امری به طور کلی خوب است. استوارت میل در فصل سوم درباره آزادی<sup>۶</sup> با تحقیر چنین گروهی از مردم (وی کالونیست‌ها را از این نوع مردم می‌داند)، پاسخ می‌دهد. احتمالاً دولت طرفدار ایده‌های استوارت میل نیز آنان را تحقیر می‌کند و آموزش و دیگر نهادها را به نحوی طراحی می‌کند که به آنان توجه و اعتنا نداشته باشند؛ اگرچه آزادی‌های مدنی آنان نباید محدود شود. من و رالز معتقدیم که این راهبرد، تکثرگرایی معقولی را که [در میان گروه‌های مردم]

1. Rawlsian

2. Mill

3. Comprehensive liberals

لیبرالیسم جامع‌نگر در مقابل لیبرالیسم سیاسی قرار دارد. به اعتقاد لیبرال‌های جامع‌نگر، لیبرالیسم در باب ارزش‌ها، اصول اخلاقی، معرفت‌شناسی مبانی متافیزیکی فرد و جامعه اصول خاصی را پیش رو می‌نهد. [مترجم]

4. Joseph Raz

5. Authoritarian

6. On Liberty

درباره تعلق‌های متفاوت از زندگی خوب وجود دارد، به نحو مطلوبی به رسمیت نمی‌شناسد. ما باید مردمی را که زندگی در مذهبی اقتدارگرا یا روابط شخصی اقتدارگرا را ترجیح می‌دهند (تا بدان‌جا که ضمانت محکمی درباره برخی فرصت‌های مبنایی و نیز گزینه‌های خروج [از آن اقتدارگرایی] وجود دارد) به رسمیت بشناسیم.

به اعتقاد من، اگر قابلیت، و نه فعلیت، را به عنوان هدف سیاسی مناسب اتخاذ کنیم و فهرستی نسبتاً مختصر از قابلیت‌های مرکزی برای مقاصد سیاسی تهیه کنیم، آنگاه می‌توان به نحو مطلوب‌تری تکثرگرایی را پروراند؛ بنابراین دو چیز را به شهروندان مذهبی می‌گوییم: نخست، می‌گوییم که تصدیق فهرست قابلیت‌ها بدین معنی نیست که آنان مجبورند فعلیت‌های مرتبط با این قابلیت‌ها را نیز به مثابه امر خیر تصدیق کنند، نکته‌ای که پیش‌تر در همین بخش بیان کردم. دوم، اینکه می‌گوییم خود این حقیقت که این فهرست، فهرستی مختصر است، نشان می‌دهد که فضای زیادی برای آنان وجود دارد، فضای برای اینکه بتوانند در طرح‌ریزی برنامه‌شان برای زندگی، به چیزهای دیگری هم بها بدهند. ما از آنان نمی‌خواهیم که از آزادی به عنوان خیر کلی حمایت کنند. اگر ما بدون تهیه یک فهرست، فقط درباره آزادی حرف بزنیم، ممکن است تصور شود که ما در پی الزام آنها به تصدیق آزادی به عنوان خیری کلی هستیم. در عوض، فقط از آنان می‌خواهیم که این فهرست مختصر از آزادی‌ها را (به عنوان قابلیت‌ها) تصدیق کنند، آزادی برای اهداف سیاسی که مناسب تمامی شهروندان است. آنان می‌توانند به زندگی خاصی ادامه دهند که مطلوبشان است.

انتظار آن است که شهروند کاتولیک بگوید که می‌تواند برای اهداف سیاسی، از این فهرست مختصر از آزادی‌های اساسی حمایت کند، بدون آنکه احساس کند به دیدگاهش درباره اقتدار و نقش تعیین‌کننده کلیسا در زندگی خللی وارد می‌شود. حتی شهروند آمیش که معتقد است هر نوع مشارکتی در زندگی عمومی کاملاً اشتباه است، می‌تواند احساس کند که حمایت از فهرست قابلیت‌ها برای اهداف سیاسی عمل درستی است؛ زیرا تصدیق کلی خودمختاری

به مثابه غایت به او نمی‌گوید که زندگی‌اش از دیگر زندگی‌ها ارزش کمتری دارد. همان‌گونه که در زنان و توسعه انسانی استدلال کردم، حتی ممکن است زنی که باور دارد انزوای زنان درست است نیز از این فهرست مختصر از آزادی‌ها و فرصت‌ها برای تمامی زنان حمایت کند. خود او از تعداد اندکی از آن‌ها استفاده خواهد کرد؛ ولی احساس خواهد کرد که این برداشت، برداشتی است که به او احترام می‌گذارد؛ زیرا اعلام نمی‌کند که فقط زندگی‌های خود مختارانه ارزشمندند. مطمئن نیستم که سن در این جنبه، لیبرالیست جامع‌نگری شبیه رز باشد، یا لیبرالیستی سیاسی شبیه به من و رالز. اما او تا اندازه‌ای از استدلال‌های رالز در این باره استقبال می‌کند؛ این امر بدین معنی است که او به جای تمجید از آزادی در مقام خیر همگانی، از فهرست معین و نسبتاً محدودی از قابلیت‌ها به عنوان اهداف سیاسی حمایت می‌کند.

مسئله چگونگی تنظیم چنین فهرستی و چیزهایی که باید در آن نوشت، بی‌شک از بسیاری جهات، مسئله‌ای دشوار است. اما من مبرهن کرده‌ام که بدون مواجه شدن با این مسئله و پاسخ‌گفتن به آن به بهترین نحو، راه دیگری برای پیشبرد رویکرد قابلیت‌ها و ثمربخشی آن برای اندیشه سیاسی درباره عدالت اساسی اجتماعی وجود نخواهد داشت.

#### ۴. قابلیت‌ها و سنت قرارداد اجتماعی<sup>۱۶</sup>

درباره دغدغه‌های عدالت جنسیتی مسئله بنیادین دیگری وجود دارد. این مسئله به ما کمک می‌کند تا بفهمیم چرا رویکرد قابلیت‌ها مقدم است بر دیگر رویکردها به عدالت اجتماعی در سنت لیبرال و چرا اگر قرار باشد این رویکرد درکی پذیرفتنی از عدالت به دست دهد، به فهرستی مشخص از استحقاق‌ها نیاز داریم. این مسئله، مسئله بسیار مهم مراقبت از کسانی است که به لحاظ جسمی یا ذهنی به دیگران متکی‌اند: کودکان، ناتوانان و کهن سالان، مسئله‌ای اصلی برای تحقق عدالت جنسیتی؛ زیرا زنان بیشترین مراقبت‌ها را از این افراد وابسته انجام می‌دهند و غالباً در نگاه عموم، کار آنان به عنوان شغل شناخته نمی‌شود.

مدت زمانی که برای این مراقبت‌ها صرف می‌شود، زنان را از بسیاری از دیگر فعالیت‌های زندگی باز می‌دارد؛ حتی اگر جامعه از سایر جهات، مسیر آن فعالیت‌ها را برای زنان گشوده باشد. به همین دلیل، حجم بزرگی از نوشته‌های فنیستی درباره این مسئله بوده است و گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۹ به این مسئله به عنوان یکی از مسائل عدالت جنسیتی توجهی ویژه کرده است. برای درک اینکه چرا به این مشکل توجه شایسته نشده است و چرا رویکرد قابلیت‌ها [در این زمینه] عملکرد بهتری دارد، باید این رویکرد را با رویکردهای رایج در سنت قرارداد اجتماعی مقایسه کنیم.

تاجایی که از رویکرد قابلیت‌ها در تدوین نظریه‌ای درباره عدالت اجتماعی، یا بخش‌هایی از چنین نظریه‌ای، استفاده شده باشد، این رویکرد از همان ابتدا در تعامل فکری با ایده‌های جان رالز و سنت قرارداد اجتماعی لیبرال غربی بوده است. سن پیش از این و در «برابری چه؟»، با مقایسه رویکرد قابلیت‌ها با رویکرد رالز که عدالت را برحسب توزیع «خیرهای اساسی» شامل ثروت و درآمد<sup>۲۷</sup> تعریف می‌کند، استدلال‌هایی به نفع رویکرد قابلیت‌ها آورده بود. روایت من از قابلیت‌ها در زنان و توسعه انسانی، استدلال سن را پیش‌تر می‌برد. روایت من رویکرد قابلیت‌ها را در چندین نکته با خیرهای اساسی رالزی مقایسه می‌کند و ایده توافق هم‌پوش<sup>۱</sup> را تصدیق می‌کند. من و سن، هر دو، می‌گوییم که نظریه رالزی می‌تواند گزارش بهتری از برابری‌ها و نابرابری‌های مرتبط اجتماعی ارائه دهد، اگر فهرست خیرهای اساسی به جای آنکه فهرستی از چیزها باشد، فهرستی از قابلیت‌ها باشد.<sup>۲۸</sup>

اما هنگامی که سنت قرارداد اجتماعی را منبعی برای اصول اساسی عدالت بدانیم، مشکل دیگری ظاهر می‌شود که ما را به زحمت می‌اندازد، به ویژه هنگامی که زندگی زنان را در نظر داریم. تمام نظریه‌های مشهور در سنت قرارداد اجتماعی، جامعه را در قالب قراردادی به تصویر می‌کشند که معطوف به سود متقابل است.

بنابراین تصور می‌کنند که گروه‌های طرف قرارداد تقریباً برابرند، یعنی هیچ‌یک از این گروه‌ها نمی‌تواند بر دیگر گروه‌ها برتری داشته باشد و هیچ‌کدام به نحو نابرابری وابسته به دیگر گروه‌ها نیست. پایه‌گذاران مختلف این سنت، هر قدر هم که با یکدیگر تفاوت داشته باشند، تمامشان مفهوم اساسی اندیشه جان لاک را دربارهٔ قرارداد بین گروه‌هایی که در وضع طبیعی، «برابر و آزاد و مستقل» هستند، قبول می‌کنند.<sup>۳۰</sup> بنابراین از نظر کانت، ویژگی افراد، آزادی و برابری است و قرارداد اجتماعی توافقی است بین افرادی با این مشخصات. قراردادگرایان معاصر صریحاً این فرضیه را پذیرفته‌اند. از نظر دیوید گوتیه<sup>۱</sup> مردمی که نیازهای غیرعادی دارند، «در روابط اخلاقی مبتنی بر نظریهٔ قراردادگرایی سهیم نیستند».<sup>۳۰</sup> به طور مشابه، شهروندان در جامعهٔ سامان‌یافته<sup>۲</sup> رالز «اعضای جامعه‌ای هستند که برای تمام طول زندگی کاملاً با همدیگر همکاری می‌کنند».<sup>۳۱</sup>

اما زندگی واقعی شباهتی به این تصویر ندارد. مردم واقعی، زندگی‌شان را به مثابهٔ کودکی درمانده شروع می‌کنند و برای ده تا بیست سال، چه به لحاظ جسمی و چه به لحاظ ذهنی، در وابستگی شدید و نابرابری می‌مانند. در آن طرف سیر زندگی، آنانی که به قدر کافی خوش‌شانس‌اند که تا کهن‌سالی زندگی کنند، احتمال دارد با دوره‌ای دیگر از وابستگی شدید جسمانی یا ذهنی، یا هر دو، مواجه شوند که ممکن است در برخی اشکال تا بیست سال ادامه یابد. در سال‌های میانی عمر، بسیاری از ما با دوره‌هایی از وابستگی شدید دست‌وپنجه نرم می‌کنیم که در برخی از آن‌ها قدرت ذهنی ما درگیر است و در برخی فقط قدرت جسمانی مان؛ اما همهٔ این وابستگی‌ها ممکن است ما را نیازمند مراقبت‌های روزانه و حتی ساعتی دیگران سازد. در نهایت و به طور قطع، شهروندان فراوانی وجود دارند که هرگز قدرت جسمی یا ذهنی لازم را برای استقلال ندارند. این وضعیت‌های مادام‌العمر وابستگی نابرابر، از بسیاری جهات، نظیر وضعیت کودکی و کهنسالی‌اند.

1. David Gauthier

2. Well-ordered Society

خلاصه اینکه هر جامعه واقعی، جامعه‌ای مراقبت‌گرو و مراقبت‌پذیر است؛ بنابراین باید راه‌هایی برای پرداختن به واقعیت نیازمندی انسانی و وابستگی او بیابد که با عزت‌نفس دریافت‌کنندگان سازگار باشد و مراقبت‌کنندگان را نیز استثمار نکند. همان‌گونه که گفته‌ام، این مطلب مسئله‌ای اساسی برای عدالت اجتماعی به شمار می‌آید.

در این موضوع نقطه شروع کانتی که رالزو دیگر قراردادگرایان مدرن حامی آن هستند، احتمالاً راهنمای خوبی نیست. از نظر کانت، کرامت انسانی و منشأ آن، یعنی توانش اخلاقی ما، کاملاً جدا از جهان طبیعی‌اند. بی‌شک اخلاق وظیفه تأمین نیازهای بشری را دارد؛ ولی این ایده که ما موجوداتی دوپاره هستیم، یعنی از دو بخش متفاوت و جدا از هم تشکیل شده‌ایم، دال بر این است که هم افرادی ذی‌عقل هستیم و هم حیواناتی مقیم دنیای طبیعت و این دیدگاه، همواره روش تفکر کانت را درباره اینکه این تأملات چگونه خواهند بود، متأثر می‌سازد.

اشکال این دوپاره‌بودن چیست؟ خیلی چیزها. نخست اینکه این حقیقت را نادیده می‌گیرد که کرامت ما صرفاً کرامت گونه‌ای خاص از جانداران است. این کرامت، گونه‌ای جانورگونه از کرامت است. همان نوع کرامتی که موجود جاودان و آسیب‌ناپذیر، نمی‌تواند صاحب آن باشد؛ درست همان‌گونه که قطعه‌ای الماس نمی‌تواند به زیبایی درخت گیلاس پرشکوفه شود. دوم اینکه، این اندیشه به اشتباه منکر می‌شود که جاندار، خود، می‌تواند نوعی کرامت داشته باشد؛ بدین ترتیب، اعتقاد به دوپارگی، سبب می‌شود که انسان جنبه‌های حائز اهمیت زندگی‌اش را ناچیز و بی‌اهمیت بشمارد. و رابطه‌اش را با دیگر موجودات تحریف می‌کند.<sup>۳۳</sup> سوم اینکه باعث می‌شود هسته وجودی خودمان را خودکفا بدانیم و نه محتاج عطایای بخت و اقبال. با چنین تفکری، به شدت ماهیت اخلاق و عقلانیت خودمان را که کاملاً مادی و حیوانی‌اند، تحریف می‌کنیم؛ یاد می‌گیریم که این حقیقت را نادیده بگیریم که بیماری، کهولت سن و تصادف می‌توانند مانع کارکردهای اخلاقی و منطقی شوند، درست به همان اندازه که می‌توانند



مانع کارکردهای سایر حیوانات شوند. چهارم اینکه موجب می‌شود، خودمان را نا-زمانی<sup>۱</sup> بدانیم. فراموش می‌کنیم که چرخه معمول زندگی بشر، با خودش دوره‌هایی از وابستگی شدید به همراه می‌آورد که در آن‌ها عملکرد ما بسیار شبیه به عملکرد آنانی می‌شود که در تمام طول زندگی از معلولیت جسمانی یا ذهنی رنج می‌برند. به هر حال، اندیشه فنیستی در مقایسه با بسیاری از دیگر اندیشه‌های سیاسی و اخلاقی، این حقایق مربوط به زندگی بشری را بسیار بارزتر بازشناخته است.

اگر بخواهیم بخشی از سنت قرارداد اجتماعی کانتی را که من آن را عمیق‌ترین و جذاب‌ترین بخش این سنت می‌دانم حفظ کنیم، باید بگوییم که اندیشه سیاسی در این سنت، از مفهومی آسیب می‌بیند که با آن شروع می‌کند: «شخص». گروه‌های طرف قرارداد در اندیشه رالز، کاملاً از نیازشان به منافع مادی آگاه‌اند. در اینجا رالز با قراردادان نیاز در بنیان نظریه، از کانت جدا می‌شود،<sup>۲۲</sup> اما فقط تا حدی؛ زیرا چنین تصور می‌شود که این گروه‌ها همگی بزرگسالان متعهد دارای صلاحیتی هستند که نیازهای تقریباً مشابهی دارند و قادر به سطحی از همکاری اجتماعی هستند و این توانایی آن‌ها را قادر می‌سازد تا با دیگران قرارداد ببندند. به نظر می‌رسد که چنین فرضیه‌ای، لازمه ایده قرارداد برای سود متقابل است.

در چنین تصویری از اشخاص، رالز آشکارا اشکال شدید نیازمندی و وابستگی ممکن برای تجربه بشری را از موقعیت انتخاب بنیادین سیاسی حذف می‌کند. برداشت او از همکاری اجتماعی، بر ایده رفتار متقابل بین افراد تقریباً برابر مبتنی است و جای روشنی برای روابط نشئت‌گرفته از وابستگی شدید در نظر نمی‌گیرد. بنابراین، برای مثال رالز بر این اساس که حیوانات قادر به ایجاد رفتار متقابل نیستند، نمی‌پذیرد که ما وظایفی در قبال عدالت برای حیوانات داریم؛<sup>۲۳</sup> آن‌ها مستحق «دلسوزی و انسانیت» هستند، «اما آن‌ها بیرون از محدوده نظریه عدالت

1. a-temporal

قرار دارند و به نظر می‌رسد که ممکن نباشد که ایده قرارداد را چنان بسط دهیم که به طور طبیعی شامل آن‌ها نیز بشود».<sup>۳۵</sup> این مطلب تفاوت بزرگی در نظریه توزیع سیاسی وی ایجاد می‌کند. روایت او از خیرهای اساسی، ظاهراً به عنوان گزارشی درباره نیازهای شهروندانی معرفی می‌شود که مشخصه‌شان برخورداری از دو قدرت اخلاقی و نیز قابلیت «همکاری کردن تمام عیار با یکدیگر» است، از این رو، این روایت جایی باقی نمی‌گذارد برای نیاز بسیاری از مردم واقعی به آن نوع مراقبتی که ما به افراد غیرمستقل می‌دهیم.<sup>۳۶</sup>

البته رالز اکنون کاملاً آگاه است که نظریه‌اش روی برخی نکات تأکید دارد و نکات دیگر را به کناری می‌نهد. وی تأکید می‌کند که اگرچه نیاز به مراقبت از مردمی که مستقل نیستند «یک مسئله عملی فوری است»، اما به نحو مقبولی می‌توان این امر را تا مرحله قانون‌گذاری به تأخیر انداخت، یعنی پس از آنکه نهادهای سیاسی بنیادی طرح‌ریزی شده باشند:

اجازه دهید اضافه کنم که تمامی شهروندان یک جامعه برای تحقق یک زندگی کامل، با همدیگر به شکل تمام‌عیاری همکاری می‌کنند.

این بدان معنی است که همگان توان عقلانی کافی برای ایفای نقشی عادی در جامعه دارند و هیچ‌کسی از نیازهای غیرعادی که برآوردن آن‌ها بسیار سخت باشد، مانند نیازهای درمانی پرهزینه و غیرمعمول، رنج نمی‌برد. البته مراقبت از افرادی که چنین احتیاج‌هایی دارند، مسئله‌ای عملی و فوری است؛ اما در این مرحله ابتدایی، مسئله بنیادین عدالت اجتماعی بین آنانی رخ می‌دهد که شرکت‌کنندگان فعال، کامل و از نظر اخلاقی وظیفه‌شناس جامعه هستند و به طور مستقیم یا غیرمستقیم در طی زندگی کامل با یکدیگر رابطه دارند. بنابراین، معقول است که برخی معضلات پیچیده را کنار گذاریم. اگر بتوانیم نظریه‌ای ارائه کنیم که موارد اساسی را پوشش دهد، می‌توانیم بعدها آن را به دیگر موارد نیز تعمیم دهیم.

این پاسخ به نظر نامناسب است. مراقبت از کودکان، کهنسالان و معلولان جسمی و ذهنی بخش عمده‌ای از کاری است که باید در هر جامعه‌ای انجام شود

و این امر در بیشتر جوامع، منشأ بی‌عدالتی‌های بزرگ است. هر نظریه‌ای درباره عدالت باید از همان ابتدا، هنگام طراحی بنیادی‌ترین نهادهای جامعه و به‌ویژه در تدوین دیدگاهش درباره خیرهای اساسی، به این مسئله بپردازد.<sup>۳۷</sup> چه می‌توان کرد که در هر نظریه عدالتی، مسئله مراقبت و وابستگی، به اندازه کافی برجسته باشد؟ بر اساس پیشنهاد اوا کیتای<sup>۱</sup> در کتاب خوبش، اولین کاری که می‌توان انجام داد، این است که نیاز به مراقبت در طول دوره‌های وابستگی شدید و نابرابر را به فهرست خیرهای اساسی رالز بیفزاییم و مراقبت را جزو نیازهای اساسی شهروندان به‌شمار آوریم.<sup>۳۸</sup>

این پیشنهاد، اگر مقبول افتد، ما را به سمت ایجاد اصلاحی دیگر سوق می‌دهد؛ زیرا مراقبت، مانند ثروت یا درآمد، کالا نیست که بتوان آن را با سنجش مقداری که در دسترس شهروندان قرار می‌گیرد، اندازه‌گیری کرد. همان‌گونه که سن قبلاً پیشنهاد کرده است (بخش اول را ببینید)، خوب است که کل فهرست خیرهای اساسی را نه به‌عنوان فهرستی از چیزها بلکه فهرستی از قابلیت‌های اصلی بفهمیم. این تغییر نه تنها ما را قادر خواهد ساخت تا نیازهای مردم را به انواع مختلف عشق و مراقبت به‌عنوان بخشی از فهرست، بهتر برآورده کنیم، بلکه به نکته‌ای که سن از همان ابتدا مکرراً درباره اعتمادناپذیری درآمد و ثروت به‌عنوان شاخص‌های رفاه مطرح کرده بود نیز پاسخ می‌دهد. اکنون رفاه شهروندان نه با میزان خالص درآمد و ثروتی که دارند، بلکه با میزان برخورداری آنان از قابلیت‌های گوناگون موجود در فهرست، اندازه‌گیری می‌شود. ممکن است شخصی از نظر درآمد و ثروت وضعیت خوبی داشته باشد، اما به‌علت فشارهای مسئولیت مراقبت‌گری در خانه، نتواند در محل کار عملکرد خوبی داشته باشد.<sup>۳۹</sup>

اگر این دو تغییر را بپذیریم، قطعاً باید تغییر سومی را نیز اضافه کنیم که به تفکرمان درباره کودکی و کهن‌سالی مربوط است. باید دیگر موارد شبه‌قابلیت را

نیز به فهرست خیرهای بنیادین اضافه کنیم. برای مثال، به وجود آوردن شرایطی مناسب برای کار، ایجاد مبنایی اجتماعی برای سلامت و بهروزی پندار و عاطفه،<sup>۱</sup> مواردی‌اند که در فهرست من پدیدار می‌شوند.

فرض کنید این سه تغییر را در فهرست خیرهای اساسی ایجاد کردیم: مراقبت در زمان اوج وابستگی را به فهرست اضافه می‌کنیم، فهرست را همچون فهرستی از قابلیت‌ها مجدداً ترکیب بندی می‌کنیم و دیگر گزینه‌های مرتبط را نیز به فهرست اضافه می‌کنیم. آیا این تغییرات برای آنکه آموزه قرارداد را به عنوان راهی برای ایجاد اصول بنیادی سیاسی حفظ کنیم، کافی است؟ معتقدم هنوز جای شک وجود دارد. نقش خیرهای اساسی را در نظریهٔ رالز در نظر بگیرید. بحث خیرهای اساسی در پیوند با مفهوم سیاسی کانتی دربارهٔ انسان ارائه شده است؛ آن‌هم به عنوان روایتی دربارهٔ اینکه شهروندانی که مشخصهٔ آنان دو قدرت اخلاقی است، به چه چیز نیاز دارند.<sup>۲</sup> بنابراین، تنها از نقطه نظر عدم وابستگی فعلی مان است که به مراقبت، اهمیتی بنیادین می‌دهیم. اگر بخواهیم بر اساس طرز تفکر کانتی پیش رویم که شخصیت اخلاقی را از نظر مفهومی کاملاً متفاوت از نیاز و حیوانیت انسان‌ها می‌داند، باید بگوییم که تحت مراقبت بودن فقط بدین دلیل خوب است که مراقبت به درد ارتقای شخصیت اخلاقی می‌خورد. به نظر می‌رسد که این مطلب، راه نامحسوس‌تری برای این است که حیوانیت خود را تحت نظارت انسانیت‌مان در بیاوریم، زیرا در این برداشت، حیوانیت چیزی غیر از انسانیت است. مبنای این ایده این است که ما موجوداتی کرامت‌مندیم و قابلیت رفتار متقابل سیاسی داریم، از این رو بهتر است برای زمان‌هایی برنامه‌ریزی کنیم که چنین نیستیم؛ بدین ترتیب می‌توانیم با بیشترین سرعت ممکن به آن حالت بازگردیم. فکر می‌کنم که این روش برای اندیشیدن به بیماری‌ها در اوج شکوفایی زندگی، روش نامطمئنی باشد؛ اما بی‌تردید، ما را به سمت داشتن نگاهی تحقیرآمیز در خصوص دوران نوزادی و کودکی و امری با

1. Emagination and emotional well-being

مقیاسی خطرناک برای جامعه ما، یعنی، ناتوانی کهنسالی هدایت می‌کند. نهایتاً اینکه این روش ما را به سمتی سوق می‌دهد که برای کسانی که در تمام عمر دچار ناتوانی ذهنی هستند، ارزش کامل قائل نباشیم؛ به‌گونه‌ای، گمان بر این است که مراقبت‌کردن از این افراد ناتوان تنها برای دست‌یافتن به فوایدی است که این مراقبت در راستای همکاری تمام‌عیار اعضای جامعه دارد. چنین به نظر می‌رسد که از این افراد ناتوان به‌عنوان ابزاری برای اهداف شخصی دیگران استفاده می‌شود و انسانیت کامل آنان انکار می‌شود.

بنابراین معتقدم باید عمیق‌تر بنگریم و برای این کار، مفهوم سیاسی «شخص» را از نو ترسیم کنیم، رابطه عقلانی و حیوانی را نزدیک‌تر کنیم و تصدیق کنیم که انواع مختلفی از کرامت در جهان وجود دارد؛ کرامت‌هایی مانند کرامت کودکان و بزرگسالان ناتوان ذهنی، کرامت کهن‌سالان کم‌هوش و حافظه و کرامت کودکان شیرخوار. ما از گروه‌های تشکیل‌دهنده نهادهای سیاسی می‌خواهیم این واقعیت‌ها را از ابتدا در نظر گیرند. آن نوع از رفتار متقابلی که به نحوی انسانی در آن شرکت داریم، دوره‌های تناسب و توزانی دارد و نیز، ضرورتاً، دوره‌هایی که این تناسب و توازن به هم می‌خورد و این بخشی از زندگی ماست که ما، به‌مثابه طرف‌هایی که نهادهای عادلانه را پدید می‌آورند، آن را بخشی از وضعیت خود می‌کنیم. این مطلب به خوبی نشان می‌دهد که این نظریه به هیچ‌وجه نمی‌تواند نظریه‌ای قراردادگرایانه باشد.

از این رو معتقدم، نیازمند مفهومی سیاسی از «شخص» هستیم که بیشتر ارسطویی باشد تا کانتی،<sup>۳۳</sup> مفهومی که شخص را از آغاز هم توانمند ببیند و هم نیازمند؛ به قول مارکس «نیازمند تکثری غنی از فعالیت‌های زندگی» هستیم که در دسترس بودن آن، معیار سنجش رفاه خواهد بود. چنین برداشتی از «شخص» که رشد و زوال را در خط‌سیر زندگی انسان قرار می‌دهد، ما را در مسیر درستی قرار خواهد داد تا لحظتی درباره آنچه جامعه باید برای آن برنامه‌ریزی کند، بیندیشیم. نیازی نیست تا برای رفع نیازهایمان قراردادی برای تولید ببندیم. ما به صرف نیاز انسانی‌مان، مستحق حمایت هستیم. از آنجا که این مطلب صرفاً

ایده‌ای ارسطویی نیست و منطبق بر تجربه بشری است، دلیل خوبی وجود دارد که فکر کنیم این ایده می‌تواند در جامعه‌ای کثرت‌گرا به اجماعی سیاسی منجر شود. اگر با این تعلق از شخص و با فهرستی شایسته از قابلیت‌های اصلی به عنوان خیرهای اساسی شروع کنیم، می‌توانیم بپرسیم که چه چیز لازم است تا این شهروندان به سطحی مقبول در تمام این قابلیت‌ها برسند؟ با این پرسش می‌توانیم برنامه‌ریزی برای نهادها را آغاز کنیم. اگرچه سن از تعریف مفهومی سیاسی از فرد خودداری می‌کند، من معتقدم این پیشنهاد مستقیماً همسوبا ایده‌های اوست.

در زنان و توسعه انسانی پیشنهاد داده‌ام که از ایده قابلیت‌های محوری انسان، به عنوان نظیری برای خیرهای اساسی رالزی استفاده شود و اینکه آن مفهوم سیاسی از «شخص» که قرار است هدایت‌کننده ما باشد، باید مفهومی ارسطویی یا مارکسی از انسانی باشد که نیازمند بسیاری از فعالیت‌های زندگی است. برای آنکه هم عقل عملی و هم وابستگی [های ما به گروه‌مان] در شکل‌دهی به این مفهوم نقش داشته باشند، می‌گویم که این مفاهیم به هم پیوسته می‌توانند هسته مفهومی سیاسی را تشکیل دهند که شکلی از لیبرالیسم سیاسی است که از بسیاری جهات به اندیشه رالز نزدیک است. صرفاً به جهت اهداف سیاسی از هسته مفهومی سیاسی حمایت می‌شود؛ درحالی‌که به شهروندان فضای بسیاری داده می‌شود تا برداشت‌های جامع خودشان از ارزش را دنبال کنند، چه این برداشت دینی باشد چه سکولار. همچنان با تأکید بر اینکه هدف شایسته و مناسب سیاسی فقط قابلیت است، فضای بیشتری برای کثرت معقولی از برداشت‌ها در باب خیر تضمین می‌شود: در هر حوزه‌ای، شهروندان باید حق داشته باشند انتخاب کنند که مطابق قابلیت داده‌شده عمل کنند یا نکنند. صرف اینکه فضایی غیرمداخله‌جویانه ایجاد شود، تضمین کافی برای قابلیت شهروندان نیست؛ برداشت عمومی باید فضای مادی و نهادی را طوری طراحی کند که حمایت‌های اجباری لازم برای تمام قابلیت‌های مرتبط را فراهم کند. بنابراین مراقبت از نیازهای ذهنی و جسمی، به عنوان بخشی از آنچه به منظور تضمین

برخورداری شهروندان از یکی از قابلیت‌های موجود در فهرست لازم است، در بسیاری از نقاط و موضوعات وارد مفهوم ما از شخص خواهد شد.

اگرچه سن صریحاً دربارهٔ مسائل ناتوانی ذهنی و سالخورده‌گی اظهار نظر نکرده است، من معتقدم دیدگاهی که ترسیم کرده‌ام، کاملاً هم‌جهت با تأکید او بر آزادی به‌مثابهٔ هدف است. در اینجا نیز می‌بینیم که رویکرد قابلیت‌ها برخی از مشکلات اصلی هر نظریه‌ای دربارهٔ عدالت اجتماعی را حل می‌کند؛ مشکلاتی که به نظر می‌رسد سایر نظریه‌های لیبرال قادر به حل آن‌ها نباشند. راه‌حل مبتنی بر قابلیت، روشی جذاب برای تفکر دربارهٔ استحقاق‌های بنیادین به نظر می‌رسد.

اما اکنون باید گفت که رویکرد قابلیت‌ها فقط به این علت می‌تواند این کارهای مفید را انجام دهد که محتوایی مشخص و معین دارد. رویکرد قابلیت‌ها روشی تازه برای فهم «صورت» «خیرهای اساسی» در اختیار ما می‌گذارد و این، بخشی از کار این رویکرد در عرضهٔ نظریه‌ای رضایت‌بخش‌تر دربارهٔ مراقبت است. اما اصلاح صورت تمام کاری نیست که باید انجام شود: باید نیاز به مراقبت در زمان‌های وابستگی شدید را نیز به فهرست موجود از خیرهای اساسی اضافه کنیم. سپس، چنان‌که گفتم، لازم است سایر قابلیت‌ها را نیز به این فهرست اضافه کنیم، قابلیت‌هایی در حوزه‌های مراقبت بهداشتی، وضعیت کار و بهروزی عاطفی. فهرست من از قابلیت‌ها این امور را در حوزه‌هایی نظیر عواطف، وابستگی و بهداشت لحاظ کرده است. تغییر از فضای منابع به فضای قابلیت‌ها در تصحیح کمبودهای چهارچوب نظریهٔ رالزی چندان پیش نخواهد رفت، مگر اینکه فهرستی با محتوای معین داشته باشیم، فهرستی که به‌نوبت شامل مراقبت باشد. علاوه‌براین، گفتم که لازم است فهرست را با مفهوم سیاسی مشخصی دربارهٔ «شخص» پیوند دهیم؛ مفهومی که کرامت و حیوانیت را وابسته به هم بداند، نه در مقابل هم. این امر قطعه‌ای دیگر از محتوای مشخص و معین فهرست قابلیت‌ها است، البته فهرستی که بیانگر برداشت من از قابلیت‌ها است.

## پی نوشت



۱. این مقاله نخستین بار در کنفرانسی ارائه گردید که در دانشگاه بیلفلد آلمان در ژوئن ۲۰۰۱ درباره آثار سن برگزار شده بود. بار دیگر در مارس ۲۰۰۲ این مقاله را در مدرسه اقتصادی لندن ارائه کردم. قرار است نسخه ویرایش شده این مقاله در کتاب اقتصاد فنیستی منتشر شود.

۲. اشاره دارد به:

Anderson, Agarwal on the bargaining model and bargaining approaches

۳. اشاره دارد به:

Chen's Quiet Revolution, Agarwal on everyday resistance

۴. نک نوشته من:

"Disabled Lives: Who Cares?" *The New York Review of Books*, January 11, 2001, 34-37.

هم چنین:

"Inscribing the Face: Shame, Stigma, and the Law,"

که سخنرانی من است در دانشگاه نیویورک در مارس ۲۰۰۱. قرار است این سخنرانی در کتابی درباره عواطف و قانون، به همت دانشگاه پرینستون، منتشر شود. در این سخنرانی من به این نکته اشاره کرده‌ام که تمامی جوامع برای ناتوانی‌های افراد عادی جامعه تسهیلاتی را فراهم می‌کنند. ما پله‌ها را به گونه‌ای نمی‌سازیم که فقط افراد غول‌پیکر بتوانند از آن بالا روند یا صدای ازگسترها چنان نیست که فقط سگ‌ها، و نه انسان‌ها، بتوانند آن را بشنوند.

مشکل دیگری که سن بدان نپرداخته، اما به نقد او از الزم‌ربط است، این است که حتی اگر فردی که بر روی صندلی چرخ‌دار می‌نشیند، در سایه اقتصاد رفاه زندگی آسوده‌ای داشته باشد، کرامت انسانی و عزت نفس او مسئله‌ای جداگانه است. رالز، که می‌کوشد با طرح مسأله درآمد و ثروت، موقعیت اجتماعی نسبی فرد را اندازه‌گیری کند، این احتمال را نادیده می‌گیرد که ممکن است گروهی از نظر اقتصادی وضعیت مناسبی داشته باشند اما، از نظر کرامت انسانی در جامعه، از ناتوانی‌های شدیدی رنج ببرند. برخی این‌گونه استدلال می‌کنند که هم‌جنس‌گرایان نیز دقیقاً همین وضعیت را دارند. اما مطمئناً می‌توان گفت که معلولین جسمی و ذهنی، به موازات پیشرفت اقتصادی‌شان، در چنین وضعیتی گرفتار هستند. جامعه باید تعهدی جدی و اساسی برای حل مسأله کرامت انسانی معلولان از خود نشان دهد.



۵. بدیهی است که این مورد بستگی بسیار به این دارد که ما چه قابلیت را در نظر می‌گیریم و چگونه آن را توصیف می‌کنیم. بنابراین، به نظر می‌رسد که برابری قابلیت زمانی مهم‌تر است که ما حق رأی، آزادی مذهب و مانند این‌ها را در نظر بگیریم. اما اگر ما قابلیت بسکتبال بازی کردن را در نظر بگیریم، این فرض که جامعه باید شرایط حداکثری را فراهم کند تا افراد در این قابلیت برابر باشند، مضحک به نظر می‌رسد، چه برسد به ایجاد شرایط حداکثری برای تحقق برابری. درباره حوزه‌ای مانند حوزه بهداشت، بستگی دارد که این قابلیت را «دسترسی به پایگاه‌های اجتماعی سلامت» تعریف کنیم یا «توانایی سالم بودن». تعریف اول شبیه چیزی است که هر جامعه عادلانه باید بر اساس برابری توزیع کند؛ تعریف دوم عنصر بخت و اقبال را نیز شامل می‌شود که هیچ جامعه عادلانه‌ای نمی‌تواند یا نباید آن را کلاً از بین ببرد. پس نمی‌توان این سؤال که «آیا برابری در قابلیت، هدف اجتماعی خوبی است یا نه» را بدون تعیین فهرستی از قابلیت‌های مرتبط پاسخ داد؛ این مطلب نکته دیگری است در دفاع از استدلالی که من در بخش ۵ مطرح می‌کنم.

۶. من این نکته را با تفصیل بیشتر در منبع زیر بررسی کرده‌ام:

*Women and Human Development: The Capabilities Approach* (hereafter WHD) (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

مقاله پیش‌رو در مقایسه با کتاب مذکور، بیشتر بر مسائل حق‌های و قانونی تمرکز می‌کند. در این کتاب قابلیت‌ها صرفاً به عنوان منبعی برای اصول اساسی سیاسی معرفی شده‌اند، اصولی که می‌توانند مبنایی برای تبیین استحقاق‌های ذاتی باشد.

۷. به‌ویژه، نک:

Eva Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency* (New York: Routledge, 1999); Nancy Folbre, "Care and the Global Economy," background paper prepared for the Human Development Report 1999, United Nations Development Programme (New York: Oxford University Press, 1999), and, based largely on Folbre, chapter 3 of Human Development Report 1999; Joan Williams, *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do About It* (New York: Oxford University Press, 2000); Mona Harrington, *Care and Equality* (New York: Knopf, 1999).

آثار شاخص قدیمی‌تر در این حوزه شامل این کتاب‌ها هستند:

Martha A. Fineman, *The Illusion of Equality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), and *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies* (New York: Routledge, 1995); Sarah Ruddick, *Maternal Thinking* (New York: Beacon Press, 1989); Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1993); Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993); Robin West, *Caring for Justice* (New York: New York University Press, 1997); Nancy Folbre, *The Invisible Heart: Economics and Family Values* (New York: The New Press, 2001).

برای مجموعه‌ای عالی از مقالات در خصوص دیدگاه‌های مختلف فنیستی، نک:

*Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, ed. Virginia Held (Boulder, CO: Westview Press, 1995).

همچنین نك به نوشته من:

"The Future of Feminist Liberalism," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 74 (2000), 47-79.

و در نهایت، نك:

*Human Development Report 1999* (New York: Oxford University Press, 1999).

۸. همچنین نك به نوشته من: 66 (1997), "300-273 *Capabilities and Rights*," *Fordham Law Review*.

۹. به بحث‌های اخیرش درباره موضوع خشونت جنسی در جمهوری جدید (*The New Republic*) اشاره دارد.

۱۰. البته همیشه این طور نیست؛ ماده ۱۴ که از جمله حمایتی مشابهی در اصلاحیه چهاردهم قانون اساسی ایالات متحده تقلید کرده است، می‌گوید: «دولت نباید برابری در مقابل قانون یا حمایت‌های برابر را برای هیچ‌کسی در سرزمین هند انکار کند.»

۱۱. البته توصیف من از این دو قانون اساسی از بسیاری جهات بسیار ساده‌اند؛ من در اینجا اساساً به نص قانون‌ها ارجاع داده‌ام و نه به سنت‌های حقوقی و قانونی پیچیده‌ای که از آن‌ها نشئت گرفته‌اند.

۱۲. نك: "Human Rights and Asian Values," *The New Republic July*, 17/10 Sen, 1997, و نیز فصل اول از نوشته من: WHD.

۱۳. صورت تفصیلی استدلال من در *Capabilities and Rights* ارائه شده است.

۱۴. من درباره اولی، به تعلیق آزادی‌های مدنی در وضعیت اضطراری و درباره دومی، به پیشنهاد جدید به دادگاه‌های نظامی برای محاکمه اتباع خارجی مظنون به تروریسم فکر می‌کنم.

۱۵. نك نوشته من:

"Constitutions and Capabilities" forthcoming in M. Krausz and D. Chatterjee, eds, Oxford University Press, 2003

۱۶. نك نوشته من:

"The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis" in *Cost-Benefit Analysis*, ed. E. Posner and M. Adler (Chicago: University of Chicago Press).

۱۷. درباره ارتباط این ایده با عینیت‌گرایی، نك به نوشته من *Political Objectivity* که در *New Literary History* منتشر خواهد شد.

۱۸. نك به بحث من درباره این مسئله در فصل اول WHD؛ برای پاسخی به منتقدان کمال‌پاور، نك:

"Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan" in *A Symposium on My Political Thought in Ethics* 111 (2000), 102-40.

۱۹. به هر حال، من به تلاش‌ها برای افزودن حق‌های فرهنگی گروهی به این فهرست تردید دارم؛ زیرا هر گروه شامل سلسله‌مراتب است. از این رو، اعطای حق به یک گروه، به خود گروه، غالباً اعطای یک مجوز به اعضای قدرتمند گروه است تا به استعمار اعضای ضعیف‌تر ادامه دهند. علاوه بر این، احتمالاً در این صورت گروه‌های قومی و فرهنگی بر دیگر گروه‌هایی که مردمان بسیاری معنای زندگی خود را حول آن گروه‌ها تعریف کرده‌اند، برتری می‌یابند، یعنی گروه‌هایی مانند جنبش زنان یا گروه‌هایی که بر محور شغل یا گرایش جنسی شکل گرفته‌اند. برای بحث تفصیلی درباره این نکات، نک به نوشته من *The Complexity of Groups* که در *Philosophy and Social Research* منتشر خواهد شد.

۲۰. نک به نوشته من:

"Women and the Law of Peoples," presented at the Central Division of the American Philosophical Association, and forthcoming.

۲۱. این چیزی است که سن در کنفرانس بیلفلد، که این مقاله برای اولین بار در آنجا ارائه شد، در پاسخ به این مقاله گفت.

۲۲. نک: Bina Agarwal, *A Field of One's Own*.

۲۳. بحث و بررسی بیشتر من درباره این تفاوت‌های کیفی را در *The Costs of Tragedy* مشاهده کنید.

۲۴. 17, 2001, 40-35, *The Many Faces of Misogyny*, *The New Republic* September.

۲۵. سن در کنفرانس بیلفلد اظهار داشت که دغدغه‌اش این نیست.

۲۶. استدلال مطرح شده در این بخش، نسخه‌ای نسبتاً کوتاه‌تر از استدلالی است که در بخش مربوط به این بحث در «آینده لیبرالیسم زن‌گرا» (*The Future of Feminist Liberalism*) ارائه شده است. بعید است غیر فیلسوفان جمع، آن نوشته را دیده باشند، به همین دلیل من بسیاری از جزئیات را حذف کرده‌ام.

۲۷. اگرچه فهرست رالز شامل برخی نمونه‌های شبه‌قابلیت، از جمله فرصت‌ها و آزادی‌ها نیز می‌شود، تنها از ثروت و درآمد برای تعیین کسی استفاده شده است که «پایین‌ترین رفاه» (*least well off*) را در جامعه دارد، مفهومی کلیدی برای به‌کارگیری «اصل تفاوت» (*Difference Principle*) رالز.

۲۸. این فهرست در واقع ناهمگن است و در کنار ثروت و درآمد، شامل آزادی‌ها و فرصت‌ها و قدرت‌ها نیز می‌شود؛ اخیراً رالز بازم شبه‌قابلیت‌های دیگری را نیز به فهرست اضافه کرده است، مانند دسترسی به مراقبت‌های بهداشتی و مهیا بودن اوقات فراغت.

29. Locke, *Second Treatise on Government*, chapter 8

30. David Gauthier, *Morals By Agreement* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 18,

در این اثر، گوتیه از افرادی سخن می‌راند که میانگین سطح رفاه جامعه را پایین می‌آورند.

۳۱. در بحث بعدی به این آثار رالز ارجاع خواهم داد:

*A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), hereafter TJ; *Political Liberalism*, expanded paperback edition (New York: Columbia University Press, 1996), hereafter PL; the Dewey Lectures, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, *The Journal of Philosophy* 77 (1980), 515-71.

۳۲. برای یکی از برداشت‌های به‌ویژه ارزشمند در این موضوع، نک:

James Rachels, *Created From Animals: The Moral Implications of Darwinism* (New York: Oxford University Press, 1990)

دو تصویر عالی از کرامت مربوط به حیوانی:

Barbara Smuts, untitled reply to J. M. Coetzee, in *The Lives of Animals*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1999), and, my favorite, George Pitcher, *The Dogs Who Came to Stay* (New York: G. Putnam, 1995)

درباره الزامات به رسمیت شناختن کرامت حیوانات غیرانسانی در این مقاله سخن گفته‌ام که در منبع زیر منتشر خواهد شد:

Steven M. Wise's *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals* (Cambridge, MA: Perseus Books, 2000)

این مقاله در *The Harvard Law Review* چاپ خواهد شد. همچنین نک:

Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Peru, IL: Open Court Publishing, 1999)

۳۳. منظور من انکار این مطلب نیست که کانت در نظریه خود نقشی مهم به نیاز می‌دهد. برای آگاهی از برداشتی خوب از این جنبه از تفکر کانت، نک:

Allen Wood, *Kant's Ethical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

منظورم این است که در حالی که در نظر کانت شخصیت و حیوانیت مفهوماً مستقل‌اند و شخصیت به خودی خود در چارچوب نیاز فهمیده نمی‌شود، از نظر رالز این دو عنصر کاملاً درهم آمیخته‌اند و شخصیت از همان ابتدا نیازمند به خیرهای مادی و غیرمادی دانسته می‌شود.

34. Theory of justice, 17,504-5

35. Theory of justice, 512

۳۶. همچنان که اوا کیتی (Eva Kittay) در منبع زیر به خوبی بیان کرده است:

Love's Labor, pp. 88-99, and see also "Human Dependency and Rawlsian Equality," in *Feminists Rethink the Self*, ed. Diana T. Meyers, Boulder, CO: Westview, 1997, 219-66

در نظریه رالز پنج نقطه وجود دارد که او در آن‌ها به واقعیت‌های نیازمندی نابرابر که ممکن است به صورت طبیعی با آن‌ها مواجه شویم، نمی‌پردازد: (۱) روایت او از «شرایط عدالت»، برابری نسبی بین افراد را فرض می‌گیرد، چنان‌که گویی هیچ‌کس نمی‌تواند بر همه مسلط شود؛ از این رو، ما را دعوت نمی‌کند تا روابط عدالتی را بررسی کنیم که ممکن است بین فردی بالغ با نوزادش یا با والدین سال‌خورده کم‌حافظه‌اش شکل بگیرد. (۲) تصویر آرمان‌گرایانه رالز از شهروندان به عنوان «کاملاً همکاری‌کننده» و... واقعیت‌های فراوانی را که من پیش‌تر درباره نیازمندی شدید ذکر کردم، به کناری می‌گذارد. (۳) برداشت او از همکاری اجتماعی نیز مبتنی است بر ایده رفتار متقابل بین برابرها و هیچ جایی برای روابط افراد شدیداً نیازمند در نظر نمی‌گیرد. (۴) روایت او از خیرهای اساسی، ظاهراً روایتی است

از نیازهای شهروندانی که مشخصه‌شان برخورداری از دو قدرت اخلاقی و نیز این قابلیت است که تماماً با یکدیگر مشارکت کنند.» این روایت برای نیاز بسیاری از مردم واقعی به آن نوع مراقبتی که ما به افراد غیرمستقل می‌دهیم، جایی در نظر نمی‌گیرد. (۵) روایت او از آزادی شهروندان برای آزادی فردی که از چنین استقلالی برخوردار نیست تا از آن لذت ببرد، جایی در نظر نمی‌گیرد. روایتی که شامل این مفهوم می‌شود که آنان منبعی خود-اعتباربخش برای ادعاهای معتبر هستند (برای مثال، نک: PL32).

۲۷. نک: Kittay, *Love's Labor*, p. 77: «هر پروژه‌ای در نظریه برابری طلبی که امید دارد تمام انسان‌ها را پوشش دهد، باید از همان ابتدا به مسئله نیازمندی بپردازد». برای روایتی قابل توجه از نوعی زندگی خاص که دقیقاً نشان می‌دهد چه تعداد از ساختارهای اجتماعی از همان ابتدا در زندگی کودک معلول ذهنی نقش دارند، نک:

Michael Bérubé, *Life As We Know It: A Father, A Family, and An Exceptional Child* (New York: Vintage, 1996).

38. Kittay, 2013: p. 102-3

۳۹. در این باره به ویژه نک: Williams, *Unbending Gender*.

۴۰. بحث مرا در این باره در فصل اول WHD ببینید.

۴۱. در TJ، خیرهای اساسی به عنوان ابزارهایی هم‌کاره برای دنبال کردن برداشت فرد از خوبی توصیف شده است؛ حال این برداشت هر چه که می‌خواهد باشد؛ در DL و PL، این تفسیر تغییر می‌کند و رالزادگان می‌کنند که این خیرها ابزارهایی در رابطه با مفهوم سیاسی کانتی درباره شخص هستند. نک: PL 187-90.

۴۲. چنان‌که پتر سیچینو به نحوی گویا بیان کرده است، برداشت ارسطویی، برداشتی استنتاجی و پیشینی نیست؛ این برداشت به نحو گسترده‌ای به دیدگاه‌های موجود درباره واقعیت انسان احترام می‌گذارد، اما تجربه را به عنوان منبع و هادی خود برمی‌گزیند. دوم، این برداشت مادیت انسان‌ها را جدی می‌گیرد: نیازشان به غذا، سریناه، دوست، مراقبت و آنچه می‌توان آن را نیازهای اساسی انسان‌ها نامید. سوم، این برداشت به لحاظ معرفت‌شناختی متواضع است و ادعای می‌کند که دقت ریاضیات را دارد، بلکه به این راضی است که در جست‌وجوی «آن دقتی باشد که با موضوع مورد بحث تناسب دارد».

Cicchino, "Building n Foundational Myths: Feminism and the Recovery of 'Human Nature': A Response to Martha Fineman," April 15, 1999.

۴۳. از این نظر، دیدگاه من به آن نوع از لیبرالیسم شبیه است که تی ایچ گرین از آن در برابر قراردادگرایی لاکمی دفاع می‌کند؛ اگرچه شکل [دیدگاه] من کمال‌باورانه نیست؛ اما، نسبتاً شکل از لیبرالیسم سیاسی است. بحث مطرح شده در اثر زیر را درباره سنت لیبرال، بسیار روشنگر می‌دانم:

John Deigh, "Liberalism and Freedom," forthcoming in *Social and Political Philosophy: Contemporary Perspectives*, ed. James Sterba (London: Routledge, forthcoming 2001).

## منابع



- Agarwal, Bina. 1994. *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 1997. "‘Bargaining’ and Gender Relations: Within and Beyond the Household", *Feminist Economics* 3(1): 1 – 51.
- Anderson, Elizabeth. 1993. *Value in Ethics and Economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Berube, Michael. 1996. *Life As We Know It: A Father, A Family, and An Exceptional Child*. New York: Vintage.
- Chen, Martha A. 1983. *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*. Cambridge, MA: Schenkman Publishing Co, Inc.
- Fineman, Martha. 1991. *The Illusion of Equality*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1995. *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*. New York: Routledge.
- Folbre, Nancy. 1999. "Care and the Global Economy." Background paper prepared for *Human Development Report 1999*.
- 2001. *The Invisible Heart: Economics and Family Values*. New York: The New Press.
- Gauthier, David. 1986. *Morals By Agreement*. New York: Oxford University Press.
- Harrington, Mona. 1999. *Care and Equality*. New York: Knopf.
- Held, Virginia. 1993. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

- (ed). 1995. *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder, CO: Westview Press.
- Kittay, Eva. 1999. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge.
- Locke, John. 1698. *The Second Treatise of Government*. In *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1960.
- Marx, Karl. 1844. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. In *Karl Marx, Early Writings*, trans. and ed. T. Bottomore. New York: McGraw-Hill, 1964.
- Nussbaum, Martha. 1997. "Capabilities and Human Rights." *Fordham Law Review* 66: 273 – 300.
- 2000a. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 2000b. "The Future of Feminist Liberalism." Presidential Address delivered to the Central Division of the American Philosophical Association. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 74: 47–79.
- 2000c. "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan." *Ethics* 111: 102–40.
- 2000d. "Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis." *Harvard Law Review* 114(5): 1506–49 (A review of Wise 2000).
- 2001a. "Disabled Lives: Who Cares?" *The New York Review of Books*, 48: 34–7.
- 2001b. "The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost – Benefit Analysis" in Matthew D. Adler and Eric A. Posner (eds.). *Cost–Benefit Analysis: Legal, Economic, and Philosophical Perspectives*, pp. 169 – 200. Chicago: University of Chicago Press.
- 2001c. "Political Objectivity." *New Literary History* 32: 883–906.
- 2002. "Women and the Law of Peoples." *Philosophy, Politics, and Economics* 1(3): 283 – 306.
- 2003. "The Complexity of Groups." *Philosophy and Social Criti-*

- cism* 29: 57–69.
- — Forthcoming a. “Constitutions and Capabilities” In M. Krausz and D. Chatterjee (eds.) *Globalization, Development and Democracy: Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
  - — Forthcoming b. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rachels, James. 1990. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- — 1980. *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures*. *The Journal of Philosophy* 77: 515–71.
  - — 1996. *Political Liberalism*. Expanded Paperback Edition. New York: Columbia University Press.
- Ruddick, Sarah. 1989. *Maternal Thinking*. New York: Beacon Press.
- Sen, Amartya. 1980. “Equality of What?” in S. M. McMurrin (ed.) *Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press. Reprinted in Sen 1982, pp. 353 – 69.
- — 1982. *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford, UK: Blackwell.
  - — 1985. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North-Holland.
  - — 1990. “Gender and Cooperative Conflicts” in Irene Tinker (ed.) *Persistent Inequalities*, pp. 123 – 49. New York: Oxford University Press.
  - — 1992. *Inequality Reexamined*. New York and Cambridge, MA: Russell Sage and Harvard University Press.
  - — 1995. “Gender Inequality and Theories of Justice” in M. Nussbaum and J. Glover (eds.) *Women, Culture and Development*, pp. 259 – 73. Oxford: Clarendon Press.
  - — 1997. “Human Rights and Asian Values.” *The New Republic* (July 14/21): 33–40.



- 1999. *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- 2001. "The Many Faces of Misogyny." *The New Republic* (September 17): 35–40.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- West, Robin. 1997. *Caring for Justice*. New York: New York University Press.
- Williams, Joan. 2000. *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do About It*. New York: Oxford University Press.
- Wise, Steven. 2000. *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*. Cambridge, MA: Perseus Books.

# عقل و احساس در عدالت‌اندیشی<sup>۱</sup>

سوزان مولراوکین<sup>۲</sup>

ترجمه محمد حقانی فضل

---

۱. این مقاله از نظرها و انتقادهای این افراد بهره برده است:

Sissela Bok, Joshua Cohen, George Pearson Cross, Amy Gutmann, Robert O. Keohane, Will Kymlicka, Robert L. Okin, John Rawls, Nancy Rosenblum, Cass R. Sunstein, Joan Tronto, and Iris Young

با این حال، متأسفم که نتوانسته‌ام به نحو کافی به تمام اعتراض‌ها و پیشنهادهای آنان پاسخ دهم.

۲. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Okin, Susan Moller. "Reason and feeling in thinking about justice." *Ethics* (1989): 229-249.

پژوهش‌های فمینیستی متأخر بدنه اندیشه سیاسی غربی را به دو شیوه بدیع به چالش کشیده‌اند: برخی آثار در درجه اول بر عدم حضور زنان یا انقیاد مفروض آنان در نظریه سیاسی تمرکز کرده و به این پرسش پرداخته‌اند که نظریه سیاسی باید چه تغییری کند تا زنان را نیز هم‌پایه مردان دربرگیرد. برخی نیز مستقیم روی این مسئله تمرکز کرده‌اند که چگونه ساختار جنسیتی شده جوامع محل زندگی نظریه پردازان، به اندیشه‌ها و استدلال‌های اصلی آنان شکل بخشیده است و این مطلب را می‌کاوند که برگزیدن چشم‌انداز فمینیستی چه تأثیری بر این اندیشه‌ها و استدلال‌ها می‌گذارد.<sup>۱</sup> امیدوارم در این مقاله بتوانم به بخش دوم کمکی کنم. از این رو، پرسش‌هایی را طرح می‌کنم درباره تأثیر فرضیه‌های موجود در ساختارهای جنسیتی شده جامعه روی اندیشیدن درباره عدالت اجتماعی؛ گرچه به هیچ وجه پاسخ جامعی برایشان ندارم. با این کار نشان می‌دهم که برخی تمایزهایی که اخیراً میان اخلاق مبتنی بر عدالت و اخلاق مبتنی بر مراقبت قائل شده‌اند، اگر نگوییم اشتباه، دست کم اغراق‌آمیز است. در جهانی که جنسیت هرچه بیشتر و بیشتر، به شیوه‌ای دفاع‌ناپذیر برای سازماندهی اجتماعی تبدیل شده است، این تمایزها به جای آنکه کمکی باشد برای تلاش‌های ما در دستیابی به یک نظریه اخلاقی و سیاسی پذیرفتنی، این هدف را تیره‌وتار می‌کنند.<sup>۲</sup>

۱. آثاری که عمدتاً در این دسته قرار می‌گیرند، عبارت‌اند از:

Lorenne Clark and Lynda Lange, *The Sexism of Social and Political Thought* (Toronto: University of Toronto Press, 1979); Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981); and Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).

دسته دوم شامل این آثار است:

Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge Kegan Paul, 1981); and Judith H. Stiehm, ed., *Women's Views of the Political World of Men* (Dobbs Ferry, N.Y.: Transnational Publishers, 1984).

مقالات موجود در منبع زیر، هر دو دسته را شامل می‌شود:

Carole Pateman and Elizabeth Gross, eds., *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (Boston: Northeastern University Press, 1987).

2. For example, see Carol Gilligan, *In Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982); and Nel Noddings, *Caring: Feminine Approach to Ethics and*

آرای دو فیلسوف بزرگ را بررسی خواهم کرد: در درجه اول رالزو سپس کانت، به عنوان کسی که بیشترین اثر را بر او گذاشته است. این مسئله را بررسی می‌کنم که چگونه فرضیات آنان درباره تقسیم کار میان جنسیت‌ها که طبق آن، زنان مراقبت از قلمرو پرورش انسان را بر عهده دارند، تأثیر بنیادینی بر تبیین آنان از فاعل اخلاقی و رشد تفکر اخلاقی می‌گذارد. نمونه بارز این مسئله را در گرایش آنان به جداسازی عقل از احساسات نشان می‌دهم و توضیح خواهم داد که دیدگاه‌هایشان مستلزم این بود که فاعل اخلاقی، هنگام تأمل دقیق، از زمینه‌مندی<sup>۱</sup> و احتمالات<sup>۲</sup> زندگی واقعی انسانی جدا شود.

کتاب نظریه‌ای درباره عدالت جان رالز به اشکال گوناگون الهام‌بخش بسیاری از نظریه‌های اخلاقی و سیاسی معاصر بوده است. نمی‌خواهم در اینجا تمرکز اصلی را بر مطالبی بگذارم که او درباره زنان و جنسیت می‌گوید (یا در واقع، آنچه در اکثر مواقع نمی‌گوید). می‌خواهم بر تأثیر پیش‌فرض‌هایش از جنسیت بر جنبه‌های اصلی نظریه‌اش تمرکز کنم. ابتدا تصویری کلی ارائه می‌دهم از روایت‌های متمایز کانت و رالز از اینکه فرد چگونه می‌آموزد که شخصی اخلاقی باشد. سپس نشان می‌دهم که علی‌رغم این تمایز مهم، تأثیر نیرومند کانت بر رالز است که او را به این سمت هدایت می‌کند که اندیشه‌های اصلی‌اش را عمدتاً

---

Moral Education (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984). See Owen Flanagan and Kathryn Jackson, "Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited," *Ethics* 97 (1987): 622-37,

منبع اخیر، رویکرد ارزشمند دیگری به این مسئله عرضه می‌کند؛ رویکردی که بر نظریه رشد اخلاقی اخیر، به ویژه بحث کولبرگ-گیلیگان تمرکز می‌کند فهرست برگزیده بسیار خوبی از ارجاعات به آنچه به سرعت به ادبیاتی غنی تبدیل می‌شود، ارائه می‌دهد. همچنین نک:

Gertrud Nunner-Winkler, "Two Moralities? Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice," in *Morality, Moral Behavior, and Moral Development*, ed. W. Kurtines and J. Gewirtz (New York: Wiley, 1984), pp. 348-61; Joan Tronto, "'Women's Morality': Beyond Gender Difference to Theory of Care," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12 (1987): 644-63; and Lawrence Blum, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory," *Ethics* 98 (1988): 472-91.

1. contextuality
2. contingencies

در قالب زبان انتخاب عقلانی<sup>۱</sup> بیان کند. این امر اندیشه‌های او را بی‌جهت در معرض دو انتقاد قرار می‌دهد: اول اینکه مستلزم فرضیات خودمحرمانه<sup>۲</sup> نامقبولی درباره طبیعت انسانی هستند؛ دوم اینکه با اندیشه انسان‌های واقعی درباره عدالت ربط چندانی ندارند.<sup>۳</sup> نظریه رالزگاهی بیش از حد عقل‌گرایانه، فردگرایانه و جدا از انسان‌های واقعی است، اما نشان خواهیم داد که در بطن این نظریه رگه‌ای از مسئولیت، مراقبت و علاقه و دل‌نگرانی در قبال دیگران وجود دارد (هرچند خود رالز غالباً این رگه را مغشوش کرده است). این مقاله تا اندازه‌ای تلاشی است برای بسط رویکردی فینستی به عدالت اجتماعی که بر بازتفسیر مفهوم اصلی رالز، یعنی وضع اولیه، انگشت می‌نهد.

این مقاله به یک معنا «نقد» فینستی رالزیز هست؛ زیرا او برخلاف کانت، هم‌سوبا سنت طولانی فلاسفه سیاست و اخلاق (همچون روسو، هگل و توکویل)، خانواده را مدرسه اخلاق و نخستین نهاد اجتماعی‌کننده شهروندان عادل می‌شمارد. و همزمان، همراه با دیگر اندیشمندان این سنت، مسئله عدالت و بی‌عدالتی در خانواده جنسیتی شده را نادیده می‌گیرد. نتیجه این امر، تنش عمده درون این نظریه است؛ تنش که یگانه راه حل آن، بازکردن مسئله عدالت در خانواده است.

### میراث کانتی

چرا رالز نظریه‌اش را، یا بیشتر آن را، در قالب زبان انتخاب عقلانی می‌ریزد؟ چرا نظریه‌اش را بدین‌سان شناساند و نه به‌عنوان نظریه‌ای که مستلزم همدلی

1. Rational Choice

2. Egoistic

۳. توماس نیگل در مقاله «رالز و عدالت» که در کتاب خوانش رالز (Reading Rawls) منتشر شده است، استدلال اول را مطرح می‌کند؛ مایکل جی سنډل در کتاب لیبرالیسم و حدود عدالت (Liberalism and the Limits of Justice) هر دو استدلال را پیش می‌کشد؛ استدلال دوم را نیز آلسدیر مکینتایر در کتاب در پی فضیلت (After Virtue) مایکل والزر در کتاب‌های حوزه‌های عدالت (Spheres of Justice) نقد اجتماعی تفسیر (Interpretation and Social Criticism) مطرح می‌کنند. [برای اطلاعات کتابشناختی به منابع مراجعه

بین حتی آن عاملان اخلاقی تصنعی است که در وضعیت اولیه به سر می‌برند؟ یا چرا نظریه‌اش را به‌گونه‌ای مطرح نکرد که نه تنها مستلزم همدلی بلکه مستلزم نیک‌خواهی فراگیر آن دسته انسان‌های معمولی باشد که آماده پیروی از اصول عدالت‌اند؟ فقط میراث کانتی است که می‌تواند این نکات را تبیین کند. شیوه رالز در ارائه نظریه عدالتش، بازتابنده اندیشه کانتی است: تأکید بر خودمختاری<sup>۱</sup> و عقلانیت به عنوان دو خصیصه معرف فاعل اخلاقی؛ و نیز جداسازی سخت‌گیرانه عقل از احساس و در نظر گرفتن جایی برای احساس در تدوین اصول اخلاقی. رالز راجع به کانت می‌گوید: «او از این ایده آغاز می‌کند که اصول اخلاقی، موضوع انتخاب عقلانی اند... فلسفه اخلاق تبدیل می‌شود به مطالعه مفهوم و پیامد تصمیمی عقلانی که به نحو مناسبی تعریف شده باشد» (Rawls, 1971: p. 251). او بارها و آشکارا به پیوستگی میان نظریه خود و نظریه کانت اذعان می‌کند. او می‌گوید که مفهوم حجاب جهل<sup>۲</sup> در آثار کانت تلویحاً ذکر شده است و مفهوم وضعیت اولیه تلاشی است برای تفسیر برداشت کانت از اصول اخلاقی، که اینچنین صورت‌بندی شده است: «وضعیتی که انسان‌ها را به عنوان موجوداتی آزاد و به یک اندازه عقلانی توصیف می‌کند» (Rawls, 1971: p. 252).

به نظر من، این پیوند با کانت باعث شده است که قبول هرگونه نقش همدلی یا خیرخواهی در تدوین اصول عدالت برای رالز بسیار دشوار شود و در عوض، او را به سوی انتخاب عقلانی سوق دهد. نظر کانت در این باره بسیار واضح است: قرار نیست احساسات جایی در بنیان‌نهادن اخلاقیات داشته باشند. او می‌گوید: «هیچ اصل اخلاقی، برخلاف آنچه مردم گاهی گمان می‌کنند، بر پایه «احساس» بنا نشده است...؛ زیرا احساس، به هر علتی که برانگیخته شود، همیشه وابسته به نظم 'طبیعت' است» (Kant, 1964: p. 33). گرچه اینجا صریحاً نمی‌گوید، اما مرادش آشکارا این است که «طبیعت به عنوان نقطه مقابل آزادی».

1. autonomy

۲. همچنین نک: John Rawls, 1980: pp. 515-72

3. Veil Of Ignorance

کانت ارتباط احساسات با انگیزش اخلاقی را چنان رد می‌کند که به نظرش عملی که مطابق وظیفه باشد، اما از عشق یا میل به همدلی ناشی شده باشد، «هیچ‌گونه ارزش اخلاقی راستینی ندارد». فقط هنگامی که این اعمال از سروظیفه محض انجام شده باشند، چراکه قانون اخلاقی مستلزم آن‌هاست، حاوی محتوای اخلاقی خواهند بود (Kant, 1948: pp. 66-67).

آنچه کانت را قادر به این نتیجه‌گیری می‌کند که احساس و عشق هیچ سهمی در مبانی نظام اخلاقی ندارند، این است که او گونه بسیار مهمی از عشق انسانی را نادیده می‌انگارد. کانت در آموزه فضیلت<sup>۱</sup> عشق را به دو گونه تقسیم می‌کند. گونه‌ای را «عشق عملی» یا خیرخواهی می‌نامد. او می‌گوید این عشق گاهی «نتیجه» انجام وظیفه برای یاری‌رسانی به دیگران است و این گفته مشهور را به بحث می‌گذارد: «تو باید همسایه‌ات را چونان خودت دوست بداری». کانت می‌گوید این کلام «بدان معنا نیست که تو (ابتدا) باید بی‌واسطه او را دوست بداری و (سپس) به واسطه این عشق به او خیر برسانی؛ بلکه بدان معناست که به آدمیان «نیک‌کن» و این کار عشق ورزی به انسان را در توبه وجود خواهد آورد» (Kant, 1964: pp. 62-63). این دست احساسات اخلاقی که از منتهی شدن به اصول اخلاقی فاصله زیادی دارند، صرفاً می‌توانند از اصولی ناشی شوند که مستقل از آن‌ها [یعنی احساسات اخلاقی] بنا شده باشند. با این حال، کانت آن‌ها را به لحاظ اخلاقی بی‌اهمیت نمی‌شمارد؛ زیرا آن احساس اخلاقی که از آموزه قانون ناشی شود، می‌تواند عاملی مهم در آگاه‌ساختن ما از وظایفمان باشد. (همان، ص ۵۹) گونه دیگری از احساس که کانت آن را به رسمیت می‌شناسد، احساس «آسیب‌شناختی»<sup>۲</sup> یا جذابیت<sup>۲</sup> نام دارد. واژه آسیب‌شناختی اینجا به معنای «معیوب و اشتباه» بودن آن نیست (معنایی که کاربرد مدرن این واژه بر آن دلالت دارد)؛

1. The Doctrine Of Virtue

2. pathological feeling

3. Attraction

بلکه تنها به معنای «عاطفی»<sup>۱</sup> است. درست برعکس احساس اخلاقی که «فقط می‌تواند از آموزه قانون منتج شود»، احساس آسیب‌شناختی «مقدم است بر آموزه قانون». با این حال، این‌گونه از احساس که مشروط و در معرض تغییر است و بیش از آنکه به نظم خودمختارانه یا عقل تعلق داشته باشد، متعلق نظم طبیعی است، نمی‌تواند نقشی در پی‌ریزی و تدوین قوانین اخلاقی داشته باشد. بحث مختصرکانت درباره آموزش اخلاقی که در قسمت‌های پایانی کتاب *آموزه فضیلت* ارائه شده است، چنین برداشتی را درباره رابطه (یا به عبارت بهتر، فقدان نسبی آن) میان احساسات و تفکر اخلاقی نشان می‌دهد. پرسش و پاسخ‌های اخلاقی‌ای که کانت به شکل گفت‌وگو میان آموزگار و شاگرد مطرح می‌کند، به گفته خودش «از عقل عرفی بشری برآمده است». آموزگار از شاگرد سؤالی می‌پرسد، سپس آموزگار به شکل روشمند از استدلال شاگرد پاسخی را استخراج می‌کند، شاگرد باید این پاسخ را بنویسد و به شکلی دقیق حفظ کند (به نحوی که نتوان آن را به راحتی تغییر داد) و بدین‌گونه به خاطر بسپارد». سپس این تکه‌های حفظ‌شده استدلال، با «مثالی خوب» از سوی آموزگار و نیز ذکر «مثال‌های عبرت‌آموز» از دیگران تکمیل می‌شود (pp. 151-52. *Ibid.*). پس از تدوین اصول براساس عقل و استدلال، شاگرد با تقلید و همانندسازی، متعلق به انگیزه و عمل فضیلت‌مندانه می‌شود.

این معرفی خشک و بی‌روح آموزش اخلاق، ارتباط نزدیکی دارد با تبیین ناکامل کانت از انواع عشق انسانی که به نوبه خود با این واقعیت ممکن شده است که زنان صرفاً نقشی حاشیه‌ای در فلسفه او دارند. او عشق را به دو گونه فرومی‌کاهد: احساس اخلاقی نیک‌خواهی که از تشخیص وظیفه ناشی می‌شود و نیز عشق عاطفی که او آن را «میل صرف»<sup>۲</sup> می‌نامد. در اینجا او دست‌کم، نوع بسیار مهمی از عشق را از قلم می‌اندازد: عشقی که در هر حال، شاخصه رابطه والدین و کودک است در موقعیت‌های مساعد.

1. affective

2. Mere Inclination



گرچه این عشق از عناصر عشق عاطفی و عشق نیک خواهانه تشکیل شده است، اما از آن‌ها فراتر می‌رود. در این عشق، نیک خواهی صرفاً از تشخیص وظیفه سرچشمه نمی‌گیرد و عاطفه معمولاً از «میلِ صرف» و بی‌ثباتی و دمدمی مزاجی برآمده از این واژه، بسیار فاصله دارد. این عشق گونه‌ای از عشق است که در طی زمان شکل می‌گیرد و ریشه در دل‌بستگی<sup>۱</sup> دارد، دل‌بستگی شدیدی که کلی‌هویت روان‌شناختی نوزاد را می‌سازد. این عشق از دل‌بستگی، صمیمیتِ مدام و وابستگی متقابل تغذیه می‌کند. از سوی دیگر، این عشق چنان است که اگر والدین تمایلی به تشخیص و پذیرش تفاوت‌های میان کودک و خودشان نداشته باشند، پیامدهای فاجعه‌بار دارد. این عشق برای حیات و روابط انسانی نقشی بنیادین دارد؛ زیرا اولین عشقی است که ما (اگر موقعیت‌مان مساعد باشد) فارغ از جنسیت‌مان آن را تجربه می‌کنیم و البته در سرتاسر تاریخ، بخش بسیار بزرگ‌تری از تجربهٔ زنان را، در مقایسه با مردان، تشکیل می‌دهد.

از قرار معلوم کانت نتوانسته است ربط اخلاقی یا قوهٔ اخلاقی این‌گونه از عشق را دریابد. این مسئله احتمالاً ناشی از این واقعیت است که او تقسیم‌کار جنسیتی رایج در زمانهٔ خود را بی‌چون‌وچرا پذیرفته است، و جهانی اخلاقی را تعریف می‌کند که زنان در آن کنار نهاده شده‌اند. شاید این حکمی بیش از حد افراطی به نظر آید؛ اما اجازه دهید بگویم باینکه او در بیشتر آثار اصلی‌اش در فلسفهٔ اخلاق، فاعلان اخلاقی‌ای که از آنان سخن می‌گوید رانه فقط موجودات انسانی که شامل «همهٔ اینچنین موجودات عقلانی» می‌داند، لیکن در آثار کمتر شناخته‌شده‌اش، از اولین تا آخرین‌شان، نشان می‌دهد که زنان به اندازهٔ کافی عقلانی و خودمختار نیستند که بتوانند فاعل اخلاقی باشند. کانت در یکی از اولین مقالاتش با نام «مشاهداتی در باب احساس زیبایی و تعالی»<sup>۲</sup> دربارهٔ زنان می‌گوید «فلسفهٔ آنان دلیل و برهان ندارد، بلکه احساسی است» (Kant, 1960: p. 79).

1. Attachment

2. Observations On The Feeling Of The Beautiful And Sublim

می‌گوید: فضیلت آنان، برخلاف مردان، ریشه در میل به خشنودکردن دارد؛ زیرا برای آنان «نه هیچ وظیفه‌ای وجود دارد، نه هیچ اجباری و نه هیچ الزامی!» (Ibid, sec. 3, p. 81) البته در یکی از آخرین آثارش، انسان‌شناسی از منظری پراگماتیک،<sup>۱</sup> کاملاً غیرمنتظره می‌گوید که زن و مرد، هر دو موجوداتی عقلانی‌اند؛ هرچند در خصوص زنان متأهل از هر فکری درباره خودمختاری اخلاقی کنار می‌کشد و می‌گوید این زنان ناگزیر تابع شوهر خودند و از لحاظ قانونی صغیر به حساب می‌آیند (Kant, 1978: pp. 216, 105). کار دشواری نیست که براساس این گفته‌ها تعیین کنیم که زنان در کجای سنجه اخلاقی کانت ایستاده‌اند (یا شاید بهتر باشد بگوییم کجا نشسته‌اند).

بنابراین، تقسیم کار اخلاقی بین دو جنس در نوشته‌های کانت بسیار روشن است. فضیلت‌هایی که به زنان نسبت می‌دهد، یعنی فضیلت‌هایی که متناسب است با نقش آنان در ساختار اجتماعی جنسیتی و به‌ویژه در خانواده، بسیار پایین‌رتبه‌تر از فضایی است که به مردان اختصاص می‌دهد. چنان‌که لازنس بلوم<sup>۲</sup> درباره امر اخلاقی عقل‌گرایانه<sup>۳</sup> در بحث کانت و هگل می‌گوید: «این ویژگی‌های مردانه است که او طبیعتاً بالاترین تجلی‌شان را الگوی خود می‌سازد. به همین ترتیب، برای او طبیعی است که ویژگی‌های زنانه همچون هم‌دردی و شفقت و تفاهم عاطفی را به آن شکلی که در جامعه او یافت می‌شوند، نادیده بگیرد یا کم‌اهمیت نشان دهد. او نتوانسته است در فلسفه اخلاق خود به این ویژگی‌ها مجال تجلی کافی دهد. از این رو، فیلسوف اخلاق عقل‌گرا، هم سلسله‌مراتب ارزش‌های جنسیتی در جامعه خویش را بازتاب می‌دهد و هم به‌طور غیرمستقیم، بنیادی فلسفی به این سلسله‌مراتب می‌بخشد و آن را موجه جلوه می‌دهد» (Blum, 1982: 296-97).

بنابراین، کانت اهمیت اخلاقی نوع بسیار مهمی از عشق انسانی و نیز اهمیت آن دسته از ویژگی‌های اخلاقی که ممکن است از آن عشق ریشه بگیرند را نادیده گرفت؛

1. Anthropology From Pragmatic Point Of View

2. Lawrence Blum

3. The Moral Rationalist

زیرا جایگاه زنان را خوار می‌شمرد و آنان را از قلمروی فاعل اخلاقی بودن کنار می‌گذاشت. جین گریمشاوا<sup>۱</sup> با اینکه مدافع آن چیزهایی است که در بالا از بلوم نقل شد، اخیراً در کتاب عالی‌اش با نام فلسفه و تفکر فمینیستی<sup>۲</sup> می‌گوید که اگرچه کانت به‌طور ضمنی زنان را از ایده‌آل‌های فلسفی‌اش کنار می‌گذارد، «می‌توانست، بدون ناسازگاری، دیدگاه خود را دربارهٔ "ارزش اخلاقی" حفظ کند، اما دیدگاهش را دربارهٔ زنان تغییر دهد» (Grimshaw, 1986: p. 49). من تصور نمی‌کنم کانت می‌توانست چنین کند؛ زیرا گرچه زنان چنان در حاشیه‌اند که از جهان اخلاقی او غایب‌اند، به‌نظر می‌رسد نقشی که برای آنان در نظر گرفته شده تا در پشت صحنه انجام دهند، برای دوام آن جهان اخلاقی ضروری است. طبق فهم کانت، زنان که ملهم از احساس و میل به خشنود ساختن هستند، هم مهرورزی لازم برای رشد انسان و هم عرصه‌ای از زندگی را فراهم می‌کنند که ظاهراً بدون آن عرصه، الزامات نظم اخلاقی‌ای که او برای جهان بیرون از خانواده تجویز می‌کند، تحمل‌ناپذیر خواهد شد.<sup>۳</sup> اینکه کانت زنان را کنار می‌گذارد، مسئله مهمی است، نه فقط برای زنان، بلکه به این دلیل که در کل، بر فلسفه اخلاق او تأثیری منحرف‌کننده می‌گذارد.

نظریهٔ رالزد دربارهٔ عدالت، در پیش‌فرض‌های بنیادینش دربارهٔ اینکه فاعل اخلاقی چیست، تاحدی ریشه در آرای کانت دارد. و به‌همان اندازه هم دچار انحراف مشابهی شده است. چنان‌که بحث خواهیم کرد، رالز هنگام ترسیم اصول عدالت و در توصیف مفصلش از فرایند تفکری که به این اصول منجر می‌شود، رغبتی به تمسک آشکار به خصلت‌های انسانی همدلی و خیرخواهی ندارد.

1. Jean Grimshaw

2. Philosophy and Feminist Thinking

۳. یک پاسخ ممکن به این مسئله می‌تواند این باشد که متفکر کانتی قرن بیست و یکمی که حفظ تبعیت اجتماعی زنان را طبیعی نمی‌داند، مردان زنان را، به‌نحوی برابر، فاعل‌های اخلاق با ارزش اخلاقی یکسان خواهد دید؛ اما اگر مفاهیم فاعل اخلاق ارزش اخلاق به‌نحو مناسبی به‌کار نروند، باعث می‌شود زندگی خانوادگی نیز با قواعد عقل‌گرایانه سخت‌گیرانه‌ای همچون قواعد جهان اخلاقی خارج از خانواده اداره شود، به‌جای آنکه خانواده پناهگاهی در این جهان خارج باشد؛ چنان‌که ظاهراً مدنظر کانت بوده است.

هرچند، وضعیت اولیهٔ او ترکیبی است از فرضیاتی شامل بی‌اعتنایی متقابل<sup>۱</sup> و حجاب جهل که چنان‌که خودش می‌گوید: «به همان هدف خیرخواهی دست می‌یابد» (Rawls, 1971: p. 148). البته قبل از آنکه به بحث در این خصوص ادامه دهیم، بهتر است نگاهی بیندازیم به تبیین رالز از اینکه مردم چگونه به درکی از عدالت دست می‌یابند. برخلاف پیش‌فرض‌های کانتی‌اش دربارهٔ عقلانیت و خودمختاری و همچنین زبان انتخاب عقلانی مرتبط با این پیش‌فرض‌ها که بر بیشتر نظریهٔ او حاکم است، تبیین رالز از رشد اخلاقی با تبیین کانت کاملاً متفاوت است و به روشنی نشان می‌دهد که عقلانیت، مبنایی کافی نیست برای اینکه نظریه‌اش را بر آن بنا کند یا بر اساس آن از نظریه‌اش دفاع کند.

#### رالز و حس عدالت: اهمیت جنسیت

در سراسر کتاب *نظریه‌ای دربارهٔ عدالت*، اشارهٔ مختصری به این مطلب می‌شود که جامعهٔ لیبرالِ مدرنی که اصول عدالت قرار است در آن به‌کار گرفته شود، به نحو عمیق و نافذی ساختاری جنسیتی دارد. چنان‌که بیان خواهم کرد، این بی‌توجهی به جنسیت، تبعات عظیمی برای امکان‌پذیری عملی اصول عدالت رالز دارد. در عمل، اشارات اندکی می‌شود به خانواده، به عنوان محور اصلی ساختار جنسیتی. با اینکه رالز، به‌دلیلی موجه، «خانوادهٔ تک‌همسری» را در صدر فهرستِ نهادهای عمده‌ای قرار می‌دهد که «ساختار پایه» ویژه‌ای را می‌سازد که اصول عدالت قرار است در آن به‌کار گرفته شود؛ اما هرگز دو اصل عدالت را دربارهٔ آن به‌کار نمی‌گیرد. در واقع، پیش‌فرض او که آنان که در وضعیت اولیه قرار دارند، «رؤسای خانواده‌ها» هستند، او را از این کار بازمی‌دارد (Rawls, 1971: p. 128). با این همه، انگارهٔ اصلی این نظریه این است که نهادهایی عادلانه‌اند که در مقام فرض، اعضایشان در موقعیتی که نمی‌دانند در آن نهاد چه جایگاهی خواهند داشت، بتوانند ساختار و قوانین آن نهاد را بپذیرند.

1. Mutual Disinterest

اما از آنجاکه کسانی که در وضعیت اولیه قرار دارند، رؤسای خانواده‌ها هستند، در جایگاهی قرار ندارند که مسائل مربوط به عدالت «درون» خانواده را حل کنند. در واقع، اگر ما پیش‌فرض «رؤسای خانواده‌ها» را کنار بگذاریم و این ایده را جدی بگیریم که آنان در وضعیت اولیه، از جنسیت و نیز سایر خصوصیات فردی‌شان ناآگاه‌اند و بخواهیم اصول عدالت را درباره ساختار جنسیتی و تنظیمات خانواده در جامعه خودمان به کار بیندیم، آنگاه به روشنی تغییرات شگرفی روی خواهد داد (Okin, 1987: 42-72).

در عوض، فارغ از اشاره‌های اجمالی به اینکه خانواده رابطه‌ی میان نسل‌هاست که برای «اصل پس‌انداز» رالز ضرورت دارد و مانعی در راه برابری عادلانه فرصت‌هاست، در نظریه رالز، خانواده فقط در یک جا (که البته جای بسیار پراهمیتی است) به میان می‌آید: به عنوان نخستین مدرسه رشد اخلاقی. رالز در بخش مهجورمانده جزء سوم کتاب نظریه‌ای درباره عدالت می‌گوید: «جامعه عادلانه و سامان‌یافته فقط زمانی ثبات می‌یابد که اعضای آن دائماً به حسی از عدالت دامن زنند؛ یعنی «تقابلی قوی و معمولاً مؤثر به عمل کردن، به شکلی که لازمه اصول عدالت است» (Rawls, 1971: p. 454). او به نحو ویژه‌ای به مسئله رشد اخلاقی در دوران کودکی توجه می‌کند، با این هدف که نشان دهد فهم عدالت با کدامین گام‌های عمده حاصل می‌شود.

در این سیاق، رالز فرض می‌گیرد که خانواده‌ها عادلانه‌اند؛ گرچه دلیلی ارائه نمی‌کند تا ما نیز این فرض را قبول کنیم (Rawls, 1971, p. 490). به علاوه، این خانواده‌های فرضاً عادلانه نقشی اساسی در رشد اخلاقی بازی می‌کنند. عشق والدین به فرزندانشان که متقابلاً از سوی فرزندان نیز پاسخ داده می‌شود، در تبیین او از رشد حسی ارزش قائل شدن برای خود، نقش مهمی دارد. والدین با عشق ورزیدن به کودک و «هدف شایسته‌ای برای تحسین‌های او بودن،... در کودک حسی از ارزشمند بودن خودش را برمی‌انگیزد و میلی برای تبدیل شدن به شخصیتی که آنان [والدین] دارند ایجاد می‌کند» (Rawls, 1971: p. 465).

رالز می‌گوید که رشد اخلاقی سالم در اوایل زندگی، وابسته است به عشق، اعتماد، محبت، الگو و راهنمایی (Rawls, 1971: p. 466).

در مراحل بعدی رشد اخلاقی و در مرحله‌ای که آن را «اخلاق انجمن»<sup>۱</sup> می‌نامند، رالز از خانواده که آن را با اصطلاحاتی جنسیتی توصیف می‌کند، تعبیر می‌کند به «انجمنی کوچک که مشخصه آن معمولاً سلسله‌مراتبی دقیق است که در آن هر فرد حقوق و تکالیف مشخصی دارد» (Rawls, 1971: p. 467). خانواده نخستین انجمن از انجمن‌های متعددی است که در آن‌ها، با حرکت در سلسله‌ای از نقش‌ها و جایگاه‌ها، فهم اخلاقی مان افزایش می‌یابد. جنبه بسیار مهم این حس انصاف که آن را در این مرحله می‌آموزیم، آگاهی از قابلیت مان برای نگرستن به دیگران از منظرهای گوناگون است، نگاه کردن به چیزها از نقطه نظر خود آدم‌ها. می‌آموزیم که از آنچه دیگران می‌گویند و می‌کنند، بفهمیم که اهداف و برنامه‌ها و انگیزه‌های آنان چیست. رالز می‌گوید بدون این تجربه «نمی‌توانیم خود را جای دیگران بگذاریم و بفهمیم که اگر در جایگاه او بودیم، چه می‌کردیم». ما به چنین فهمی نیاز داریم تا بتوانیم «با ارجاع به آن، رفتار خود را به شکلی مناسب تنظیم کنیم» (Rawls, 1971: p. 469). برعهده گرفتن نقش‌های مختلف در انجمن‌های گوناگون جامعه باعث می‌شود «توان فرد برای دوام احساسات» و «ایجاد دوستی و اعتماد متقابل» رشد کند (Rawls, 1971: p. 470). رالز می‌گوید دقیقاً همان‌طور که در مرحله اول، دیدگاه‌های طبیعی خاصی در خصوص والدین شکل می‌گیرد، «در انجمن‌ها نیز پیوندهای دوستی و اعتماد در میان همکاران و هم‌قطاران رشد می‌کند. در هر مرحله، دیدگاه‌های طبیعی خاصی زیربنای احساسات اخلاقی مرتبط با آن مرحله است؛ فقدان این احساسات نشان‌دهنده فقدان آن دیدگاه‌هاست» (Rawls, 1971: p. 471).

این تبیین از رشد اخلاقی به نحو چشمگیری با تبیین کانت متفاوت است. در نظر کانت، هر احساسی که از اصول اخلاقی خودمختار ناشی نشده باشد،

از نظر اخلاقی مشکوک است. برخلاف کانت و تبیین خشک و ذهنی‌اش از آموزش اخلاقی، رالز آشکارا به اهمیت احساسات در رشد ظرفیت تفکر اخلاقی اذعان می‌کند. رالز در توضیح مرحله سوم و پایانی رشد اخلاقی، مرحله‌ای که انتظار می‌رود اشخاص خودبه‌خود به اصول عدالت پای‌بند شوند، می‌گوید که «حس عدالت با عشق به انسانیت است که تداوم می‌یابد» (Rawls, 1971: p. 476). در عین حال، او اذعان می‌کند که ما احساساتی بسیار قوی داریم، خصوصاً به کسانی که عمیقاً به آنها دلبسته‌ایم. رالز می‌گوید که این احساسات به درستی در قضاوت‌های اخلاقی ما منعکس می‌شوند: گرچه «به نظر می‌رسد که احساسات اخلاقی ما از موقعیت‌های تصادفی دنیای ما مستقل هستند... دلبستگی ما به اشخاص و گروه‌هایی خاص همچنان جایگاه و نقشی درخور دارند» (Rawls, 1971: p. 475). تفاوت دیدگاه‌های او با دیدگاه کانت جای دیگری نیز به روشنی دیده می‌شود: در اشاره او به اینکه همدلی، یا خود را در موقعیت دیگران تصور کردن، نقشی عمده‌ای در رشد اخلاقی ایفا می‌کند. تعجبی ندارد که او به هنگام بسط دیدگاهش درباره عواطف و احساسات اخلاقی، راهش را از کانت جدا می‌کند و به سمت فیلسوفان اخلاقی مانند آدام اسمیت، الیزابت انسکامب<sup>۱</sup>، فیلیپا فوت<sup>۲</sup> و برنارد ویلیامز<sup>۳</sup> می‌رود (Rawls, 1971: p. 479).

در خلاصه‌ای که رالز از سه قانون روان‌شناختی‌اش درباره رشد اخلاقی ارائه می‌دهد (Rawls, 1971: pp. 91-490)، اهمیت بنیادین تربیت همراه با عشق برای شکل‌گیری حسی از عدالت آشکارا دیده می‌شود. رالز می‌گوید که این سه قانون «صرفاً اصول انجمن یا مستحکم شدن نیستند... بلکه این قوانین بیان می‌کنند که احساسات فعال عشق و دوستی و حتی حس عدالت، از نیت آشکار دیگران برای عمل کردن به نفع ما ناشی می‌شوند؛ زیرا تشخیص می‌دهیم که آنان خوبی ما را می‌خواهند، ما نیز در مقابل به

1. Elizabeth Anscombe

2. Philippa Foot

3. Bernard Williams

سعادت و بهروزی آنان اهمیت می‌دهیم» (Rawls, 1971: p. 494). هریک از قوانین رشد اخلاقی، چنان‌که رالز مطرح می‌کند، مبتنی است بر قانونی که پیش از آن قرار دارد و پیش فرضِ قانون اول نیز عبارت است از اینکه «فرض کنیم نهاد خانواده عادلانه است». برخلاف کانت با آن معلم سرخانه بی‌نام، اما بی‌تردید مذکرش، رالز صادقانه اعتراف می‌کند که تمام رشد اخلاقی متکی است بر مراقبت‌ها و دلسوزی‌های کسانی که کودکان را از مراحل آغازین زندگی‌شان پرورش می‌دهند؛ همچنین برویژگی اخلاقی محیطی که این پرورش در آن رخ می‌دهد. بنابراین، در شالوده شکل‌گیری حس عدالت، فعالیت‌ها و عرصه‌ای از زندگی وجود دارد که -گرچه هیچ ضرورتی وجود نداشته است، اما- در تمام طول تاریخ، فعالیت و عرصه زندگی زنان بوده است.

رالز مبنای پیش فرض خود، یعنی عادلانه بودن نهاد خانواده را توضیح نمی‌دهد. اگر نهاد خانواده جنسیتی شده عادلانه «نباشد»، بلکه در عوض، بقایای جوامع طبقاتی یا فئودالی باشد که در آن‌ها توزیع نقش‌ها و مسئولیت‌ها و منابع نه بر اساس دواصل عدالت، بلکه بر اساس تفاوت‌های ذاتی و طبیعی‌ای باشد که اهمیت اجتماعی عظیمی پیدا کرده‌اند، آنگاه به نظر می‌رسد کل ساختار رشد اخلاقی رالز بر پایه‌ای نامطمئن بنا شده باشد. اگر خانواده‌ها که نخستین محل پرورش کودکان‌اند و کودکان در آنجا اولین الگوهای تعامل انسانی را درمی‌یابند، بر مبنای برابری و رابطه متقابل بنا نشده باشند، بلکه چنانکه در اغلب خانواده‌هاست، بروابستگی و سلطه بنا شده باشند، آنگاه عشقی که کودکان از والدین خود دریافت می‌کنند، هرچقدر هم که باشد، چگونه می‌تواند جبران‌کننده بی‌عدالتی‌ای باشد که در روابط میان والدینشان پیش چشم خودشان می‌بینند؟ تا وقتی انسان‌های بالغی از هر دو جنس، به یکسان، در تربیت کودکان نقش نداشته باشند، این کودکان، از هر جنس که باشند، چگونه می‌توانند به آن روحیه اخلاقی مشابه و جامعی دست یابند که آن‌ها را قادر سازد تا در آن نوع تأمل‌هایی درباره عدالت شرکت کنند که وضعیت اولیه، نمونه‌ای از آن است؟ در نهایت، اگر خانواده‌ها با زنجیره‌ای از انجمن‌ها به



اجتماعات بزرگ‌تری متصل نشوند که درون آن اجتماعات، قرار است آدم‌ها حس نوع‌دوستی برای یکدیگر را رشد دهند، چگونه این کودکان ظرفیت لازم برای همدردی و شفقت را کسب کنند، شفقتی مانند آنچه برای مشارکت در عدالت لازم است؟

از طرفی، بی‌توجهی رالزبه عدالت در خانواده آشکارا با نظریه خود او درباره رشد اخلاقی که «مستلزم» آن است که خانواده‌ها عادلانه باشند، در تعارض است. از طرف دیگر، این باور او که شکل‌گیری حس عدالت مبتنی است بر دل‌بستگی به دیگران و احساسات در خصوص آنها و سرچشمه این دل‌بستگی و احساسات نیز خانواده است، با زبان «انتخاب عقلانی» که او به دفعات در ترسیم نظریه‌اش درباره عدالت آن را به‌کار می‌گیرد، در تعارض است. اکنون می‌خواهم بر این شیوه رایج در تفسیر نظریه‌های رالزنگاهی بیندازم و سپس تبیینی متفاوت از مفهوم وضعیت اولیه پیشنهاد کنم که هم با آنچه او درباره آن [وضعیت اولیه] گفته است همخوانی بیشتری دارد و هم با تبیین خود او از رشد اخلاقی بسیار سازگارتر است. همین تبیین جدید از وضعیت اولیه است که مرا به این سمت کشانده که بگویم انسان‌ها مجبور نیستند بین اخلاق مبتنی بر عدالت و اخلاق مبتنی بر همدردی یا مراقبت یکی را انتخاب کنند؛ همچنین مجبور نیستند بین اخلاق متکی بر عمومیت و اخلاق متکی بر تفاوت‌ها یکی را برگزینند.

### وضعیت اولیه

وضعیت اولیه در قلب نظریه عدالت رالز قرار دارد. این مفهوم هم مهم‌ترین کمکی است که او به نظریه سیاسی و اخلاقی کرده و هم کانون بیشترین مناقشات و اختلافاتی است که این نظریه در بیش از پانزده‌سالی که از انتشار آن می‌گذرد، برانگیخته است. چگونگی فهم و تفسیر وضعیت اولیه هم برای انسجام درونی نظریه او و هم برای اقناع‌کنندگی آن کمال اهمیت را دارد. ابتدا می‌خواهم، به‌طور خلاصه، مجموعه موقعیت‌هایی را ترسیم کنم که رالز «وضعیت اولیه» می‌خواند.

سپس نگاهی می‌اندازم به شیوه‌ای که رالزان را، دست‌کم در بعضی مواقع، به کار می‌گیرد؛ این نحوه کاربرد به نظر من منشأ برخی از انتقاداتی است که به آن وارد می‌شود. آنگاه خوانش جایگزین خود را توضیح خواهم داد که گمان می‌کنم به منظور اصلی رالز وفادار است. ادعای خوانش متفاوت من این است که رالزفاصله بسیار دارد از یک عقل‌گرای اخلاقی و اینکه احساساتی مانند همدلی و خیرخواهی در پایه‌ای‌ترین مبانی اصول عدالت او جای دارند. خواهم گفت که این خوانش متفاوت باعث می‌شود مفهوم وضعیت اولیه و در واقع، کل نظریه، کمتر در معرض انتقاد باشد.

در مجموع، مشخصاتی که رالز برای وضعیت اولیه بیان می‌کند، عبارت‌اند از: طرف‌ها عقلانی‌اند و متقابلاً به هم بی‌علاقه‌اند و هرچند محدودیتی برای اطلاعات «کلی» در دسترس آنان نیست، پشتِ حجابی از جهل می‌اندیشند که هرگونه آگاهی راجع به خصوصیات شخصی‌شان را از آنان می‌پوشاند: «هیچ‌کس از جایگاه خود در جامعه، از موقعیت طبقاتی یا پایگاه اجتماعی‌اش آگاهی ندارد؛ همچنین هیچ‌کس از خوش‌شانسی‌هایش در توزیع دارایی‌ها و قابلیت‌های طبیعی، قوه هوش، قوای بدنی و مانند این‌ها اطلاع ندارد. [طرف‌ها همچنین ناآگاه‌اند] از تلقی‌شان از خیر یا گرایش‌های روانی منحصر به فردی که دارند» (Rawls, 1971: p. 12). اهمیت فکری وضعیت اولیه را می‌توان از این حقیقت دریافت که برخی از نقدهای جالب توجهی که بر نظریه رالز وارد شده است، ناشی از این است که دیگران وضعیت اولیه را بسیار ریشه‌ای‌تر یا گسترده‌تر از آن چیزی تفسیر کرده‌اند که مبدع آن در نظر داشته است. برای مثال، بایتز گفته است که هیچ دلیل موجهی وجود ندارد که آن را به تمام جمعیت سیاره زمین گسترش ندهیم؛ کاری که منجر خواهد شد تقریباً هر آنچه اکنون در تلقی غالب «دولت‌گرایانه»<sup>۲</sup> از روابط بین‌الملل مسلم فرض می‌شود، به چالش کشیده شود. (Beitz, 1979) برخی از منتقدان فنیست پیشنهاد کرده‌اند که اگر از دست‌پیش‌فرض «رؤسای خانواده‌ها» رها شویم و

1. Beitz

2. Statist

این واقعیت را جدی بگیریم که آنانی که در پشت حجاب جهل هستند، نمی‌توانند از «جنسیت» خود آگاه شوند، آنگاه باید به پرسش‌هایی بنیادی دربارهٔ ساختار جنسیتی پردازیم که خود را تقریباً زکری از آن‌ها به میان نیاورده است (English, 1977: 91-104; Kearns, 1983: 36-42; and Okin,) "Justice and Gender".

در خود کتاب نظریه‌ای دربارهٔ عدالت، رالزیش بینی می‌کند که اگر خوانندگان به جای آنکه وضعیت اولیه را در مقام یک کل بفهمند، جداگانه، روی یکی از پیش‌فرض‌هایی که دربارهٔ طرف‌ها وضع شده درجا بزنند، مشکلاتی پدید خواهد آمد. او هشدار می‌دهد که اگر پیش‌فرض بی‌اعتنایی متقابل جدای از دیگر مشخصات لحاظ شود، ممکن است نظریه براساس خودمخوری<sup>۱</sup> تفسیر شود: «این احساس که این تلقی از عدالت، خودمخورانه است، توهمی است که با محدود کردن تمرکز بر فقط یکی از عناصر وضعیت اولیه به ذهن می‌آید» (Rawls, 1971: p. 148).<sup>۲</sup> او همچنین پیشاپیش کسانی را مخاطب قرار می‌دهد که با مدنظر قراردادن اینکه چه چیزی در وضعیت اولیه تعیین و مشخص می‌شود، احتمالاً می‌پرسند این وضعیت چه ربطی می‌تواند به انسان‌های واقعی داشته باشد که می‌دانند چه کسی هستند و چه جایگاهی در اجتماع دارند. او پاسخی اینچنین می‌دهد:

موقعیت‌هایی که در توصیف این وضعیت آمده‌اند، موقعیت‌هایی‌اند که ما می‌پذیریم، یا اگر نپذیریم، می‌توانیم با ملاحظاتی فلسفی، از آن نوع که گاهی مطرح می‌شود، قانع به پذیرشش شویم. می‌توان در دفاع از هر جنبه از وضعیت اولیه توضیحی عرضه کرد. بنابراین، کاری که ما می‌کنیم این است که کلیت حالاتی که آماده‌ایم آن‌ها را براساس تأملات مناسب به عنوان شرطی معقول در رفتار خود در ازای دیگران بپذیریم، در این مفهوم ترکیب کنیم. اگر یک بار این مفهوم را درک کنیم، آنگاه، هر زمان، می‌توانیم از منظر لازم به جهان اجتماعی بنگریم: (Rawls, 1971: p. 587 & 518)

1. egoism

۲. همچنین نک: Rawls, 1980: p. 527

ازسوی دیگر، رالز، در پاسخی که اخیراً به منتقدان داده، مطلبی گفته است که به نظر نمی‌رسد با این تعلق از وضعیت اولیه به راحتی قابل جمع باشد: نوعی تعلق که آن را دیدگاهی آشکارا اخلاقی معرفی می‌کند که اگر طرز تفکری مناسب داشته باشیم، می‌توانیم آن را در زندگی واقعی به کار بیندیم. او ابتدا ایده‌هایی را که چند سطر قبل نقل کردم، این‌گونه تکرار می‌کند که ما هر وقت بخواهیم می‌توانیم وارد وضعیت اولیه شویم، فقط لازم است درباره اصول عدالت به شیوه‌ای بیندیشیم که اگر درون محدودیت‌های این وضعیت (بر دانشمان، انگیزه‌هایمان و...) مانده بودیم، می‌اندیشیدیم. اما در ادامه چنین می‌افزاید: «هنگامی که با این شیوه، بودن در این وضعیت را شبیه‌سازی کنیم، تعهدی که استدلال ما به آموزه‌ای متافیزیکی درباره ماهیت 'خود' ملزم می‌کند، بیش از تعهدی نیست که هنگام بازی مونوپولی<sup>1</sup> در ما ایجاد می‌شود که در آن فکر می‌کنیم زمین‌دارانی هستیم که مشغول رقابتی دشواریم و فرد برنده همه چیز را خواهد برد» (Rawls, 1985: p. 239). کنار هم قراردادن وضعیت اولیه به عنوان دیدگاهی اخلاقی و روشی برای تفکر درباره اصول عدالت با وضعیت اولیه به عنوان چیزی شبیه به بازی و بدون اهمیت اخلاقی، نشان می‌دهد که شیوه ارائه وضعیت اولیه در آثار گوناگون رالز درگیر تنش است. برای مشاهده آنچه منجر به نقدهایی از آن دست شده است که در بالا ذکر کردم و برای بررسی اینکه تا چه حد می‌توان پاسخ کاملی به آن‌ها داد، مهم است که به نوبت، به هر دو طرف این تنش نگاهی بیندازیم.

ابتدا می‌خواهم نگاهی بیندازم به اینکه چگونه جنبه‌های اصلی میراث کانتی، به ویژه اینکه فاعل‌های اخلاقی را، و رای هر چیز، عقلانی و خودمختار و رها از تصادفات معرفی می‌کند، رالز را به این سمت سوق داده است که کار خود را شاخه‌ای از نظریه انتخاب عقلانی بداند. با قبول این تفسیر، تمثیل بازی مونوپولی کاملاً مناسب است.

1. Monopoly

آنگاه می‌خواهم خوانش متفاوتی از این نظریه و به‌ویژه از وضعیت اولیه ترسیم کنم که توضیح بهتری در این باره ارائه دهد که چه چیزی این نظریه را به «دیدگاه اخلاقی» شایسته‌ای تبدیل می‌کند، به نحوی که بتواند ما را قانع کند تا آن را بپذیریم. من توجه ویژه‌ای به این پرسش خواهم کرد که: ما باید چطور باشیم تا برای اخذ این دیدگاه و صورت‌بندی اصول عدالت مطابق با این مقتضیات آماده شویم؟ مسئله مهم همینجاست: فکر می‌کنم برخی قسمت‌های نظریه رالز، به‌علت همراهی با شیوه تفکر کانتی درباره بنیادهای اصول عدالت و حق، گمراه‌کننده است.

### تفسیر «انتخاب عقلانی» و الزامات آن

رالز هم در ابتدا و هم در ضمن ترسیم نظریه عدالت، چندین بار تکرار می‌کند که این نظریه «بخشی و احتمالاً مهم‌ترین بخش از نظریه انتخاب عقلانی است» (Rawls, 1971: p. 16). اما اخیراً گفته است که این خطایی «بسیار گمراه‌کننده» بود و اضافه کرده است «نباید فکر کرد که می‌شود تمام محتوای عدالت را از چارچوبی بیرون کشید که یگانه ایده هنجاری آن، ایده عقلانیت باشد»<sup>۱</sup>. (Rawls, 1985: p. 237, n. 20) بحث من این است که وقتی الزامات خوانشی از نظریه رالز را که مبتنی بر انتخاب عقلانی است مرور می‌کنیم، می‌توانیم درک کنیم که چرا رالز در آن بازنگری کرده است. پاک کردن نظریه از روابط و لوازم انتخاب عقلانی موجب تقویت و استحکام این نظریه

۱. حرکت رالز در این جهت پیش از این در اولین خطابه از خطابه‌های دیویی (Dewey lectures) رالز، یعنی «ساختگرایی کانتی» (Kantian Constructivism)، به‌روشنی مشهود بود؛ او در این خطابه توجه بسیاری به تمایز بین عقلانی (rational) معقول (reasonable) مبدول داشت. در اینجا، عقلانی همچنان به معنای امتیاز فرد است، همان‌طور که در نظریه انتخاب عقلانی چنین معنایی دارد؛ اما معقول به وسیله برخی مفاهیم اخلاقی مانند رابطه متقابل تعاون تعریف شده است. اصول، تنها در صورتی معقول‌اند که به‌صورت عمومی از سوی افراد اخلاقی به عنوان وضعیت عادلانه همکاری قابل‌پذیرش باشند. به‌نظر می‌رسد که رالز تمایز روشنی بین تفکر درباره عدالت تفکر درباره انتخاب عقلانی قائل است، زمانی که می‌گوید: «اصول رایج عدالت نمونه‌هایی از اصول معقول هستند و اصول متداول انتخاب عقلانی نمونه‌هایی از اصول عقلانی‌اند. شیوه‌ای که «معقول» در وضعیت اولیه عرضه شده است، به دو اصل از عدالت منجر می‌شود» (ص ۵۳۰). او همچنین در نظریه‌اش به‌وضوح می‌گوید که «معقول عقلانی را پیش‌فرض می‌گیرد و تابع قرار می‌دهد» (ص ۵۳۰). به‌ویژه نک: ص ۵۱۷ تا ۵۲۱ ص ۵۲۸ تا ۵۳۰.

می‌شود و باعث می‌شود در برابر برخی از نقدها کمتر آسیب‌پذیر باشد.<sup>۱</sup> ابتدا خوب است نگاهی بیندازیم به اینکه چگونه رالز نظریه خود را شاخه‌ای از نظریه انتخاب عقلانی می‌داند: نخست، عقلانیت و بی‌اعتنایی متقابل را به نظریه انتخاب عقلانی پیوند می‌زند (Rawls, 1971: pp. 13-14). فرض بر این است که در چنان نظریه‌ای، بازیگران خودمخورانگارند و هرچند رالز تصریح می‌کند که نباید طرف‌های او را خودمخور، در معنای محاوره‌ای آن دانست، یعنی نباید آن‌ها را فقط علاقه‌مند به چیزهایی مانند ثروت و اعتبار اجتماعی و سلطه دانست، اما باید آن‌ها را چنین فهمید که «علاقه‌ای به علایق یکدیگر ندارند» (Rawls, 1971: p. 13). عقلانیت این طرف‌ها نیز همانند عقلانیت متداول در اقتصاد یا دیگر نظریه‌های انتخاب عقلانی تعریف می‌شود، یعنی عقلانیت ابزاری یا «انتخاب مؤثرترین ابزارها برای رسیدن به اهداف مشخص» (Rawls, 1971: p. 14). رالز چندین بار توضیح می‌دهد که این امور را درباره طرف‌ها در وضعیت اولیه فرض گرفته است تا نظریه به پیش‌فرض‌های قوی وابسته نباشد. برای مثال می‌گوید: «وضعیت اولیه می‌خواهد شرایط بسیار مشترک، اما در عین حال ضعیف را به هم پیوند دهد. هیچ تعلق‌ای از عدالت نباید... پیوندهای گسترده احساسات طبیعی را پیش‌فرض خود قرار دهد. باید تلاش کرد، تا حد امکان، در شالوده نظریه کم‌ترین چیزها را پیش‌فرض گرفت» (Rawls, 1971: p. 129, 18, 583). هرچند در اینجا باید به این اخطار خود رالز توجه کرد که نباید بر پیش‌فرض‌های موجود درباره طرف‌ها در وضعیت اولیه به صورت مجزا تمرکز کرد، بلکه باید به این مفهوم به عنوان یک کل نگریست، رالز ادعا می‌کند که هر یک از این پیش‌فرض‌ها «باید فی‌نفسه طبیعی و موجه باشد. ممکن است برخی از آن‌ها بی‌ضرر یا حتی بی‌اهمیت به نظر برسند» (Rawls, 1971: p. 18). اما سؤال این است که وقتی این پیش‌فرض‌ها «در کنار هم» لحاظ شوند، تا چه حد ضعیف خواهند بود؟

۱. بنگرید به بالا، علاوه بر این، تعدادی از نظریه‌های انتخاب عقلانی، نتایج رالز را نقد کرده و گفته‌اند که این نتایج بسیار تساوی‌گرا تر از آن هستند که از موقعیت انتخاب عقلانی ناشی شده باشند. برای مثال، نک: David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 245-67.

به هر حال، پرسش این است که اگر این پیش فرض‌ها را در کنار هم در نظر بگیریم، آیا باز هم می‌توان این نظریه را نمونه‌ای از نظریه انتخاب عقلانی دانست؟

در نظریه انتخاب عقلانی، انتخاب قاطع نیازمند آن است که فرد هم آگاهی فراوانی از دانش مربوط به آن محیط داشته باشد و هم دارای نظام ترجیحات سامان یافته و باثبات باشد.<sup>۱</sup> بر مبنای همین امور، به ویژه آگاهی از «تابع سود<sup>۲</sup> مستقل» فرد است که فرض می‌شود اشخاص قادر به انتخاب اند؛ گزینه‌ای که به هر کس امکان می‌دهد به بالاترین نقطه دسترس پذیر در نظام ترجیحاتش برسد. جایی که فرض کنیم این شناخت از ترجیحات اشخاص در دسترس نیست، اندیشیدن بر اساس احتمالات انتزاعی وارد میدان می‌شود. باید مشخصات وضعیت اولیه را الزماً با این پیش فرض‌ها مقایسه کنیم.

در تبیین الزام وضعیت اولیه، «بی‌اعتنایی متقابل» و «عقلانیت ابزاری» فقط به همراه «حجاب جهل» نمایان می‌شوند. از سویی، طرف‌ها تلاش می‌کنند تا آنچه را نظریه انتخاب عقلانی «تابع سودمندی» آن‌ها می‌نامد، به حداکثر برسانند. آنان درمی‌یابند که به منزله افرادی که دارای اهداف و علایق مشخص هستند، ولو اینکه این اهداف و علایق بر آنان آشکار نباشد، سهمی برابر در ترویج و محافظت از چیزی دارند که الزاماً را «خیرهای اساسی» می‌نامد؛ یعنی آن دسته از خیرها و آزادی‌هایی که پیش شرط دنبال کردن اهداف و علایق مشخص اند. از این لحاظ، چنان‌که رالز نیز اذعان می‌کند، ممکن است که فقط یک نفر در

۱. الگوی رایج نظریه انتخاب عقلانی بین سه شیوه از تأمل انتخاب که با سه مجموعه متفاوت از پیش فرض‌ها همبسته‌اند، تمایز می‌گذارد. انتخاب قاطعانه منوط است به اینکه بازیگر به نحو یقینی از پیامد هر انتخاب مطلوبیت آن پیامد آگاهی داشته باشد. انتخاب ریسکی زمانی رخ می‌دهد که تمام پیامدهای ممکن مطلوبیت آن‌ها معلوم باشد احتمالات وقوع آن‌ها نیز مشخص باشد. انتخاب غیر قاطعانه زمانی رخ می‌دهد که از احتمالات آگاهی نداشته باشیم یا آگاهی مان ناقص باشد. این نظام نام‌گذاری همواره به نحو تمام و کمال رعایت نمی‌شود. به نحو تقریباً گیج‌کننده‌ای، آمادگی بازیگر برای پذیرش ریسک، در خصوص مجموعه سوم پیش فرض‌ها مؤلفه مهم‌تری است (see John C. Harsanyi, Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations [Cambridge: Cambridge University Press, 1977], chap. 3) از ریچارد ارنسون (Richard Arneson) برای کمک در اصلاح برخی از سردرگمی‌ها در این قسمت از مقاله تشکر می‌کنم.

2. Utility function

پس حجاب جهل باشد؛ چراکه تأملات همگان یکسان است. ازسوی دیگر، طرف‌ها هیچ شناختی از علایق مجزا، مشخص و مخصوص خود ندارند. رالز درباره آن‌ها می‌گوید که «هرکس در انتخاب بین اصول، نهایت تلاش خود را انجام خواهد داد تا 'علایقش' را پیش ببرد» و گزینه‌های موجود را براساس اینکه «چه میزان 'اهدافش' را جلو می‌برد» رده‌بندی کند و قس‌علی‌هذا (Rawls, 1971: pp. 142, 143). اما چه معنایی دارد که از بی‌اعتنایی متقابل افرادی صحبت کنیم که علایق خود را درحالی پی می‌گیرند که از علایق خود، تا آنجا که روشن و متمایزند، هیچ‌گونه آگاهی ندارند؟ بی‌تردید، انتخاب قاطع که مستلزم شناخت پیامدها و مطلوبیت آن پیامدهاست، ناممکن است. «انتخاب همراه با ریسک» و «انتخاب همراه با عدم قطعیت» شاخه‌هایی از نظریه انتخاب عقلانی‌اند که هنوز در این موقعیت کار می‌کنند.

انتخاب با ریسک مستلزم آن است که احتمال وقوع پیامدهای مختلف را نیز در نظر بگیریم. رالز اجازه این نوع انتخاب را نمی‌دهد؛ زیرا تصریح می‌کند که حجاب جهل «به جز آگاهی کاملاً مبهم به احتمالات، همه چیز را می‌پوشاند. طرف‌ها هیچ مبنایی برای تعیین ماهیت احتمالی جامعه خود یا تعیین جایگاه خود در آن جامعه ندارند» (Rawls, 1971: p. 155). چنان‌که او اشاره می‌کند، این قید به این معناست که طرف‌ها «اگر مسیر دیگری به رویشان گشوده شود، دلایل محکمی برای احتیاط در محاسبه احتمالات دارند» (Rawls, 1971: p. 155). بدین ترتیب، انتخاب با ریسک نیز کنار می‌رود. در واقع، رالز می‌گوید که «حجاب جهل مستقیماً منجر به مسئله انتخاب همراه با عدم قطعیت می‌شود» (Rawls, 1971: p. 172)؛ اما هیچ نظریه انتخاب عقلانی همراه با عدم قطعیتی وجود ندارد که مقبولیت عام داشته باشد و ما همچنان باید بپرسیم: طرف‌ها برای رسیدن به نتیجه‌گیری‌هایشان، چگونه «می‌اندیشند»؟

رالز با تصریح بر اینکه قرار است طرف‌ها از نفرت یا تمایلشان به ریسک‌پذیری آگاهی نداشته باشند، کارایی نظریه انتخاب عقلانی را بازم کاهش می‌دهد. رالز با منع طرف‌ها از داشتن هرگونه آگاهی به احتمالات «یا» تمایلات خود



نسبت به ریسک‌پذیری، قاطعانه شیوه‌های تفکری را کنار می‌گذارد که نظریه انتخاب عقلانی را معمولاً در وضعیت‌های مشابهی به کار می‌گیرد که به نحو دیگری صورت‌بندی شده‌اند. جایی که وضعیت را وضعیت انتخاب همراه با عدم قطعیت می‌داند، روش امکان‌پذیر دیگری را پیشنهاد می‌کند: «البته این امکان وجود دارد که طرف‌ها را به عنوان نوع دوستانی تمام‌عیار به حساب آوریم و فرض کنیم چنان استدلال می‌کنند که اگر به جای هر کس دیگری هم بنشینند، از آن استدلال مطمئن خواهند بود. این تفسیر از وضعیت آغازین، مؤلفه ریسک و عدم قطعیت را حذف می‌کند» (Rawls, 1971: p. 172). رالز با این اعتقاد که چنین مسیری به فایده‌گرایی کلاسیک منجر می‌شود و نه به دو اصل عدالت، می‌گوید که خودش قرار نیست این مسیر را برگزیند. اما، چنان‌که بیان خواهیم کرد، از آنجا که رالز سطح آگاهی کسانی را که در وضعیت اولیه قرار دارند،

---

۱. در بخش ۳۰ کتاب نظریه‌ای در باب عدالت، رالز درباره وضعیت اخلاق بحث می‌کند؛ وضعیتی که فرد نوع دوست تمام‌عیار آن را بخواهد گیرد (فردی که «خواسته‌هایش از نظرهای... تماشاگر شفیع منصف عقلانی تبعیت می‌کند»). تصور بر این است که نوع دوست تمام‌عیار که خود را به نوبت در جای افراد دیگر قرار می‌دهد، به نتایج فایده‌گرایی کلاسیک می‌رسد؛ زیرا «دردهایی که همدردی در وی پدید می‌آورد و لذت‌هایی که همدلی در وی ایجاد می‌کند، همدیگر را خنثی می‌کنند و شدت موافقت نهایی مطابق است با میزان خالص احساسات مثبت» (ص ۱۸۷). برای من روشن نیست که چرا تصور کردن فرد نوع دوست باید متضمن ترکیب تمام افراد در یک فرد باشد که نتیجه آن پذیرش اصل کلاسیک فایده‌گرایی باشد. من با ناگل موافقم که نتیجه می‌گیرد: «این وضعیت غیرقابل تصور است به همین دلیل، ماهیت ادعاهای رقیب را کاملاً تحریف می‌کند» (Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* [Princeton, N.J. Princeton University Press, 1978, p. 138]).

آنگاه رالز شخص خیرخواه را به شکل دیگری تصور می‌کند: کسی که «تصور می‌کند قرار است به اشخاص متعددی تقسیم شود؛ اشخاصی که زندگی‌ها و تجربه‌های متفاوتی خواهند داشت... بدون آنکه خواسته‌ها و خاطره‌ها [ی این افراد متعدد] در خواسته‌ها و خاطره‌های یک نفر یا همدیگر ترکیب شوند». در این وضعیت، رالز گمان می‌کند که «به نظر می‌رسد دو اصل عدالت... در مقایسه با اصل کلاسیک فایده‌گرایی، انتخاب نسبتاً پذیرفتنی‌تری است» (ص ۱۹۱). این سخن کاملاً معقول به نظر می‌رسد که تماشاگر خیرخواه که تصور می‌کرد زندگی‌های متمایز تمام آن کسانی را تجربه می‌کند که به صورت مجزا به آنان اهمیت می‌داد (تنها صورتی که این امر برای من معنا دارد) احتمال بیشتری دارد که دو اصل را انتخاب کند نه اصل کلاسیک سودمندی را. معقول نیست انتظار داشته باشیم که دردهایی که در یک زندگی تجربه شده‌اند، با لذت‌های تجربه شده در یک زندگی دیگر خنثی شوند؛ حتی اگر این دو تجربه در زندگی یک شخص رخ داده باشند (see Nagel, *The Possibility of Altruism*, pp. 140-42). رالز می‌گوید حتی احتمال کمتری دارد که طرفی که در وضعیت اولیه قرار دارد و می‌داند باید «یکی» از زندگی‌ها را از سر بگذراند، اما نمی‌داند «کدام» یک را، راه‌حل‌های جمعی را بپذیرد یا دردهای برخی را با لذت‌های برخی دیگر معاوضه کند. اما رالز بر این عقیده پای می‌فشارد که چنین فردی نیازمند خیرخواهی است؛ زیرا او در نظر می‌گیرد که حجاب جهل و بی‌اعتنایی متقابل به عنوان برابری کارآمد عمل می‌کنند.

به مرتبه‌ای فرومی‌کاهد که نمی‌توانند استدلال احتمال‌گرا را به‌کار ببندند و فرض برای این است که نمی‌توانند ریسک کنند، بر همدلی و خیرخواهی و نگرانی برابر برای دیگران تکیه می‌کند تا طرف‌ها را وادار سازد که اصولی را ارائه دهند که انتخاب کرده‌اند، به‌ویژه اصل تفاوت را. این امر او را از هر آنچه در نظریه انتخاب عقلانی وجود دارد، دور می‌کند.

رالزپس فرض‌هایی را که برای افراد واقع در وضعیت اولیه وضع کرده است، مقایسه می‌کند با پیش‌فرض‌های دیگری که شامل خیرخواهی هم می‌شود. او ادعا می‌کند که نظریه خودش مستلزم آن است که طرف‌ها با خیرخواهی و علاقه‌مندی به علایق یکدیگر به حرکت درآیند و به روشنی اظهار می‌کند که «ترکیب بی‌اعتنایی متقابل و حجاب جهل به همان هدفی دست می‌یابد که خیرخواهی به آن می‌رسد. زیرا این ترکیب اوضاع، هر طرف حاضر در وضعیت اولیه را وادار می‌کند که خیردیگران را لحاظ کند» (Rawls, 1971: p. 48). لازم است در این گزاره درنگ کنیم و بیاندیشیم؛ زیرا معنی این گزاره آن است که فقط به سبب این فرض که آن کسانی که در وضعیت اولیه قرار دارند، پشت حجاب جهل هستند، می‌توان آنان را به عنوان عاملان «عقلانی و متقابلاً بی‌علاقه‌ای» معرفی کرد که مشخصه نظریه انتخاب عقلانی هستند. می‌توان چنین اندیشید که آنان فقط به خود می‌اندیشند، «صرفاً» به این علت که نمی‌دانند قرار است «کدام خود» باشند و بنابراین باید علایق همه خودها را به‌طور مساوی در نظر گیرند.

رالزپس از اظهار اینکه پیش‌فرض‌هایش به همان هدفی می‌رسند که هدف خیرخواهی نیز هست، بیان می‌کند که پیش‌فرضش درباره بی‌اعتنایی متقابل و حجاب جهل نسبت به پیش‌فرض خیرخواهی به‌علاوه آگاهی، مزایای فراوانی دارد؛ زیرا «این پیش‌فرض چنان پیچیده است که هیچ نظریه مشخصی نمی‌تواند از پس آن برآید». به اطلاعات بسیار زیادی نیاز است و سؤالات بی‌پاسخی درباره «شدت نسبی امیال خیرخواهانه» باقی می‌ماند. او می‌گوید که در مقابل، پیش‌فرض‌های او از «مزایای سادگی و وضوح» برخوردارند؛ به‌علاوه این مزیت

که «قیدهای ضعیفی» هستند (Rawls, 1971: pp. 148-49). برطرف کردن توهم اینکه این قیدها ضعیف هستند، کار دشواری نیست؛ فقط وقتی می شود این قیدها را ضعیف دانست که آنها را جدای از همدیگر ببینیم (دقیقاً همان کاری که رالزما را از آن برحذر می دارد). در واقع، حجاب جهل چنان قید پُرتوقعی است که آنچه را، در غیاب این قید، «فایده‌گرایی» به حساب می‌آید، به خیرخواهی یا دغدغه‌ای برابر برای دیگران تبدیل می‌کند. اما دربارهٔ مزیت‌های سادگی و وضوح، زمانی که وضعیت اولیه را در قالب تنها تبیین قابل فهم از این وضعیت بررسی کنیم (که در این صورت، فاصلهٔ بسیاری با هر شکلی از نظریهٔ انتخاب عقلانی دارد)، می‌بینیم که این وضعیت نمی‌تواند از بسیاری از پیچیدگی‌های خیرخواهی به علاوهٔ آگاهی بگریزد. بی‌تردید، مسئلهٔ «شدت نسبی امیال خیرخواهانه»، برای کسانی که پشت حجاب جهل قرار دارند، مشکلی به وجود نمی‌آورد؛ زیرا فرد نمی‌داند که قرار است چه شخصی باشد، در نتیجه احتمالاً فایده‌گرایی عقلانی فرد او را به این سمت سوق می‌دهد که به همه اهمیت برابر دهد. اما فرد برای آنکه در وضعیت اولیهٔ معقولانه‌ای بیندیشد، احتمالاً باید از جنبه‌های اصلی زندگی تمام اشخاص، از همهٔ گونه‌های متفاوتی که متصور است و در تمام موقعیت‌های اجتماعی متفاوتی که متصور است، آگاهی داشته باشد. کسانی که در وضعیت اولیه هستند و به خصوصیات ویژهٔ خودشان آگاهی ندارند، نمی‌توانند از جایگاه «هیچ‌کس» بیندیشند (چنان‌که شاید میل رالزبه «سادگی» چنین چیزی را پیشنهاد کند)؛ آنان باید از جایگاه «همه‌کس» (به معنای هرکسی به نوبت) بیندیشند. این امر از «مطالبه‌ای ساده» بسیار به دور است.<sup>۱</sup>

۱. در بحثی متأخر، رالز باز هم تفاوت‌های مهمی بین اندیشیدن طرف‌ها و ویژگی سودجویی نظریهٔ انتخاب عقلانی متداول مطرح می‌کند. او می‌گوید: «در وضعیت اولیه ممکن است طرف‌ها را یا به عنوان نمایندگان (متولیان) اشخاصی با علایق مشخص معرفی کنیم یا به این عنوان که خودشان با این علایق به حرکت درآمده‌اند. این دو معرفی فرقی با ندارند؛ اگرچه تعریف دوم ساده‌تر است من معمولاً به همین شکل سخن خواهم گفت» (Rawls, "Kantian Constructivism," pp. 524-25). همان‌طور که گفته‌ام، تعریف دوم ساده‌تر نیست؛ زیرا در وضعیتی که هویت و ویژگی‌های «خود» ناشناخته است، بین سودجویی و بازنمایی علایق دیگران تفاوتی وجود ندارد. هر کدام از تعریف‌ها را که رالز انتخاب کند، پیچیدگی یکسان خواهد بود و هیچ کدام از دو تعریف را نمی‌توان با وضعیت موجود در نظریهٔ انتخاب عقلانی برابر گرفت.

درواقع، زمانی که نحوه استدلال‌های طرف‌ها در وضعیت اولیه را در نظر می‌گیریم، می‌توانیم ببینیم، این است آن کاری که انجام می‌دهند. برای مثال، در صورت بندی اصلی که آزادی برابر وجودان را تضمین می‌کند، رالز این نکته را روشن می‌کند که طرف‌ها که مسلماً نمی‌دانند عقاید دینی و اخلاقی‌شان چیست، «باید اصولی را انتخاب کنند که تمامیت آزادی دینی و اخلاقی‌شان را تضمین کند» (Rawls, 1971: p. 206). اما در نبود آگاهی از «خود» که شامل نبود احتمالات هم می‌شود، یگانه راه انجام چنین کاری این است که خود را در جایگاه کسانی تصور کنند که عقاید و مناسک دینی‌شان یا فقدان این عقاید و مناسک، نیازمند بیشترین مدارا از سوی دیگران است؛ یعنی کسانی که فرد ممکن است آنان را به لحاظ دینی «دارای کمترین مزیت‌ها» بنامد. برای شخص اساساً غیرمذهبی که تلاش می‌کند خود را در وضعیت اولیه تصور کند، دشوار است که دیدگاه مؤمنی بنیادگرا را اختیار کند؛ همچنین برای فرد مذهبی دوآتشه نیز آسان نیست که خود را در موقعیت فردی تصور کند که در جامعه‌ای بسیار مذهبی، بی‌ایمان است. انجام دادن هر یک از دو وضعیت مذکور، دست‌کم، نیازمند همدلی قوی و نیز آمادگی برای دقیق گوش دادن به دیدگاه‌های کاملاً متفاوت دیگران است.

این شیوه از تفکر در وضعیت اولیه، به آشکارترین وجه، لازمه صورت بندی اصل تفاوت<sup>۱</sup> است. قانون کمینه بیشینه<sup>۲</sup> «توجه ما را معطوف می‌کند به بدترین چیزی که ممکن است تحت هر روش پیشنهادی رخ دهد، [و ما را برمی‌انگیزد] تا در پرتو آن [بدترین چیز] تصمیم بگیریم» (Rawls, 1971: p. 154). هنگام بررسی نابرابری‌های مجاز، «فرد از موضع نماینده‌ای که کمترین مزیت‌ها را دارد، به سیستم نگاه می‌کند» (Rawls, 1971: p. 151). مسلماً هنگامی که اعتقاد سنتی رالز را زیر سؤال می‌بریم مبنی بر اینکه می‌توان مسائل مربوط به عدالت را توسط «رؤسای خانواده‌ها» حل کرد، «زنی که دارای کمترین مزیت‌هاست»،

1. The Difference Principle

۲. Maximin؛ قانونی در نظریه بازی. [مترجم]

یعنی کسی که احتمالاً در وضعیت بسیار بدی قرار دارد، باید به همان اندازه به رسمیت شناخته شود. احتمالاً درک واقعی دیدگاه فردی که در بدترین وضعیت است، به ویژه برای کسانی که به واسطه طبقه اجتماعی و نژاد و جنسیتشان عادت کرده‌اند از رفاه و ثروت و قدرت بهره‌مند باشند، نیازمند همدلی فراوان و گنجایش بسیار در گوش دادن به دیگران است.<sup>۱</sup>

براساس این تفسیر، برخلاف آنچه برخی از منتقدان رالز مطرح کرده‌اند و حتی خود او هنگامی که شدیداً تحت تأثیر کانت است می‌گوید، وضعیت اولیه مجرد از تمام احتمالات زندگی انسانی نیست؛ بلکه، چنان‌که نظریه خود رالز درباره رشد اخلاقی به قوت نشان می‌دهد، بسیار نزدیک‌تر است به اینکه درکی باشد از تفاوت‌های انسان‌های دیگر و اهمیت دادن به آن‌ها. همچنین به نظر نمی‌رسد آنطور که سندل می‌گوید، این نظریه از ما بخواهد خود را افرادی «مستقل بدانیم، به آن معنا که هویت ما هیچ رابطه‌ای با اهداف و دلبستگی‌های ما نداشته باشد» (Sandel, p. 179)؛ خواست نامعقول یا ناسازگاری نیست که برای رسیدن به اصول عدالت، از اهداف و دلبستگی‌های خاصمان فاصله بگیریم، درحالی‌که می‌پذیریم ممکن است زمانی که وارد زندگی خود می‌شویم، تاحدی به آن‌ها احساس تعلق و نزدیکی کنیم. وضعیت اولیه مستلزم آن است که در مقام عامل اخلاقی، هویت‌ها و اهداف و دلبستگی‌های هر فرد دیگر را، هر قدر هم متفاوت با اهداف و دلبستگی‌های خودمان باشند، به اندازه اهداف و دلبستگی‌های

۱. برای بحثی جذاب درباره مسائل مربوط به لحاظ کردن «دیگری» در نظریه اجتماعی اخلاقی، نک:

Joan Tronto, "Rationalizing Racism, Sexism, and Other Forms of Prejudice: Otherness in Moral and Feminist Theory" (Hunter College of the City University of New York, Department of Political Science, New York, 1987, typescript).

برای آگاهی از تردیدها درباره اینکه آیا افراد مختلف با تجربیات زندگی متفاوت می‌توانند اطلاعات یکسانی داشته باشند بنابراین آیا می‌توانند به آن معیار عمومیت بخشی که لازمه نظریه‌ای درباره عدالت است دست بیابند، اثر فوق را مقایسه کنید با:

Kenneth Arrow, *Collected Papers: Social Choice and Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Belknap Press, 1983), pp. 98, 113-14.

خودمان مهم بدانیم. اگر قرار است مای که «می دانیم» کیستیم، فکر کنیم که گویی در وضعیت اولیه هستیم، باید گنجایش لازم برای همدلی و قدرت لازم برای ارتباط با دیگران را درخصوص چیزی که زندگی انسان‌های متفاوت به آن شبیه است، [در خود] پیروانیم. اما صرف این چیزها برای اینکه حسی از عدالت را در ما حفظ کند کافی نیست. از آنجاکه می دانیم کیستیم و علایق خاصمان کدام است و فهم مان از خیر چیست، برای آنکه [بتوانیم] به دیگران به همان میزان اهمیت دهیم که به خود اهمیت می دهیم، نیازمند تعهدی قدرتمند به خیرخواهی نیز هستیم.

رالز در چند نوشته به روشنی بیان می کند که پیروی از اصول عدالتی که در وضعیت اولیه برگزیده می شوند، نیازمند انگیزه‌هایی از سوی انسان‌های واقعی، به ویژه انسان‌های قدرتمند و مرفهی است که از منفعت‌طلبی به دور باشند: «بی شک هر اصلی که در وضعیت اولیه برگزیده می شود، نیازمند فداکاری جانانه برخی افراد دیگر است. ممکن است افرادی که در نهادهای آشکارا ناعادلانه ذی‌نفع هستند، یعنی نهادهایی که بر اصولی ناپذیرفتنی بنا شده‌اند، انطباق با تغییرات لازم برایشان دشوار باشد» (Rawls, 1971: p. 176). اما او همچنین از حسی سخن می گوید که در آن، تبعیت از اصول عدالت مطابق با منفعت‌طلبی همگان است، البته به معنای منفعت‌طلبی «اخلاقی». در جامعه بسامان و عادل، «عمل هرکس در تقویت نهادهای عادلانه، معطوف به خیر دیگران است... زمانی که همگان بکوشند تا از این اصول تبعیت کنند و همه نیز در این کار موفق شوند، آنگاه ماهیت آنان به عنوان اشخاص اخلاقی، به صورت فردی و جمعی، به کامل‌ترین شکل محقق می شود و پیرو آن، خیر فردی و جمعی آنان نیز محقق می گردد» (Rawls, 1971: p. 528).

تمام این مطالب ما را از زبان انتخاب عقلانی بسیار دور می کند؛ شاید همین باشد که رالز بعدها توصیف اولیه اش از نظریه خود را رد کرد. در چنان زبانی، تمایز بین منفعت‌طلبی و منفعت‌طلبی اخلاقی جایی ندارد. همان طور که گفتم، اگر نظریه رالز را به منزله نظریه‌ای بدانیم که مبتنی است بر ایده

«اهمیت برابر دادن به دیگران»، بسیار بهتر می‌توان تفسیرش کرد. بنابراین، نباید این نظریه را به مثابه نظریه‌ای بگیریم که در آن «بی‌اعتنایی متقابل»، غیر از اینکه یکی از پیش‌فرض‌های متعدد ساختار مدنظر رالز باشد، اهمیت دیگری داشته باشد. مخصوصاً وقتی این ساختار، نه تنها به عنوان «ابزار بازنمایی» (چنان‌که او وضعیت اولیه را می‌نامد) بلکه به منزله ابزاری برای همدلی و خیرخواهی عمل می‌کند. در واقع، بیشتر آثار رالز و به ویژه نظریه او درباره رشد اخلاقی، مؤید این تفسیر است. از سوی دیگر، این تفسیر مستلزم آن است که این نظریه از همه ادعاهایی که آن را بخشی از نظریه انتخاب عقلانی تعبیر می‌کنند رها شود.

احتمالاً مفید باشد که باز تفسیر من از رالز را در بستر استدلال‌های متفاوت چند نظریه پرداز فنیست قرار دهیم؛ زیرا این تفسیر، دیدگاه برخی از ایشان را که معتقدند این قبیل نظریه‌ها درباره عدالت، از منظر فنیستی ناکامل یا نپذیرفتنی‌اند، به چالش می‌کشد. برای مثال، گیلیگان<sup>۱</sup> در نقدش بر نظریه رشد اخلاقی مکتب کولبرگ<sup>۲</sup> (نظریه‌ای که بسیار مدیون کار رالز درباره عدالت است)، اخلاق مبتنی بر مراقبت و زمینه‌مندی و اهمیت دادن به دیگران را در برابر اخلاق مبتنی بر عدالت و حقوق و قوانین قرار می‌دهد. او دسته اول را عمدتاً به زنان و دسته دوم را به مردان نسبت می‌دهد. همان‌طور که جای دیگری بیان کرده‌ام، بسیاری از پاسخ‌گویانی که نزد گیلیگان کسانی‌اند که از «دیدگاهی متفاوت» سخن می‌گویند، از اخلاق خاصی مبتنی بر مسئولیت اجتماعی کاملاً عمومیت یافته سخن می‌گویند؛ این همان چیزی است که پاسخ‌گویانی که نظر خود را با زبان عدالت و حقوق گفته‌اند نیز در صدد بیان آن بوده‌اند (Okin, 1990). بدین ترتیب، برداشت ضمنی منتج از آثار او که می‌گوید اخلاقیات زنان گرایش بیشتری به خاص‌گرایی و زمینه‌مندی دارد، برداشتی بی‌اساس است.

1. Gilligan

2. Kohlberg School

اینجا، من با بیان اینکه خودِ نظریه‌ی رالز درباره‌ی عدالت نیز اساساً متکی است بر ظرفیت افراد اخلاقی برای اینکه به آنان اهمیت داده شود و [آنان نیز] به دیگران اهمیت دهند، به ویژه دیگرانی که با آنان بسیار تفاوت دارند، استدلال دیگری را ارائه کرده‌ام که تمایز بین اخلاق مبتنی بر مراقبت و اخلاق مبتنی بر عدالت را زیر سؤال می‌برد.

در دیدگاه نادینگز<sup>۱</sup> عدالت، به منزله‌ی فضیلتی بنیادین، اهمیتی بیش از حد یافته است. اصول نیز ارزشی افراطی یافته‌اند و به عنوان ابزاری برای اندیشیدن به مسائل اخلاقی مطرح شده‌اند. این تأکیدهای اشتباه را به نیز تعصبِ مردانه‌ی بسیار فردگرا و انتزاعی در فلسفه اخلاق نسبت داده است. طبق این دیدگاه، عدالت دست‌کم باید با اخلاقی مبتنی بر مراقبت تکمیل شود، اگر نگوییم که نوعی اخلاق باید جایگزین عدالت شود؛ اخلاقی که در آن، مسئولیت فرد در مراقبت از نزدیکان خود مقدم است بر آنچه عموماً تعهدات در قبال طیف گسترده‌ای از مردم، یا حتی بشریت در کل، دانسته می‌شود یا اینکه از اساس جایگزین این تعهدات می‌شود. با اینکه در این تفسیر فنیستی که از الزارائه کردم، احساساتی مانند مراقبت و اهمیت‌دادن به دیگران در تدوین اصول عدالت ضروری‌اند، لیکن چنین نیست که بتوان تفکر مراقبت محورِ زمینه‌مند را جایگزین این اصول کرد. به نظر من مشکل خودِ اصول یا قواعد نیستند، بلکه روش حصولِ آن‌هاست. اگر اصول عدالت نه بر مبنای بی‌اعتنایی متقابل و کناره‌گیری از دیگران (اموری که چنان‌که گفتم اصول رالز بر اساس آن‌ها بنا شده‌اند) بلکه بر مبنای همدلی و اهمیت‌دادن به دیگران، از جمله اهمیت‌دادن به تفاوت‌های دیگران با ما، پایه‌گذاری شود، این اصول منجر به قواعد مخربی نمی‌شود که وقتی در خصوص کسانی که دوستشان داریم به کار بندیم، پیامدهایی تراژیک داشته باشد. استدلالی که در بالا ارائه شد با اثر اخیر یانگ<sup>۲</sup> و بن حبیب<sup>۳</sup> درباره‌ی نظریه‌های عدالت نیز تضاد دارد. یانگ می‌گوید که وضعیت ایده‌آل

1. Noddings  
2. Young  
3. Benhabib



بی‌طرفی و عمومیت در استدلال اخلاقی، تصویری غلط است و در تقابل با سیاست‌های فنیستی و دیگر سیاست‌های آزادی‌بخش قرار می‌گیرد؛ زیرا تلاش می‌کند غیریت و تفاوت را حذف کند و نوعی دوگانه کاذب بین عقل و احساس پدید آورد (Young, 1981: 279-301; 1987). بدین ترتیب، او نظریه رالز را به همان اندازه خردگرا، تک‌صدایی و دور از جزئیات می‌یابد که نظریه کانت را. بن‌حیث این ادعای کاملاً بیجا را طرح می‌کند که در نظریه‌های اخلاقی جهان‌شمول، مانند نظریه‌های کولبرگ و رالز، «نادیده‌گرفتن نگرش دیگری انضمامی به آشفتگی شناختی منجر می‌شود». او ادعا می‌کند که در وضعیت اولیه رالز، «دیگری به‌عنوان امر متفاوت از خود، ناپدید می‌شود... تفاوت‌ها انکار نمی‌شوند؛ از موضوعیت می‌افتند». بن‌حیث اظهار می‌کند که به‌صرف «دیگری عمومیت یافته، آنچه برای ما می‌ماند، نقابی خالی است که می‌تواند هرکسی باشد یا هیچکس نباشد» (Benhabib, 1985, p. 89 and passim).

در این مقاله تلاش کردم با زیرسؤال بردن دوگانه‌های منتقدان فنیست اندیشه رالزی درباره عدالت، بین عدالت و مراقبت، در آثار گیلیگان و نادینگز و بی‌طرفی و قابلیت عمومیت‌بخشی در سوئی و بین تصدیق غیریت و تفاوت در سوی دیگر (در آثار بن‌حیث و یانگ)، به آنان پاسخ دهم. گفتم که اگر نظریه رالز را ساختاری اخلاقی فرض کنیم بر این اساس که افراد به دیگران نیز به‌اندازه خودشان اهمیت دهند، تفسیری منسجم از عدالت به دست می‌دهد؛ نظریه‌ای که اجزای اصلی آن همدلی با دیگران و اهمیت دادن به آنان، به‌علاوه آگاهی از تفاوت‌هایشان است. بی‌تردید، رالز وضعیت اولیه را مطرح کرده است تا سوگیری‌ها و تعصب‌هایی را که ممکن است از دل‌بستگی‌های خاص به دیگران و نیز از واقعیت‌هایی مشخص درباره خود ناشی می‌شوند، از فرایند صورت‌بندی اصول عدالت حذف کند. بی‌شک، در تدوین نظریه‌ای درباره عدالت،

بی طرفی به این معنا، شرطی معقول است.<sup>۱</sup> با این حال، چنان که اینجا گفتیم، تنها روش منطقی که هر طرفی در وضعیت اولیه می‌تواند دربارهٔ عدالت براساس آن بیندیشد، همدلی با اشخاص، از تمام انواع، در تمام جایگاه‌های متفاوت اجتماعی و به‌ویژه کم‌رفاه‌ترین اشخاص از جنبه‌های گوناگون است. اندیشیدن به مثابهٔ شخص در وضعیت اولیه به معنای تبدیل شدن به هیچ‌کس فاقد جسم نیست. این امر، چنان که منتقدان به حق اشاره کرده‌اند، ناممکن است و در عوض، به معنای اندیشیدن از دید همه‌کس است؛ دید هر «دیگری ملموسی» که فرد می‌توانست به جایش باشد.

مردم واقعی که مسلماً «می‌دانند» کیستند، برای آنکه چنان بیندیشند که «گویی» در وضعیت اولیه هستند، باید ظرفیتی رشدیافته برای همدلی، مراقبت و اهمیت دادن به دیگران داشته باشند و دچار منفعت‌طلبی و عقلانیت ابزاری نباشند. برای اینکه در مردم حس عدالت لازم را برای دست‌یافتن به جامعه‌ای بسامان (یا اگر هم به آن جامعه دست‌یافته‌ایم، برای محافظت از آن) رشد دهیم، انسان‌ها باید در محیطی پرورش یابند و اجتماعی شوند که این ظرفیت‌ها به‌بهترین شکل در آن رشد یابد. رالزبا اذعان به اهمیت این احساسات در رشد و شکل‌گیری حس عدالت، از شیوهٔ تفکر عقل‌گرای کانتی که تأثیری قوی بر بخش اعظم نظریه‌اش دارد، فاصله می‌گیرد. هرچه بر این جنبه‌های نظریه بیشتر تأکید شود و بدین‌سان از برخی پیش‌فرض‌ها و زبان به شدت کانتی فاصله بگیریم، [این نظریه] کمتر در معرض نقدهای وارد شده قرار می‌گیرد، به‌ویژه دربارهٔ مفهوم محوری آن یعنی وضعیت اولیه.

۱. به نظر من، در استدلال‌های بن‌حییب و نادینگزیانگ همچنین در چیزی که گیلیگان از داده‌هایش استنباط می‌کند، مشکلات انکار اهداف بی‌طرفی، یا قابلیت عمومیت‌بخشی مرتبط‌ساختن نظریهٔ زنانه یا فنیستی با چنین وضعیتی دست کم گرفته شده است. همان‌طور که در جای دیگری نیز گفته‌ام، به نظرمی‌رسد هر جا، داده‌ها دربارهٔ رشد اخلاقی زنان چنین تفسیر شوند که زنان در مقایسه با مردان به برخی از افراد دیگر دلبسته‌ترند و قدرت کمتری برای بی‌طرف بودن و همه‌شمول بودن در تفکر اخلاقی‌شان دارند، نه تنها داده‌ها بد تعبیر شده‌اند، بلکه کلیشه‌سازی منفی زنان نیز تشدید شده است؛ کلیشه‌ای که از آن، برای محروم کردن زنان از حقوق سیاسی و جایگاه‌ها در قدرت عمومی استفاده شده است (Moller Okin, 1990).

اما این تأکیدهای هم‌زمان، توجه را به این واقعیت معطوف می‌کنند که نظریه رالز، در شکل کنونی‌اش، تناقضی درونی دارد. رالز به علت پیش‌فرض‌هایش درباره خانواده جنسیتی، اصول عدالت را در عرصه پرورش انسان‌ها به کار نگرفته است، عرصه‌ای که برای رسیدن به عدالت و محافظت از آن بسیار مهم و حیاتی است.

## منابع

- Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).
- Benhabib, Seyla. "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory." *Praxis international* 4 (1985): 402-424.
- Blum, Lawrence. "Kant's and Hegel's Moral Rationalism: A Feminist Perspective", *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982).
- English, Jane. "Justice between Generations," *Philosophical Studies* 31 (1977).
- Grimshaw, Jean. *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Victor Lyle Dowdell (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978).
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. Paton (1948; reprint, New York: Harper & Row, 1964).
- Kant, Immanuel. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, trans. John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960).
- Kant, Immanuel. *The Doctrine of Virtue*, pt. 2: *Metaphysics of Morals*, trans. Mary J. Gregor (New York: Harper & Row, 1964).
- Kearns, Deborah. "A Theory of Justice-and Love: Rawls on the Family," *Politics* 18 (1983).
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1981).

- Nagel, Thomas. "Rawls on Justice," in *Reading Rawls*, ed. Norman Daniels (New York: Basic, 1974), pp. 1- 16 (reprinted from *Philosophical Review*, vol. 72 [1973]).
- Katz, Michael S., Nel Noddings, and Kenneth A. Strike, eds. *Justice and caring: The search for common ground in education*. Teachers College Press, 1999.
- Okin, Susan Moller. "Justice and Gender," *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987).
- Okin, Susan Moller. "Thinking like a Woman," in *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, ed. Deborah Rhode (New Haven, Conn.: Yale University Press, in press, 1990).
- Rawls, John. "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985).
- Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (1980).
- Rawls, John. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Walzer, Michael. *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice* (New York: Basic, 1983).
- Young, Iris Marion. "Impartiality and the Civic Public," in *Feminism as Critique*, ed. Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
- Young, Iris Marion. "Toward a Critical Theory of Justice," *Social Theory and Practice* 7 (1981).

# لیبرالیسم و هنر تفکیک<sup>۱</sup>

مایکل والنز

ترجمهٔ مریم اشجع

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Walzer, Michael. "Liberalism and the Art of Separation." *Political theory* (1984): 315-330.

یک.

پیشنهاد من این است که به لیبرالیسم به مثابه روش خاصی در ترسیم نقشه جهان اجتماعی و سیاسی بنگریم. نقشه قدیمی و پیشالیبرال بخش وسیعی از سرزمین‌های نامتمایز را همراه با رودخانه‌ها، کوه‌ها، شهرها و روستاها نشان می‌داد، اما در این نقشه مرزی وجود نداشت. به قول جان دان<sup>۱</sup> «هر انسانی بخشی از یک قاره است» و قاره هم خودش مجموع این بخش‌هاست. در نقشه پیشالیبرال جامعه کل ارگانیک و یکپارچه‌ای تصور می‌شد که می‌توانست از منظر دین، سیاست، اقتصاد یا خانواده ملاحظه شود؛ اما این‌ها همه در یکدیگر تنیده شده بودند و واقعیتی یکپارچه را ساخته بودند. جفت‌هایی مانند کلیسا و دولت، کلیسا-دولت و دانشگاه، جامعه مدنی و اجتماع سیاسی، پادشاهی و دولت، شغل و ملک، زندگی عمومی و زندگی خصوصی، محل زندگی و محل کار، به‌طرز مرموز یا غیر مرموزی درهم‌تنیده و تفکیک‌ناپذیر بودند. نظریه‌پردازان لیبرال در مواجهه با چنین جهانی هنر تفکیک را رواج داده و به‌کار بستند. ایشان خطوطی ترسیم و قلمروهای مختلفی را تعیین و نقشه‌ای اجتماعی-سیاسی<sup>۲</sup> ایجاد کردند که همچنان با آن آشناییم. مشهورترین این خطوط، «دیوار» میان کلیسا و دولت است. البته مرزهای بسیار دیگری هم وجود دارد. لیبرالیسم جهانی از دیوارهاست، دیوارهایی که هر کدام آزادی<sup>۳</sup> جدیدی می‌آفریند.

این نحوه عمل هنر تفکیک است. دیوار میان کلیسا و دولت حوزه‌ای برای فعالیت‌های مذهبی به وجود می‌آورد؛ حوزه عبادت شخصی و جمعی، دسته‌های کلیسایی و وجدان‌هایی انسانی که سیاست‌مداران و دولت‌مردان اجازه دخالت در آن ندارند. ملکه الیزابت زمانی که گفت: «به روح انسان‌ها نفوذ نمی‌کنم تا گیرشان بیاندازم» (Neale, 1934: p.174) مانند فردی لیبرال، ولو از نوع حداقلی‌اش، سخن می‌گفت. مؤمنان از هر اجبار رسمی یا قانونی فارغ‌اند.

1. John Donne  
2. Sociopolitical  
3. Liberty

آنان، جمعی یا انفرادی، می‌توانند راه خود را به سمت رستگاری بیابند یا در انتخاب راهشان اشتباه کنند؛ حتی ممکن است از جست‌وجو در این راه سرباز زنند. این تصمیم کاملاً به خودشان بستگی دارد. این همان چیزی است که آزادی وجدان<sup>۱</sup> یا آزادی مذهب می‌نامیم. به همین شکل، خطی که لیبرال‌ها میان کلیسا-دولت قدیمی (یا دولت-کلیسا) و دانشگاه‌ها کشیده‌اند، آزادی دانشگاهی را ایجاد کرده است. استادان، آزاد گذاشته شدند تا همانند مؤمنانی که در ایمان داشتن یا ایمان نداشتن آزادند، در تدریس خود آزاد باشند. دانشگاه شکل شهری را به خود گرفته است که با دیواری محکم محصور شده است. در دنیای سلسله‌مراتبی قرون وسطا دانشگاه‌ها حصار قانونی داشتند؛ یعنی دانشجویان و استادان گروه برگزیده‌ای بودند که از مجازات‌ها و کیفرهایی که بر افراد عادی اعمال می‌شد، مصون بودند؛ اما این یکی از کارکردهای یکپارچگی دانشگاه و کلیسا (دانشجویان و استادان جایگاه کشیشی داشتند) و به تبع، یکپارچگی کلیسا و دولت بود. دقیقاً در اثر همین یکپارچگی، دانشمندان در برابر تفکرات بدعت‌گرایانه مصونیت نداشتند. امروزه دانشگاه‌ها حصاری عاقلانه دارند؛ گرچه این حصار قانونی نیست. دانشجویان و استادان مصونیت قانونی ندارند؛ اما حداقل، بنابر قاعده کلی، در سپهر دانش مطلقاً آزادند.<sup>۲</sup> استادان و دانشجویان می‌توانند، مخفیانه یا آشکارا، از باورها و اعتقادات جامعه‌شان آزادانه انتقاد کنند، در آن‌ها تردید کنند، آن‌ها را به سؤال بکشند یا رد کنند. آنان همچنین می‌توانند با شیوه‌هایی که در هر جامعه نسبتاً باثباتی محتمل است، عقاید متعارف را بسط دهند یا بیروانند، آن‌هم اغلب از طرق معمول و مرسوم و البته گاهی هم از راه‌های نوآورانه یا تجربی.

### 1. Freedom of Conscience

۲. شاید معافیت نظامی برای دانشجویان و دانش‌آموزان، نمونه‌ای مدرن از آزادیهای قرون وسطایی باشد. این آزادی دیوار لیبرال حائل میان دولت و دانشگاه را می‌شکند، نه به این علت که آزادی دانشگاهی را نقض می‌کنند، بلکه به این علت که تمامیت سیاسی را نقض می‌کنند (جایگاه برابر شهروندان).



به همین صورت، تفکیک جامعه مدنی از اجتماع سیاسی نیز موجب ایجاد حوزه رقابت اقتصادی و سرمایه‌گذاری آزاد، بازار کالا و کار و سرمایه شده است. فعلاً، از بین این سه فقط روی اولی تمرکز می‌کنم و گسترده‌ترین دیدگاه موجود را درباره آزادی بازار برای این کار انتخاب می‌کنم. طبق این دیدگاه، خریداران و فروشندگان کالا کاملاً آزادند تا بدون دخالت مقامات دولتی در هر معامله‌ای که دلشان می‌خواهد وارد شوند و، با قیمتی توافقی، هر آنچه می‌خواهند بخرند یا بفروشند. هیچ قیمت منصفانه‌ای وجود ندارد، یا حداقل هیچ اجباری برای پایبندی به چنین قیمت منصفانه‌ای نیست و به همین شکل، نه قانونی برای تعدیل هزینه است و نه ممنوعیتی برای رباخواری و نه استانداردی برای کیفیت یا ایمنی و نه حداقلی برای دستمزد. اصل «خرید به مسئولیت مشتری»<sup>۱</sup> یعنی خریدار باید بداند که آزادی بازار ریسک‌های خاصی برای وی دارد. آزادی دینی هم همین‌طور است. برخی از مردم کالاهای غیرایمن می‌خرند و برخی دیگر هم اعتقادات غلطی پیدا می‌کنند. انسان‌های آزاد باید چنین ریسک‌هایی را بپذیرند. من درباره این قیاس تردیدهایی دارم. زیرا محصولات غیرایمن خطری واقعی دارند و آموزه‌های غلط صرفاً خطری فرضی، اما در اینجا از طرح این بحث پرهیز می‌کنم. هدف اصلی من در این مقاله انتقاد از این طرح نیست، بلکه تنها می‌خواهم این نقشه را در تفکر لیبرال توصیف کنم و نشان دهم که در این نقشه به کالا، دست‌کم به اندازه عقیده، اهمیت داده می‌شود.

مثالی دیگر می‌زنم: اضمحلال حکومت سلسله‌ای،<sup>۲</sup> دولت را از خانواده جدا می‌کند. بدین ترتیب، اصل «شایسته‌سالاری در به دست آوردن شغل»<sup>۳</sup> - که والاترین اصل بازار کار است - در سیاست نیز متحقق می‌شود. در گذشته فقط بزرگترین فرزندی پسر هر سلسله می‌توانست شاه شود؛ اما امروزه هرکس می‌تواند رئیس‌جمهور یا نخست‌وزیر شود. از این کلی‌تر، خطی است که موقعیت سیاسی و اجتماعی

1. caveat emptor

2. dynastic government

3. Career Open To Talent

را از دارایی خانوادگی متمایز می‌کند. این خط تمایز حوزه مشاغل اداری را ایجاد می‌کند و سپس آزادی‌هایی می‌آفریند از قبیل: رقابت برای به‌چنگ آوردن جایگاه‌های بوروکراتیک و تخصصی، ادعای [تخصص] در هر حرفه‌ای، تقاضا برای کار، ارتقای تخصصی و از این قبیل. احتمالاً اندیشه «زندگی فرد به منزله پروژه او» از همین جا نشئت می‌گیرد. میان این اندیشه و این ایده که زندگی هر فرد میراث او است تضادی وجود دارد، تضادی که یک سوی آن، از پیش معین شدن تولد و خون است و طرف دیگر آن، استقلال و اختیار فردی برای تلاش و پیشرفت. نهایتاً جدایی زندگی عمومی و خصوصی از همدیگر حوزه آزادی‌های فردی و خانوادگی؛ حریم شخصی؛ و زندگی خانگی<sup>۱</sup> را پدید آورده است. اخیراً این مطلب را به آزادی جنسی توصیف کرده‌اند، البته چنین هم هست. اما مسئله اساساً به این آزادی محدود نمی‌شود؛ بلکه این جداسازی به منظور دربرگرفتن دامنه وسیعی از منفعت‌ها و فعالیت‌ها طراحی شده است؛ هرآن چیزی که برای انجام دادن برمی‌گزینیم؛ کاستن از میزان زنا با محارم، تجاوز و قتل در خانه‌هایمان یا میان دوستان و بستگان‌مان؛ مطالعه کتاب؛ صحبت از سیاست؛ آرشیکردن مجله یا روزنامه؛ یاد دادن آنچه خودمان می‌دانیم به فرزندانمان؛ گل‌کاری یا رها کردن باغچه خانه‌مان. خانه ما قصرماست و در آن از نظارت رسمی رهاییم. این شاید همان نوع از آزادی باشد که بیش از بقیه و بدون فکرکردن آن را باور داریم؛ تلویزیون‌های دوطرفه [رمان] ۱۹۸۴ اورول وسیله علمی-تخیلی بسیار ترسناکی است؛ بنابراین باید تصریح کرد که آزادی تا چه اندازه در تاریخ بشر نادر بوده است. «خانه‌های ما قصرما هستند» در ابتدا سخن مردمی بود که قصرشان خانه‌شان بود و مدت مدیدی این سخن تنها برای آن‌ها حرف به درد بخوری بود؛ اما اکنون زیرسوال بردن این گفته خشم و غضب همگان، حتی شهروندان عادی، را برمی‌انگیزد. ما برای حریم خصوصی‌مان ارزش بسیار زیادی قائلیم، حال چه در خلوتمان کارهای عجیب و غریب انجام دهیم و چه ندهیم.<sup>۲</sup>

1. Domesticity

۲. به‌گفته جان رالزدر کتاب نظریه‌ای درباره عدالت هنر تفکیک هنوز هم به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم لیبرالیسم

چپ معمولاً توجه چندانی به هنر تفکیک نداشته است؛ به خصوص چپ مارکسیستی که اغلب آن را کاری ایدئولوژیک محسوب می‌کند تا نوعی اقدام مهم عملی. تأکید چپ‌ها عموماً بروابستگی متقابل و ریشه‌ای حوزه‌های اجتماعی و همچنین خط و ربط‌های مستقیم و غیرمستقیم علی‌ای بوده است که از حوزه اقتصاد فراتر می‌رود. طرح لیبرال، در دیدگاه مارکسیستی، نوعی تظاهر و ریاکاری است، مشقی پرزحمت و استادانه برای تزویر. زیرا در واقع، اعتقادات رایج دینی با نیازهای ایدئولوژیک جامعه سرمایه‌داری هم‌نوا تعلق می‌شود. دانشگاه‌ها نیز طوری سازمان‌دهی می‌شوند تا طبقات بالادست نیروی کار سرمایه‌داری را پرورش دهند. موقعیت عظیم‌ترین شرکت‌ها و تعاونی‌های بازار تحت حمایت مالی دولت سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. مناصب دولتی، گرچه موروثی نیستند، بین نخبگان قدرتمند سرمایه‌دار دست‌به‌دست می‌شود و دست‌آخر، در خانه‌هایمان تنها تا زمانی آزادیم که اعمالمان برای نظم سرمایه‌داری بی‌ضرر باشد. لیبرال‌ها خط‌هایی ترسیم می‌کنند و آن‌ها را دیوار می‌نامند؛ گویی این خطوط عیناً به نیرومندی آجر و سنگ‌اند؛ غافل از اینکه این مرزها خطوطی بیش نیستند: تک بُعدی،<sup>۱</sup> اعتقادی<sup>۲</sup> و غیرواقعی<sup>۳</sup>. جهان اجتماعی معاصر، هنوز هم کلیتی سازمان‌یافته است و کمتر از آنچه فکر می‌کنیم با فئودالیسم فرق دارد. دارایی‌هایی منقول جایگزین زمین به‌عنوان کالای برتر شده و هرچند این جایگزینی سرتاسر ابعاد زندگی اجتماعی را به‌لرزه درآورده است، اما چفت‌وبست‌های عمیق آن را تغییر نداد است.

---

معاصر شناخته می‌شود. دو اصل وی، به‌گفته خودش «این پیش‌فرض را دارند که ساختار اجتماعی می‌تواند به دو یا چند بخش متمایز تقسیم گردد که اصل اول در خصوص بخش اول کاربرد دارد و اصل دوم در خصوص بخش دوم. این اصول میان جنبه‌هایی از نظام اجتماعی که آزادی‌های برابر شهروندان را تبیین و تضمین می‌نمایند آن جنبه‌هایی که نابرابری‌های اجتماعی اقتصادی را ایجاد می‌کنند، تمایز قائل می‌شوند. رالزدر کتاب نظریه‌ای درباره عدالت (Cambridge: Harvard University Press, 1971, p.61) خط قدیمی میان دولت و بازار را دوباره رسم می‌کند؛ گرچه به‌طریق تقریباً متفاوت از پیشنهاد من در اینجا.

1. one-dimensional
2. Doctorinal
3. insubstantial

با وجود این، مارکس بر این عقیده بود که هنر تفکیک لیبرالی، در مجموع، هم بسیار موفق و هم بسیار خلاق بوده است؛ چنان که در مقاله «مسئله یهود» می نویسد: «فردی که از اجتماع جدا شده و به خودش وا گذاشته شود، تماماً در بند منافع شخصی خودش است و طبق امیال شخصی خود عمل می کند» (Marx, 1963: p. 26). در جایی دیگر به این بحث خواهم پرداخت؛ زیرا این استدلال درباره پایه های نظری سرمایه گذاری لیبرال نکات خوبی به دست می دهد. با این حال، فعلاً در این مجال کافی است بگویم که از نظر مارکس حتی خودپرستی<sup>۱</sup> فرد جدا شده [از جامعه] محصولی اجتماعی است و در واقع، اقتضای روابط تولید است. امری که به نوبه خود در تمام زمینه های فعالیت اجتماعی بازتولید می شود. حتی اگر اعضای جامعه احساس به هم پیوستگی به یکدیگر را از دست بدهند، جامعه کل منسجم و منظمی باقی خواهد ماند. هدف مارکسیست ها آن بود که این حس را بازیابی کنند یا بهتر است بگوییم زنان و مردان را به درک جدیدی از به هم پیوستگی برسانند و بدین وسیله آنان را قادر سازند زندگی عادی شان را تحت کنترل درآورند. برای مارکس تفکیک - تا آنجا که واقعی است - چیزی است که می بایست بر آن چیره شد. نهادهای تفکیک شده مانند کلیساها، دانشگاه ها و حتی خانواده ها در برنامه او هیچ جایی نداشتند. او معتقد بود که مشکلات مشخص آنان با انقلاب اجتماعی برطرف خواهد شد. نزد مارکس همواره یک طبقه بر جامعه، به مثابه کل، حکم می رانده است اما در نهایت این تمام افراد جامعه هستند که به یاری هم جامعه را اداره خواهند کرد.

با این حال، انتقاد چپ گرایان به تفکیک لیبرال ممکن است شکل دیگری به خود بگیرد؛ به این معنا که لیبرالیسم به منافع اجتماعی خاصی خدمت می کند و هنر تفکیک گری خود را به همین خدمت محدود می کند و با آن منطبق می سازد. چیزی که ضروری است آن است که هنر تفکیک را بی طرف کنیم.

اما اگر به نظر می‌رسد که بی‌طرف ساختن این هنر امری آرمانی است، حداقل بکوشیم این هنردایره گسترده‌تری از منافع را شامل بشود. از آنجایی که نهادهای جامعه مدنی در برابر قدرت دولت محافظت می‌شده‌اند، اکنون هم باید از آنان در برابر قدرت دولت محافظت کرد. البته از دولت هم باید در برابر قدرت جدیدی که از درون خود جامعه مدنی برمی‌خیزد محافظت کرد: قدرت ثروت. مسئله این نیست که مانند مارکس تفکیک لیبرال را رد کنیم؛ بلکه می‌خواهیم آن را تأیید کنیم و گسترش دهیم و از غنای هنر لیبرال برای خدمت به سوسیالیسم کمک بگیریم. مهم‌ترین مثال درباره [چیزهایی که باید از هم تفکیک شوند] تفکیک حکومت خصوصی<sup>۱</sup> و دموکراسی صنعتی است. من از این بسط [در تفکیک میان این دو] تا اندازه‌ای حمایت می‌کنم. اما ضروری است که در ابتدا تأکید کنیم که جداسازی‌هایی که تاکنون حاصل شده است، علی‌الاصول با ارزش‌اند، حتی اگر این امر همواره درباره تحقق عملی‌شان صادق نباشد. حتی گشوده‌بودن شغل‌ها به روی افراد شایسته ضرورتی چپ‌گرایانه و در عین حال لیبرال است. به قول روبرت میشل<sup>۲</sup> تا وقتی حاکمیت خود این احزاب به دست ثروتمندان سالخورده است و اعضای آن از تحصیل‌کردگان و متخصصان طبقه متوسط هستند که جانشینانشان را هم خودشان تعیین می‌کنند، سوسیالیسم در احزاب و جنبش‌های سوسیالیستی هرگز موفقیتی طولانی مدت نخواهد داشت (Michels, 1959). اگر بخواهیم کارگران و روشنفکران فعال و دارای مهارت‌های سیاسی به جایگاه رهبری برسند، باید برای این افراد فضای لازم برای رشد استعدادهایشان و برنامه‌ریزی برای مناصبشان وجود داشته باشد. به علاوه، دیدگاه مارکس درباره خودمحموری<sup>۳</sup> فردی و جمعی، مستلزم وجود فضایی محافظت‌شده<sup>۴</sup> است که در آن بتوان انتخاب‌هایی معنادار داشت

- 
1. Private government
  2. Robert Michel
  3. self-determination
  4. protected space

(گرچه او خودش این الزام را درک نکرده بود)؛ اما چنین فضایی تنها در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که قدرت و ثروت محصور و محدود شوند.

درواقع، جامعه، دست‌کم در این دیدگاه، کاملاً یکپارچه است: ترکیبی که اجزای مختلف آن مشابهتی خانوادگی با یکدیگر دارند، مشابهتی که بازتاب بیرونی میراثی ژنتیکی است (البته جامعه‌شناختی نه بیولوژیک). اما این تشابه خانوادگی، فضای بسیار زیادی را برای نسخه‌های جامعه‌شناختی رقابت‌های خواهر و برادری، اختلافات زناشویی و فرزندانی که بزرگ شده‌اند و برای خودشان خانه گرفته‌اند، باز می‌گذارد بر اساس همین مشابهت اختلافات درون خانوادگی با اجزای مختلف جامعه است که اسقف‌های کلیسا از سیاست دفاع ملی انتقاد می‌کنند، دانشگاه‌ها مخالفت‌های رادیکال از خود نشان می‌دهند، دولت از فعالیت‌های جمعی حمایت می‌کند و در عین حال آن را نظام‌مند می‌سازد و... در همه این نمونه‌ها، هر نهادی علاوه بر اینکه تحت تاثیر منطق درونی خود است از الزاماتی که سیستم بردوشش می‌گذارد نیز اثر می‌پذیرد. نقش منطق درونی را تنها می‌توان با نیروی استبدادی، تجاوز از حد و مرزها و رد شدن از دیوارهای حاصل از هنر تفکیک سرکوب کرد. لیبرالیسم را در بهترین شکل می‌توان استدلالی ضد چنین سرکوبی دانست. اگر واقعاً کلیساها و دانشگاه‌های مستقل و حکومت‌های مستقل وجود نداشته باشند، این استدلال بی‌معنا می‌شود و سیاست استبدادی نیز به امری زاید بدل خواهد شد. اما این نهادهای مستقل می‌توانند وجود داشته باشند و گاهی نیز واقعاً وجود دارند. هنر تفکیک نوعی سرمایه‌گذاری غیرواقعی یا خارق‌العاده نیست؛ بلکه در واقع، به لحاظ سیاسی و اخلاقی، انطباقی ضروری با پیچیدگی‌های حیات مدرن است. نظریه لیبرال منعکس‌کننده و تقویت‌کننده فرایند بلندمدت تمایز اجتماعی است. میل دارم بگویم که نظریه پردازان لیبرال اغلب در خصوص این فرایند دچار سوء تفاهم هستند؛ اما دست‌کم به اهمیت آن واقف‌اند.

نویسندگان مارکسیست بیشتر متمایل به انکار اهمیت این فرایند هستند. در دیدگاه آنان، این فرایند، انتقالی است که تفاوت آشکار و مهمی ایجاد نمی‌کند،

اتفاق یا سلسله‌اتفاقاتی است که عمدتاً در دنیای نموده‌ها حادث می‌شود. آزادی‌های لیبرال همه غیرواقعی است. همان‌طور که آزادی اسمی کارگران صورتکی است برای به‌بردگی کشاندن آن‌ها، آزادی دینی و آزادی آکادمیک و سرمایه‌گذاری آزاد و اراده و تصمیم آزاد و حریم خصوصی نیز نقابی است برای جلوگیری از اعتراضات مکرر و مستمر؛ شکل‌هایی جدید اما با همان محتوای قدیمی. مشکل این دیدگاه این است که به هیچ طریق معقولی با تجربه واقعی سیاست معاصر ارتباطی برقرار نمی‌کند، دیدگاهی انتزاعی که خودسرانه واقعیت را کنار می‌نهد. فردی که در دولت لیبرال زندگی کرده، هیچ‌گاه چنین تنزلی را در دامنه آزادی‌های لیبرالی نخواهد پذیرفت. دستاوردهای لیبرالیسم اگر هم کامل نباشند، واقعی‌اند. اما پذیرفتن این دستاوردها در چارچوب مارکسیستی کار دشواری است؛ زیرا تعهد و تقید مارکسیسم به تمامیت ذاتی و انتقال ساختاری عمیق به‌آسانی با حوزه‌های مجزا و نهادهای مستقل مطابقت ندارد. البته در اینجا قصد ندارم به چنین مطابقتی پردازم؛ بلکه می‌خواهم به انتقاد دیگری پردازم؛ اینکه لیبرال‌ها خودشان در هنر تفکیک به اندازه کافی جدیت نداشته‌اند. در واقع، می‌خواهم بگویم که هر جا هم جدیت داشته‌اند، راهبرد نظری‌شان نامناسب و گمراه‌کننده بوده است. سرمایه‌گذاری لیبرال، مانند تمام شکل‌های زندگی اجتماعی، مستعد بیش از یک تفسیر است.

سه.

هنر تفکیک فقط برای آزادی<sup>۱</sup> صادق نیست؛ بلکه در خصوص برابری<sup>۲</sup> نیز صادق است. مثال‌هایی را که پیش‌تر ذکر شد، یک‌به‌یک به یاد آورید: آزادی دینی، قدرت قهری مقامات سیاسی و کلیسای را از بین می‌برد. بنابراین این آزادی، علی‌الاصول، همه مؤمنان را به مقام کشیشی می‌رساند. یعنی اینکه تمام مؤمنان را در تلاش برای رستگاری خودشان، به یک اندازه، آزاد می‌گذارد

1. Liberty

2. equity

و در عمل به سمت ایجاد کلیساهایی پیش می‌رود که به جای سلطه کشیشان، تحت کنترل افراد غیرروحانی باشد. آزادی دانشگاهی برای دانشگاه‌های مستقل مصونیت نظری فراهم می‌کند، البته این مصونیت همواره در عمل متحقق نمی‌شود. در سایه این مصونیت حفظ جایگاه برتر فرزندان ثروتمندان و اشراف مشکل خواهد شد. در بازار آزاد، بدون توجه به نژاد و کیش، به روی همه باز است؛ گروه‌های بیگانه و منفور به‌طور عادی از فرصت‌های خود استفاده می‌کنند؛ گرچه نتایجی نابرابر به بار می‌آید، اما این نتایج به هیچ عنوان بازتاب و بازتولید سلسله‌مراتب نسبی یا طبقه‌ای نیستند؛ بلکه دلیلشان «شایستگی و لیاقت» است. اگر ارزش «شغل برای همه شایستگان» واقعاً محقق شود، افرادی که استعداد و شایستگی برابر دارند از فرصت‌های برابر بهره‌مند خواهند بود. فرض ایده حریم شخصی این است که زندگانی خصوصی همه افراد البته تا بدان جا که به مقامات دولتی مربوط می‌شود - ارزشی یکسان دارد. وقایعی که در خانه‌ای معمولی در جریان است، همان قدر نیازمند محافظت است که وقایع جاری در یک کاخ.

آزادی و برابری در سایه هنر تفکیک هم‌راستا هستند. در واقع، هر دو تعریفی واحد دارند: می‌توانیم بگوییم که در جامعه (مدرن، پیچیده و متمایز) آزادی و برابری زمانی وجود دارد که موفقیت در یک وضع نهادی قابل انتقال به موفقیت در وضع نهادی دیگری نباشد؛ یعنی زمانی که جداسازی‌ها نتیجه می‌دهند، مثلاً زمانی که قدرت سیاسی کلیسا را هدایت نمی‌کند و روحانیان متعصب، دولت را. البته بدون شک در ساختار هر نهادی محدودیت‌ها و نابرابری‌هایی وجود دارد؛ اما اگر این محدودیت‌ها و نابرابری‌ها بازتابنده منطق درونی نهادها و رویه‌ها باشند جای نگرانی زیادی نیست یا همان‌طور که در حوزه‌های عدالت<sup>۱</sup> گفته‌ام اگر خیرات اجتماعی مثل احترام و دانش و ثروت و مقام، طبق درکی متقابل از چیستی و چرایی آن‌ها توزیع شده باشد،

1. Spheres of justice



جای نگرانی زیادی نمی‌ماند (Walzer, 1983). اما اغلب این طور است که تفکیک‌های اعمال شده، اثر نمی‌کنند. دستاورد لیبرال در این [محدود شده] است که تعدادی از نهادها و رویه‌های مهم را از قدرت سیاسی مصون بدارد تا میزان دخالت و نفوذ دولت در آن‌ها را کاهش دهد. لیبرال‌ها خطری را که آزادی و برابری را تهدید می‌کند به خوبی حس می‌کنند؛ هنگامی که پلیس به نام حقیقت نظری اقلیت مذهبی را سرکوب می‌کند؛ هنگامی که سرمایه‌گذاری‌های خرده‌بورژوا را به نام برنامه‌ریزی اقتصادی تعطیل می‌کنند؛ و هنگامی که به نام اخلاق یا قانون یا نظم، حریم شخصی خانه‌ها را مورد تعرض قرار می‌دهند. در تمام این حالت‌ها لیبرال‌ها درست می‌گویند؛ اما فقط این نیست. حالات بسیار دیگری نیز وجود دارد که آزادی و برابری را تهدید می‌کنند. لازم است نگاهی دقیق‌تر بیندازیم به شیوه‌هایی که ثروت، با محو استبداد سیاسی، خود به همان شیوه‌ها شکل استبدادی به خود می‌گیرد. ایجاد دولت محدود از موفقیت‌های بزرگی است که می‌تواند از هنر تفکیک حاصل شود؛ اما این موفقیت راه را به روی همان چیزی می‌گشاید که عالمان علوم سیاسی دولت خصوصی<sup>۱</sup> می‌نامند و انتقادهای چپ‌گرایان به مالکیت لیبرالیسم نیز از همین دولت خصوصی آغاز می‌شود.

مرز میان جامعه سیاسی و جامعه مدنی به این منظور ایجاد شد تا میان تصمیم‌گیری جبری و تبادلات آزاد تمایز ایجاد شود. به همین علت بود که حراج مقام‌ها و مناصب ممنوع شد و حق قدیمی بارون‌ها برای اعمال عدالت و به خدمت فراخواندن سربازان به مقامات دولتی واگذار شد. به همین دلیل بود که این مقامات از حق دخالت در تبادلات بازار محروم شدند. اما اگر بگوییم هرچیزی در بازار اتفاق می‌افتد تبادل آزاد است و اجبار هرگز وجود ندارد، جامعه‌شناسی غلط و تصویری نادرست از جامعه مدنی ارائه داده‌ایم. موفقیت بازار از سه طریق کاملاً نزدیک به هم بر محدودیت‌های بازار (آزاد) غلبه می‌کند:

1. private government

اول از همه اینکه نابرابری‌های رادیکال در توزیع ثروت، به نوبه خود اجبار می‌آفریند، به طوری که بسیاری از تبادلات فقط از لحاظ ظاهری آزاد هستند؛ دوم اینکه انواع خاصی از قدرت بازار - که در ساختارهای شرکتی خاصی نظام یافته‌اند - الگوهای برای فرمان‌روایی و فرمان‌برداری ایجاد می‌کنند. در چارچوب این الگوها حتی قوانین تبادلات به چیزی منجر می‌شود که شباهت بسیار زیادی با حکومت دارد؛ سوم اینکه ثروت و دارایی عظیم یا کنترل گسترده بر نیروهای تولیدی، به راحتی و به معنای واقعی به حکومت تبدیل می‌شود. سرمایه عموماً و به طور موفقیت‌آمیزی به قدرت جبری دولت بدل می‌شود.<sup>۱</sup> مشکلی که در اینجا وجود دارد، بیش از آنکه ناشی از ضعف سیستم عصبی باشد، ناشی از ناتوانی‌های ادراک است. نظریه‌پردازان لیبرال ثروت فردی و قدرت شرکت‌ها را که جزو نیروهای اجتماعی هستند، «نمی‌بینند»: نیروی اجتماعی که وزنی سیاسی دارد و البته چیزی متفاوت با ارزش بازار است. هدف آن‌ها ایجاد بازار آزاد بوده است. این نظریه‌پردازان تصور می‌کنند به حد کافی با دخالت دولت مخالفت کرده‌اند و تمام تلاششان را برای آزاد ساختن کارآفرینان به کار بسته‌اند. اما بازار آزادی که سه نوع نیروی جبری - که پیش‌تر فهرست کرده‌ام - (تقریباً به طور کامل) در آن غیرمؤثر باشد، نیازمند ساختاری مثبت است. تبادلات آزاد به خودی خود پا نمی‌گیرد و حفظ نمی‌شود؛ بلکه نیازمند آن است که توسط نهادها، قوانین، رسوم و اقدامات عرفی حفظ شود. مثالی مذهبی را در نظر بگیرید: هنر تفکیک نه تنها با محروم ساختن کلیساها از آزادی، بلکه با محروم کردن کلیساها از ثروت‌های مادی و قدرت علیه کلیساهای حکومتی اقدام کرد. هنر تفکیک نه تنها به نام ایمان شخصی، بلکه به نام حکومت مردمی و جمعی این کار را انجام داد. نظام کلیساهای مستقل<sup>۲</sup> به هیچ وجه فقط امری طبیعی و یا صرفاً یکی از راه‌ها برای سازمان‌دهی نهادی روابط میان کلیسا و دولت،

۱. بهترین نمونه از تبدیل قدرت بازار به قدرت سیاسی، منبع زیر است:

Lindblom, Charles E. *Politics and Markets* (New York: Basic Books, 1977), esp. Part V.

2. Congregationalism

و جدایی این دوازدهم نبود؛ بلکه این نظام فرمی فرهنگی بود که توانست به بهترین نحو خود را با جدایی کلیسا و دولت تطبیق دهد و حتی این جدایی را نیز تقویت کند. در مرتبه اقتصادی نیز به همین شکل است: هنر تفکیک باید هم ضد سرمایه‌داری دولتی و هم ضد دولت سرمایه‌داری اقدام کند؛ اما در این کار موفق نخواهد شد مگر اینکه مناسبات دولت و سرمایه را قطع کند و این دورا از هم محروم کند. این کار نیز میسر نیست مگر آنکه شکل‌های فرهنگی مناسب در حوزه اقتصادی رشد یابند. همتای وجدان فردی، سرمایه‌گذاری فردی است؛ همتای حکومت مردمی جمعی، مالکیت مشارکتی است.

بدون محروم‌سازی و بدون مالکیت مشارکتی بازار محکوم است به اینکه به‌گونه‌ای شکل بگیرد که علیه هنر تفکیک عمل کند. ارتباطات جدید به سرعت ایجاد می‌شوند. همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره کردم، مهم‌ترین این ارتباطات، ارتباط با حکومت است، ارتباطاتی قوی و عمیق که اکنون به جای آنکه از سمت حکومت ناشی شود، از سمت بازار آغاز می‌شود. به علاوه، ثروت نامحدود تهدیدی است علیه تمام نهادها و اقدامات جامعه مدنی: آزادی دانشگاهی، امکان دسترسی افراد نخبه به موقعیت‌های شغلی، برابری میان «خانه‌ها» و «کاخ‌ها». ثروت نامحدود، در نسبت با نیروی قهری حکومت، پنهان‌ترو دسیسه‌آمیزتر است؛ اما تفاوت آن با نیروی قهری دولت این است که هیچ‌کس نمی‌تواند راجع به قابلیت تبدیل فوری و فوقی ثروت به قدرت و برخورداری از امتیازات ویژه و مقام تردید کند. پس دیوارهای محدودکننده بازار کجاست؟ شاید، علی‌الاصول، چنین دیوارهایی وجود داشته باشند؛ اما تا زمانی که رژیم‌های خصوصی اجتماعی نشوند، مؤثر نخواهند بود، درست همان‌طور که کلیساها اجتماعی شدند، یعنی به شرکت‌کنندگانشان تفویض شدند. دموکراسی مذهبی نیز باید همتای خود را در دموکراسی صنعتی بیابد. در اینجا قصد ندارم مجموعه خاصی از روش و چینه‌های نهادی را مشخص کنم؛ روش‌های زیادی هستند که می‌توانند با این دو الزام ضروری مطابقت داشته باشند: درست همان‌طور که فضایی برای مبلغان و کشیشان کلیسا وجود دارد،

باید برای کارآفرینان و شرکت‌های جدید فضایی هم وجود داشته باشد؛ نباید برای آن نوع قدرت اقتصادی که بتواند تعیین‌کننده یا تغییردهنده سیاست عمومی باشد، فضا وجود داشته باشد. فضای قدرت اقتصادی باید محدود به همان چیزی باشد که مقامات کلیسایی آن را بازوی سکولار می‌نامند. با این قیاس، در واقع می‌توانیم نگاهی اجمالی بیندازیم به لیبرالیسمی سازگار و استوار، یعنی لیبرالیسمی که به سوسیالیسم دموکراتیک تبدیل شده است. اما این سوسیال دموکراسی هنوز هم لیبرال است، چون مستلزم دگرگونی بازار نیست. حتی مستلزم دگرگونی و برانداختن دین هم نیست؛ بلکه مستلزم آن است که بازار به فضای درخور خود محدود شود. در سوسیالیسم لیبرال، یعنی جایی که حکومت کنترل کلی حیات اقتصادی را در دست دارد، الزام مشابه می‌تواند نتیجه عکس بدهد: یعنی به جای محدود کردن بازار استقلال آن را از حوزه سیاسی تأیید کند. بنابراین در ایالات متحده، هنر تفکیک مستلزم محدودیت و تغییر شکل در قدرت شرکت‌هاست. در اتحاد شوروی هنر تفکیک مستلزم آن است که سرمایه‌گذاری فردی آزاد شود.

#### چهار

عدالت توزیعی، تا حد زیادی، به معنای این است که خط و مرزها را درست ترسیم کنیم. اما چطور باید چنین کنیم؟ چطور باید نقشه جهان اجتماعی را رسم کرد تا کلیساها و مدارس، حکومت‌ها و بازارها، بوروکراسی‌ها و خانواده‌ها، هر کدام جایگاه مناسب خود را بیابند؟ چطور می‌توان از اعضای هر کدام از این موقعیت‌های نهادین گوناگون، در مقابل نهادهای استبدادی‌ای که ثروتمندان و قدرتمندان و اشراف‌زادگان و... تشکیل می‌دهند محافظت کرد؟ از لحاظ تاریخی، لیبرال‌ها نظریه فردگرایی و حقوق طبیعی را اساس کار خود قرار داده‌اند. ایشان خطوط را به نحوی ترسیم کرده‌اند که تضمین‌کننده زندگی‌ایمن و فعالیت آزاد «فرد» باشد. به این طریق، هنر تفکیک به فرایندی بسیار رادیکال شباهت خواهد داشت: [چرا که] جهانی را ایجاد خواهد کرد که در آن، هر فرد، هر زن و هر مرد تنها،

از دیگری جدا و منفک خواهد بود. بنابراین به قول مارکس «حقوق کذایی انسان [...] همان حقوق مبتنی بر [...] خودپرستی انسان است، انسانی جدا افتاده از سایر انسان‌ها و از اجتماع» (Marx, 1963: p. 24). در فرایند تفکیک، خودمختاری نهادی نه نقطه غایی بلکه حد واسط است. غایت فرایند تفکیک، فرد است، فردی که در دایره حقوق خود آزاد است و در این دایره از هر دخالت خارجی مصون است. جامعه لیبرال، در حالت ایده‌آل، مجموعه‌ای از این دایره‌هاست، دایره‌هایی که با هم مماس می‌شوند یا هم‌پوشانی‌هایی دارند، دایره‌هایی که ساکنان منزوی آن‌ها، داوطلبانه، ایجاد کرده‌اند.<sup>۱</sup> کلیساها، مدارس، بازارها و خانواده‌ها همه دستاورد توافق‌های اختیاری میان افراد است و ارزش آن‌ها به خاطر توافقی است که در آن‌ها تجسم یافته است؛ اما در عین حال همه این نهادها در معرض اختلاف، کناره‌گیری، انصراف و جدایی هستند. آزادی مذهبی، حق فرد برای پرستش خدایش، به طور جمعی یا شخصی، است. (ضمیر «ش») در خدایش مهم است، برای اینکه هم ضمیر مفرد و هم ضمیر ملکی است<sup>۲</sup>) با این حال، فرد چه به تنهایی و چه همراه دیگران به پرستش بپردازد، این امر هیچ ارتباط خاصی با ویژگی‌های عقیدتی و نهادی دین یهودی یا مسیحی نخواهد داشت. در واقع، آزادی دانشگاهی هیچ ارتباط ویژه‌ای با دانشگاه به مثابه نوعی نهاد اجتماعی ندارد؛ چون به روشنی، این حق هر فرد است تا تحصیل کند، سخن بگوید و به آنچه دوست دارد گوش فرا دهد. دیگر انواع آزادی هم به همین شکل هستند.

در واقع، توافق فردی<sup>۲</sup> منشأ مهمی برای نهادهای ما و همچنین سرچشمه مهمی برای حقوق فردی ما در آزادی‌هایمان است. اما این‌ها در کنار هم، بدون لحاظ کردن سویه‌هایی دیگر، دوباره نوعی جامعه‌شناسی نامطلوب

۱. در اینجا بحث پلورالیستهای قرن بیستم را که برخی را می‌توان لیبرال نامید، حذف می‌کنم؛ زیرا مباحث آن‌ها هرگز توجه و احترام فلسفی زیادی در آموزه حقوق فردی به خود جلب نکرد.

۲. نویسنده در اینجا به ضمیر his در انگلیسی اشاره می‌کند. [مترجم]

ایجاد خواهند کرد؛ این‌ها نه درک عمیق و واقع‌بینانه‌ای از انسجام اجتماعی به دست می‌دهند، نه معنای درستی از زندگی واقعی افراد ارائه می‌کنند و نه حقوقی را که خواستارش هستند، در چارچوب نهادهای جاری فراهم می‌کنند. هدفی که لیبرالیسم برای هنر تفکیک ترسیم می‌کند، یعنی اینکه هر فردی درون دایرهٔ خودش قرار بگیرد، تحقق‌ناپذیر است. یعنی فردی کاملاً خارج از نهادها و ارتباطات قرار بگیرد و تنها زمانی به آن‌ها وارد شود یا به‌گونه‌ای وارد شود که خودش بخواهد؛ چنین فردی اصلاً وجود ندارد و در هیچ جهان اجتماعی فرضی نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. در جایی نوشته‌ام که فقط می‌توانیم با مطالعه و مذاقه در زندگی نامهٔ فرد و سابقهٔ توافقات و ارتباطاتی که داشته، به الزامات و حدود وی پی ببریم (Walzer, 1970: p. x). این موضوع صرفاً تا بدان جا درست است که بپذیریم این سابقهٔ فردی بخشی از سابقهٔ اجتماعی فرد است؛ هر زندگی‌نامه‌ای در زمینه و بستر خاصی نوشته می‌شود. فرد نهادهایی را که در آن شرکت می‌کند ایجاد نمی‌کند؛ به علاوه، او نمی‌تواند به‌طور کامل الزاماتی را که برعهده دارد شکل دهد. فرد درون دنیای زندگی می‌کند که خودش آن را به وجود نیاورده است.

قهرمان لیبرال<sup>۱</sup>، که خالق خود و نقش‌های اجتماعی است، ابداعی اسطوره‌ای است: همان کوریولانوس<sup>۲</sup> شکسپیر است، جنگجویی اشراف‌زاده و ضد شهروند که ادعای زنده بودن می‌کند ولی شکست می‌خورد؛ «گویی که خودش خالق خودش بوده و هیچ خویشاوندی ندارد» (Corrolonus, Act V, scene iii). این ادعا با تبدیل شدن به ایده‌آلی فلسفی و سیاسی اجتماعی استلزاماتی ترسناک در خود دارد؛ زیرا بی‌حد و اندازه نامنسجم است؛ چیزی که شاید در بحث و جدل‌های اخیر دربارهٔ حقوق کودکان برای جدا شدن از والدینشان و [حقوق] والدین برای [رها کردن] فرزندانشان به اوج خود رسیده است. اما این فردگرایی در شکل افراطی خود است و به اعتقاد من بعید است

1. Liberal hero

2. Coriolanus

مدت زیادی دوام بیاورد. قهرمان لیبرال به عنوان جلوه جامعه‌شناختی،<sup>۱</sup> مهم‌تر از قهرمان لیبرال به عنوان ایده‌آل فلسفی است. قهرمان لیبرال راه توصیف‌های دروغین از کلیساها، مدارس، بازارها و خانواده‌ها را باز می‌کند. توصیف‌های کذب که چنان ارائه می‌شوند که گویی واقعاً چنین نهادهایی تماماً از طریق فعالیت‌های داوطلبانه افراد شکل گرفته‌اند. این دروغ هدفی کاربردی را دنبال می‌کند: دخالت دولت در حیات نهادها را ممنوع اعلام می‌کند؛ چراکه دولت ماهیتاً مستبد است و علاوه بر آن، تشخیص دیگر اشکال زیرکانه‌تر دخالت را نیز بسیار سخت می‌کند؛ از جمله، آن نوع دولت بدلی که پیشتر با عنوان حکومت خصوصی از آن یاد کردم. همچنین به صورت انضمامی‌تر، استفاده از قدرت سیاسی را محدود کرده و قدرت پول را آزاد می‌کند؛ زیرا آنچه قدرت با زور می‌ستاند، پول به آسانی می‌خرد و خرید شکل و شمایی شبیه به توافقی داوطلبانه میان افراد دارد. در واقع، اگر خرید را در بافت خودش قرار دهیم و انگیزه‌ها و آثار آن را هم بررسی کنیم، اغلب به چیزی متفاوت از آنچه در ظاهر می‌بینیم خواهیم رسید. بنابراین می‌توانیم این طور نتیجه‌گیری کنیم که درست همان‌طور که چیزهایی وجود دارند که دولت نمی‌تواند انجام دهد، چیزهایی هم باید وجود داشته باشد که پول نتواند آن‌ها را بخرد: رأی‌ها، منصب‌ها، حکم‌های قضایی، کرسی‌های دانشگاهی. این‌ها تقریباً آسان است. همچنین انواع رنگانگ تأثیرگذاری‌های ملی و سلطه‌های محلی که مقارن با کنترل سرمایه مالی است. اما تبدیل شدن این محدودیت‌ها به «حقوق»، نیازمند درک پیچیده‌تری از زندگی نهادی است، پیچیده‌تر از درکی که فردگرایی لیبرال به دست می‌دهد.

کلیساها، مدرسه‌ها، بازارها و خانواده‌ها نهادهایی اجتماعی با سابقه‌هایی خاص خود هستند. این نهادها در جوامع گوناگون اشکال مختلفی به خود می‌گیرند، اشکالی که بازتاب‌دهنده برداشت‌های متفاوتی از ایمان، آگاهی، کالا و مسئولیت‌های خویشاوندی است. در هیچ حالتی این نهادها تماماً به واسطه

توافقات فردی شکل نمی‌گیرند؛ زیرا این توافقات همیشه درون چارچوب‌هایی متشکل از قوانین، سنن، و ساز و کارهای مشورتی خاص ایجاد می‌شوند و توسط همین‌ها هم محدود می‌گردند. چنین بینشی وقتی ممکن می‌شود که بدانیم تفکیک‌گری، نه در تفکیک افراد از یکدیگر ریشه دارد و نه با آن تضمین می‌شود (این پدیده‌ای بیولوژیک است، نه اجتماعی)؛ بنابراین تفکیک‌گری، در پیچیدگی‌های اجتماعی ریشه دارد و ازسوی آن‌ها تضمین می‌شود. ما افراد را از یکدیگر تفکیک نمی‌کنیم، بلکه نهادها، روندها و روابطی را که نوع متفاوتی از هم دارند تفکیک می‌کنیم. این خطوطی که رسم می‌کنیم، کلیساها و مدرسه‌ها و بازارها و خانواده‌ها را محدود می‌کنند، نه من و شما را. هدف این نیست یا نباید این باشد که آزادی هم‌بستگی و انسجام افراد را محدود کنیم؛ بلکه هدف ما باید محدود کردن چیزی باشد که شاید بتوان آن را «اتحاد نهادی»<sup>۱</sup> نامید. افراد باید آزاد باشند؛ درواقع، برای هر کاری؛ اما با جدا کردن آن‌ها از سایر هم‌نوعانشان، به آن‌ها آزادی نخواهیم بخشید.

با وجود این، فرد جدا شده هنوز هم اساسی‌تر از نهادها و روابط به نظر می‌آید و به نظر می‌رسد «فرد» برای فلسفه سیاسی و اجتماعی شالوده استوارتری است. به نظر انسان لیبرال، وقتی از فرد شروع می‌کنیم گویی ساختمان را از پایه بنا می‌کنیم، اما درواقع، پایه‌ای که بنایمان را بر آن ساخته‌ایم، همیشه اجتماعی است. این پایه «افراد در اجتماع»<sup>۲</sup> هستند و نه «افراد به خودی خود»<sup>۳</sup>. هیچ وقت نمی‌توانیم «فرد به خودی خود» را پیدا کنیم و هیچ وقت هم نمی‌خواهیم چنین فردی را اختراع کنیم، چون کارشاقی است که بر سر نتیجه‌اش هیچ اتفاق نظری وجود ندارد. ما خودمان را در مقابل دیگران غریبه، بیگانه یا منزوی نمی‌یابیم و هیچ راهی برای تعیین کردن یا فهمیدن این وجود ندارد که «آزاد بودن» چنین افرادی چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

---

1. Institutional Integrity  
 2. persons-in-societies  
 3. persons-by-themselves



مردها و زن‌ها زمانی آزاد خواهند بود که در چهارچوب نهادهایی مستقل و خودمختار زندگی کنند. می‌توانیم ایده کشور آزاد را به عنوان الگو در نظر بگیریم: کشوری که کلونی یا سرزمین اشغال شده نیست و به دست نیروهای داخلی و نه نیروهای خارجی هدایت می‌شود. کسانی که در [قلمروی] چنین کشوری زندگی می‌کنند، تنها به معنای به خصوص و محدودی «آزاد» اند؛ اما کسانی که زمانی سرزمینشان به دست نظامیان خارجی اشغال شده به خوبی می‌دانند که این آزادی محدود و کنترل شده، آزادی واقعی و مهمی است. تصور کنید همین افراد در کشوری زندگی کنند که آزادی داخلی دارد. (سعی می‌کنم به اختصار بیان کنم که آزادی داخلی چه معنایی دارد) آنها می‌توانند عضو کلیساهای آزاد شوند، به دانشگاه‌های آزاد بروند، شرکت‌ها و بنگاه‌ها و سرمایه‌گذاری آزاد به راه بیندازند و غیره؛ یعنی آنها به جایی رسیده‌اند که می‌شود گفت به طور کلی آزادند. آزادی فزاینده است، آزادی یعنی حقوقی که در دل مجموعه‌ای از موقعیت‌ها و شرایط تحقق پیدا کرده است و اگر بخواهیم رعایت این حقوق را ضمانت کنیم، باید تک‌تک این موقعیت‌ها را درک کنیم. به همین صورت، هر نوع آزادی در بردارنده نوع خاصی از برابری است یا به بیان بهتر متضمن نبود نوعی نابرابری است: نابرابری میان سلطه‌گران و افراد تحت سلطه؛ مؤمنان و کافران؛ اعضای هیئت امناء و آموزگاران؛ مالکان و کارگران؛ و مجموعه‌ای از این نبود نابرابری‌ها جامعه‌ای تساوی طلب و برابریه خواهد آورد.

### پنج.

در دیدگاه لیبرال، مردان و زنان آن اندازه که «از» دولت آزادند، «در» آن آزاد نیستند. آنان در مقابل قانون برابرند. بنابراین در برابر آن بخش از قدرت سیاسی که انحصار زور فیزیکی را در دست دارد و برای فرد یکه و منفرد بسیار تهدیدکننده است، مصون‌اند. این قدرت سیاسی بسیار تهدیدآمیز است. می‌خواهم بار دیگر بگویم که محدودسازی قدرت دستاورد تاریخی لیبرالیسم است؛

اما اگر توجه خود را از افراد به نهادها معطوف کنیم، واضح خواهد بود که خود قدرت سیاسی نیز نیازمند محافظت است: نه تنها در برابر سلطه بیگانگان، بلکه در برابر حمله‌ها و اشغال‌گری‌های داخلی. وقتی قدرت دولت به دست مجموعه‌ای از افراد یک خانواده یا روحانیان یا بوروکرات‌ها یا ثروتمندان بیفتد، دیگر آن دولت آزاد نخواهد بود. حکومت‌های سلسله‌ای، تئوکراتیک، بوروکراتیک، پلوتوکراتیک<sup>۱</sup> نیز باعث فقدان آزادی و البته باعث نابرابری می‌شوند. حکومت‌های شایسته‌سالار نیز حامل چنین آثاری هستند؛ هرچند فکرنمی‌کنم تاکنون [چنین نظام‌هایی] متحقق شده باشند. دانشگاه‌ها و مدارس حرفه‌ای در مقایسه با خانواده، کلیسا، شغل و شرکت نسبتاً ضعیف هستند؛ گرچه زنان و مردانی که از این نهادها مدرک می‌گیرند، چندان بدون مدعای سیاسی هم نیستند. دولت آزاد در جامعه پیچیده دولتی است که از تمامی نهادهای دیگر مجزا باشد؛ یعنی دولتی که عموماً در دست شهروندانش است؛ درست مانند کلیسای آزادی که در دست مؤمنانش باشد و دانشگاه آزادی که در دست محققینش و بنگاه آزادی که در دست کارگران و مدیرانش. بدین ترتیب شهروندان همان قدر که از دولت آزادند، در دولت نیز آزاد خواهند بود. در واقع این آزادی شبیه به آزادی شهروندانی نیست که از قید دولت آزادند، بلکه مانند آزادی مؤمنان، محققان، کارآفرینان، کارگران، والدین، و غیره است. بنابراین آنها نه تنها طبق قانون با هم برابرند، بلکه در وضع قانون هم با هم برابرند.

هنر تفکیک برای جداسازی محیط‌های اجتماعی<sup>۲</sup> بکار می‌رود؛ اما واضح است که هیچ‌گاه به تفکیک تمام و کمال منجر نمی‌شود و نمی‌تواند هم منجر شود؛ زیرا در این صورت دیگر اصلاً جامعه‌ای وجود نخواهد داشت. جان لاک در دفاع از رواداری مذهبی<sup>۳</sup> این‌طور می‌نویسد: «کلیسا [...] چیزی است که از منافع

۱. حکومت صاحبان ثروت. [مترجم]

2. social settings

3. religious toleration

عمومی<sup>۱</sup> منفک و مجزاست. مرزها [ی کلیسا] کاملاً ثابت و تغییرناپذیرند» (Locke, 1950: p. 27). اما این ادعا، ادعایی بسیار رادیکال است که به اعتقاد من بیش از آنکه برآمده از فهمی از کلیسا و اعمال دینی باشد، بیشتر برآمده از نظریه‌ای دربارهٔ وجدان فردی<sup>۲</sup> است. آنچه در وضع نهادی خاصی اتفاق می‌افتد، بر همهٔ دیگر نهادها تأثیر خواهد داشت. به هر حال، مردم همزمان در وضعیت‌های مختلفی قرار می‌گیرند و پیشینه و فرهنگ مشترکی دارند که بدون شک، مذهب در آن نقش پررنگ یا کم‌رنگی دارد. به علاوه، دولت همیشه نفوذ ویژه‌ای دارد؛ زیرا در واقع، عامل و کارگزار تفکیک به مثابهٔ برنامهٔ اجتماعی است و از آن دفاع هم می‌کند. دولت چندان شبیه نگهبان شبی نیست که مردم را در مقابل زورگویی یا حملهٔ فیزیکی محافظت می‌کند؛ بلکه بانی و نگهبان دیوارهاست و از کلیساها، دانشگاه‌ها، خانواده‌ها و غیره در مقابل دخالت‌های استبدادی مراقبت می‌کند. البته اعضای این نهادها هم، به بهترین وجه ممکن از خودشان محافظت می‌کنند؛ اما وقتی تهدید شوند، ملجأ نهایی ایشان توسل به حکومت خواهد بود. حتی زمانی که تهدید از جانب خود دولت باشد نیز همین‌طور است: در چنین وضعی، از یک بخش یا یک شاخه از دولت، به بخش یا شاخهٔ دیگری متوسل خواهند شد؛ یا اینکه همگی علیه دولت، به بدنهٔ شهروندان متوسل می‌شوند.

یکی از راه‌های قضاوت دربارهٔ عملکرد دولت، این است که ببینیم آیا عملکردهای دولت از «انسجام نهادی» - از جمله انسجام خود دولت - حمایت می‌کند؟ نمونهٔ نسبتاً جزئی مقررات ایمنی را در نظر بگیرید. اصل «دانستن حق مشتری است»<sup>۳</sup> همان‌طور که پیش‌تر نیز گفتم، یکی از قواعد بازار است؛ اما این تنها بخشی از نگرانی‌ها را در برمی‌گیرد. مثلاً شامل سرخوردگی می‌شود («آن قدری که فکر می‌کردم با لباس جدیدم خوش تیپ به نظر نمی‌رسم»)، ناکامی («پشت جلد کتاب نوشته: این کتاب برای افراد عامی نوشته شده، برای همین هم آن را خریدم، اما الان اصلاً آن را نمی‌فهمم»)، و حتی خطرات

1. Commonwealth

2. individual conscience

3. Caveat Emptor

شناخته شده و قابل پیش‌بینی («این سیگارها برای سلامتی من مضر هستند»). لباس و کتاب و سیگار، احتمالاً کالاهای بازاراند؛ اما دامنه نگرانی‌ها تنها به خطرات ناشناخته و پیش‌بینی‌ناپذیر و خطرات جمعی محدود نمی‌شود؛ مثلاً اتومبیل‌هایی که هوارا آلوده می‌کنند؛ یا میزان خطری که در بزرگراه‌ها یا در محیط عادی اطرافمان، زندگی ما را تهدید می‌کند، موضوعی است که به تصمیم‌گیرهای سیاسی نیاز دارد؛ چنین خطراتی به دولت و به شهروندان مربوط می‌شود، نه به بازار و خریداران و فروشندگان آن؛ حداقل در برداشت فعلی ما یا درک من از دولت و بازار اینچنین است. هنر تفکیک زمانی مؤثر خواهد بود که خطی که ترسیم می‌کند، ریسک ایجاد نارضایتی فردی را در یک سو و خطر به بار آمدن فاجعه را در سوی دیگر قرار دهد.

اما زمانی که صحبت از موارد عینی و محسوس به میان آید، این هنرمندی در تفکیک‌گری چالش‌برانگیز می‌شود. مشکلاتی در خصوص اطلاعات هست و مشکلاتی در خصوص تفاسیر. در دیگر وضعیت‌های نهادی مختلف چه اتفاقاتی می‌افتد؟ منطق درونی آنچه دارد انجام می‌شود، چیست؟ به این سؤالات اول باید در وضعیت‌های نهادی خاص و سپس در وضعیت‌های کلی دولتی پاسخ داد. تفکیک‌گری، هنری عمومی است، نه هنری پنهان. با این حال، لیبرال‌ها گاهی ویژگی عمومی بودن آن را لحاظ نمی‌کنند؛ زیرا چنانچه حقوق افراد در معرض خطر باشد، آن وقت فلاسفه و قضات‌اند که می‌توانند مدعی فهم و درک ویژه‌ای از الزامات آن باشند؛ چون این دادگاه است که از دایره حقوق پاسداری می‌کند.<sup>۱</sup> برای اجتماعی شدن هنر تفکیک باید توجه خود را معطوف به نهادها، عملکردها و خط و ربط‌ها کنیم؛ یعنی باید محور عاملیت را از افراد به نهادها دیگرگون کنیم. مؤمنان، محققان، کارگران و والدین خطوط را ایجاد می‌کنند و از آن‌ها حفاظت می‌کنند و سپس شهروندان به عنوان یک پیکره واحد، طی فرایندهای سیاسی این کار را می‌کنند. وقتی نقشه اجتماعی جامعه تعیین شود، لیبرالیسم، صریحاً به سمت سوسیالیسم دموکراتیک سوق می‌یابد.

۱. برای مطالعه بحثی مستدل درباره نقش دادگاهها در دفاع از حقوق، نک:

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977).

اما اگر برخی از اکثریت‌های سیاسی درباره استقلال یک وضعیت نهادی دچار سوء تفاهم شوند چه؟ این ریسک اجتناب‌ناپذیر دموکراسی است؛ زیرا حد و مرزها مابین نهادها آن وضوح و تمایز مدنظر جان لاک را ندارند. خط‌ها ممکن است هرجایی ترسیم شوند، از روی تجربه و گاهی هم به اشتباه. خط میان سیاست و مبادله، به اعتقاد من، مدت‌های مدیدی است که به اشتباه ترسیم شده است: ما همواره از سوء استفاده قدرت بازار رنج برده‌ایم. بنابراین باید درباره محل این خط به بحث بنشینیم و با رویکردی دموکراتیک خواستار ترسیم متفاوت آن شویم. احتمال دارد که هرگز نتوانیم این مشکل را حل کنیم. ویژگی تغییرپذیری دولت‌ها و بازارها، مستلزم آن است که درباره هر موردی مستمراً بررسی‌های مجدد انجام شود؛ بنابراین این بحث وجدل‌ها پایان مشخصی نخواهد داشت.

حال اگر مستبدان و ستمگران کنترل کلیسا یا دانشگاه یا شرکت یا خانواده را در دست بگیرند چه؟ میشل فوکو اخیراً ادعا کرده است که نظمی تاریک و انعطاف‌ناپذیر در همه نهادها حاکم شده است و البته این دستاورد نخبگان داخلی است: افراد متخصصی که ادعای دانش علمی دارند و نه مقامات سیاسی.<sup>۲</sup> اما من معتقدم که وی درباره میزان موفقیت این نخبگان و توانایی آن‌ها در حفظ این نظم بدون کمک گرفتن از قدرت دولت مبالغه می‌کند. جامعه انضباطی<sup>۲</sup> فوکو، احتمالاً هرجایی قابل تحقق است، هرجایی که شکلی شبیه به آنچه خود فوکو توصیف کرده است، داشته باشد. اما تنها در دولت‌های اقتدارگراست که اتحاد نهادی نظام‌مند، این‌گونه تجاوزگری می‌کند. در میان ما

### 1. Discipline

۲. به خصوص، نک:

Discipline and Punish: The Birth of the Prison, (New York: Vintage, 1979) trans. Alan Sherldan.

این بحث بیشترین کاربرد را برای نهادهایی مثل زندان‌ها، بیمارستان‌ها و تیمارستان‌ها دارد که مخاطبان آن‌ها از لحاظ مدنی، جسمی یا ذهنی صلاحیت ندارند؛ هرچند، مدارس و کارخانه‌ها هم مدنظر فوکو بوده است.

### 3. Disciplinary society

که در کشورهای غربی زندگی می‌کنیم، خطرات از گونه‌ای دیگر است؛ اگرچه فضل‌فروشی‌های متخصصان و خودبزرگ‌بینی آن‌ها جزء این خطرات است، اما باید دربارهٔ چیزهای دیگری مثل فساد داخلی، برخورداری از امتیازات ویژه بوروکراتیک، ترس و انفعالی بودن جمعی نیز نگران باشیم.

در صورتی که وضعیت‌های نهادی گوناگون اجتماعی شوند، یعنی شرکت‌کنندگان در آن‌ها از برابری محض برخوردار شوند و هیچ گروهی از مؤمنان، دانیان،<sup>۱</sup> یا مالکان قادر به دستیابی به قدرت سیاسی نباشند، شاید تمام این خطرات بتواند مرتفع شود. چنانچه زنان و مردان از نقش‌های اجتماعی متفاوت خود برخوردار شوند، احتمال احترام به موقعیت‌هایی که این نقش‌ها در آن ایفا می‌شوند از جانب آن‌ها بیشتر خواهد بود. این شکل سوسیالیستی همان امید قدیمی لیبرال است مبنی بر اینکه افرادی که در دایره‌های خودشان ایمن هستند، به دایرهٔ دیگران تجاوز نخواهند کرد. چنین امیدی هنوز هم جای بحث دارد؛ اما فکر می‌کنم حداقل کمی واقع‌بینانه‌تر است؛ زیرا این دایره‌ها در دیدگاه لیبرال بسیار منفک و منزوی هستند؛ در حالی که حیات نهادها بسیار زنده‌تر و رضایت‌بخش‌تر است.

## منابع

- Locke. *A Letter Concerning Toleration*, ed. Patrick Romanell (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950).
- Marx, *Enrly Writings*, trans. T. B. Bottomore (London: C. A. Watts, 1963).
- Michels, Robert. *Politrca Parries*, trans. Eden and Cedar Paul (New York: Dover, 1959).
- Neale, J. E. *Queen Elizaberh* (New York: Harcourt Brace Jovanovlch, 1934).
- Walzer, Michael. *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge: HarvardUniversity Press, 1970).
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: BasicBooks, 1983).

# روابط اجتماعی، استدلال عملی، خیر عمومی و خیر خصوصی<sup>۱</sup>

السدير مکینتایر

ترجمه مریم اشجع و محمد ملاحباسی

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

MacIntyre, Alasdair C., and Paul Carus. "Social relationship, practical reasoning, common goods, and individual goods", in *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. Vol. 20. London: Duckworth, 1999.



ما با ورود به مجموعه‌ای از روابط با دیگران معتمد و مشخصی که قادراند نیازهایمان را برطرف کنند، به استدلال‌گران عملی خودمختار تبدیل می‌شویم. گرچه شاید همیشه اینطور نباشد، اما غالباً زمانی که استدلال‌گر عملی خودمختار شدیم، در صورتی همه نیازهایمان را ستانده‌ایم که بتوانیم آنچه را که قبلاً نیازمان بوده است، به کسانی که اکنون نیازمند آنهاست بپردازیم. ما خودمان را در گره‌گاه ویژه‌ای از شبکه روابط پرداختن و ستاندن<sup>۲</sup> می‌یابیم که در آن، عموماً و مشخصاً، حدود توانایی ما در این‌که چه چیز را و تا چه اندازه بپردازیم، وابسته است به این‌که چه چیزی را و تا چه اندازه ستانده‌ایم.

اگر به صورت پیش‌فرض، هویت انسان را هویتی حیوانی در نظر بگیریم، خودتان تصور کنید که این روابط چطور از لقاح تا مرگ ما گسترده شده‌اند. ما از والدین و سایر بزرگان خانواده، از معلمان و کسانی که تحت تعلیمشان قرار می‌گیریم، و از کسانی که به هنگام بیماری و جراحت و کهولت سن یا هر نوع ناتوانی از ما مراقبت می‌کنند، می‌ستانیم. پس از آن به دیگران، فرزندان، شاگردان، کسانی که به طرق مختلف ناتوان هستند، و آن‌هایی که به دلیل نیازهای عاجل و ضروری‌شان مجبوراند به ما تکیه دهند می‌پردازیم. گاهی اوقات دیگرانی که به ما تکیه می‌کنند، همان کسانی‌اند که خودمان از آن‌ها ستانده‌ایم. اما اغلب کافی است از یک مجموعه افراد بستانیم و به مجموعه دیگری که با آن‌ها در تماسیم بپردازیم. بنابراین روابطی که استدلال‌گر عملی خودمختار از دل آن بیرون می‌آید و با آن پایدار می‌ماند، طوری است که او را از ابتدا «مدیون» می‌کند. به علاوه، بازپرداختِ دیون همیشه متقابل نیست و نمی‌تواند باشد، به عبارت دیگر، بازپرداختِ دیون نمی‌تواند فقط متقابل باشد، زیرا آن‌هایی که هر کس برای پرداختن به آن‌ها فراخوانده می‌شود، اغلب همان‌هایی نیستند که او از آن‌ها ستانده است. حتی وقتی مراقبت یا کمکی را که می‌ستانیم، از همان نوعی باشد که برای پرداختنش فراخوانده شده‌ایم،

1. independent Practical Reasoners

2. Network Of Relationships Of Giving And Receiving

ممکن است یکی از این دو بسیار وسیعتر و ضروریتراز دیگری باشد. و اغلب آنچه می‌ستانیم با آنچه می‌پردازیم مقایسه‌ناپذیر است: برای مثال به‌طور کلی، هیچ راه مناسبی نداریم برای مقایسه چیزی که والدین ما با مراقبت و آموزش به ما داده‌اند، با آنچه باید به همان والدین با مراقبت هنگام بیماری و پیری بپردازیم (اگرچه این برداشت از روابط روحی و اخلاقی از جوانب مهمی با موضعی که بکر<sup>۱</sup> در مقابله به مثل (۱۹۸۶) از آن حمایت می‌کند در تضاد است). این یگانه بی‌تقارنی موجود نیست. ما می‌دانیم چه کسانی به ما پرداخته‌اند و به چه کسانی مدیونیم. اما اغلب نمی‌دانیم که چه کسی از ما خواهد خواست تا به او بپردازیم: شاید والدین و معلمانمان، اگر زنده باشند؛ فرزندانمان، اگر فرزندی داشته باشیم؛ و کسانی که شانس و احتمال ممکن است زیر مراقبت ما قرارشان دهد. به علاوه، نمی‌دانیم این آدم‌ها به چه چیزهایی ممکن است نیاز داشته باشند. ما نمی‌توانیم پیشاپیش برای این نیازهای احتمالی حد و مرزی بگذاریم، درست همانطور که کسانی که مراقب ما بودند، نمی‌توانستند از پیشاپیش برای نیازهای احتمالی ما محدودیتی قائل شوند. ممکن بود دچار نوعی ناتوانی باشیم: مثلاً در زمان تولد آسیب‌دیدگی مغزی داشته باشیم یا به اوتیسم شدید مبتلا شویم، طوری که مراقبان ما، شکوفایی استعدادهای پنهانی‌ای که ذاتی انسان‌هاست را برای ما غیرممکن تلقی کنند. نوع مراقبتی که ما به آن محتاج بوده‌ایم تا به آنچه امروز هستیم تبدیل شویم، یعنی استدلال‌گر عملی خودمختار، اگر می‌خواست مؤثر واقع شود، می‌بایست مراقبتی بدون قید و شرط از چنین انسانی باشد، حال نتیجه هرچه می‌خواهد بشود. این همان مراقبتی است که امروز ما به مراقبانمان مدیونیم یا خواهیم بود. مراقبت از فردی که آسیب‌دیدگی مغزی دارد، کسی که تقریباً نمی‌تواند تکان بخورد، بیماری اوتیستی و همه کسانی که باید درباره‌شان گفت: این بلا ممکن بود سر من بیاید؛ ممکن بود ما هم همین بدشانسی را بیاوریم؛ ممکن بود خوش‌اقبالی امروز ما، نصیب آن‌ها شود.

---

1. Lawrence J. Becker

(این حقیقتی است انسانی که رابطه ما با انسان‌هایی که ناتوانی جدی دارند را از رابطه ما با حیواناتی که ناتوانی جدی دارند متمایز می‌کند؛ برای مطالعه دیدگاهی متفاوت و البته متضاد با این دیدگاه من به مقاله مک‌ماهان «ناتوانی شناختی، شوربختی و عدالت» رجوع کنید.

بنابراین ارتباط پیچیده‌ای وجود دارد میان مراقبت و آموزشی که ستانده‌ایم و مراقبت و تعلیمی که مدیونیم. اما به هر حال، به دلیل چیزهایی که ستانده‌ایم، وامدار دیگران هستیم. اما آن‌هایی که چیزی نستانده‌اند چگونه؟ ممکن است بعضی آدم‌ها در نتیجه همین نستاندن کاملاً بی‌جهت توانایی‌شان را از دست داده باشند. یا ممکن است کسانی که توانسته‌اند استدلال‌گر عملی خود مختار شوند، اما وقتی به تربیتی که داشته‌اند نگاه می‌کنند، می‌بینند تربیتی نبوده است که بخواهند قدردان آن باشند؛ تربیتی که هیچ دلیلی ندارد که خود را وام‌دار آن بدانند. این قبیل آدم‌ها ممکن است در کودکی مورد سوءاستفاده جنسی یا دیگر آزارها قرار گرفته باشند، ممکن است اساساً از نیازهای اولیه محروم مانده باشند، ممکن است در معرض رفتارهای سازمان‌یافته ناعادلانه قرار گرفته باشند، یا ممکن است فرصت اندکی برای یادگیری در اختیارشان قرار داده باشند، اصلاً اگر فرصتی در کار بوده باشد. چنانچه علیرغم این شرایط، این افراد در اثر تلاش خودشان در برابر موانعی که بر سر راهشان قرار داشته به استدلال‌گران عملی خود مختار تبدیل شوند، هر دینی هم که برگردنشان باشد، بسیار کم‌تراز خطاهایی است که بر سرشان آمده. اما توجه کنید که در این جمله، داریم شرایط این دسته از افراد را بر حسب هنجارهای پرداختن و ستاندنی می‌سنجیم که در روابط میان انسان‌های خود مختار استدلال‌گر حاکم است. فقط با رجوع به این هنجارهاست که می‌توانیم عادلانه بودن ادعای آن‌ها را تأیید کنیم که برخلاف دیگران، دینی برگردن ندارند. و یگانه پاسخ مناسب به ادعای این افراد چنین است که در وهله اول، عدالت آن‌ها را تأیید کنیم، و در وهله بعد تأیید کنیم که ماهیت و آثار خطاهایی که درباره آن‌ها صورت پذیرفته، چنان بوده است که اکنون این افراد جزء کسانی محسوب می‌شوند که ضرورتاً باید به آن‌ها بپردازیم.

دو منشأ مجزا برای این خطاها وجود دارد. یکی قصور اخلاقی فردی است که از عیوب شخصیتی آدم‌ها ناشی می‌شود. دیگری، از معایب نظام‌مندی ریشه می‌گیرد که در مجموعه تعاملات اجتماعی خاصی بروز می‌کند که در بردارنده روابط پرداختن و ستاندن است. این دو منشأ از هم منفک نیستند. نظام تعاملات اجتماعی معیوب، مستعد ایجاد شخصیت‌های معیوب است. اما حتی بهترین مجموعه تعاملات اجتماعی هم نمی‌تواند تضمین کند که هیچ کس پرورش بدی نخواهد داشت. و حتی بهترین مجموعه تعاملات اجتماعی نیزگاهی تا حد حائزاهیتی ناقص است. به ندرت خلاف این رخ می‌دهد.

فوکو آخرین حلقه زنجیره فکری طویلی بود که سنت آگوستین و هابزو مارکس سردمداران آن بودند. زنجیره‌ای که تأکید می‌کند شبکه‌های نهادینه شده پرداختن و ستاندن همواره ساختارهایی برای توزیع نابرابر قدرت نیز هستند، ساختارهایی که به خوبی برای نقاب زدن بر چهره این توزیع‌های نابرابر و برای حفظ آن‌ها طراحی شده‌اند. بنابراین همواره حدس و گمان‌ها و غالباً حقایق در دست است درباره قربانی شدن و استثمار کسانی که در چنین شبکه‌هایی مشارکت می‌کنند. اگر به اندازه کافی به این موضوع آگاه نباشیم، قضاوت‌ها و استدلال‌های عملی ما به شکل ناگواری منحرف خواهد شد. فضیلت‌هایی که ما برای تحقق خیرهای خودمان و دیگران از طریق مشارکت در چنین شبکه‌هایی نیاز داریم، فقط وقتی به مثابه فضیلت‌های واقعی عمل خواهد کرد که اجرای آن‌ها با آگاهی از چگونگی توزیع قدرت و انحرافات که متوجه آن می‌شود صورت بگیرد. اینجا هم مثل موقعیت‌های دیگر زندگی، باید بیاموزیم که چگونه به موازات واقعیت‌های قدرت زندگی کنیم و همزمان با آن‌ها مقابله کنیم. بنابراین این یکی از ویژگی‌های موقعیت انسانی است که همواره، جایگاه‌ها (معمولاً جایگاه‌هایی که با گذر زمان تغییر می‌یابند) را از بین مجموعه‌ای از روابط نهادینه شده جاری اشغال می‌کنیم: روابط خانواده و خانوار، روابط مدرسه یا دوره‌های آموزشی، روابط انجمن محلی و روابط اجتماعی وسیع‌تر. این روابط خودشان را در دو جنبه بروز می‌دهند: تا بدین جا، همانطور که گفتیم،

روابط ما از نوع پرداختن و ستاندن هستند، و بدون پرداختن و ستاندن، من و دیگران نخواهیم توانست چیزی بدست آوریم و یا در بدست آوردن خیرهایمان ثبات را تجربه کنیم. این روابط ابزارهای سازنده شکوفایی ما هستند. اما عموماً روابطی هم وجود دارند که سلسله مراتب تعیین شده قدرت و کاربردهای قدرت را متجلی می سازند، سلسله مراتبها و اعمالی که به عنوان ابزارهای تسلط و طرد، ما را از تلاش برای رسیدن به خیرهایمان غالباً ناامید می کنند.

بنابراین ما عموماً خودمان را در موقعیت هایی اجتماعی می یابیم که این ویژگی دوگانه را دارد. این دوگانه ممکن است هنگام صحبت از قوانین و هنجارهایی که ساختارهای روابط اجتماعی را اداره می کنند نادیده گرفته شود. گاهی دو دسته از قوانین به موازات یکدیگر وجود دارد، بعضی اوقات دسته مشخصی از قوانین یک جا عملکرد ویژه ای دارند و جای دیگر، عملکردی متفاوت. گاهی ممکن است نحوه زندگی طوری باشد که یک مجموعه قوانین با مجموعه قوانین دیگری در تضاد فعالانه قرار بگیرد، و گاهی هم این امکان وجود دارد که یک مجموعه قوانین، زیرمجموعه قوانین دیگر شود یا حتی با مجموعه ای دیگر تلفیق شود. آنچه این روابط متفاوت و اغلب متغیر میان این دو دسته قوانین را منعکس می کند، اختلافات بزرگ و کوچکی است که به عنوان نتیجه این روابط حاصل می شود. بدترین نتیجه این است که اساساً قوانین مشوق پرداختن و ستاندن، زیرمجموعه قوانینی باشند که خادم اهداف قدرت اند یا اصلاً برای خدمت به این اهداف وضع شده باشند. و بهترین نتیجه نیز زمانی حاصل می شود که توزیع قدرت به گونه ای صورت گرفته باشد که به قدرت اجازه دهد در خدمت اهدافی قرار بگیرد که مطلوب قوانین پرداختن و ستاندن است.

برای مثال، خانواده ای را در یکی از لایه های تاریخ غرب در نظر بگیرید؛ خانواده ای که والدین آن در برابر فرزندانشان، طبق بهترین استانداردهایی که در مکان و زمان خاص خودشان وجود داشته، کلاً عملکرد خوبی داشته اند. مادر مراقبتهای مادری بسیار خوبی برایشان فراهم کرده و در این راه پدر خانواده، عمه ها و خاله ها، عموها و دایه ها و پدربزرگها و مادربزرگها نیز او را حمایت کرده اند؛

و همه این خویشاوندان هم کمک‌های درخوری در هر یک از سطوح آموزشی فرزندان ارایه کرده‌اند. پدر و مادر نه تنها به طور کلی فرزندان را به معلمان خوبی سپرده‌اند، بلکه معلمان را نیز فعالانه حمایت کرده‌اند. بدین معنا که والدین، با استفاده از اعمال منصفانه قدرت اختیارشان، نشان داده‌اند که لیاقت این اختیار را دارند. فرزندان نیز بدین طریق یاد گرفته‌اند که این قدرت اختیار منصفانه و معقول را به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی مراقبت و تعلیمی که به آن‌ها داده شده، به رسمیت بشناسند تا این‌که به آنچه که امروز هستند تبدیل شوند، یعنی به استدلال‌گران عملی خودمختار. فرزندان همچنین بعدها که بزرگتر شده‌اند درک کرده‌اند که وامدار والدین، سایر اعضای خانواده و معلمانشان هستند. همچنین دریافته‌اند که آن‌ها هم به نوبه خود باید به والدین و سایر بزرگترهایشان در زمان نیاز بپردازند، همین‌طور به فرزندان خودشان و در واقع همه کسانی که نیازشان برای آن‌ها مسئولیت‌آور تلقی می‌شود. اما در اینجا منشأ اختلافی بروز می‌کند.

پدر برای آنکه بتواند مسئولیت‌های خود نسبت به همسر و فرزندان را ادا کند، مجبور بوده آرزویش برای داشتن یک شغل را نادیده بگیرد - مهم نیست چه شغلی - مانند هر شغلی که نیازمند تعلیم طولانی و سخت باشد، اما از لحاظ درآمد، قدرت و افتخار چشم‌انداز بهتری داشته باشد. و اکنون خیال‌پردازی‌هایش درباره شغلی که می‌توانست داشته باشد را برای فرزندان‌ش طرح‌ریزی می‌کند. تمایل شدید او برای تبدیل شدن فرزندش به آنچه که خودش نتوانسته بشود، مانع از آن می‌گردد که نیاز فرزندش به خودمختاری را ببیند. و این فرزند که هم اکنون از توانایی‌های خودش به عنوان انسانی خودمختار و استدلال‌گر استفاده می‌کند، دلیل موجهی برای دنبال نکردن این شغل دارد. پدر هم با استفاده از اختیارات پدرانه خود و متوسل شدن به تهدیدهای مشروع و سخت‌گیری‌های اقتصادی و دیگر سخت‌گیری‌ها، او را وادار به پیگیری خواسته خود می‌کند. مادر هم این نافرمانی را محکوم می‌کند و فرزند را به فرمانبرداری امر می‌کند. فرهنگ‌هایی بسیاری وجود داشته‌اند

- و در واقع هنوز هم وجود دارند- که در آن‌ها اختیاراتی به والدین داده می‌شود که رفتار این پدر و مادر فرضی را توجیه کند.

با این حال، حتی اگر این فرزند ناچار می‌شد آنچه والدینش امر می‌کنند را اجرا کند، در واقع به دو طریق کاملاً مرتبط با هم شکست می‌خورد. [اولاً] خودش را در استدلال عملی خود مختار ناتوان می‌یافت. و [ثانیاً] دربارهٔ دینی که به دیگران دارد دچار اشتباه می‌شد؛ یعنی، دربارهٔ نحوهٔ پرداختی که طبق قوانین پرداختن و ستاندن، مقارن چیزی است که خودش ستانده است. بنابراین در چنین نمونه‌ای، قوانینی که اختیارات والدین را تعیین می‌کنند و به لحاظ اجتماعی و فرهنگی محرز هستند، مغایرند با قوانین پرداختن و ستاندن و برداشتی از حدود اختیار والدین که ذیل این قوانین مجاز شمرده می‌شود.

تضاد میان این دو دسته از قوانین در فرهنگ‌های غربی هنوز وجود دارد، و تاریخ و ادبیات درست مانند شاه‌بد، ملکهٔ بد و پاپ بد، نمونه‌های بسیاری از پدرهای بد و مادرهای بد را در خود گنجانده است. البته بدی در دوره‌های زمانی گوناگون، اشکال اجتماعی و فرهنگی مختلفی به خود می‌گیرد. والدین بدِ دورهٔ ملکه ویکتوریا - برای مثال مادر لیتون استراچی که تحصیلاتی را به فرزندش تحمیل کرد تا چیزی بشود که خودش هرگز نتوانسته بود- به هیچ وجه با والدین بدِ قرن سیزدهم - مثلاً مادر توماس آکوئیناس که او را به خاطر نرفتن به تعطیلات دومینیکنی<sup>۱</sup> برای یک سال حبس کرده بود- یکسان نبوده‌اند، اما تعارضاتی که میان این دو دسته از قوانین با الزاماتشان وجود دارد، همواره یکسان بوده است. خانواده‌ها در هر دوره، از یک طرف با طینی از الگوهای خانوادگی روبرویند که پیروی از توزیع مقرر قدرت را متجلی می‌کند و از طرف دیگر، با الگوهای خانوادگی روابط پرداختن و ستاندن مواجه‌اند که برای شکوفایی انسان لازم است.

1. Dominican Vacation

چیزی که سبب می‌شود والدین مفروضی بد باشند دو جنبه دارد: والدین بد در تقاضا از فرزندشان برای پرداختن چیزی که مدیون آن نیست، ناعادلانه عمل می‌کنند؛ یا در عادلانه جلوه دادن ادعایشان، خود را فریب می‌دهند یا اگر خود را فریب ندهند در پی فریب دیگران هستند. برای توجیه این قضاوت‌ها باید بتوانیم هنجارهایی را توجیه کنیم که با توسل به آن به والدین بد معترض شده‌ایم، منظوم قوانین پرداختن و ستاندن است، البته بسیار مبسوط‌تر از آنچه من تا بدینجا گفته‌ام. بنابراین اجازه دهید ادعایم را قدری بیشتر بسط دهم و شفاف کنم.

بحثی نیست که بهره‌گیری از استدلال عملی خودمختار یکی از مؤلفه‌های ضروری شکوفایی کامل انسان است. همانطور که پیشتر هم صریحاً گفتم، اینطور نیست که اگر کسی نتواند استدلال کند، به هیچ وجه نتواند شکوفا شود. با این حال، ناتوانی در استدلال درست در سطح عمل، ناتوانی مهمی است. به علاوه، خودمختار نبودن در استدلال هم نقص محسوب می‌شود. منظوم از خودمختاری هم توانایی و هم تمایل به ارزیابی استدلال‌های عملی خودمان است، پیش از این که دیگران این کار را انجام دهند، طوری که فرد خودش را برای تأیید نتیجه‌گیری‌های عملی دیگران و همین‌طور نتیجه‌گیری‌های عملی خودش مسئول بداند. بنابراین هیچ‌کس بدون آنکه توانایی رایه‌تعبیری فهم‌پذیر از استدلال‌های خودش را برای دیگران داشته باشد، نمی‌تواند استدلال‌گر عملی خودمختار باشد. اما اصلاً نیازی نیست این تعبیر از لحاظ مفهومی تعبیری نظری باشد. نیازی نیست کشاورزان و فلوتزن‌ها برای آنکه استدلال‌گران عملی تلقی شوند منطقدان هم باشند.

ارسطو معتقد بود تأمل<sup>۱</sup> عملی فقط در ابزارها مطرح است و نه در اهداف (Nicomachean Ethics ' 1112b 33-34). این بدان معنی نیست که ما در هدف‌ها و مقصودهایمان کنکاش نمی‌کنیم، بلکه فقط به این معناست



که با این هدف‌ها به مثابه ابزارهایی برای هدف‌های بعدی مواجه می‌شویم. برداشت ارسطو از اعمالی که ابزاری برای رسیدن به برخی هدف‌هایند، هم اعمالی را در بر می‌گیرد که به دلیل وجود پاره‌ای روابط علی میان هدف‌ها و ابزارها، بر تحقق برخی از هدف‌ها مؤثرند (مثلاً فریاد زدن موجب بیدار شدن فرد خواب می‌شود) هم شامل اعمالی می‌شود که به عنوان مؤلفه‌ای از یک کل انجام میشوند، طوری که این کل با اجرای این اعمال خاص موجودیت می‌یابد (مثلاً یک حرکت خاص در شطرنج، ابزاری برای اجرای بازی شطرنج است، یا مانند این که پیروی از قوانین پرداختن و ستاندن مؤلفه‌ای در شیوه زندگی ماست). پرسش تأمل برانگیزی که باید در قضاوت و عمل استدلال‌گر عملی به آن پاسخ داد - و هیچ وقت لازم نبوده صریحاً مطرح شود - چنین است: «با فرض این که هدفی مفروض باید محقق شود، چه عملی به عنوان ابزار برای تحقق آن بهتر خواهد بود؟» اما سؤال دیگری هم هست: آیا این هدف مفروض، برای این فرد یا گروه خاص بهترین هدفی است که می‌باید محقق شود؟ پاسخ به این سؤال است که ما را متوجه هدفی فراتر می‌کند، هدفی از این نوع: با فرض این که چنین هدفی باید محقق شود، آیا این هدف برای این فرد یا گروه خاص هدفی فوری و ضروری است یا خیر؟ استدلالی که از دیدگاه ارسطو، می‌تواند قضاوت عملی و عملکرد را کاملاً توجیه کند، در پایان، ما را به چیزی ارجاع می‌دهد که اولین فرض کلی زنجیره استدلال‌های عملی صحیح به شمار می‌آید. این فرضیه این طور آغاز می‌شود: «از آن جایی که خوب و بهترین چنین و چنان است...». البته هنگام آوردن استدلالی صحیح درباره این که چه چیزی در حال حاضر صحیح است، کسانی که ذینفع‌اند و مهم‌تر از آن، همه ویژگی‌های لازم برای قضاوت منصفانه را دارند، ممکن است نتوانند زنجیره توجیهی ادله‌ای را که استدلال عملی آن‌ها پیش فرض می‌گیرد آشکار کنند، البته ندرتاً به چنین کاری هم نیاز پیدا می‌کنند. اما کسانی که این ویژگی‌ها را نداشته باشند، قادر به استدلال عملی صحیح نخواهند بود. بنابراین باید پرسید چه چیزی باعث می‌شود ارجاع به استدلال توجیهی مفروض برای یک استدلال‌گر خودمختار اهمیت پیدا کند؟ این پرسش از دو جنبه اهمیت دارد.

اولاً این پرسش مشخص می‌کند کسانی که می‌خواهند به صورت منطقی و مستمر درباره ابزارها با هم مباحثه کنند، چگونه می‌توانند بر سر هدف‌ها با هم به توافق برسند. منظورم آن نیست که امکان اختلاف منطقی بر سر اهداف نباید وجود داشته باشد، اما اگر قرار باشد این اختلاف منطقی باشد، برای آن که مباحثه بی‌فایده نشود، لازم است در سطحی پایه‌ای‌تر، حداقل بر سر هدف‌هایی که تحققشان محل بحث است، توافق جزئی وجود داشته باشد؛ حال چه بر سر هدف‌ها توافق وجود داشته باشد چه نداشته باشد. چرا این نکته حائز اهمیت است؟ همان‌طور که پیشتر هم اشاره کردم، تا اندازه‌ای به این دلیل که «در مواجهه با معضلات مهم، ما از دیگران هم می‌خواهیم که تعمق و تفکر کنند، چون در تصمیم‌گیری میان گزینه‌های موجود به خودمان اعتماد نداریم» (Nicomachean Ethics ' 1112b 10-11). اما این نکته هم مهم است که ما در استدلال‌های عملی مان اغلب نه تنها باید این سؤال را پاسخ بدهیم که «بهترین تصمیم برای من چیست؟» بلکه باید این پرسش را هم پاسخ بدهیم که «بهترین تصمیم برای ما چه می‌تواند باشد؟» و گذشته از پاسخی که به این سؤال می‌دهیم، اغلب این سؤال دوم را به دلیل توافقات ضمنی مان با دیگران بر سر خیرها و امر خیر مطرح می‌کنیم.

استدلال عملی از دیدگاهی که برگرفته از منظر ارسطویی است (و من نیز آن را در پیش گرفته‌ام) عموماً استدلال کردن به همراهی دیگران در درون مجموعه‌ای از روابط اجتماعی تعیین کننده است. این روابط ابتدائاً شکل می‌گیرند و سپس در قالب روابطی توسعه می‌یابند که هر یک از ما به کمک آن‌ها، موقعیت استدلال‌گر عملی خود مختار را کسب می‌کنیم و تحت حمایت قرار می‌گیریم. این روابط در ابتدا عموماً از روابط خانوادگی آغاز می‌شود، سپس در مدرسه و تعاملات شاگردی ادامه می‌یابد، و نهایتاً در دامنه تجربیاتی رشد می‌یابد که بزرگسالان هر جامعه و فرهنگ خاص در آن مشارکت دارند.

1. goods

2. The Good

ایجاد و حفظ این روابط جدانشدنی است از توسعه گرایشها و فعالیت‌هایی که هر فرد در حرکت به سوی تبدیل شدن به استدلال‌گر عملی خودمختار در پیش می‌گیرد. بنابراین خیر هیچ فردی بدون به دست آوردن خیر تمام کسانی که در این روابط مشارکت دارند به دست نخواهد آمد. زیرا بدون داشتن درک صحیحی از شکوفایی کل مجموعه روابط اجتماعی‌ای که در آن قرار داریم، نمی‌توانیم درک عملی صحیحی از خیر و شکوفایی خودمان به دست بیاوریم. چرا اینگونه است؟

اگر قرار باشد من تا حد نهایی شکوفایی یک انسان شکوفا شوم، کل زندگی‌ام باید ترتیب مشخصی به خود بگیرد، ترتیبی که در آن، نه تنها در فعالیت‌های یک استدلال‌گر عملگر شریک شوم و به موفقیت برسم، بلکه توقع معقولی برای دریافت مراقبت و توجه مورد نیازم، در جوانی و پیری و بیماری و جراحت داشته باشم. بنابراین هر یک از ما فقط در صورتی به خیر خود خواهیم رسید که دیگران هم از طریق کمک به ما در دوره‌های ناتوانی، خیر ما را به خیر خودشان مبدل کنند و متقابلاً به انسان‌هایی تبدیل شوند که با کسب مهارت و تمرین، خیر دیگران را خیر خودشان می‌دانند. البته این به خاطر آن نیست که ما حسابگری می‌کنیم که فقط در صورتی که به دیگران کمک کرده باشیم، آن‌ها هم به ما کمک خواهند کرد. چنین کاری مخصوص آدم‌هایی است که در خیر دیگران مشارکت می‌کنند، فقط به این خاطر که خیر خودشان در این است. چنین فردی از لحاظ ویژگیها و صفات مثبت ناقص است.

من به منزله یک انسان برای مشارکت در چنین شبکه ارتباطی‌ای که متشکل است از پرداختن و ستاندن، باید بدانم مقداری که ملزم به پرداختن آنم، با مقداری که خودم ستانده‌ام، ممکن است بسیار نامتناسب باشد، و چه بسا ملزم باشم به کسانی بپردازم که هیچ‌گاه قرار نیست از آن‌ها چیزی بستانم. به علاوه، لازم است درک کنم که مراقبت و توجهی که به دیگران می‌دهم، باید کاملاً بی‌قید و شرط باشد، چون چیزی که من ملزم به انجام آنم، اگر هم به طور کامل بر اساس نیاز آن‌ها تعیین نشود، تقریباً بر این اساس مشخص می‌شود.

هر وقت شبکه ارتباطی خانواده، همسایگان یا همکاران در وضع شکوفایی باشد، یا هر گاه که اجتماع محلی شکوفا باشد، دلیلش این است که فعالیت‌های اعضای این جامعه در راستای خیر عمومی آن‌ها و با استدلال‌گری عملی سازمان گرفته است. با وجود این، کسانی که توانایی کمی در استدلال عملی دارند؛ جوانان کم سن و سال، پیرمردها و پیرزن‌های فرتوت، بیماران، مجروحان و کسانی که به اشکال مختلف دچار ناتوانی‌اند نیز از شکوفایی اجتماعی سود خواهند برد و متقابلاً شکوفایی فردی آن‌ها شاخص مهمی برای میزان شکوفایی کل جامعه خواهد بود. زیرا این نیازهاست که برای اعضای هر اجتماع، دلیلی برای عمل به وجود می‌آورد تا به وسیله آن جامعه بتواند شکوفا شود.

توجه کنید که در این برداشت، خیر افراد تابع خیر جامعه نیست و برعکس، خیر جامعه هم تابع خیر افراد نیست. فرد برای آن که خیر خود را تعیین و دنبال کند، باید ابتدائاً خیر جامعه را به عنوان خیر خودش بشناسد. بنابراین نمی‌توان خیر عمومی را مجموعه‌ای از خیر افراد دانست، خیر عمومی از خیر افراد ساخته و برگرفته نمی‌شود. در عین حال، گرچه پیگیری خیر عمومی جامعه برای همه کسانی که توانایی پیگیری آن را دارند، از مؤلفه‌های اساسی نفع فردی خودشان محسوب می‌شود، خیر هر فردی بیش از خیر عمومی است. و بی‌شک، بجز خیر کلی جامعه، خیر و منافع عمومی دیگری نیز وجود دارد: خیر خانواده‌ها و گروه‌ها، خیر اعمال و تجارب مختلف. هر فرد به منزله یک استدلال‌گر عملی خود مختار، باید به این سؤال پاسخ دهد که در بهترین شکل ممکن، هر یک از این خیرها و منافع چه جایگاهی در زندگی او می‌تواند داشته باشد.

چهارچوب حدودی جامعه در قالب شبکه‌ای از پرداخت‌کنندگان و دریافت‌کنندگانی ساخته شده است که به چیزهایی نیازمندند، و دقیقاً به همین دلیل، توافق‌های مشترک اجتماعی، به مثابه مسائل مطرح و مهم جامعه، نه فقط باید منفعی داشته باشند بلکه باید قوانینی نیز داشته باشند. زیرا پیروی از قوانین یکی از مؤلفه‌های اصلی سازنده برخی از این چیزهاست که هم ما و هم دیگران باید از آن برخوردار باشیم؛ اگر بخواهیم در نقشه‌هایی که درون این شبکه برعهده داریم،

عملکرد مناسبی داشته باشیم. نوع کرداری که برای یک ویژگی یا فضیلت مورد نیاز است، هرگز نمی‌تواند با فهرستی از قوانین، کاملاً مشخص شود. اما ناتوانی در رعایت بعضی از قوانین بخصوص کافی است تا بفهمیم که فرد در ویژگی‌های خاصی نقصان دارد.

برای مثال، ویژگی‌های آدمی معتمد و قابل اتکا را در نظر بگیرید. اگر من بخواهم قابل اعتماد و اتکا باشم، شما باید بتوانید به من اعتماد و تکیه کنید، حتی وقتی که خیانت به اعتماد شما برایم بسیار سودآور باشد یا انجام چیزی که به خاطر آن به من تکیه کرده‌اید، برایم بسیار دشوار باشد. من نه فقط در تعاملات زندگی روزمره - که البته مهم هستند - بلکه به خصوص در زمان‌هایی که به دلیل ناتوانایی‌هایم نوعی بار و مایه مزاحمت هستم باید بتوانم به شما اعتماد و تکیه کنم. بنابراین باید بدانم وقتی قول داده‌اید پشتم باشید، به قولتان وفا خواهید کرد. باید بدانم که وعده‌ای که برایتان غیرمنطقی باشد به من نخواهید داد. باید بدانم که در مواقع اضطراری آنچه را که لازم باشد انجام خواهید داد و پا پس نخواهید کشید اگر چیزی که مسئولیتش را پذیرفته‌اید، از آنچه انتظار می‌رفت بسیار ناخوشایندتر بشود. برای مثال، با استفراغ و خونریزی کنار خواهید آمد، جیغ کشیدن‌های مداوم را تحمل خواهید کرد یا چیزهایی بسیار شاق‌تر.

به علاوه، باید بدانم که می‌توانم اطلاعات محرمانه‌ام را بدون ترس از این‌که آن را به دیگری خواهید گفت برایتان فاش کنم. و باید بدانم که هرچقدر هم که نامعقول باشم، در شایعه‌های بدخواهانه علیه من شریک نمی‌شوید و هرچقدر هم که بدله‌گو باشید، مرادست نخواهید انداخت تا پیش دیگران تحقیرم کنید. در همه این مسائل آنچه باید درباره شما بدانم این است که بتوانم اعتماد کنم به این‌که خودتان را در چارچوب معینی از قوانین قرار می‌دهید، مثلاً قوانینی که ما را به دادن وعده‌های معقول و منطقی، وقت‌شناسی و راستگویی و می‌دارند؛ قوانینی که هرگز اجازه نمی‌دهند احساس تنفر و بیزاری، ما را از مسئولیت‌هایمان برای مراقبت و توجه بازدارد، یا اجازه نمی‌دهد اطلاعات محرمانه کسی را فاش کنیم، یا چیزهایی از این دست.

با وجود این، قابل اعتماد و اتکا بودن، فراتر از پیروی از این مجموعه قوانین یا هر مجموعه دیگری است. بخشی از قابل اعتماد و اتکا بودن در این است که بتوانیم تشخیص دهیم داشتن این دو ویژگی در شرایطی که هیچ قانونی برای هدایت ما وجود ندارد، مستلزم چه چیزی است؟ اگر از نظر من انتقال اطلاعات دیگری به شما صحیح باشد، پس اگر قانون منع دروغگویی را بشکنم، نمیتوانم قابل اعتماد باشم. اما وقتی قرار باشد به این سؤال پاسخ دهم که آیا باید اطلاعات خصوصی شما را پیش دیگری فاش کنم یا خیر، شرایطی پیش خواهد آمد که هیچ قانونی برایش پاسخی ندارد. اگر نتوانم قضاوت درستی بکنم، نمی‌توانم قابل اعتماد باشم، حتی اگر هیچ قانونی را نقض نکرده باشم. مثالی دیگر را در نظر بگیرید:

من به منزله یک انسان استدلال‌گر عملگرا، باید با دیگران وارد گفتگو شوم، گفتگو درباره این که چه چیزی می‌تواند برای من یا آن‌ها یا برای ما اکنون، هفته دیگر یا سال دیگر بهتر باشد. ویژگی‌ای که اینجا نیاز داریم عدالت در گفتگو است. عدالت در گفتگو مستلزم آن است که اولاً با هم صادقانه صحبت کنیم نه با تظاهر یا رفتارهای فریبنده و گول‌زننده، و دوم این که هر کدام از ما بیش از زمانی که لازم داریم تا اهمیت موضوعمان را نشان دهیم و برایش استدلال بیاوریم، صحبت نکنیم. اولین ویژگی مستلزم آن است که به قوانین مشخصی پای بند باشیم، اما دومین ویژگی نیازمند چیزی است که در قالب قوانین نمی‌گنجد. پیروی از قوانین مانند سایر ویژگیها بخشی از الزاماتی است به آن نیازمندیم، اما همه آن نیست.

بدون داشتن این ویژگیها و بدون پیروی از قوانینی که جزو لاینفک اعمال آنهاست، نه فقط در ادای مسئولیت‌هایمان ناتوان خواهیم بود، بلکه نخواهیم توانست به شیوه شایسته‌ای در اختصاص مسئولیتها به دیگران همفکری کنیم. و از آنجایی که همفکری برای نیل به خیر عمومی ما ضروری است، در واقع به این ترتیب، تحقق خیر عمومی را ناممکن می‌کنیم. آکوئیناس وقتی داشت این قوانین را به مثابه احکام قانون طبیعت تعریف می‌کرد،

براین جنبه از قوانین مذکور تمرکز ویژه‌ای داشت. طبق تعریف او، برای این که یک حکم به یک قانون از هر نوعی مبدل شود، لازم است که این حکم، حکم منطقی باشد (Summa Theologiae 90,1) و علاوه بر آن، به یک خیر عمومی معطوف شده باشد (90,2) و به دست کسی که اختیارات لازم را دارد در جامعه ترویج داده شود (90,3,4). احکام قانون طبیعت آن دسته احکامی هستند که از سوی خداوند و از طریق منطق رواج داده شده‌اند و چنانچه انسان از آن‌ها پیروی نکند، نمی‌تواند به خیر عمومی‌اش دست یابد.

به هر حال احکام قانون طبیعت، چیزهایی را شامل می‌شود که بسیار فراتر از قوانین‌اند. زیرا در بین احکام قانون طبیعت احکامی هستند که ما را امر می‌کنند به آنچه فضیلت‌ها به آن فرا می‌خوانند (94,3). ما به هرکاری که شجاعت، عدالت یا اعتدال امر می‌کند فراخوانده می‌شویم و از ما می‌خواهند که همواره در این روند با انصاف و از روی عقل عمل کنیم. توجه کنید که در سطح عمل، محتاج منطق برای برخی اعمال ویژه نیستیم که نیازمند چیزی باشد فراتر و بالاتر از آنچه یک یا چندتای از این فضایل اقتضاء می‌کند. اعمال مورد نیاز فضیلت‌ها هر یک به نوبه خود ارزش انجام دادن دارند. در واقع این اعمال همیشه ابزاری برای رسیدن به چیزی فراتر هستند، دقیقاً به این دلیل که اجزای سازنده شکوفایی انسان را تشکیل می‌دهد و دقیقاً به این خاطر که به خودی خود ارزش انجام دارند، جزئی از شکوفایی انسان به حساب می‌آیند. این ادعا که یک عمل خاص فقط به خاطر خودش انجام شده، به هیچ وجه با این گفته که عمل مزبور به خاطر فرد یا افرادی انجام شده که این عمل در راستای خیر آن‌ها بوده مغایرت نخواهد داشت. بنابراین اعمالی که از روی سخاوت و عدالت و عطوفت انجام می‌شوند به خاطر دیگران انجام می‌شوند و به خودی خود ارزش انجام دارند. بنابراین در سطح عمل، همواره، پاسخ مناسبی به این سؤال وجود دارد که: چرا این کار را انجام دادی؟ و در جواب باید گفت «چون عادلانه بود»، «چون شجاعانه بود»، «چون همان کاری بود که هر انسان خوب دیگری می‌کرد». اما در سطحی که اندکی نظری‌تر است،

باید به این سؤال پاسخ بدهیم که: چرا این پاسخ را مناسب می‌دانیم؟ و چیزی که باعث می‌شود این پاسخ را مناسب بدانیم، این است که تنها از طریق اکتساب و عمل کردن به فضیلت‌هاست که افراد و جوامع می‌توانند شکوفایی انسانی را تجربه کنند.

البته گاهی هم ممکن است، شاید به ندرت، لازم شود که موضوع شکوفایی غایت انسانی<sup>۱</sup> در استدلال عملی شفاف‌سازی شود. این مفهومی است که کاربردش همیشه و در حال طبیعی به طور ضمنی از پیش مفروض است؛ مفهومی است که در پس‌زمینه باقی می‌ماند. اما در موقعیت‌هایی خاص، استدلال‌های عملی مرتبطی هست که این مفهوم را پیش چشم می‌آورد تا ارجاع به آن را شفاف سازد. یکی از این دلایل، مربوط به جایی است که از اشتباه کردن می‌ترسیم، چون مثلاً از چیزهایی که لازمه عدالت یا شجاعت یا اعتدال است سوء برداشت کرده‌ایم. در چنین موقعیت‌هایی به استدلال‌های قیاسی متوسل می‌شویم تا بفهمیم اشتباه کرده‌ایم یا نه. بنابراین خواهیم گفت: از آن جایی که شکوفایی انسان چنین و چنان است، یا به قول ارسطو «از آن جایی که خوب و خوبترین چنین و چنان است»، بنابراین ویژگی‌های ذهنی و شخصیتی‌ای که فضیلت محسوب می‌شوند، باید از چنین و چنان نوعی باشند؛ و از آنجا که عدالت یا شجاعت یا اعتدال آن‌طور که تا اینجا فهمیده‌ام - از این نوع نیستند، احتمالاً درباره چیزهایی که فضیلت‌ها ما را ملزم به آن می‌کنند دچار سوء برداشت شده‌ام. توجه کنید که در این نوع استدلال عطف به ماسبق، مانند همتای آینده‌نگرش، مفهومی از شکوفایی انسان که فرد استدلال‌گر به آن متوسل می‌شود نیز باید به خودی خود از طریق تجربه عملی کسب شود. مراحلی که باید برای یادگیری چگونگی تبدیل به استدلال‌گرانی مستقل و عملگرا طی کنیم، همچنین مراحلی که پس از آن باید برای توسعه قدرت استدلالمان در بافت‌های متغیرو متفاوت طی کنیم،

1. human telos



همان مراحل هستند که با طی کردنشان از طریق یادگیری، تمیز میان آن نوع روابطی را که یک فرد و زندگی اجتماعی شکوفا ایجاد می‌کند و آن دسته روابطی که مانع و ناامیدکننده است را می‌فهمیم و تدریجاً درک بازاندیشانه و مناسبی از چستی شکوفایی انسان به دست می‌آوریم. و از آنجا که برای شکوفا شدن فرد در حد اعلای انسانی، باید زندگی او به عنوان یک کل شکوفا شود، باید از طریق تجربه، نقاط استقلال و عدم استقلال خود به دیگران را در مراحل مختلف حیات شکوفا بشناسد. تا آنجا که فرد بتواند آنچه را که آموخته بیان کند، و نشان دهد که قادر است در هنگام لزوم اولین قیاس استدلالی عملی خودش را بروز دهد. بنابراین آموزش عملی مورد نیاز فردی که می‌خواهد به یک استدلال‌گر عملی تبدیل شود، مانند همان آموزشی است که فرد برای یافتن جایگاه خود در شبکه دادن و ستاندنی نیاز دارد که در آن تحقق خیر فرد از تحقق خیر عمومی لاینفک دانسته می‌شود.

با این حال، این برداشت از رابطه خیر عمومی با خیر فردی و جایگاه هر دوی آن‌ها در استدلال عملی، بی‌شک با بسیاری از برداشت‌های رایج از استدلال عملی مغایرت فراوانی دارد. بنابراین تصور کنید که منفعت و خیر، یکی از شاخصه‌های تحقیق امیال باشد: آنچه که طبق قضاوت من خوب است، چیزی است که برای من خوب است، آنچه برای من خوب است می‌تواند ترجیح‌اتم را برآورده کند و آنچه برای من خوبترین است می‌تواند ارضای ترجیح‌اتم را بیشینه کند. بنابراین اگر بخواهم به این مهم دست یابم با شناخت خیر فردی خودم و کنکاش در ابزارهایی که می‌توانم برگزینم آغاز می‌کنم. پس از آن، متوجه می‌شوم اگر با دیگران همکاری نکنم، یعنی تلاش‌های آن‌ها را در راستای تحقیق خیر فردیشان لحاظ نکنم، اختلافاتی به وجود خواهد آمد که تحقق اهدافم را ناممکن خواهد کرد، شاید غیر از کوچک‌ترین اهدافم. بنابراین من و دیگران در همکاری ویژه‌ای، خیری عمومی پیدا می‌کنیم که وسیله‌ای برای تحقق اهداف فردی ماست و بر مبنای این اهداف هم تعیین شده است.

چه مبنای منطقی برای مشارکت من در این همکاری وجود دارد؟ باید شرایطی ایجاد شود که تک تک افراد بتوانند این همکاری را برای خودشان منطقی قلمداد کنند؛ بنابراین این شرایط باید همه محدودیتهایی را که سد راه بیشینه‌سازی اولویت‌های فردی می‌شود لحاظ کند و با وجود این، همکاری را منطقی بداند. به این معنی که هر شرکت کننده باید دلیل خوبی داشته باشد تا بتواند باور کند که بیشینه‌سازی‌ای که با قوانین مشارکت در مذاکره و تعامل همکارانه با دیگران محدود شده است، نسبت به بیشینه‌سازی محدود نشده برایش به صرفه است.

تا جایی که منطقی باشم، موظفم محدودیت قوانینی را بپذیرم که تضمین‌کننده تعامل منصفانه و ایمن هستند، منظور تعاملاتی است که از طریق آن‌ها همه شرکت‌کنندگان می‌توانند بیشینه‌سازی اولویت‌های خودشان را محقق کنند، اما این که وارد چه روابط دیگری بشوم به خودم بستگی دارد. شاید به عنوان یک حقیقت مشروط، ابتدائاً خودم را در روابط خانوادگی یا دیگرانواع ارتباط یافته باشم. اما چنین درگیری‌های معمولی<sup>۱</sup> به مسئله تعهدات من کاملاً بی‌ربط است. من انتخاب نکرده‌ام که چنین والدین، یا عمو و دایی یا معلمانی داشته باشم. با این حال، این که چه کاری [برای آن‌ها] انجام دهم، البته اگر کاری انجام دهم، به خودم بستگی خواهد داشت. مفهوم مدیون بودن در هر ارتباط یا تعاملی که به صورت داوطلبانه پذیرفته نشده باشد چندان کاربرد ندارد. من آزادم که برآورد کنم چه چیزی بیش از همه به نفعم است و وابستگی‌های عاطفی‌ام به دیگران چگونه است.

بنابراین از این منظر، ارتباط من با دیگران می‌تواند دو نوع داشته باشد. در یک طرف، آن روابطی قرار دارد که بر مبنای مزیت‌هایی که برای طرفین دارد طراحی و توجیه شده است. این دسته از روابط شامل روابط معاملات می‌شود که با قواعد و احکامی اداره می‌شود که از نظریه انتخاب عقلانی استخراج شده‌اند.

1. De Facto

در طرف مقابل، مجموعه روابط دیگری وجود دارد که حاصلِ همدلی یا دلمشغولی‌های عاطفی است و به شکل داوطلبانه ایجاد می‌شود. تفاوت این دو نوع روابط اهمیت ویژه‌ای دارد. به تعبیر دیوید گوتیه که این نظریه را برای نسل ما به اثبات رسانده است، «الزامات همدلی کاملاً با الزامات انتخاب عقلانی متفاوت است، و یگانه نتیجه‌ای که از اتخاذ رویکردی واحد در برابر آن‌ها به دست می‌آید، سردرگمی است» (Gauthier, 1986, p.286).

الزامات اخلاقی‌ای که انتخاب عقلانی حکم می‌کند، فقط در تعامل‌های همکارانه ما با والدینمان یا کسانی که می‌توانستند والدین ما باشند گسترش می‌یابد. «حیوانات، کسانی که هنوز زاده نشده‌اند یا کسانی که احتمال دارد معلول یا ناقص باشند از قلمرو اخلاقیاتی که به تقابل گره خورده است بیرون می‌رود. تمایل به مطابقت با محدودیت‌های اخلاقی ... را می‌توان از لحاظ اخلاقی، فقط در چارچوبِ منافع پیش‌بینی‌پذیر توجیه کرد» (p.268). بنابراین هر تصمیمی که درباره روابطمان با حیوانات یا انسان‌های ناتوان بگیریم - البته ما نه معلول هستیم نه ناقص - به دامنه همدلی‌های عاطفی‌مان وابسته خواهد بود. با وجود این، هنوز هم به خودمان بستگی دارد که چه عواطفی را به چه میزان در خود پرورش دهیم و فرزندانمان یا دیگران را به آن تشویق کنیم. این که ما عواطف و احساساتی داریم که همیشه همراه ماست، هرگز حقیقتی تغییرناپذیر و ناخردانه درباره ما محسوب نخواهد شد. اما منطق، آن طور که نظریه پردازان انتخاب عقلانی تعریفش می‌کنند، به همدلی ما هیچ جهتی نمی‌دهد.

البته این دیدگاهی نیست که فقط نظریه پردازان اقتصادی و فلسفی مطرح کرده باشند. این دیدگاه برای دولتها و بسیاری از آدم‌ها، توجیهات ایدئولوژیکی درباره سبک زندگی ایجاد کرده است. اما حمایت همیشگی از این ایدئولوژی بسیار دشوار بوده است و شاید بتوان گفت تناقض‌های آشکار این ایدئولوژی،

ریشه در برداشت و تقسیم‌بندی روابط اجتماعی در آن دارد: همه روابط اجتماعی یا روابطی هستند که با چانه‌زنی‌هایی و برای منفعت متقابل جلو می‌روند (روابط بازار، الگوی مناسبی از این نوع است) یا روابط عاطفی و احساسی هستند. این تقسیم‌بندی چه چیزی را از قلم انداخته است؟

چیزی که از قلم انداخته، میزان جای گرفتن هریک از این روابط در چارچوب‌های مختلف زندگی اجتماعی است، چارچوب‌هایی که ماندگاریشان از دوره‌های کوتاه‌تر است؛ این روابط را باید براساس مجموعه‌ای از روابط پرداختن و ستاندن و با خصوصیات که پیشتر گفتم تعریف کرد. ابتدا روابط عاطفی و احساسی و برخی از پیچیدگی‌های این نوع ارتباط را در نظر بگیرید. عواطف ما، عموماً، اگر نگوییم همیشه، حداقل در بلندمدت، تا حد زیادی تحت کنترل ماست. این بسیار مهم است، زیرا عواطف از جمله چیزهایی است که به دیگران مدیون‌ایم. ما همیشه از لحاظ عاطفی به فرزندانمان بدهکاریم و فرزندان هم همیشه پاسخ به این عواطف را به والدینشان مدیون‌اند. ما به کسانی که در درد و رنج به سر می‌برند محبت بدهکاریم، و از دیگران هم انتظار داریم که متقابلاً نسبت به ما از خودشان عاطفه بروز دهند. نسبت به دوستانمان احساسات متفاوتی نسبت به احساسی که به فرزندانمان بدهکاریم، مدیونیم. بنابراین باید هنگام مواجهه در برنامه‌ها و یا گرفتاری‌های آن‌ها درک عاطفی نیز داشته باشیم. پرداختن و ستاندن عواطف بی‌تردید از سایر انواع پرداختن و ستاندن مستقل نیست، بلکه پیوند کاملاً نزدیکی با انواع پرداختن و ستاندنی دارد که نقش مهمی در ایجاد رابطه والدین و فرزند، دوستان، و غیره دارد.

البته بعضی‌ها شاید به دلیل مسائل زیست‌شیمیایی، یا شاید به دلیل نحوه تربیت و رشدشان در ابراز عواطف به دیگران مشکل داشته باشند. و برخی افراد هم برعکس، به سادگی احساساتشان برانگیخته می‌شود و به راحتی هم آن را بروز می‌دهند. مهم آن است که این مشکلات نه فقط عموماً اصلاح‌پذیرند، بلکه ما هنگام قضاوت درباره آن‌ها به منزله عیب و ایراد، به معیارهای مناسب احساسی متوسل می‌شویم: احساسی که با هدفش متناسب است،

احساسی که کمتر از حد تناسب است، یا احساسی بیش از حد. هنجارها و معیارهایی که بر عاطفه حاکم است و میزان شایستگی و درخور بودن آن را تعیین می‌کند، از دیگر هنجارهای پرداختن و ستاندن تفکیک‌ناپذیر است. زیرا به طور کلی در پرداختن و ستاندن است که عواطفمان را ابراز می‌کنیم. البته شکل نشان دادن عاطفه در فرهنگهای مختلف متفاوت است.

بنابراین فقط در بستر هنجارهای پرداختن و ستاندن و با ارجاع به آنهاست که می‌شود به آنچه در انواع مختلف روابط عاطفی نهفته است پی برد. پذیرفتن این هنجارهاست که زمینه‌ای را برای توقعات ما از دیگران و توقعات دیگران از ما می‌سازد. وابستگیهای عاطفی همیشه چیزی بیش از عاطفه در خود دارند. به همین ترتیب، روابط متقابل عقلانی نیز با هنجارهایی اداره می‌شود که رعایت آنها به نفع همه شرکت‌کنندگان است. به علاوه، این روابط با روابط دیگری ثبات می‌یابند و خود متضمن روابط دیگری هستند که با هنجارهای پیش‌بینی‌ناپذیر و محاسبه‌ناپذیر پرداختن و ستاندن اداره می‌شود. بنابراین با این روابط نهادینه شده است که تبادلات بازار ممکن می‌شود.

در واقع این عبارت درست است که «برای تهیه شام به خیرخواهی قصاب یا نانوا دلخوش نیستیم، بلکه به این امیدواریم که آنها حساب منافع خودشان را دارند» (The Wealth of Nations, Adam Smith, 1, ii). همانطور که قصاب و نانوا حساب منافعشان را دارند مشتریان آنها هم به فکر منافع خودشان هستند. اما اگر من به عنوان یک مشتری همیشگی به قصابی وارد شوم و ببینم که قصاب دچار حمله قلبی شده، و فقط بگویم «اُهِ! ظاهراً امروز در موقعیتی نیستید که بتوانید به من گوشت بفروشید» و بلافاصله به مغازه رقیب او بروم تا خریدم را انجام دهم، گرچه هیچ عملی مغایر با هنجارهای بازار انجام نداده‌ام، اما بی‌تردید کل رابطه‌ام را از جمله رابطه اقتصادی‌ام را با او از بین برده‌ام. حتی اگر در مقابل وضعیت او واکنش نشان دهم و الزامات حداقلی را ادا کنم تا خودم را از متهم شدن به بی‌مسئولیتی برهانم - یعنی به اورژانس زنگ بزنم ولی به محض این‌که امداد پزشکی از راه برسد آنجا را ترک کنم -

باز هم با اجتناب از تقبل مسئولیت، بیشتر به رابطه‌مان آسیب زده‌ام. روابط بازار فقط می‌تواند با جای گرفتن در انواع خاصی از روابط غیربازاری بومی ثبات پیدا کند، یعنی روابط محاسبه‌ناپذیر پرداختن و ستاندن؛ البته اگر قرار باشد بجای آسیب‌زدن و فاسد کردن وابستگی‌های اجتماعی، به شکوفایی کلی جامعه کمک کند و غالباً هم هدف همین است.

بنابراین هنجارهای پرداختن و ستاندن تا حد زیادی هم پیش‌فرض وابستگی‌های احساسی ما و هم پیش‌فرض روابط بازاری ما هستند. اگر این هنجارها را در عملکردهای اجتماعی از پیش‌فرض زمینه‌ای جدا کنیم، هر کدامشان به سرچشمه‌ای از فساد تبدیل خواهند شد: از یک طرف ارزش‌گذاری عاطفی بیش از حد، و از طرف دیگر فروکاست فعالیت‌های انسانی به فعالیت‌های اقتصادی. این‌ها عیوب به هم پیوسته‌ای هستند که می‌توانند از انسان و سبک زندگی او سخن بگویند؛ اما برای این‌که آن‌ها را عیب بدانیم لازم است توجهی بیش از هرآنچه من در این مجال آورده‌ام بیاوریم. چنین توجیحی نیازمند تشریح مفصل‌تری است از فضیلت‌های پرداختن و ستاندن نسبت به آنچه اینجا ارائه دادم.



# عدالت، حقیقت، صلح<sup>۱</sup>

یون الستر

ترجمه مریم اشجع

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Elster, Jon. "Justice, Truth, Peace." *Nomos* (2012): 78-97.



گویا ذهن، این گرایش طبیعی را دارد که مفروض بگیرد تمام چیزهای خوب با هم در هماهنگی اند. این گرایش تا حدی نتیجه چیزی است که روان‌شناسان مبادله‌گریزی<sup>۱</sup> می‌نامند (نک: Hedgcock and Rao, 2009). شاید هم تا حدی ناشی از خوش‌خیالی<sup>۲</sup> باشد.

مارکس (Preface, 1867) می‌گفت در انتقال به کمونیسم، باید «دردهای زایمان را کاهش داد». در ضمن هر انتقال مفروض [به کمونیسم]، بدون شک، خشونت کمتر مطلوب است و اگر میزان خشونت ثابت است، هرچه مدت انتقال کوتاه‌تر باشد، بهتر است. اما انتقال تدریجی‌تر، ممکن است با خشونت کمتری همراه باشد.

بنای جنبش «سرمایه‌گذاری مسئول در برابر اجتماع»<sup>۳</sup> بر فرضیه «عملکرد خوب، از راه نیکی کردن» استوار است (نک: Landier and Nair, 2009; Heal, 2008). گاهی ممکن است انگیزه سود [اقتصادی] و منافع جامعه به طور هم‌زمان بیشینه‌سازی شود؛ مانند زمانی که مصرف‌کنندگان از خرید کالاهایی پرهیز می‌کنند که با بهره‌کشی از نیروی کار کودکان تولید شده باشد. اما سرمایه‌گذاری‌های متقابلی که در آن‌ها از خرید سهام الکل و تنباکو پرهیز می‌شود، در مقایسه با دیگر [سرمایه‌گذاری‌ها]، عموماً سود کمتری خواهند داشت؛ زیرا این سرمایه‌گذاری‌ها، خود را از منبعی ارزشمند و متنوع محروم کرده‌اند.

۱. trade-off aversion اصطلاحی است که در علوم روان‌شناسی و بازرگانی به کار می‌رود و اجمالاً بدین معناست: بسیار پیش می‌آید که انسان، در برابر دوراهی انتخاب قرار می‌گیرد، مثل انتخاب بین دو کالایی که هر یک جذابیت‌هایی برای او دارد. در چنین موقعیتی، فرد نمی‌خواهد جذابیت‌های هیچ‌یک از آن‌ها را با جذابیت کالایی دیگر «مبادله» یا تمویض کند و در واقع، می‌خواهد همه چیز را با هم داشته باشد. به این گرایش، مبادله‌گریزی می‌گویند. [مترجم]

## 2. Wishful thinking

۳. جنبش Socially responsible investment که با نام اختصاری SRI نیز شناخته می‌شود، تلاشی برای ترکیب ایده‌های تجاری سرمایه‌دارانه حوزه اقتصاد با سیاست‌های اجتماعی توسعه انسانی بوده است. سرمایه‌گذاری سبز، سرمایه‌گذاری پایدار و... هر یک شاخه‌هایی از این جنبش بوده است. برای نمونه، در حوزه انرژی، استفاده از مبدل‌های خورشیدی یا انرژی‌های پاک، همچون نیروی باد، یا برنامه‌های اجتماعی برای توسعه پایدار، از فعالیت‌های شاخص آن‌ها بوده است. [مترجم]

در سیاست‌گذاری‌های عمومی، معمولاً دغدغه‌های مربوط به عدالت توزیعی<sup>۱</sup> و کارایی<sup>۲</sup> به‌طور برابر مدنظر قرار می‌گیرد. با این حال، ممکن است در عمل، برابری و کارایی با یکدیگر تعارض داشته باشند، آن‌هم به دلیل معضل «سطل سوراخ‌دار»<sup>۳</sup> (نک: Okun, 1975): به هنگام انتقال ثروت از غنی به فقیر، معمولاً بخشی از ثروت از بین می‌رود یا اصلاً به وجود نمی‌آید.

انقلاب فرانسه، بیشتر به‌طور ضمنی، براین باور استوار بود که ارزش‌های برابری و آزادی و برادری<sup>۴</sup> یکدیگر را پشتیبانی و تقویت می‌کنند، به‌گونه‌ای که بهبود هر یک به بهبود بقیه منجر خواهد شد، نه افت آن‌ها. گرچه هر یک از این سه ارزش، ابهاماتی بی‌پایان داشته و دارند، در بسیاری از برداشت‌های عمومی به جای آنکه به نفع هم عمل کنند، بیشتر علیه هم دست به عمل می‌زنند یا همدیگر را محدود می‌کنند. متفکران رادیکال مدعی‌اند که آزادی با برابری ناسازگار است و متفکران اختیارگرا<sup>۵</sup> ادعا می‌کنند که برادری با آزادی ناسازگاری دارد. با این حال، راولز معتقد است که برابری صرف با برادری ناسازگار است؛ زیرا برابری صرف ممکن است وضع بد حاکم بر رژیم نابرابر اما میانه‌رو را، از آنچه هست هم بدتر کند.

در این مقاله، درباره رابطه میان سه هدف خواهم نوشت. آن سه هدف عبارت است از دست‌یافتن به «عدالت»، «حقیقت» و «صلح» در انتقال از وضعیتی سیاسی به وضعیت سیاسی دیگر. در بخشی از منابع و مباحث این موضوع،

1. distributive justice

2. Efficiency

۳. سطل سوراخ‌دار یا The leaky bucket نام الگوریتمی است که در فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطاتی به‌کار می‌رود و به اختصار چنین است: سطل آبی را در نظر بگیرید که زیر آن سوراخ است. آب با سرعت مشخصی از این سوراخ چکه می‌کند؛ اما میزان آبی که از سطل نشت می‌کند، به میزان آب موجود در سطل ارتباطی ندارد. بنابراین اگر میزان آب ورودی به سطل، بیشتر و بیشتر شود، آب از سطح سرریز می‌کند و به هدر می‌رود. الستر با اشاره به این الگوریتم می‌خواهد بگوید که انتقال ثروت از ثروتمندان به فقیران، از این الگوریتم پیروی می‌کند، بنابراین اگر پول بیشتری از ثروتمندان بگیریم، لزوماً ثروت بیشتری به فقیران نخواهد رسید. [مترجم]

4. fraternity

5. libertarian

البته باز هم به طور ضمنی، این فرضیه وجود دارد که این سه ارزش به تقویت هم و حمایت از هم گرایش دارند. این فرضیه ممکن است گاهی موجه باشد؛ اما ممکن است موجب شود تنش‌های مهم بین این سه ارزش را نادیده بگیریم و ضرورت دست‌زدن به انتخاب‌های دشوار میان آن‌ها را ناچیز بینگاریم.

در بخش عمده منابع و مباحث تولیدشده درباره این موضوع، درباره انتقال به «دموکراسی»، پس از رژیمی استبدادی یا دیکتاتوری سخن گفته‌اند (نک: Elster, 2004). با این حال، به تازگی فهمیده‌ایم که در انتقال به «صلح» نیز، پرسش‌هایی درباره عدالت مطرح خواهند شد (به ویژه، نک: Lie, Binningsbø and Gates, 2007). همان‌طور که توضیح خواهم داد، این مسائل، عدالت انتقالی<sup>۱</sup> را در مفهوم سنتی‌اش، به خصوص بحث مجازات مجرمان و جبران خسارت قربانیان، در برمی‌گیرد، اما به آن محدود نمی‌شود. در جای مناسب، پیشرفت‌های اخیر کلمبیا را به خصوص در قوانین عدالت و صلح نشان خواهم داد. همان‌طور که می‌دانید، وضعیت کلمبیا منحصر به فرد و بسیار پیچیده است. نه تنها دولت و گروه‌های شورشی متعددی در این کشور وجود دارد، بلکه گروه‌های شبه نظامی فراوان و اربابان قاچاق مواد مخدر هم در آن فعالیت می‌کنند. روابط بسیار تیره میان این کنش‌گران را تأثیر متقابل پول و خشونت تعیین می‌کند؛ یعنی دو عامل مهمی که حقیقتاً در کلمبیا فراوان به کار گرفته می‌شوند. گرچه این ویژگی‌ها منحصر به فرد است، دیگر جنبه‌های موقعیت فعلی کلمبیا با دیگر فرایندهای انتقالی در دیگر کشورها، شباهت‌های بسیاری دارد.

در مقاله حاضر به این شکل پیش خواهم رفت: در بخش‌های ۲ و ۳ و ۴، پیشنهاد‌های بسیار مختصری درباره عدالت و حقیقت و صلح ارائه خواهم کرد و هم بر خود این تفکرات و هم بر ارزش آن‌ها برای جامعه تأکید خواهم کرد. هدف من از درپیش گرفتن این رویکرد، آن است که زمینه لازم را برای

بخش‌های بعدی فراهم کنم، نه اینکه بخواهم هدف ناممکن و بلندپروازانه ارائه تحلیلی کلی درباره این سه موضوع و دلایل ارزشمندی آن‌ها را محقق کنم. در بخش‌های ۵ و ۶ و ۷ که مهم‌تر هستند، به رابطه میان عدالت و حقیقت، رابطه میان عدالت و صلح و نیز رابطه میان حقیقت و صلح خواهم پرداخت. در بخش ۸ که در واقع، بخش نتیجه‌گیری است، روابط مثبت و منفی اصلی حاصل از بخش‌های گذشته را جمع‌بندی خواهم کرد.

## ۲. عدالت

در اینجا بیشتر، معیارهای «عدالت انتقالی» را در انتقال به دموکراسی یا در انتقال به صلح بررسی خواهم کرد. این انتقال‌ها شامل کیفر و تصفیه و جبرانی‌شد؛ اما به آن‌ها محدود نمی‌شود. به علاوه، پرسش‌هایی را درباره «عدالت توزیعی»<sup>۱</sup> مطرح خواهم کرد که ممکن است در برخی انتقال‌ها، اهمیتی برابر با اهمیت مسائل عدالت انتقالی داشته باشد. در جایی ممکن است کاهش رنج قربانیان غیرهدف یا «قربانیان ضمنی»<sup>۲</sup> درگیری، به اندازه جبران خسارت قربانیان هدف درگیری مهم باشد. در جایی دیگر، برای نمونه در قالب زمین‌داری نابرابر، اگر منشأ اولیه درگیری، بی‌عدالتی توزیعی باشد، برای پرهیز از فوران دوباره این اختلافات، بازتوزیع اجتناب‌ناپذیر است. سیاست‌هایی که فقط «آثار اختلاف» را بررسی می‌کنند و «دلایل اختلاف» را لحاظ نمی‌کنند، ممکن است مفتضحانه شکست بخورند. کلمبیا نمونه‌ای از این دست است. من در جای دیگری نیز (2004, Ch. 1) نشان داده‌ام که عدالت انتقالی شهرآتن که به دنبال سرنگونی رژیم اولیگارش‌ی<sup>۳</sup> اول و در سال ۴۱۱ ق م روی داد، با شکست مواجه شد؛ زیرا به عناصر جامعه آتن و سیاست‌هایی که در وهله نخست، موجب شکل‌گیری کودتای الیگارش‌ی شده بود، به قدر کافی توجه نکرده بود.

1. Distributive justice

2. Collateral

3. Oligarchic

برعکس، اقداماتی که رژیم الیگارشسی دوم در سال ۴۰۳ ق م انجام داد، به نحو پایداری به موفقیت رسید؛ زیرا در این رژیم، به دغدغه‌های اصلی این گروه پرداختند.

«ایدهٔ عدالت» را نیز می‌توان هم با عبارات ذاتی<sup>۱</sup> (وظیفه‌شناختی) و هم برحسب مفاهیم ابزاری<sup>۲</sup> (فایده‌گرایانه) توضیح داد. من محتاطانه، در انتخاب بین پیامدگرایی<sup>۳</sup> و ناپیامدگرایی<sup>۴</sup>، لا ادری خواهم بود، به این دلیل ساده که باور ندارم با چنین انتخابی مواجه باشیم. ناپیامدگرایی محض، [یعنی اینکه] بگذاریم عدالت اجرا شود، حتی در صورتی که آسمان به زمین بیاید، پوچ و بی‌معناست. پیامدگرایی تمام و کمال هم، مثلاً اینکه بگذاریم آدم‌های بی‌گناه کشته شوند «تا درس عبرتی شود برای همه»،<sup>۵</sup> به همین اندازه بی‌معناست. هر سیاست منطقی باید هم دربرگیرندهٔ مؤلفه‌های پیامدگرایانه باشد و هم دربرگیرندهٔ مؤلفه‌های ناپیامدگرایانه. متأسفانه من هیچ نظریه‌ای برای توضیح دامنه و محدودهٔ مناسب هر یک از این مؤلفه‌ها ندارم و تصور می‌کنم هیچ‌کس دیگری هم نداشته باشد. «ارزش عدالت» یا ارزش زیستن در جامعه‌ای عادلانه نیز ممکن است ذاتی یا ابزاری باشد. در واقع، شاید آگاهی فرد از اینکه، هم‌تراز با دیگر شهروندان، به طور یکسان از احترام و توجه برخوردار است، یکی از سرچشمه‌های رضایت ذاتی باشد. از این مهم‌تر، قربانی رفتارهای تبعیض‌آمیز شدن، عمیقاً آزردهنده است؛ حتی در وضعی که این تبعیض هیچ پیامد مادی دربر نداشته باشد. مثالی از این تبعیض، ندادن آزادی برابر به قشر کم‌سواد یا کم‌درآمد است. چنانچه مفهوم عدالت موضوع سؤال، مؤلفه‌ای پیامدگرایانه داشته باشد، تحقق آن نیز بهبود مادی وضع شهروندان متوسط یا شهروندان متضرر را موجب خواهد شد.

- 
1. Intrinsic
  2. Instrumental
  3. Consequentialism
  4. Non-consequentialism
  5. "Pour encourager les autres"

«ایده حقیقت» شفاف به نظر می‌رسد. با این حال، در بستر عدالت انتقالی، به دنبال حقیقت به خودی خود نیستیم، بلکه در پی معرفتیم؛<sup>۱</sup> یعنی در پی باور صادقِ موجه. بنابراین، ایده توجیه‌پذیری<sup>۲</sup> یا اثبات، اهمیتی بسیار حیاتی دارد. انتشار اسامی افراد مجرم بدون عرضه مستندات یا بدون ایجاد فرصت تکذیب برای آن‌ها، چیزی به معرفت نمی‌افزاید. به علاوه، باید دقت کنیم آنچه اهمیت دارد، غالباً همان معرفت عمومی<sup>۳</sup> است؛ نه صرفاً داده‌های قضایی سرتی که در دفتر قاضی نگهداری می‌شود.

«ارزش حقیقت» دو بُعد دارد. از لحاظ ابزاری، معمولاً اگر فردی درباره جهان باورهای صادق داشته باشد، بهتر می‌تواند اهدافش را محقق کند. برای نمونه، خوب است که پس از انتقال [قدرت]، بتوانیم هم‌دستان و عاملان رژیم گذشته را شناسایی کنیم تا مطمئن شویم که نخواهند تلاش‌های فعلی برای نوسازی جامعه را عقیم کنند. از لحاظ ذاتی، انسان ترجیح می‌دهد حقیقت را بداند تا اینکه در بهشت احمق‌ها زندگی کند. شاید فردی بخواهد به پرونده امنیتی خودش دسترسی پیدا کند و اشخاص معینی را بشناسد که درباره او مثلاً به پلیس اطلاعاتی داده‌اند؛ گرچه شاید این افراد دیگر در قید حیات نباشند. شاید هم برخی هنگامی که با چنین مسئله‌ای مواجه می‌شوند، به این نتیجه برسند که ندانستن بهتر است.

#### ۴. صلح

«ایده صلح» دامنه معنایی وسیعی دارد. صلح در بردارنده این معانی است: درامان بودن کشور از درگیری مسلحانه درون کشور یا با دیگر کشورها؛ سرکوب نشدن مردم به دست قوای دولتی؛ برقراری و پایداری صلح مدنی و اجتماعی.

1. Knowledge

2. Justification

3. Public knowledge

معنای اخیر نسبتاً مبهم است؛ اما سه بخش دارد: ۱. اندک بودن میزان خشونت‌های روزمره (جنایت‌ها)؛ ۲. در دسترس بودن گونه‌ای از درمان و التیام روان‌شناختی؛ ۳. برقرار بودن رویکردی همیارانه<sup>۱</sup> میان مقامات کشور دربارهٔ رژیمی که پس از انتقال قدرت تأسیس شده است. به بیان دیگر، عواملی چند به صلح مدنی آسیب می‌زند: زیاد بودن جرائم علیه اشخاص، شدت احساس نفرت و میل به انتقام، تخریب رژیم جدید از سوی عوامل و همدستان رژیم گذشته.

«ارزش صلح» بیشتر در جنبهٔ ذاتی آن است که بر کاهش رنج مردم و توانمند ساختن ایشان به ادامهٔ زندگی مبتنی است. ما اغلب، صلح را در مفهوم متداول آن معنا می‌کنیم: مفهومی که با جنگ متضاد است؛ زیرا موجب ایجاد «آرامش خاطر»<sup>۲</sup> می‌شود. برای ایجاد این آرامش، بدون شک باید صلح را «پایدار» تلقی کنیم. البته در دیدگاه من، ارزش صلح ابزاری نیست، یعنی نباید آن را وسیلهٔ دستیابی به مطلوب‌هایی دیگر تلقی کرد. صلح می‌تواند زمینه‌ای برای دیگر امور مطلوب مانند رشد درآمد یا حتی عدالت و حقیقت باشد؛ اما موجب خلق این چیزها نمی‌شود.

## ۵. عدالت و حقیقت

عدالت ممکن است در خدمت تحقق هدف حقیقت، به مثابه محصولی فرعی در عملکرد متداول نظام عدالت، قرار گیرد. دادرسی خطاکاران باعث می‌شود جرایم در جامعه شناخته شوند؛ به خصوص در صورتی که محاکمهٔ آن‌ها به صورت علنی برگزار شود. محاکمهٔ نورمبرگ<sup>۳</sup> هم درست مثل محاکمه‌های ارتش آرژانتین در دههٔ ۱۹۸۰، همین نتیجه را داشت. در آرژانتین، «زمانی که دادرسی اعضای شورای دیکتاتوری نظامیان<sup>۴</sup> آغاز شد [...]»

1. cooperative  
2. peace of mind  
3. Nuremberg  
4. Juntas

رسانه‌های آن روز، پُرشدند از برنامه‌هایی درباره‌ی خطرهای تروریسم دولتی» (Acuña, 2006, pp. 211).

حقیقت همچنین ممکن است بدیلی برای عدالت باشد. در آفریقای جنوبی و دیگر مکان‌ها، گروه‌های حقیقت‌یاب<sup>۱</sup> را نوعاً در اوضاعی تشکیل داده‌اند که رهبران رژیم استبدادی، آن قدر قدرت یافته‌اند که می‌توانند دامنه‌ی پیش روی مجازات را محدود یا متوقف کنند. بنابراین، در چنین وضعیتی، تشکیل گروه حقیقت‌یاب ممکن است نوعی از مصالحه باشد. گستره‌ی یافته‌های این گروه‌ها با هم متفاوت‌اند. در بسیاری کشورها، هدف اصلی این گروه‌ها، تهیه‌ی مستندات درباره‌ی خطاکاری و شناسایی قربانیان است. به جز آفریقای جنوبی و السالوادور، هدف شناسایی خطاکاران، جزء منشور این گروه‌ها نبوده است. در آفریقای جنوبی، چنانچه کمیسیون به این نتیجه می‌رسید که جرم افراد انگیزه‌ی سیاسی داشته است، افشای هویت آن‌ها به پیگرد قانونی منجر نمی‌شد. گروه حقیقت‌یاب السالوادور نیز نام مجرمان را اعلام کرد؛ اما مجلس پنج روز بعد از انتشار فهرست، آن‌ها را عفو کرد.

با وجود این، حتی در صورت نبودن چنین منشوری هم، یافتن حقیقت، هویت مجرمان را احتمالاً آشکار خواهد کرد. در آرژانتین، در نمونه‌ی مشابهی که دادرسی از تعدادی افسر ارتش بود، دولت «انجمن ملی گم‌شدگان»<sup>۲</sup> را تشکیل داد که در این انجمن اسناد مرتبط با مفقودشدن ۹۰۰۰ نفر تهیه شد. خود انجمن نام مجرمان را اعلام نکرد؛ اما یکی از اعضای آن اسامی ۱۳۵۱ نفر از مجرمان را در اختیار رسانه‌ها قرار داد. برزیل، گرچه هیچ‌وقت انجمن رسمی حقیقت‌یاب نداشته است، کلیسای سائوپائولو به صورت محرمانه گزارشی را با مضمون شکنجه در برزیل تهیه کرد. وقتی در جولای ۱۹۸۵، این گزارش منتشر شد، توجه گسترده‌ای را جلب کرد. پنج ماه بعد، همین کلیسا فهرست ۴۴۴ فقره شکنجه را منتشر کرد. در شیلی، گروه حقیقت‌یاب، مستنداتی درباره‌ی ۳۰۰۰ فقره

1. Truth commissions

2. The National Commission of the Disappeared



نقض حقوق بشر ارائه کرد و خواستار اصلاحات گسترده شد. گرچه در این گزارش نامی از مجرمان نبرده بودند، نشریه حزب کمونیست این کشور، ال سیگلو،<sup>۱</sup> فهرستی از اسامی ناقضان حقوق بشر را منتشر کرد.

در این نمونه‌ها، آگاهی عمومی از هویت مجرمان، دست‌کم تا اندازه‌ای به اهداف عدالت کمک می‌کرد. به گفتهٔ وشرل<sup>۲</sup> شکنجه‌گران برزیلی «از نفرت مردم از آن‌ها رنج می‌برند، اما رنج‌های بیش‌تری هم دارند» (Wechsler, 1978, pp. 76). اما این جمله تا اندازه‌ای همراه‌کننده است؛ زیرا افرادی که از دید عموم مجرم شناخته می‌شوند، طرد می‌شوند و این اتفاق به اندازهٔ اشکال سنتی مجازات دردناک است. از همین رو، ای.ا. لاجوی به نقل از ولتر می‌گوید: «اینکه کسانی که فرد با آن‌ها زندگی می‌کند، از او منزجر و متنفر باشند، چیزی است که هیچکس نتوانسته و نخواهد توانست تحمل کند. شاید این بزرگ‌ترین نشانی باشد که طبیعت برای آزمودن بی‌عدالتی انسان‌ها وضع کرده است.» او همچنین از آدام اسمیت نقل می‌کند که «در مقایسه با نفرت و انزجار آدمی، تمام نیروهای شیطانی دیگر را آسان می‌توان تحمل کرد» و از جان آدامز نیز نقل می‌کند که «مانند گرسنگی، میل به احترام دیدن نیزیکی از خواسته‌های واقعی طبیعت است و نادیده گرفته شدن و منزجرکننده بودن، مانند نقرس و سنگسار، دردی جان‌سوز دارد» (Lovejoy, 1961, pp. 181, 191, 199). مجرمان شناخته شده، علاوه بر اینکه به نفرت و انزجار مردم دچار می‌شوند، هدف آزار جسمانی هم قرار خواهند گرفت. در آرژانتین، یکی از افسران نیروی دریایی که به سبب کارهای بی‌رحمانه‌اش شناخته شده بود، «بارها و بارها در خیابان [...] افراد ناشناس یا مردمی که مدعی بودند خودشان یا بستگانشان را شکنجه کرده است، به او حمله کردند» (New York Times, August 12, 1997).  
باین حال، شرمند کردن فرد یا انتقام‌جویی از او، حتی زمانی که بر اطلاعات دقیق مبتنی باشد، به عدالت کمکی نمی‌کند. در جامعهٔ متمدن،

1. El Siglo

2. Wechsler

برقراری عدالت باید به دادگاه‌ها محول شود، نه به شاهدان یا قربانیان اعمال مجرمانه. این دیدگاه، به‌خصوص در زمانی که اسامی خطاکاران به‌صورت عمومی و بدون تبیین دقیق جرم آن‌ها منتشر می‌شود، بیشتر مصداق می‌یابد. در بسیاری کشورها، بعد از دوره کمونیزم، اسامی تعداد زیادی از جاسوسان یا همکاران آن‌ها در اینترنت قرار داده شده است: ۷ هزار و ۵۰۰ نفر در جمهوری چک و ۱۶ هزار نفر در لهستان. بایگانی‌های امنیتی که این فهرست‌ها براساس آن‌ها تهیه شده بود، به‌شدت ناقص و غیردقیق بود: نام اعضای تمام وقت نیروهای امنیتی را غالباً در این فهرست‌ها نگنجانده‌اند و برخی پرونده‌ها کاملاً جعلی هستند. بنابراین هم افرادی به اشتباه مجرم قلمداد شده‌اند و هم مجرمانی به اشتباه بی‌گناه.

به‌آسانی می‌توان واکنش افرادی را تصور کرد که نامشان در این فهرست‌ها قرار گرفته است؛ اما تاجایی که من اطلاع دارم، هیچ پژوهش نظام‌مندی برای بررسی این واکنش‌ها صورت نگرفته است. مثالی دیگر در مقیاسی کوچک‌تر که به سال‌های قبل از ۱۹۹۸ مربوط می‌شود، سازمان ناشناخته‌ای در لوبلین<sup>۱</sup> لهستان است که فهرست ۱۱۹ نفر را منتشر ساخت که قبل از سال ۱۹۸۹، به فعالیت در گروه‌های شبه‌نظامی منتسب بوده‌اند. دو نفر از کسانی که نامشان در این فهرست بود، خودشان را کُشتند (نک: Kuk, 2001, p. 209). منطقی به نظر می‌رسد اگر تصور کنیم که فهرست‌های طولانی‌ترین‌چنین عواقبی داشته باشند. به همین دلیل، این «عدالتِ خشن» بدتر از رهاکردن عدالت‌خواهی است. توجه کنید که در این نمونه‌ها، برخلاف نمونه‌های آمریکای لاتین، حتی این بهانه نیز وجود ندارد که اعمال دادرسی عادی قانونی در دسترس نبوده است.

حقیقت همچنین ممکن است ابزاری برای اجرای عدالت برای قربانیان باشد. این روش، دو نسخه دارد: نسخه‌ای معمولی و نسخه‌ای بلندپروازانه.

1. Lublin

در نسخه معمولی، کشف حقیقت توسط کمیسیون‌های حقیقت‌یاب ممکن است زمینه‌ای واقعی برای غرامت و جبران برای قربانیان فراهم کند. برای نمونه، انجمن‌های آفریقای جنوبی و شیلی این هدف را اجرا کردند. انجمن آفریقای جنوبی همچنین این ادعای بلندپروازانه را مطرح کرد که حقیقت به «عدالت ترمیمی»<sup>۱</sup> کمک می‌کند. آگاهی از حقیقت، بی‌شک لازمه تعاملاتی است که میان مجرمان و قربانیان صورت می‌گیرد؛ تعاملاتی که به نظر می‌رسد محور عدالت ترمیمی باشد. اینکه آیا این تعاملات در نبود عدالت کیفری کار زیادی از پیش می‌برند یا نه، سؤال دیگری است. ممکن است چنین به نظر برسد که از دیدگاه قربانی، آگاهی از اینکه فرد خطا کار آزاد خواهد بود، همچنین شناسایی مجرم نه موجب التیام که ایجاد نفرت و عصبانیت خواهد کرد. «با فرض» مصونیت فرد خطا کار، نشناختن هویت او بهتر خواهد بود. این موضوع تا حدی مسئله‌ای تجربی است که هیئت منصفه هنوز درباره آن نقشی تعیین‌کننده ندارد (نک: ویژه‌نامه (Peace And Conflict, 13 (1), 2007). با وجود این، فارغ از احساساتی که برانگیخته خواهد شد، همان‌طور که پیش‌تر گفتم، معتقدم که قانون، طرف‌دار ایجاد تفکیکی شفاف میان قربانی و مجرم است و نه تعامل میان آن‌ها.

به علاوه، شواهدی نیز وجود دارد که متعاقب جنگ داخلی، تفکیک فیزیکی به نفع ایجاد صلح است نه برقراری تعاملات. عفو عمومی دموکرات‌های آتنی در سال ۴۰۳ ق م برای اعضای الیگارشی، در گروهی این شرط بود که آن‌ها شهر را ترک کنند. جنگ‌های مذهبی فرانسویان نیز تنها زمانی پایان یافت که پروتستان‌ها به شهرهایشان رسیدند. البته تلاش‌های بسیاری شد که به جای تأکید بر هویت مذهبی، با تأکید بر زادگاه، نوعی هم‌زیستی میان آن‌ها ایجاد شود؛ اما همه تلاش‌ها با شکست مواجه شد (نک: Christin, 1997). نالپا<sup>۲</sup> درباره بوسنی می‌نویسد: «راهبردی که کمیته 'اتاق جنایات جنگی' به کار می‌برد،

1. Restorative Justice

2. Nalepa

پیگرد قانونی مجرمانی است که در زندگی عمومی بیش از همه به چشم می‌آیند. اگر این راهبرد مدام به کار برده شود، تدریجاً برای مجرمان پیشین این انگیزه را ایجاد خواهد کرد که از قدرت دوری کنند [...] این نتیجه قربانیان را نیز راضی خواهد کرد، قربانیانی که دیگر مجبور نخواهند بود حضور آشکار افرادی را در زندگی روزانه خودشان تحمل کنند که به آن‌ها ستم کرده‌اند.» در کلمبیا، اقدامی مشابه تضمین کرد که شبه‌نظامیان خلع سلاح شده و اعضای نیروهای چریکی به نقاطی تبعید نخواهند شد که در آن نقاط، صدمات شدیدی به شهروندان وارد کرده‌اند. نمونه‌ای دیگر: اگر قرار باشد بیت المقدس، هم شهر مذهبی یهودیان باشد و هم شهر مذهبی مسلمانان، حل و فصل درگیری میان اسرائیل و فلسطین ممکن نخواهد بود.

## ۶. عدالت و صلح

هنری مورگنتاوی<sup>۱</sup> وزیر خزانه دولت روزولت، در سال ۱۹۴۴ طرحی برای چگونگی رویارویی با آلمان شکست خورده تدوین کرد.<sup>۲</sup> او می‌خواست زمان را به سال ۱۸۱۰ برگرداند و این کشور را به کشوری با «اقتصاد روستایی» تبدیل کند. معادن زغال سنگ می‌باید نابود و برای مدت پنجاه سال مهروموم یا منفجر می‌شد تا آلمانی‌ها را «از به راه انداختن جنگ‌های جدید» ناتوان کند. آلمانی‌ها می‌باید از توسعه تمام صنایعی که ممکن بود به تولیدات نظامی بینجامد، هرکاری که از تیغ گاوآهن شمشیر بسازد، منع می‌شدند. او معتقد بود: «اگر دو چرخه داشته باشی، می‌توانی هواپیما هم داشته باشی. [...] اگر کالسکه بچه داشته باشی، می‌توانی هواپیما هم داشته باشی.» مورگنتاوی در ابتدا توانست روزولت و چرچیل را متقاعد کند که این طرح را اجرا کنند؛ اما زمانی که مشخص شد این طرح آثاری منفی بر اداره جنگ خواهد داشت، آن‌ها از اجرای این طرح پرهیز کردند. همان‌طور که جورج مارشال<sup>۳</sup> و ویلیام دونوا<sup>۴</sup>

1. Henry Morgenthau

۲. برای منابع جزئیات بیشتر، نک: Elster, 2004.

3. George Marshall

4. William Donovan

و دیگران نیز اشاره کرده‌اند، آگاهی از شدت مجازات، اراده آلمانی‌ها را برای مقاومت محکم‌تر می‌کرد. به همین دلیل و به دلایلی دیگر، این طرح به شکل سخت‌گیرانه خود اجرا نشد.

عدالت و صلح در کشورهای دیگری نیز در مغایرت با هم قرار گرفته‌اند. در بوسنی و فرانسه و انگلیس، «مسئله جنایتکاران جنگی مانعی احتمالی بر سر راه ایجاد صلح در یوگسلاوی سابق بود؛ مسئله‌ای که دست سیاست‌گذارانی را می‌بست که ممکن بود مجبور شوند با رهبران جنایتکار قطع رابطه کنند» (Bass, 2000, p. 211). نمونه‌ای دیگر، «سناریوی ناخوشایند جنگ دیکتاتور برای بقاست؛ زمانی که دادگاه بین‌المللی به‌هنگام دادرسی سیرا لئونز، علیه چارلز تیلور در نیجریه اعلام جرم کرد. این عمل از تلاش‌های دیپلماتیک برای توافق با دیکتاتور اسبق جلوگیری کرد که مسلماً می‌توانست روند انتقال را هموارتر کند» (Kaminski and Nalepa, 2006, p. 396).

اما باید مراقب باشیم که در ترسیم این رویارویی‌ها، عدالت در مقابل صلح قرار نگیرد. آرزوی مورگنتاو برای اعمال مجازات‌های سنگین بر آلمان، ناشی از خواسته‌ای ناپایامدگرایانه برای انتقام بود. در مباحثی که اخیراً مطرح می‌کنند، مجازات شدید دیکتاتورها و رهبران مستبد، به سبب این استدلال پیامدگرایانه است که دادگاه‌ها باید رویه قضایی شفافی در پیش بگیرند تا مانع ظهور دیکتاتورهای احتمالی در آینده شوند. همان‌طور که اتو کریشمر<sup>۱</sup> اشاره کرده است، این رویه احتمال دارد «نتیجه معکوس بدهد، یعنی ممکن است رهبران جنگ‌های آینده به پیشگیری از وقوع چنین پیامدهایی تحریک شوند نه آنکه با دیدن آینده احتمالی مجرمان جنگی، چنین کارهایی را کنار بگذارند» (Kirchheimer, 1960, p. 325, n. 290). این امکان هم وجود دارد که برخی دیکتاتورهای مشتاق دیکتاتوری، به سبب پیامدهای ازدست‌دادن قدرت، از به‌دست آوردن آن منصرف شوند. گرچه به نظر من، از لحاظ روان‌شناختی، چنین چیزی شدنی نیست. همان‌طور که دیدیم،

1. Sierra Leone vs. Charles Tylor

2. Otto Kirchheimer

بعید نیست که همین ترس باعث شود دیکتاتورها مدت بیشتری به قدرت چنگ بزنند. به نظر من به استدلال‌های قانع‌کننده‌ای در این باره نیاز داریم که چرا دسته اول این آثار بردسته دوم چیره می‌شود. ارنستلیچر بدون ارائه هیچ استدلالی، صرفاً از این ادعا دفاع می‌کند و مثال می‌زند که «پیش‌بینی مواجهه با محاکمه، اگر تأثیری داشته باشد، به سختی ممکن است عاملی تعیین‌کننده برای وقوع یا عدم وقوع انتقال قدرت باشد» (Orentlicher, 1991, p. 2549). اگر چنین است، پس چرا باید پیش‌بینی مواجهه با محاکمه، عاملی تعیین‌کننده در بحث‌های مطرح باشد؟

حتی اگر بتوان چنین استدلالی ارائه کرد، طرف‌دار مجازات شدید هم باید نشان دهد که منافع نهایی بلندمدت بر هزینه‌های کوتاه‌مدت طولانی‌کردن اختلافات غلبه دارد. البته برای ناپیامدگراها، این هزینه خارج از موضوع است. پس از سقوط دیکتاتوری نظامی در آرژانتین، برخی فعالان حقوق بشر، رویکرد عمل‌گرایانه آلفونسین<sup>۲</sup>، رئیس‌جمهور وقت را نپذیرفتند. او واهمه داشت که مجازات شدید نظامیان، باعث ایجاد کودتای جدیدی بشود. با این حال، پیامدگرایان نمی‌توانند هزینه‌ها یا خطرهای کوتاه‌مدت را نادیده بگیرند. پیامدگرایان برای پذیرش طولانی‌کردن اختلاف به دلیل پرهیز از آغاز اختلافات آینده، باید استدلال کنند که نه تنها تعداد کمتر اختلافات بعدی مورد انتظار، طولانی‌تر شدن درگیری فعلی را جبران می‌کند، بلکه آثار نهایی آن در آینده، از هزینه‌های فعلی پیشی می‌گیرد. اگر کسی مانند من بر این باور باشد که هیچ‌یک از این استدلال‌ها را نمی‌توان با موفقیت اقامه کرد، ایده «قربانی‌کردن صلح به خاطر عدالت» از طریق مجازات شدید دیکتاتورها، هیچ مبنای پیامدگرایانه‌ای نخواهد داشت. در واقع، می‌توان این استدلال پیامدگرایانه را مطرح کرد که باید در برخورد با دیکتاتورها مدارا کرد. البته اگر در این باور به اشتباه نرفته باشم که سیاست مذکور، مدت درگیری‌های جاری و آینده را خواهد کاست؛ اما تأثیر چندانی بر تعداد آن‌ها نخواهد گذاشت.

1. Orentlicher

2. Alfonsín

باین حال، سیاست مذکور ممکن است به یکی از این دو مشکل مرتبط با هم منجر شود: «بدنامی» و «بی اعتباری». مردم در سطح کلان ممکن است بخواهند که افراد خطاکار و ظالم به شدت مجازات شوند. اگر این خواسته عملی نشود، حکومت سقوط خواهد کرد و فرایند صلح از هم خواهد پاشید. در مقابل، خطاکاران هم چنانچه پیش بینی کنند که باید باقی عمرشان را در زندان بگذرانند، کوتاه نخواهند آمد. بنابراین، سؤال این است که آیا درجه‌ای از مجازات وجود دارد که هم به اندازه کافی شدید باشد که مردم را قانع کند و هم به اندازه کافی ملایم باشد که خطاکاران را راضی نماید؟ به نظر می‌رسد در کلمبیا، چنین مفردی وجود داشته باشد؛ زیرا چنان که جریان‌های اخیر نشان داده است، خطر استرداد مجرمان به ایالات متحده، خطری بسیار جدی است. در همین زمان، قانون «عدالت و صلح» با استناد به این بند که جرمی که اهداف «غیرمستقیم» سیاسی دارند مشمول عفو می‌شوند، و با فرض قاچاق مواد مخدر به عنوان «روشی» برای تأمین بودجه اهداف سیاسی، امکانی را ایجاد کرد که طبق آن، اربابان مواد مخدر یا آزاد می‌شدند یا با مجازات‌های تخفیف یافته روبه‌رو می‌شدند و در هر رتبه‌ای که بودند، آن‌ها را به آمریکا باز پس نمی‌دادند. این بند را بعدها، دادگاه قانون اساسی حذف کرد.

دولت و شبه‌نظامیان درباره این قانون، در شکل اولیه خود، مذاکره کرده بودند. این واقعیت که این بند مهم را دادگاه حذف کرد، به مشکلی ذاتی در دموکراسی‌ها درباره نحوه حل و فصل اختلاف از طریق مذاکره اشاره می‌کند. زمانی که دولت با شورشیان یا شبه‌نظامیان وارد مذاکره می‌شود، طرف مذاکره می‌داند یا باید بداند که دولت را مجلس و دادگاه‌ها محدود می‌کنند و یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده دموکراسی مبتنی بر تفکیک قدرت این است که دولت نمی‌تواند مراجع قانون‌گذار و قضایی را به حمایت از وعده‌های خود وادار کند. این مسئله در فرایندهای انتقال در آمریکای لاتین و کشورهای اروپای شرقی مسئله‌ای حائز اهمیت بوده است (نک: Elster, 2004, Ch.7; Nalepa and forthcoming, Ch. 5). در کلمبیا «تحویل مجرمان به کشور متبوع خودشان،

تهدیدی جدی به شمار می‌رفت»؛ زیرا دولت هم قدرت این کار را داشت و هم انگیزه و خواست انجام آن را؛ اما درباره جرائم سیاسی «نمی‌توانست به وعده خود عمل کند».

تا بدین جا درباره تنش‌های میان صلح و عدالت «انتقالی» بحث کرده‌ام. با این حال لازم است که به ارتباط میان صلح و عدالت «توزیعی» نیز بپردازم؛ مسئله‌ای که به ویژه متعاقب جنگ‌های داخلی مهم می‌شود. مسئله کلی این است: اگر حل و فصل اختلاف، در پرداختن به دلایل ریشه‌ای اختلاف، ناموفق باشد و خودش را به مسائلی محدود کند که خود اختلاف به وجود می‌آورد، بی‌تردید شاهد صلحی پایدار نخواهیم بود. البته، تمایز میان مسائلی که به بروز اختلاف منجر می‌شوند و مسائلی که در اثر اختلاف ایجاد می‌شوند، همیشه شفاف نیست؛ زیرا دلایل ریشه‌ای ممکن است به وسیله اختلاف تشدید شوند. با وجود این، در بسیاری از موارد هم این تمایز به حد کافی شفاف است. دلایل ریشه‌ای، شامل بی‌عدالتی توزیعی مانند توزیع نابرابر اراضی می‌شود؛ اما دلایل دیگری همچون دین و تبعیض میان اقلیت‌ها نیز ممکن است مطرح باشد. در اینجا بحث را به اختلافاتی محدود می‌کنم که بر مبنای زمینه‌های توزیعی بروز می‌کند؛ با اشاره به اینکه صلح پایدار، علاوه بر عدالت انتقالی، مستلزم عدالت توزیعی نیز هست.

نمونه زیر مسئله را روشن می‌کند. در یکی از کنفرانس‌هایی که در سال‌های گذشته با همراهی آنتاناس موکوس<sup>۱</sup> و سانتوس<sup>۲</sup>، نایب‌رئیس کنفرانس، در بوگوتا<sup>۳</sup> برگزار کردیم، جیمز فیرون<sup>۴</sup> از دانشگاه استنفورد، دیدگاه‌های شایان توجهی را مطرح کرد: «چنانچه ۴۰ سال پیش، کنفرانسی با موضوع اختلافات سیاسی در کلمبیا برگزار می‌شد، نامی که بیش از همه آورده می‌شد، نام مارکس بود. امروز نامی که بیش از همه تکرار می‌شود، نام هابز<sup>۵</sup> است.» امروزه در کلمبیا،

1. Antanas Mockus

2. Santos

۳. Bogotá شهری در کلمبیا.

4. James Fearon

5. Hobbes



خشونتِ هابزی، بیش از بهره‌کشی مارکسی، بیماری اجتماعی اصلی کلمبیا شناخته می‌شود. اما برای ایجاد صلحی پایدار، پرداختن به مسئله خشونت، از طریق معیارهای عدالت انتقالی کفایت نمی‌کند. باید از طریق معیارهای عدالت توزیعی نیز به مسائلی از قبیل بهره‌کشی و نابرابری و فقر پرداخت. امروزه، نیاز به اصلاحات ارضی بیش از گذشته احساس می‌شود؛ زیرا اراضی وسیعی در دست اربابان قاچاق مواد مخدر و رهبران شبه‌نظامیان است. باین حال توجه کنید که برای این گروه‌ها، مصادره اراضی و تقسیم مجدد آن‌ها به مثابه مجازات خواهد بود.

در حالت آرمانی، رژیم‌های جدید باید هم بر عدالت انتقالی و هم بر عدالت توزیعی تمرکز کنند. در آفریقای جنوبی، توده عظیمی از سیاه‌پوستان از هر دوی این عدالت‌ها محروم ماندند. عدالت درباره خطا کاران اجرا نشد، تخصیص غرامت به قربانیان در کمترین حد ممکن بود و اصلاحات ارضی تقریباً انجام نشد. این کشور هم‌اکنون جزو کشورهای است که بیشترین میزان قتل و سرقت مسلحانه و تجاوز را دارند. علت این وضع واضح نیست؛ اما دور از ذهن نخواهد بود اگر تصور کنیم این ناکامی در ایجاد صلح مدنی، از ناکامی در اعمال عدالت ناشی شده است. در این کشور هیچ نوع خشونت «جمعی» که احتمالاً به جنگ داخلی تبدیل شود، وجود ندارد؛ اما میزان زیاد خشونت فردی نشان می‌دهد که حل و فصل اختلافات فاصله زیادی تا حد مطلوب دارد.

باتوجه به لزوم توجه به عدالت انتقالی و توزیعی، دولت‌ها با مشکل تخصیص منابع کمیاب روبه‌رو هستند. دولت‌ها باید تصمیم بگیرند که باید به جبران خسارت قربانیان خود اختلاف اولویت بدهند یا وضعیت فقرای بدون زمین را بهبود دهند. یعنی به‌طور خلاصه، غرامت و جبران مافات باید بر اساس «استحقاق» باشد یا «نیاز»؟ (Elster, 2004, Ch. 6) صلح پایدار، از معیار دوم استقبال می‌کند و عدالت انتقالی از معیار اول. با وجود اینکه بازتوزیع، اغلب با مقاومت افراد سرشناس مواجه می‌شود، عدالت انتقالی ممکن است با استقبال بیشتری روبه‌رو شود. در فرایند عادی‌سازی اخیر در کلمبیا، منابع کمیاب نیز به یارانه دادن به اعضای سابق

گروه‌های شبه‌نظامی اختصاص داده شد تا از این طریق، از روی آوردن دوباره آن‌ها به جنگ جلوگیری شود. این کار برای تضمین صلح پایدار الزامی است؛ اما از دیدگاه قربانیان، این کمک به خطاکاران بسیار ناعادلانه است.

## ۷. حقیقت و صلح

پیش‌ازاین، میان مؤلفه‌های متعدد صلح تمایز قائل شدیم. با توجه به تأثیر حقیقت بر صلح، در اینجا صلح، یعنی نبود سرکوب خشونت‌آمیز و صلح مدنی را بررسی خواهیم کرد.

شاید مهم‌ترین اثر گروه‌های حقیقت‌یاب این باشد که «انکار» وجود جرائم بسیار زیاد را در دوره پیش از انتقال قدرت، غیرممکن می‌کند. در آفریقای جنوبی، اگر مستندات کاملی در دادرسی‌های گروه‌های حقیقت‌یاب و آشتی مبنی بر وقوع جرائم آپارتاید ثبت نشده بود، شاید بسیاری از اعضای برجسته سفیدپوست از قبول ادعاهایی درباره جرائم آپارتاید سرباز می‌زدند. کار این گروه‌ها در آرژانتین و شیلی نیز این افسانه را از میان برداشت که دیکتاتوری، به بهانه برچیدن عناصر مجرم و اخلال‌گر، توجیه‌پذیر است. اگر واقعیت به طور عمومی منتشر نمی‌شد، رژیم‌های جدید به خطر می‌افتادند و رژیم سرکوبگر گذشته احیا می‌شد. وظیفه گروه‌های حقیقت‌یاب بر این پیام فوق‌العاده مؤثر صحنه می‌گذارد که «دوباره هرگز».

مهم‌ترین تأثیر حقیقت بر صلح مدنی، به تلاش برای باثبات ساختن رژیم‌های جدید برمی‌گردد. چنانچه عاملان و هم‌دستان رژیم پیشین، پس از انتقال، همچنان در منصب‌های مهم باقی بمانند، این خطر وجود خواهد داشت که یا فعالانه برای آسیب زدن به رژیم جدید تلاش کنند یا اینکه در مقابل تهدید یا باج‌خواهی اعضای سازمان‌های امنیتی گذشته که از دخالت‌های قبلی آن‌ها مطلع‌اند، آسیب‌پذیر باشند. بنا به این دلایل، یافتن حقیقت [اعمال] گذشته آن‌ها اهمیت بسیاری دارد. در لهستان، رومانی، استونی و لیتوانی، از پرونده‌های امنیتی با هدف برانگیختن افراد به اعتراف به مشارکت در رژیم پیشین،

به عنوان ابزاری برای «کشف» حقیقت استفاده کرده‌اند. در این فرایند که با عنوان «تطهیر»<sup>۱</sup> شناخته می‌شود، از افرادی که به دنبال منصب‌های انتخابی یا انتسابی بلندمرتبه هستند، درباره هرگونه همکاری با سازمان‌های امنیتی کمونیسم سؤال می‌کنند (Kaminski and Nalepa, 2006). چنانچه پاسخ آن‌ها مثبت باشد، رأی دهندگان یا مدیران آزادند که آن‌ها را انتخاب یا منصوب بکنند یا نکنند. اما اگر پاسخ منفی باشد و بعداً مشخص شود که فردی دروغ گفته است، برای سالیان مشخصی از حضور در مناصب دولتی محروم می‌شود. این کار مشکل گذشته را حل می‌کند: این افراد به دلیل آنچه انجام داده‌اند، محکوم نمی‌شوند، بلکه به سبب آنچه اکنون درباره عملکرد گذشته‌شان می‌گویند، مجازات می‌شوند. در آفریقای جنوبی هم از فرایندی مشابه استفاده کرده‌اند. در این فرایند، افرادی که در پیشگاه «گروه حقیقت‌یاب و آشتی»<sup>۲</sup> شهادت می‌دادند، در صورتی که تمام حقیقت را درباره مشارکتشان در جرائم آپارتاید بازگو نمی‌کردند، از عفو محروم می‌شدند.

در دادگاه‌های گاکاکا<sup>۳</sup> در رواندا هم در صورتی که فرد همه چیز را افشا می‌کرد، در مدت حبس خود تخفیف می‌گرفت. از این ایده در فرایند صلح کلمبیا نیز استفاده می‌شود. قانون عدالت و صلح، امکان «معامله با حقیقت» را فراهم کرده و چنین می‌گوید که در ازای اقرار کامل و جبران غرامت قربانیان، در مجازات مجرمان تخفیف قائل خواهند شد. چنانچه مجرمی قمار کند (درخواست بهره‌مندی از منافع را داشته باشد که طبق قانون مستحق آن‌ها نیست) و بیازد (دستش رو شود)، با محاکمه و مجازات متداول مواجه خواهد شد. این مجازات ۵ یا ۱۰ برابر بیشتر و سنگین‌تر از مجازات کسانی است که در پیشگاه قانون عدالت و صلح قرار می‌گیرند. اگر این فرد در قمار خود برنده شود (جرائمش کشف نشود)، آزاد باقی خواهد ماند. کارآمدی این فرایند، بی‌تردید به میزان آگاهی دولت یا به‌طور دقیق‌تر، به باور مجرمان به آگاهی دولت درباره جرائم سنگین آن‌ها و به ظرفیت دولت برای اعمال پیگرد قانونی بستگی دارد.

1. Lustration  
2. Gacaca

در این جستار، به «چهار ارتباط منفی محتمل» میان این سه ارزش اشاره کردم؛ انتظار عدالتِ فردا، در صورتی که انتظار مجازات یا توزیع مجدد باعث طولانی شدن کشمکش شود، ممکن است مانعی بر سر راه صلح امروز باشد. عدالتِ امروز ممکن است مانعی برای صلح فردا باشد؛ اگر در نظر بگیریم که مجازات‌های سنگین، هشدار برای دیکتاتورهای آینده خواهد فرستاد که در واقع نیز این چنین است، تأثیر نهایی آن، افزایش نقض حقوق بشر خواهد بود و نه کاهش آن.

در صورتی که اسامی مجرمان بدون روند دادرسی به صورت عمومی منتشر گردد، پیگیری حقیقت ممکن است مانعی بر سر راه عدالت باشد. چنانچه یافتن حقیقتی که هویت مجرمان را آشکار خواهد ساخت، با مجازات آن‌ها همراه نباشد، حقیقت ممکن است مانعی بر سر راه صلح باشد. به تفاوت میان رابطه ۱ و ۲ توجه کنید. اولی درباره «چگونگی عمل در وضعیتی مشخص» است و دومی به استدلالی پیامدگرایانه درباره تأثیر نهایی و بلندمدت «سیاستی» مشخص.

به علاوه، در آنچه گذشت، به «چهار رابطه مثبت محتمل» نیز اشاره کردم: حقیقت با ناممکن ساختن انکار بی عدالتی‌های گذشته، زمینه ساز صلح است. حقیقت با بررسی همکاری‌های محتمل مقامات و سیاستمداران با رژیم پیش از انتقال، زمینه را برای ایجاد صلح مدنی هموار می‌کند. عدالت انتقالی از طریق اجابت تقاضای مجازات، می‌تواند یکی از زمینه‌های ایجاد صلح باشد و چنانچه برآورده نشود، ممکن است به شورش بینجامد. عدالت توزیعی از طریق پرداختن به دلایل ریشه‌ای درگیری، یکی از زمینه‌های لازم برای ایجاد صلح پایدار است.

ممکن است تنش میان شماره‌های ۱ منفی و ۳ یا ۴ مثبت به وجود بیاید. در بدترین حالت، حداکثر مجازات یا توزیع مجددی که ممکن است مجرمان بپذیرند، از حداقل معیارهایی که موجب رضایت عموم می‌شود کمتر خواهد بود.

در دیگر موارد، مثلاً شاید در نمونه کلمبیا، دریچه کوچکی به سوی سازگاری وجود خواهد داشت.

در این نوشتار صرفاً به کلیات موضوع پرداختم و هدف آن بود که به جای آنکه نظریه یا سیاستی پیشنهاد کنم، طرحی مفهومی ارائه دهم. من کاملاً از ابهامات و درگیری‌ها و اختلافات واقعی و نیز نابسندگی چنین روش‌های حل و فصلی آگاهم: روش‌هایی رسمی برای اینکه بتوان در بحثی با این سطح از کلیت جلو رفت. با این حال، امیدوارم که این چارچوب در نهایت، بتواند فرضیاتی برای برخی نمونه‌پژوهی‌هایی ارائه کند که در حوزه دانش اجتماعی رواج دارند.



- Acuña, C. (2006), "Transitional justice in Argentina and Chile", in J. Elster (ed.), *Retribution and Reparation in the Transition to Democracy*, Cambridge University Press.
- Bass, J. (2000), *Stay the Hand of Vengeance*, Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Brito, A. B. de (1997), *Human Rights and Democratization in Latin America*, Oxford University Press.
- Christin, O. (1997), *La paix de religion*, Paris: Liber.
- Elster, J. (2004). *Closing the Books*, Cambridge University Press.
- Heal, G. (2008), *When Principles Pay*, New York: Columbia Business School Publishing.
- W. Hedgcock and A. Rao (2009), "Tradeoff aversion as an explanation for the attraction effect", *Journal of Marketing Research*, No 46, 1-13.
- Kaminsky, M. and Nalepa, M. (2006), "Judging transitional justice", *Journal of Conflict Resolution*, No 50, 383-408.
- Kirchheimer, O. (1961), *Political Justice*, Princeton University Press.
- Kuk, L. (2001), *La Pologne du post-communisme à l'anticommunisme*, Paris: l'Harmattan.
- Landier, A. and Nair, V. (2009), *Investing for Change*, Oxford University Press.
- Lie, T., Binningsbø, H. and Gates, S. (2007), "Post-conflict justice and sustainable peace", World Bank Working Paper 4191.
- Lovejoy, A. O. (1961), *Reflections on Human Nature*, Baltimore: Johns Hopkins Press.

- Nalepa, M, (2005, "Why do they return?" (Unpublished manuscript)
- Nalepa, M. (forthcoming), *Skeletons in the Closet*, Cambridge University Press.
- Okun, A. (1975), *Equality and Efficiency: The Big Trade-Off*, New York: The Brookings Institution.
- Orentlicher, D. (1995), "Settling accounts: The duty to prosecute human rights violations of a prior regime", *Yale Law Journal*, No 100, 2615-2537.
- Wechsler, H. (1998), *A Miracle, a Universe, Settling Accounts with Torturers*, University of Chicago Press.

# سرمایه‌داری، آزادی و پرولتاریا<sup>۱</sup>

جرالد کوهن

ترجمهٔ حمید حسنی

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Cohen, Gerald Allan. "Capitalism, Freedom, And The Proletariat", in *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*. Princeton University Press, 2011.



۱. در جوامع سرمایه‌داری، هرکس صاحب چیزی است؛ هرچند آن چیز ممکن است صرفاً، نیروی کار او باشد. همچنین، هرکس آزاد است دارای خود را بفروشد و با فروش آن دارای، هرچه را می‌خواهد، بخرد. بسیاری از ادعاهایی که سرمایه‌داری اقامه کرده، پرسش‌برانگیز است؛ اما دعوی خاصی که در اینجا مدنظر است، نوعی از آزادی است که سرمایه‌داری از آن حمایت می‌کند.

به‌سادگی می‌توان نشان داد که در نظام سرمایه‌داری، هرکس اندازه‌ای از این آزادی را دارد؛ به‌ویژه اگر آزادبودن در فروش چیزی، با آزادنبودن در نفروختن آن سازگار باشد. در ادامه، از سازگاری این دو شرط دفاع خواهم کرد. مثلاً استرالیایی‌ها در رأی‌دادن آزادند؛ اما در رأی‌ندادن آزاد نیستند، زیرا در استرالیا، رأی‌دادن «اجباری» است. ممکن است بگویند استرالیایی‌ها مجبورند رأی بدهند؛ اما این ثابت می‌کند که آن‌ها در رأی‌دادن آزادند، زیرا نمی‌توان کسی را به کاری مجبور کرد که نمی‌تواند انجام دهد، و کسی نمی‌تواند کاری را انجام دهد که آزادی انجام‌دادنش را ندارد. بنابراین، هرکس در انجام‌دادن آنچه بدان مجبور شده، آزاد است. مقاومت در برابر این نتیجه به‌ظاهر عجیب، اما اثبات‌پذیر، از نوعی ناتوانی نشئت می‌گیرد؛ ناتوانی در تفکیک دو مفهوم: مفهوم آزادبودن در انجام‌دادن یک عمل و مفاهیم دیگری همچون مفهوم انجام‌دادن آزادانه آن عمل. این‌گونه به موضوع نگاه کنید: پیش‌ازاینکه به انجام‌دادن A مجبور شوید، شما آزادید در انجام‌دادن A و آزادید در انجام‌ندادن A؛ مگر در مواقع غیرعادی. اجبار، آزادی دوم را از میان می‌برد نه آزادی نخست را. اجبار، مسیر شما را در انجام A سد نمی‌کند؛ لذا همچنان در انجام آن کار آزادید. همچنین، توجه کنید که می‌توانید با سلب آزادی‌تان در انجام آن کار، تلاش کسی را از بین ببرید که می‌کوشد به انجام A وادارتان کند.

تکرار می‌کنم که «هرکس در انجام آنچه بدان مجبور شده، آزاد است»؛ زیرا فهم این حقیقت و فهم دلیل ناتوانی در درک این حقیقت، به تبیین ویژگی نوعی اختلاف ایدئولوژیکی خاص و علت تداوم آن کمک می‌کند. نظریه‌ای که بعدتر بررسی خواهیم کرد، این سخن مارکسیست‌هاست که

«طبقه کارگر مجبور است نیروی کار خود را بفروشد». متفکران بورژوا آزادی موجود در متن قرارداد را مدح می‌گویند؛ نه تنها آزادی در خرید نیروی کار توسط سرمایه‌دار، بلکه آزادی در فروش نیروی کار توسط کارگر. اگر حق با مارکسیست‌ها باشد، کارگرانی که مجبور شده‌اند نیروی کارشان را بفروشند، از اساس ناآزاد هستند. اما این ادعا هم چنان صحیح است که آنان، برخلاف برده‌های قدیم، آزادند که نیروی کار خود را بفروشند. به همین سان، ناآزادی ادعایی مارکسیست‌ها، با آزادی ادعایی متفکران بورژوا سازگار است. در واقع، اگر مارکسیست‌ها برحق باشند، متفکران بورژوا نیز برحق خواهند بود؛ مگر اینکه آنان، مثل بیشتر مواقع، تصور کنند حقیقتی که بر آن تأکید می‌کنند، باطل‌کننده ادعای مارکسیست‌هاست. ادعای متفکران بورژوا، آنجا که می‌گویند کارگران در فروش نیروی کارشان آزادند، اشتباه نیست؛ بلکه وقتی به خطا می‌روند که می‌گویند بنابراین گفته، مارکسیست‌ها در این ادعای شان برحق نیستند که کارگر مجبور است به فروختن کارش. مارکسیست‌ها نیز آنجا در خطای متفکران بورژوا شریک می‌شوند که تصور می‌کنند ابطال آنچه متفکران بورژوا می‌گویند، ضروری است. اگر کارگر در فروش نیروی کار خود آزاد نیست، پس وقتی پروانه کار کسی لغو می‌شود که در کشوری غیر از کشور خودش کار می‌کند، او از کدام آزادی محروم شده است؟ مارکسیست‌هایی که به غلط، آزادی کارگران را در فروش نیروی کارشان انکار می‌کنند، آیا به نحوی ناسازگار، اعتراض نخواهند کرد که چنین خارجی‌های محروم شده‌ای، به هر حال از بخشی از آزادی خود محروم شده‌اند؟<sup>۲</sup>

۲. در سرمایه‌داری، آزادی خرید و فروش، آزادی بسیار مهمی است. این ویژگی ذاتی سرمایه‌داری است. اما بسیاری تصور می‌کنند که سرمایه‌داری، ذاتاً و به معنایی گسترده‌تر، جامعه‌ای آزاد است. آنان معتقدند که اگر برای آزادی، مثلاً برخلاف برابری، ارزش قائل باشید، باید طرف‌دار نوعی اقتصاد سرمایه‌داری خالص باشید؛ آن هم بدون بخش رفاه. در نظریه‌ای که آن را شرح می‌دهم،

فرد، مختار است که از این نوع جامعه سرمایه‌داری طرف‌داری بکند یا طرف‌داری نکند. اما اگر آن را رد کند، آنگاه برای توجیه چنین کاری، باید به ارزش‌هایی غیر از آزادی متوسل شود؛ زیرا در پیوند با آزادی، سخن چندانی علیه سرمایه‌داری نمی‌توان گفت. به سبب رواج این عقیده است که امروزه، بسیاری از اقتصاددانان و فیلسوفان انگلیسی‌زبان آموزه‌ای را که به جامعه سرمایه‌داری خالص حکم می‌کند، «اختیارگرایی»<sup>۱</sup> می‌خوانند.

فقط کسانی که خود را اختیارگرا می‌خوانند، نیستند که معتقدند که این عنوان، عنوان صحیحی برای گروهشان است. منتقدان ایشان هم این نام را صحیح می‌دانند: اختیارگراها، حامی سرمایه‌داری تعدیل‌نشده نیستند؛ اما موافق‌اند که این مکتب، آزادی را به حداکثر می‌رساند. این مطلب درباره برخی کسانی که خود را لیبرال می‌نامند، از جمله تامس نیگل<sup>۲</sup> نیز صدق می‌کند. نیگل می‌گوید: «اختیارگرایی، دعوی آزادی عمل فردی را ارج می‌نهد.» او باور دارد که اختیارگرایی تا حد زیادی، واقعاً این‌گونه است. او معتقد است در طیفی که یک سر آن آزادی است و سر دیگرش برابری، اختیارگرایی بیش از حد به سمت آزادی می‌رود؛ در حالی که چپ‌ها بیش از حد به سمت برابری میل می‌کنند.<sup>۳</sup>

لیبرال‌هایی نظیر نیگل، به درستی تصریح می‌کنند که آزادی خوب است؛ اما می‌گویند که یگانه خیر موجود نیست. از این پس، مقصود من از لیبرال‌ها، افرادی از نوع نیگل است. تا اینجا، اختیارگراها با ایشان موافق خواهند بود. اما افزون بر این، لیبرال‌ها معتقدند که اختیارگراها به غلط، دیگر خیرها را به پای دفاع بسیار مطلق از خیر واحد آزادی، قربانی می‌کنند. آنان با اختیارگراها در این زمینه هم عقیده‌اند که سرمایه‌داری خالص، همان آزادی خالص و بسیط یا به هر صورت، آزادی اقتصادی خالص و بسیط است. اما از نظر آن‌ها، زمانی که آزادی خالص و بسیط، قاعده‌ای برای توجیه محدودیت‌های ناظر به آزادی باشد، خیرهای گوناگونی از دست می‌رود. آن‌ها نوعی سرمایه‌داری تعدیل‌شده را می‌پسندند؛

---

1. Libertarianism

2. Thomas Nagel

البته به واسطه تصویب قوانین مربوط به رفاه و مداخله دولت در بازار. همچنین می‌گویند که نه از آزادی نامحدود، بلکه از آزادی مقید به اقتضائات برابری اجتماعی و اقتصادی حمایت می‌کنند. چنین می‌اندیشند که آنچه اقتصاد آزاد می‌نامند، آسیب بسیاری به کسانی وارد می‌کند که طبعاً یا تصادفاً، برای کسب حداقل استانداردهای مناسب حیات در آن [اقتصاد آزاد]، موقعیت خوبی ندارند. در نتیجه این دسته افراد، به طور محدود، از مالیاتی بهره می‌برند که افراد ثروتمندتر به جای افراد ضعیف‌تر پرداخت می‌کنند؛ هرچند این متفکران، چنین مالیات‌هایی را مانع آزادی می‌دانند. همچنین بنابه تصور ایشان، آنچه اقتصاد آزاد نامیده می‌شود، دستخوش تخصیص نادرست منابع و نوسان در فعالیت تولیدی است. این تغییرات، بالقوه به همه آسیب می‌زند؛ بنابراین آن‌ها حامی برخی پیش‌گیری‌ها از طریق دخالت در بازار هستند؛ هرچند بازهم معتقدند که چنین مداخلاتی آزادی را کاهش می‌دهد. لیبرال‌ها در توصیف اختیارگراها از سرمایه‌داری، به عنوان جامعه‌ای (به لحاظ اقتصادی) آزاد، تردیدی ایجاد نمی‌کنند: جامعه‌ای که عاملان اقتصادی‌اش به واسطه دولت محدود نمی‌شوند یا صرفاً به گونه‌ای حداقلی محدود می‌شوند. اما معتقدند که آزادی اقتصادی را به درستی و به نحو معقول می‌توان کاهش داد. آنان به نوعی سازگاری میان آزادی و دیگر ارزش‌ها معتقدند. همچنین به نظر آنان، نوع صحیح این سازگاری همان چیزی است که به رویکردهای اقتصادی توأم با دولت رفاه مشهور است. ۳. استدلال خواهم کرد که اختیارگراها و لیبرال‌هایی از آن نوع که توصیف کردم، از مفهوم آزادی سوءاستفاده می‌کنند. این [استدلال] همان‌طور که مشخص است، اظهار نظری درباره جذابیت نهادهایی نیست که هریک از آن‌ها، جداگانه از آن حمایت می‌کنند. بلکه این استدلال، درباره شیوه روایتی است که در توصیف آن نهادها استفاده می‌کنند. با این همه، اگر این نهادها را، همچنان‌که ادعا کردم، نادرست توصیف کنند، توصیف صحیح آن‌ها ممکن است

جذابیت آن نهادها را کاهش دهد. بنابراین نقد من از این شیوهٔ روایی دفاعی، به طور غیرمستقیم، نقدی بر همان نهادهایی خواهد شد که آن شیوهٔ روایی از آن‌ها دفاع می‌کند.

بحث اصلی من این است که لیبرال‌ها و اختیارگراها در حالی به آزادی به مثابه ویژگی ذاتی سرمایه‌داری می‌نگرند که از ناآزادی خاصی چشم می‌پوشند که ضرورتاً، با آزادی سرمایه‌داری همراه است.

برای آشکارسازی این خطا، نسخه‌ای از مواضع اختیارگراها را نقد خواهم کرد که به قلم فیلسوفِ اختیارگرا، آنتونی فلو<sup>۱</sup> در کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفه<sup>۲</sup> او ارائه شده است. فلو «اختیارگرایی» را چنین تعریف می‌کند: «لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی همه‌جانبه<sup>۳</sup> که مخالف هر نوع محدودیت اجتماعی یا قانونی بر آزادی فردی است.» لیبرال‌هایی نظیر نیگل، آشکارا خود را به تعریف فلو متعهد نمی‌دانند؛ زیرا به هر حال، از برخی محدودیت‌های قانونی خاص بر آزادی فردی حمایت می‌کنند. در واقع فلو، پس از طرح تعریفش از اختیارگرایی، می‌افزاید: «این واژه را بدین معنا، افرادی مطرح کردند که معتقد بودند در آمریکا، به طور خاص اما نه صرفاً، آن‌هایی که با عنوان لیبرال مشهور می‌شوند، بیشتر دل در گرو سوسیالیسم دارند تا لیبرالیسم سنتی.»<sup>۴</sup>

امروزه به نوعی، فقط مردمی ممکن است جامعه‌ای را بدون محدودیت سیاسی و قانونی بر آزادی فردی تصور کنند که اذهانی بسیار آشفته حال داشته باشند. اما، به فرض اینکه چنین باشد نیز تعریف فلو، اختیارگرایی را به درستی بیان نمی‌کند، زیرا این تعریف دربارهٔ مدافعان سرمایه‌داری صدق نمی‌کند؛ همان سرمایه‌داری‌ای که اختیارگراها به زبان به آن معترف و در عمل به آن ملتزم‌اند. فرض کنید دولت مرا از کاری که می‌خواهم انجام دهم، بازدارد. بدیهی است که دارد محدودیتی بر آزادی من اعمال می‌کند. همچنین فرض کنید،

1. Antony Flew

2. Dictionary of Philosophy

3. whole-hearted

می‌خواهم عملی را انجام دهم که شامل «استفاده‌ای قانوناً منع شده» از اموال شماست. مثلاً می‌خواهم در حیات پستی بزرگ خانه شما، چادری برپا کنم، شاید صرفاً برای اینکه شما را اذیت کنم. یا شاید به علت مهم‌تری از قبیل اینکه نه جایی برای زندگی دارم و نه زمینی از آن خویش؛ اما چادر دارم، حال چه قانونی یا غیرقانونی. اگر اکنون، بکوشم کاری را که می‌خواهم انجام دهم، احتمالی که وجود دارد این است که دولت به نفع شما مداخله کند. اگر دولت چنین کند، من از محدود شدن آزادی‌ام رنج خواهم برد. در همه استفاده‌های بی‌اجازه از جزئی از مایملک خصوصی دیگران، توسط کسانی که مالک آن نیستند، ماجرا چنین است: همیشه کسانی هستند که مالک آن اموال نیستند؛ زیرا «مالکیت خصوصی هر فرد، مستلزم مالک نبودن اشخاص دیگر است.»<sup>۴</sup> اما اقتصاد مبتنی بر فعالیت آزاد مورد حمایت اختیارگراها و آن اقتصادی که لیبرال‌ها اقتصاد «آزاد» توصیفش می‌کنند، بر مالکیت خصوصی مبتنی است: شما به ترتیب، فقط می‌توانید آنچه را بفروشید و بخرید که مالکش هستید یا می‌توانید مالکش باشید. این بدان معناست که تعریف فلو، بر معرّف صدق نمی‌کند و اصطلاح اختیارگرایی عنوان غلط فاحشی است برای موضعی که این واژه امروزه، عموماً در میان فلاسفه و اقتصاددانان از آن حکایت می‌کند.

۴. فلو چگونه توانسته است خودش را راضی کند تا چنین تعریفی به دست دهد؟ گمان نمی‌کنم این کارش از روی فریب‌کاری بوده باشد. من وی را به پذیرفتن صدق این موضوع خاص و باطل کردن عمدی آن متهم نمی‌کنم. فلو و اختیارگراهایی نظیر او و لیبرال‌هایی از آن نوع که توصیف کردم، به ناآزادی ناشی از مداخله دولت در استفاده شخص از اموالش توجه می‌کنند؛ اما چرا نمی‌توانند به ناآزادی دیگری توجه کنند که ناشی از مداخله‌ای دائم در استفاده هر شخص دیگر از آن [اموال] است، مداخله‌ای که دلیلش این واقعیت است که آن مال جزء اموال شخصی فردی خاص است؟ چه چیز موجب شده است تا فقط یکی از این دو ناآزادی را ببینند؟ مراد من از این پرسش، این نیست که انگیزه آنان از اینکه چیزها را این‌گونه ببینند، چیست. مراد من این است:

چگونه برای آن‌ها ممکن است که چیزها را آن‌گونه ببینند؟ چه سازوکار یا سازوکارهای عقلانی‌ای عمل می‌کنند تا دیدگاه آن‌ها راجع به این موضوع دوام بیاورد؟

توجه کنید که می‌توانیم پرسش‌هایی از این دست مطرح کنیم: چگونه لیبرال‌های ضد‌اختیارگرایی، آن نسخهٔ توصیفی مورد‌حمایتشان از سرمایه‌داری تعدیل‌شده<sup>۱</sup> را می‌پذیرند؟ بنابه نظر نیگل، وضع «مالیات تصاعدی» مستلزم «مداخله» در آزادی فردی است. او نبود چنین مداخله‌ای را ارزش می‌داند؛ اما ارزشی که باید برای برابری اقتصادی و اجتماعی گسترده‌تر، برسر آن مصالحه شود: همان چیزی که به قول خودش «از طرف چپ‌ها، ... چالش دشواری برای لیبرالیسم» درست می‌کند. با این همه، اصلاً روشن نیست که محدودیت‌های پذیرفته‌شده در جامعهٔ دموکراتیک دربارهٔ تسلط بر اموال شخصی که ناشی از تدبیرهایی نظیر وضع مالیات تصاعدی و حداقل رفاه است، نشان‌دهندهٔ افزایشی در مداخلهٔ دولت در آزادی باشد. هنگامی که دولت بر حق عمومی برای عبور و مرور در ملک زمین‌داری و بر حق دیگران برای چادر زدن در آن ملک صحه می‌گذارد، به یقین در آزادی آن زمین‌دار مداخله می‌کند. اما دولت در آزادی آن عابریا برپاکنندهٔ چادر هم مداخله می‌کند، یعنی وقتی که نمی‌گذارد آنها با قدم زدن یا برپا کردن چادر مقاصد شخصی‌شان را برآورده کنند. نکتهٔ اصلی این است که تعدی به اموال خصوصی که آزادی مالکان را کاهش می‌دهد و حقوق مربوط به منابع را به غیرمالکان انتقال می‌دهد، باعث افزایش آزادی غیرمالکان می‌شود. از این رو، پیش از هر اطلاعات و استدلال بیشتری، تأثیر خالص<sup>۲</sup> بر آزادی انتقال منابع، محل بحث است.

اختیارگراها مخالف آن چیزی هستند که سیاست «مداخله‌گرا» می‌نامند؛ سیاستی که با آن، دولت به «مداخله» می‌پردازد. نیگل چنین سخنی نمی‌گوید؛ اما موافق است که چنین سیاستی «مداخله می‌کند» و «ممانعت می‌کند».

1. modified  
2. Net effect

به نظر من، استفاده از کلماتی نظیر مداخله‌گرا، برای اشاره به سیاست دولتی، نوعی تحریف ایدئولوژیک مضر برای روشن‌اندیشی و [کاری] سازگار با دیدگاه اختیارگراهاست. این کار با دیدگاه اختیارگراها موافق است؛ اما با رد آن نیز سازگار است و نیگل به جد آن را رد می‌کند. با این حال، وی با پذیرش کاربرد اختیارگراها از واژه «مداخله»، اختیارگرایی را درخشان‌تر از آن چیزی طرح می‌کند که مستحق آن است. کاربرد رایج مداخله، مؤلفه‌های مالکیت خصوصی را با نزدیک کردن بیش از اندازه آن مؤلفه‌ها به آزادی، درون جامعه‌ای لیبرال دموکراتیک یا سوسیال دموکراتیک، تا حد بسیار زیادی محترم می‌شمارد. ۵. اکنون تبیینی دو بخشی ارائه می‌کنم از تمایل اختیارگراها و لیبرال‌ها به چشم‌پوشی از مداخله‌ای در زندگی افراد که به واسطه مالکیت خصوصی انجام می‌شود. دو بخش این تبیین از هم مستقل است. بخش نخست زمانی ظهور می‌کند که به یاد می‌آوریم «محدودیت‌های اجتماعی و قانونی بر آزادی» یگانه منشأ محدودیت عمل انسان نیست.<sup>۱</sup> اینکه من بال ندارم و لذا نمی‌توانم بدون کمک فنی مؤثری پرواز کنم، امکان عمل مرا محدود می‌کند؛ اما این وضع، قید و بندی سیاسی یا قانونی بر آزادی من نیست. به نظر من، یکی از تبیین‌هایی که توضیح می‌دهد چرا نظریه پردازان ما متوجه نمی‌شوند که مالکیت شخصی، آزادی را محدود می‌کند، این است که آنها تمایل دارند هر ساختاری را که بیشتر فعالیت‌های ما، به خودی خود، پیرامون آن سازمان یافته است، به طور کلی همانند بخشی از ساختار وجود انسان تلقی کنند نه همچون محدودیت اجتماعی یا قانونی بر آزادی. ساختاری که بخش ثابتی از وضع انسان نباشد، ممکن است به اشتباه، ثابت درک شود. نهاد مالکیت خصوصی مثال مناسبی از این دست ساختارها است. این نهاد آن چنان مفروض پنداشته می‌شود که محدودیت‌هایی که بر آزادی تحمیل می‌کند، دیده نمی‌شود؛ در حالی که به هرگونه تجاوز به

۱. برای توضیح بیشتر بنگرید به:

*On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, G. A. Cohen, Edited by Michael Otsuka, Princeton University Press, 2011, p.150.



خود مالکیت خصوصی فوراً توجه می‌شود. با این همه، مالکیت خصوصی، نظیر هر نظام حقوقی دیگر، نحوه خاصی است از توزیع آزادی و ناآزادی. این نظام، ضرورتاً مرتبط است با آزادی مالکان خصوصی در انجام هرکاری که می‌خواهند با مایلکشان بکنند؛ اما ضرورتاً و به همان اندازه، آزادی را سلب می‌کند از کسانی که مالک آن اموال نیستند. ملاحظه سرمایه‌داری به مثابه قلمرو آزادی، به معنای نادیده‌گرفتن نیمی از طبیعت آن است.

البته از این نکته آگاهم که این گرایش به خطا در ادراک، که توصیفش کردم و در تبیینش کوشیدم، در صورت ثابت بودن بقیه چیزها، وقتی جدی‌تر می‌شود که مالکیت خصوصی شخص بیشتر باشد. واقعاً فکرنمی‌کنم لازم باشد فقرا چشم‌هایشان را به این حقیقت بدیهی بگشایند که بر آن تأکید کردم. همچنین، ادعا نکردم که هر فرد برخوردار از سلامت ذهنی، زمانی که نکته برایش معلوم شود، در طولانی‌مدت، انکار کند که مالکیت خصوصی آزادی را محدود می‌کند. نکته مهم این است که توجه به این نکته، اغلب اوقات لازم است؛ به خصوص علیه آنچه باید مهملاتی آشکار از قبیل تعریف فلواز «اختیارگرایی» تلقی گردد.

۶. اما تبیین مستقل دیگر و به لحاظ مفهومی دقیق‌تری هست از اینکه مردم چگونه می‌توانند معتقد باشند که در سرمایه‌داری، هیچ محدودیتی برای آزادی وجود ندارد یا صرفاً، کمترین محدودیت وجود دارد. اکنون می‌خواهم به تفصیل این نکته را شرح دهم.

در خواهید یافت که من چنین فرض کرده‌ام: بازداشتن فرد از انجام آنچه می‌خواهد انجام دهد، به منزله این است که در آن جهت، وی آزاد نباشد. هر زمان، فردی در اعمال من مداخله کند، به همان اندازه محدود هستم؛ چه حق انجام آن اعمال را داشته باشم و چه نداشته باشم، چه فرد مداخله‌کننده حق دخالت در عمل مرا داشته باشد و چه نداشته باشد. اما تعریفی از آزادی وجود دارد که جوهره بیشتر نوشته‌های اختیارگراهاست و مستلزم این است که مداخله، شرط کافی آزادی‌نداشتن نباشد. بنابراین تعریف که باید آن را

«تعریف حقوقی از آزادی» نامید، من فقط، در زمانی آزاد نیستم که کسی مرا از چیزی بازدارد که حق انجام آن را دارم. در نتیجه، در چنین موقعیتی، او حق ندارد مرا از انجام آن کار باز دارد. لذا، رابرت نوزیک می‌گوید: «اعمال افراد دیگر، حد و مرزهایی ایجاد می‌کند برای فرصت‌های در دسترس فرد. اینکه این مسئله، عمل‌نهایی فرد را غیراختیاری می‌کند یا نه، به این بستگی دارد که آن افراد دیگر حق دارند آن‌گونه که رفتار می‌کنند، رفتار کنند یا نه.»

اکنون این تعریف حقوقی از آزادی را با جواز اخلاقی مالکیت خصوصی ترکیب کنید؛ یعنی با این ادعا که در مواقع عادی مردم حق اخلاقی دارند بر آنچه به لحاظ قانونی واجدند. در این ترکیب، به این نتیجه می‌رسیم که حفاظت از مالکیت خصوصی مبتنی بر قانون، آزادی هیچ‌کس را مقید نمی‌کند. لازمه جواز اخلاقی مالکیت خصوصی این است که ممانعت شما و پلیس از چادرزدن من در حیاط خانه‌تان موجه باشد. طبق تعریف حقوقی از آزادی نیز، شما و پلیس با این کار، آزادی مرا محدود نمی‌کنید. بنابراین، در اینجا، تبیین دیگری داریم از این‌که فیلسوفان هوشمند چگونه می‌گویند که در قبال سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی و آزادی، چه عملکردی دارند. اما آن ویژگی آزادی که در این تبیین شکل می‌گیرد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا مستلزم این است که جنایت‌کاری که به درستی محکوم شده است، زمانی که به نحو موجهی زندانی می‌شود، «نا آزاد» تلقی نگردد.

حتی مداخله موجه نیز آزادی را کاهش می‌دهد. حال، برای لحظه‌ای فرض کنید آن‌گونه که اختیارگراها می‌گویند یا از بیانشان لازم می‌آید، چنین نباشد. بنابراین فرضی، فرد اجازه ندارد بی‌درنگ اینطور استدلال کند که ممانعت از مالکیت خصوصی نادرست است به این دلیل که آزادی را کاهش می‌دهد؛ زیرا دیگر ممکن نیست این را مسلم دانست. یعنی با این فرض، نمی‌توان بدیهی دانست که مداخله در مالکیت خصوصی، آزادی را واقعاً کاهش می‌دهد،

حال آنکه اگر دیدگاهی به لحاظ هنجاری خنثی درباره آزادی داشتیم، چنین چیزی بدیهی بود. براساس دیدگاه حقوقی راجع به چیستی آزادی، باید از این ادعا [که ممانعت از مالکیت خصوصی نادرست است به این دلیل که آزادی را کاهش می‌دهد] دست بکشیم مگر اینکه نشان دهیم افراد، حقوق اخلاقی بر مالکیت خصوصی دارند. با این همه، اختیارگراها، هم از تعریف حقوقی آزادی استفاده کرده و هم مسلم می‌پندارند که مداخله در مالکیت خصوصی مالک، آزادی فرد را کاهش می‌دهد. اما آنان صرفاً می‌توانند بر مبنای دیدگاهی به لحاظ هنجاری خنثی، چنین دیدگاهی را راجع به آزادی مسلم بدانند. بر مبنای آن دیدگاه، در هر حال، این به همان اندازه روشن است که حفاظت از اموال شخصی، آزادی غیرمالکان را کاهش می‌دهد؛ نتیجه‌ای که برای اجتناب از آن، تعریف حقوقی از آزادی را می‌پذیرند. پس میان دو تعریف ناسازگار از آزادی در حال نوسان هستند؛ البته نه به این دلیل که نمی‌توانند دیدگاهی برگزینند راجع به اینکه کدام تعریف بهتر است، بلکه به علت گرایششان به پذیرفتن آنچه در واقع، موضعی دفاع‌ناپذیر است. اختیارگراها می‌خواهند بگویند که مداخله در استفاده مردم از اموال شخصی‌شان پذیرفتنی نیست؛ زیرا چنین مداخله‌ای آشکارا به منزله کاستن از آزادی است. همچنین می‌خواهند بگویند دلیل اینکه چرا حفاظت از اموال شخصی، به همان سان، آزادی غیرمالکان را کاهش نمی‌دهد، این است که مالکان حق دارند از استفاده دیگران از اموالشان ممانعت کنند و لذا غیرمالکان حق استفاده از آن‌ها را ندارند. اما فقط زمانی می‌توانند همه این‌ها را بگویند که آزادی را به دو نحو ناسازگار تعریف کنند.

۷. در اینجا، خواسته‌ام نشان دهم که مالکیت خصوصی و لذا جامعه سرمایه‌داری، آزادی را محدود می‌کند. البته نگفته‌ام که آن دو بیش از مالکیت اشتراکی و جامعه سوسیالیستی چنین می‌کنند. برای افرادی با جایگاه‌های متفاوت، هر شکلی از جامعه به طور ذاتی با انواع متفاوتی از آزادی، سازگاری ناسازگار است. جوامعی که نمونه عینی هر یک از آن اشکال هستند، آزادی‌هایی را افزون [بر آزادی‌های مدنظر آن شکل] عرضه یا ممنوع می‌کنند که وجود یا

نبودشان را نمی‌توان از ذات خود آن شکل استنتاج کرد. اینکه کدام شکل، با ملاحظه همه جوانب، برای آزادی بهتر است، پرسشی است که پاسخش را نمی‌توان از بحث‌های انتزاعی و نظری گرفت. شاید از مثال‌های تاریخی بتوان فهمید که کدام شکل برای آزادی بهتر است.»

به نظر من، سرمایه‌داری و سوسیالیسم، مجموعه‌های متفاوتی از آزادی را عرضه می‌کنند؛ اما به طور قطع نمی‌گویم که آن دو، دو معنای متفاوت از آزادی را فراهم می‌آورند. برخی از سوسیالیست‌ها به این ادعا که سرمایه‌داری به مردم آزادی می‌بخشد، چنین پاسخ داده‌اند که آنچه مردم به دست می‌آورند، صرفاً آزادی بورژوازی است. نکات خوبی از این پاسخ دستگیرمان می‌شود:

۱. آزادی‌های خاصی وجود دارد که سرمایه‌داری عرضه نمی‌کند؛ ۲. کاری مانند اسکی کردن، اگرچه خلاف قانون نیست، به هر حال انجامش برای من ممکن نیست؛ زیرا قوانین دیگری، مثلاً قوانین مربوط به مالکیت شخصی که مانع استفاده فردی فقیر از چوب‌اسکی‌های بی‌استفاده فردی ثروتمند می‌شود، استفاده از وسایل انجام آن کار را برای من ممنوع می‌کند. [در چنین وضعی] من آزادی ندارم؛ اما شرط لازم آن را دارم. اما وقتی سوسیالیست‌ها می‌گویند که در سرمایه‌داری، هیچ‌گونه آزادی «واقعی» در هیچ سطحی، برای کارگزاران وجود ندارد یا اینکه سرمایه‌داری، آزادی از نوع بالاتر و هنوز تحقق نیافته‌ای را وعده می‌دهد، به نظر من، خط سیر آن‌ها به لحاظ نظری نادرست و به لحاظ سیاسی فاجعه‌بار است. زیرا در سرمایه‌داری، آزادی، به شکلی معلوم و معنی‌دار وجود دارد و اگر سوسیالیسم چیزی بیش از آن به ما ندهد، به حق مایوس خواهیم شد. اگر سوسیالیستی ادعا کند که نوع جدیدی از آزادی را عرضه می‌کند، طرف‌دار سرمایه‌داری با این پاسخ که آزادی معلوم و مشخص خود را به جایگزین تبیین نشده و عینیت نیافته آن ترجیح می‌دهد، در بحث دست بالا را خواهد داشت. شخص سوسیالیست، هم‌چنان که من نیز توصیه می‌کنم، ممکن است استدلال کند که بر مبنای تعبیری از آزادی که طبق آن مداخله در مالکیت شخصی فرد، آزادی او را کاهش می‌دهد، تعبیری که خود سوسیالیست خواهد پذیرفت،

سرمایه‌داری با ملاحظه تمام امور، ضد آزادی خواهد بود. اگر فرد سوسیالیست چنین استدلالی بیاورد، چالشی ایجاد کرده است که طرف‌دار سرمایه‌داری به خاطر تعهدش به آزادی نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد.

این اشکال، اشکالی ازسوی اندیشه سوسیالیستی است که سرمایه‌داری نمی‌تواند به اندازه دعاوی‌اش پاسخ‌گو باشد. چالش بنیادی سوسیالیستی برابر اختیارگراها این است که سرمایه‌داری محض، حافظ آزادی به‌طور کلی نیست؛ بلکه بیشتر حافظ آزادی‌هایی است که در چارچوب مالکیت شخصی تعریف شده‌اند؛ نهادی که خود آن نیز آزادی را محدود می‌کند. اشکال بنیادی سوسیالیست‌ها بر لیبرال‌ها این است که اصلاحات سرمایه‌داری تعدیل شده، نه آزادی، بلکه مالکیت شخصی را اغلب به نفع خود آزادی تعدیل می‌کند. در نتیجه، براساس برخی مبانی مشابه با مبانی حامی تحول لیبرالی، تغییراتی توجیه می‌شوند که از آنچه ممکن است به ذهن فرد لیبرال خطور کند، بسیار انقلابی‌تر است.

مثالی ساده نشان می‌دهد که مالکیت اشتراکی، آزادی را به شکلی متفاوت عرضه می‌کند؛ ولی معنای متفاوتی از این واژه اراده نمی‌کند و این آزادی، گاه، بیش از آزادی موجود در گزینه‌های مالکیت خصوصی است. A و B همسایه‌اند و هریک مالک مجموعه‌ای از ابزارهای خانگی‌اند. هریک از آن دو، ابزارهایی دارد که دیگری ندارد. اگر A به ابزاری از آن نوع که فقط B دارد، نیاز پیدا کند، براساس مالکیت خصوصی، وی آزاد نیست ابزار B را برای مدتی بردارد؛ حتی اگر B در آن مدت از زمان به آن ابزار نیازی نداشته باشد. اکنون تصور کنید قاعده‌ای اعمال شود که ابزارها را تحت مالکیتی تقریباً اشتراکی درآورد؛ هرکس می‌تواند ابزار متعلق به فرد دیگر را بدون اجازه او بردارد و استفاده کند، مشروط به اینکه صاحب آن در حال استفاده از آن نباشد و همچنین هر زمان نیازش به آن ابزار برطرف شد یا صاحب ابزار به آن نیاز پیدا کرد، هریک زودتر رخ دهد، ابزار را بازگرداند. با فرض وضعیت واقعی چیزها (شرطی اساسی: ما، چنانکه باید، درباره‌ی عالم واقعی سخن می‌گوییم و نه درباره‌ی احتمالات دور از ذهن)،

به نظر من قاعده اشتراکی، بنا بر هر دیدگاه معقولی، آزادی استفاده از ابزار را افزایش می‌دهد. به یقین، برخی آزادی‌ها، به واسطه قاعده جدید از میان می‌رود: همسایه‌ها دیگر مثل گذشته، از دسترسی آسان به ابزارهایی که کاملاً به آن‌ها تعلق داشته است، مطمئن نخواهند بود. گاهی باید برای پس گرفتن یکی از ابزارها، به خانه همسایه مراجعه کنند. همچنین، شخص اکنون نمی‌تواند دیگری را به سبب استفاده از ابزاری که خود او در آن زمان لازم نداشته است، متهم کند. اما این محدودیت‌ها در برابر افزایش گستره ابزارهای در دسترس، ناچیزند. هیچ‌کس، دیگر بر هیچ ابزاری همچون گذشته تسلط کامل نخواهد داشت. بنابراین خصوصی بودن اموال کاهش می‌یابد؛ اما احتمالاً، آزادی افزایش می‌یابد.

درست است که هر فردی، صرفاً اگر مالک مطلق همه آن ابزارها باشد، آزادی بیشتری خواهد داشت؛ اما این مقایسه صحیحی نیست. منکر نیستم که مالکیت کامل هر کالا، نسبت به مالکیت اشتراکی آن کالا، به ما آزادی بیشتری می‌دهد؛ اما پیش از اینکه حد متعادلی از کمونیسیم استقرار یابد، هیچ‌کس مالک همه آن ابزارها نیست. مقایسه‌ای که لازم است انجام گیرد، باید مثلاً میان مالکیت مشترک با ۹۹ نفر در صد چیز و مالکیت کامل فقط یکی از آن‌ها باشد. اینکه چه ترتیبی آزادی بیشتری به دست می‌دهد، با ملاحظه مصادیق، مشخص می‌شود. این را می‌پذیرم. معنا ندارد که صد نفر به طور مشترک کنترل صد مسواک را در دست داشته باشند. از منظر آزادی، نمونه‌ای عالی به سود رویه معمول ما، مالکیت اشتراکی سنگ فرش‌های خیابان است. خصوصی سازی سنگ فرش‌ها به سود مالکیت خصوصی هر تکه از سنگ فرش توسط ساکنان مجاور آن، برای آزادی عبور و مرور مضر خواهد بود. ۱۱

۸. همسایه‌های عاقلی که گرفتار مرض خود ویرانگر مالکیت خصوصی نیستند، می‌توانند درباره مالکیت اشتراکی ابزارهای خانگی هم پیمان شوند. اما این شیوه از دستیابی به کمونیسیم را نمی‌توان تعمیم داد. نمی‌توانیم بنابه قرارداد، ابزارهای غیرخانگی و منابعی را که مارکسیست‌ها «ابزار تولید» می‌خوانند،

به صورت کاملاً چندجانبه مالک شویم. ابزارهای تولید هرگز با قرارداد به خدمت سوسیالیسم در نمی آیند؛ زیرا به اقلیت کوچکی تعلق دارند که مابقی مردم نمی توانند به آنها پیشنهاد هیچ معاوضه‌ای<sup>۱</sup> بدهند. ۱۳ اغلب، مابقی مردم باید نیروی کارشان را به اعضای آن اقلیت بفروشند؛ آن هم در ازای حقی که از برخی عایدات کار خود بر روی امکاناتی به دست می آورند که در مالکیتشان سهمی ندارند.

بنابراین و در نهایت، می‌رسیم به بخش سوم از عنوان این مقاله و اتهام مهمی که مارکسیست‌ها در ارتباط با آزادی، علیه سرمایه‌داری طرح می‌کنند. این اتهام عبارت است از اینکه در جوامع سرمایه‌داری، اکثریت مردم مجبور می‌شوند نیروی کارشان را بفروشند؛ زیرا آنان مالک هیچ‌یک از ابزارهای تولید نیستند. بقیه این مقاله به استدلالی قوی در مخالفت با این اتهام مارکسیستی می‌پردازد. به منظور زمینه‌سازی برای طرح اشکال، باید کاربرد محمول «مجبور شدن به فروش نیروی کار خویش»<sup>۲</sup> را در این اتهام مارکسیستی توضیح دهیم. مارکسیسم، طبقات را با ارجاع به روابط اجتماعی مرتبط با تولید مشخص می‌سازد. همچنین این ادعا که کارگران مجبور می‌شوند نیروی کارشان را بفروشند، برای برآورده کردن این شرط منظور می‌شود: فحواً این ادعا، بیان چیزی راجع به جایگاه پرولتاریا در روابط تولیدی سرمایه‌داری است. اما به نظر مارکسیست‌ها، روابط تولیدی «عینی»<sup>۳</sup> هستند؛ اینکه شخص در کدام روابط تولیدی قرار داشته باشد، با تغییر آگاهی او تغییر نمی‌یابد. این تغییر مستلزم آن است که اگر پرولتاریا، به فروش نیروی کار خود مجبور شده باشد، به همان معنای مارکسیستی، این فروش باید به علت موقعیت عینی وی باشد و نه صرفاً به سبب نگرش او به خودش، درجهٔ اتکاب به نفسش، پیشرفت فرهنگی‌اش و از این قبیل. به هر حال این نکته محل تردید است که محدودیت‌ها در آن

1. quid pro quo

2. Is forced to sell his labor power

3. Objective

موهبت‌های ذهنی<sup>۱</sup>، بتوانند سرچشمهٔ آن چیزی باشند که برای ما مهم است: ناآزادی برای ما مهم است، نه چیزی که مشابه آن است اما با آن تفاوت دارد، یعنی قابلیت نداشتن؛ اما حتی اگر بتوان گفت نداشتن اتکا به نفس و اموری از این قبیل، شخص را به فروش نیروی کارش مجبور می‌کند، این وضع ارتباطی با این بحث نخواهد داشت.<sup>۱۳</sup>

۹. براساس تفسیرپیش‌گفته از «مجبورشدن به فروش نیروی کار خویش» مشکلی جدی برای نظریهٔ موضوع بحث پیش می‌آید: اگر اشخاصی وجود داشته باشند که جایگاه عینی‌شان به‌طور معمول پرولتاریا باشد؛ اما مجبور نشده باشند نیروی کارشان را بفروشند، این نظریه کاذب خواهد بود. درواقع، چنین اشخاصی هم وجود دارند.

پرولترهایی را سراغ دارم که منابعی بیش از اغلب مردم ندارند؛ اما موقعیت‌هایی در خرده‌بورژوازی‌ها یا جاهای دیگر به‌دست می‌آورند و بدین‌وسیله از طبقهٔ کارگر فراتر می‌روند. برخی نمونه‌های توجه‌برانگیز در بریتانیا عبارت است از: اعضای گروه‌های مهاجر خاص که با جیب خالی و بدون ارتباطات خوب از راه می‌رسند؛ اما با تلاش و مهارت و شانس، خود را در سلسلهٔ طبقات، بالا می‌کشند. مثالی امروزی که به فکر می‌رسد، کسانی هستند که می‌خواهند ساعاتی دراز در فروشگاه‌هایی کار کنند که انگلیسی‌های خرده‌بورژوا از آن‌ها خرید می‌کنند و همواره به‌سرعت تعطیل می‌شوند. سرمایهٔ اولیهٔ آن‌ها معمولاً، یا ملغمه‌ای از پس‌اندازهایی است که احتمالاً به‌زحمت ذخیره کرده‌اند، درحالی‌که هم‌چنان در جایگاه پرولتاریا به‌سر می‌برند یا برخی انواع درآمدهای خارجی. اگر به‌طور عینی سخن بگوییم، اغلب<sup>۱۴</sup> انگلیسی‌های پرولتار در موقعیتی هستند که این جایگاه‌ها را به‌دست آورند. از این‌رو، اغلب انگلیسی‌های پرولتر مجبور نمی‌شوند نیروی کارشان را بفروشند.



۱۰. اکنون دو اشکال احتمالاً وارد به استدلال فوق را پاسخ خواهم گفت. اشکال نخست از این قرار است که افرادی که ذکرشان رفت، درعین حال که پرولتر هستند، مجبور شده‌اند نیروی کارشان را بفروشند. وضع آن‌ها مبین این نیست که پرولترها مجبور نمی‌شوند نیروی کارشان را بفروشند. آن‌ها مبین چیزی متفاوت‌اند: اینکه پرولترها مجبور نیستند پرولتر باقی بمانند.

این اشکال به گونه‌ای نادرست، گستره این ادعای مارکسیست‌ها را که می‌گویند کارگران مجبور می‌شوند نیروی کارشان را بفروشند، محدود می‌کند. اما پیش از این که بگویم مارکسیست‌ها از این جمله چه معنایی قصد می‌کنند، باید از این ادعای کلی درباره آزادی و ناآزادی دفاع کنم: صفات کاملاً آشکار آزادی و ناآزادی، واجد دو شاخص زمانی هستند. برای نمونه، اکنون ممکن است در موقعیتی باشم که دقیقاً بگویم فرداشب، آزادم در کنسرت شرکت کنم؛ زیرا تا به حال اتفاقی رخ نداده است که مرا از انجام این کار بازدارد. اگر چنین باشد، اکنون آزادم که فرداشب در کنسرت حضور پیدا کنم. به همین سان، ضرورت ندارد زمانی که [در آن] به انجام دادن کاری مجبور هستم با زمان خود آن کاریکی باشد؛ ممکن است از قبل مجبور باشم که فرداشب در کنسرت شرکت کنم؛ زیرا ممکن است از قبل مطمئن شده باشم که اگر چنین نکنم، به زیان بزرگ‌تری دچار خواهم شد.

حال، وقتی مارکسیست‌ها می‌گویند که پرولترها مجبور می‌شوند نیروی کارشان را بفروشند، منظورشان بیش از این است که:  $X$  در زمان  $t$  فردی پرولتر است، صرفاً اگر  $X$  در  $t$  مجبور شود نیروی کارش را در  $t$  بفروشد. زیرا این گفته، با این جمله سازگار است:  $X$  در زمان  $t + n$  مجبور نیست و مهم نیست که  $n$  چقدر کوچک باشد. ممکن است  $X$  سه‌شنبه مجبور شود نیروی کارش در سه‌شنبه را بفروشد. اگر وی سه‌شنبه مجبور نشود که چهارشنبه، نیروی کارش را بفروشد، (اگر مثلاً کارهایی که سه‌شنبه می‌تواند انجام دهد به این منجر شود که چهارشنبه، وی به انجام آن کار مجبور نباشد)، در این صورت، او سه‌شنبه هم چنان یک پرولتر است؛ درعین حال کسی نیست که به معنای مارکسیستی کلام،

مجبور شده باشد نیروی کارش را بفروشد. معنای آشکار این ادعای مارکسیستی این است که فرد پرولتر در  $t$  مجبور شده است نیروی کارش را در تمام طول زمان از  $t$  تا  $t + n$  بفروشد و برای مدت چشمگیری از  $n$ ، این فروش را تداوم بخشد. از این مدعا چنین لازم می‌آید: رشته‌ای از مثال‌های نقض در پرولتاریا وجود دارند که سبب می‌شوند استدلال کنم در مدت زمانی کمتر از  $n$ ، پرولترها، در عین حال که عضو پرولتاریا هستند، مجبور نمی‌شوند نیروی کارشان را، به معنای مدنظر مارکسیست‌ها، بفروشند.<sup>۱۵</sup>

پرولترهایی که گزینه صعود به طبقات بالاتر را دارند، فقط به این دلیل که این گزینه را دارند، به فروش نیروی کارشان مجبور نیستند. بیشتر پرولترها به همان مقداری که مثال‌های نقض ما می‌گویند، این گزینه را دارند. از این رو، اکثر پرولترها مجبور نیستند نیروی کارشان را بفروشند.

۱۱. اما اکنون با اشکال دوم مواجه‌ام. این اشکال چنین است: ضرورتاً تنها تعداد اندکی از پرولترها می‌توانند گزینه حرکت رو به بالا را تجربه کنند؛ زیرا سرمایه‌داری نیازمند نیروی کار استخدای است که اگر بیش از چند کارگر به طبقات بالا بیایند، این نیاز برطرف نخواهد شد.<sup>۱۶</sup> به عبارت دیگر، ضرورتاً جایگاه‌های کافی خرده‌بورژوازی و دیگر جایگاه‌های غیر پرولتاریایی، صرفاً برای شمار اندکی از پرولتاریا که جایگاه خود را رها می‌کنند، وجود دارد.

من با این فرض موافقم؛ اما آیا این مقدمه، استدلالی را که علیه آن اقامه شده است، رد می‌کند؟ آیا این ادعا را باطل می‌کند که بیشتر پرولترها مجبور نیستند نیروی کارشان را بفروشند؟ چنین فکر نمی‌کنم.

با مثالی نشان خواهم داد که چرا چنین فکر نمی‌کنم. ده نفر در اتاقی هستند که تنها راه خروج آن، یک در قفل‌شده سنگین است. در فاصله‌های مختلفی از هر یک از آن افراد، یک کلید سنگین وجود دارد. هر کس کلید را بردارد، با توجه به اینکه همه آن‌ها، با درجات مختلفی از کوشش می‌توانند چنین کنند، و آن را به در برسانند، خواهد توانست پس از سعی و ممارست کافی، راهی برای بازکردن در و بیرون رفتن از آن بیابد. اما اگر چنین کند، به تنهایی از در خارج خواهد شد.

حس‌گرهای الکترونیکی که زندان‌بان تعبیه کرده است، تضمین می‌کند که در، فقط به آن اندازه باز شود که صرفاً اجازه خروج یک نفر را بدهد. پس از آن در بسته خواهد شد و هیچ‌کس در اتاق نخواهد توانست دوباره از آن خارج شود. این مستلزم آن است که هرچه رخ دهد، دست‌کم نه نفر در اتاق باقی خواهند ماند.

اکنون فرض کنید هیچ‌یک از افراد، تمایلی نداشته باشد که برای به دست آوردن کلید و ترک اتاق تلاش کند. شاید اتاق جای بدی نیست و آن‌ها نمی‌خواهند آن را ترک کنند. یا شاید کاملاً بد باشد؛ اما تنبل‌تر از آن هستند که کوشش لازم را برای فرار از اتاق به‌جان بخرند. شاید هم هیچ‌کس باور ندارد که بتواند کلید را در مقابل قابلیت دیگران برای ممانعت از انجام کار، حفظ کند. چه بسا هیچ‌کس هم ممانعت نکند؛ زیرا تمام افراد دیگر، بی‌هیچ اعتنایی، تصور می‌کنند که نخواهند توانست کلید را از دست دیگری بقاپند. فرض کنید همه آن‌ها، به هر دلیلی که در ذهن دارند، به ترک اتاق بی‌میل باشند، به‌گونه‌ای که اگر یکی از آن‌ها، برخلاف بقیه، قرار باشد اتاق را ترک کند، بقیه ممانعت نخواهند ورزید. بی‌تحرکی همگانی<sup>۱</sup> با این استدلال من مرتبط است؛ اما تبیین آن چنین نیست.

از این رو، هرکس را انتخاب کنیم، باید بدانیم که هیچ‌یک از نه نفر دیگر، نمی‌خواهد برای به دست آوردن کلید تلاش کند. پس، درباره شخص منتخب، صادق است که در به دست آوردن کلید و استفاده از آن، آزاد است.<sup>۲</sup> لذا وی به ماندن در اتاق مجبور نیست. اما همه این‌ها درباره هرکس که انتخاب کنیم نیز صادق است. بنابراین درباره هر شخصی صادق است که به ماندن در اتاق مجبور نیست؛ هرچند که ضرورتاً، دست‌کم نه نفر در اتاق باقی خواهند ماند و عملاً نیز می‌مانند.

اکنون مثالی تاحدی متفاوت را در نظر آورید: نسخه‌ای تعدیل‌شده از موقعیتی که اکنون توصیف شد. در این وضع جدید، دو در و دو کلید وجود دارد.

باز هم، ده نفر هستند؛ اما این دفعه یک نفر از آن‌ها تلاش می‌کند خارج شود و موفق می‌شود و بقیه مثل قبل رفتار می‌کنند. اکنون ضرورتاً هشت نفر در اتاق باقی خواهند ماند؛ اما هر یک از آن‌ها نه فکر که در اتاق باقی می‌مانند، آزادند اتاق را ترک کنند. ویژگی کلی موجود در هر دو مثال، این است که دست‌کم یک وسیله برای خروج وجود دارد که هیچ‌کس تلاشی برای استفاده از آن نمی‌کند و همه در استفاده از آن آزادند؛ زیرا بنابه فرض، هیچ‌کس راه وی را سد نخواهد کرد.

کاربرد این تمثیل احتمالاً روشن است. شمار خروجی‌ها از پرولتاریا، به مثابه امری مربوط به مثال‌های عینی، اندک است. اما اکثر پرولترها تلاشی برای خروج نمی‌کنند و در نتیجه، این مطلب که هر یک از راه‌های خروج را فردی از پرولتاریا فعالانه آزموده، کذب است. از این رو، برای اکثر پرولترها وسیله‌ای برای خروج وجود دارد؛ لذا ضرورتاً اغلب پرولترها پرولتر باقی خواهند ماند و نیروی کارشان را خواهند فروخت؛ اما شاید هیچ‌یک، مگر تعداد اندکی از آن‌ها، به انجام چنین کاری مجبور نیستند.

در رسیدن به این نتیجه که درباره جایگاه عینی پرولتاریاست، من از حقایق مربوط به آگاهی، ناظر به آرزوها و نیات کارگران بهره برده‌ام. کار معقولی است؛ زیرا اگر کارگران به نحو عینی مجبور باشند نیروی کارشان را بفروشند، با هرگونه وضعیت ذهنی، مجبور به این کارند. اما وضعیت ذهنی بالفعل آنان نشان‌دهنده این است که مجبور نیستند نیروی کارشان را بفروشند. لذا به طور عینی، مجبور نیستند نیروی کارشان را بفروشند.

۱۲. ممکن است کسی، با بیانی نسبتاً کلی، بگوید ما در موقعیت پرولتاریا، در مقایسه با آنچه مارکسیسم کلاسیک ادعا می‌کند، آزادی بیشتری داریم. اما اگر به مبنای برگردیم که براساس آن تصدیق کردیم که بیشتر پرولترها مجبور نیستند نیروی کارشان را بفروشند، به توصیف صحیح‌تری درباره موقعیت عینی، با توجه به اجبار و آزادی، خواهیم رسید. آنچه گفته شد، عوض نخواهد شد؛ اما چیزهای مهمی به آن خواهیم افزود.

این مبنا همان استدلالی است که در ابتدا دربارهٔ افرادی به کار رفت که در اتاقِ دربسته بودند. هریک از آن‌ها آزادند کلید را تصرف کرده و اتاق را ترک کنند. اما به طبیعتِ مشروطِ آزادی توجه کنید: وی آزاد است؛ نه صرفاً بدین دلیل که هیچ‌کس دیگری نمی‌کوشد کلید را به چنگ آورد، بلکه بدین شرط که آنان [در عمل] چنین نکنند؛ شرطی که در داستان گنجانده شده است. پس هریک از آنان صرفاً در صورتی آزاد است که بقیه، آزادی مشروطِ مشابه خود را به کار نگیرند. بیش از یک نفر نمی‌تواند از این آزادی همگانی استفاده کند. افزون‌براین، اگر قرار باشد یکی از آن‌ها، آن را به کار گیرد، به سبب ساختار این وضعیت، دیگران، همگی آن را از دست خواهند داد.

آزادی هریک از آن‌ها این‌گونه ممکن می‌شود که دیگران، آزادی مشابه و ممکن خود را به کار نگیرند؛ بنابراین می‌توان گفت که ناآزادی بسیار زیادی در موقعیت آن‌ها وجود دارد. هریک از آن‌ها به تنهایی آزاد است آنجا را ترک کند؛ اما همراه با بقیه از آنچه «ناآزادی جمعی» می‌نامم، رنج می‌برد.

در دفاع از این بیان، اجازه دهید این پرسش را دوباره بررسی کنیم: چرا مردم تلاش نمی‌کنند اتاق را ترک کنند؟ هیچ‌یک از دلایلی که پیش‌تر اشاره شد، مانند بی‌میلی و تنبلی و نبود اعتماد به نفس، فراتر نمی‌روند از امیال یا بیم و امیدهای صرفاً شخصی. گاهی مردم به سرنوشت دیگران اهمیت می‌دهند. گاهی نیز این دغدغه را در زمانی دارند که از ستمی مشترک رنج می‌برند. اکنون، به نحوی نه‌چندان نامعمول، فرض کنید که نوعی احساس اتحاد در آن اتاق وجود دارد. اکنون تبیینِ ممکنِ چهارمی دربارهٔ تلاش نکردن برای ترک اتاق خود را نشان می‌دهد: هیچ‌کس به فرارِ تکی، به گونه‌ای که بخشی از فرار دسته‌جمعی نباشد، راضی نخواهد شد.

این فرض جدید، خللی به این ادعا وارد نمی‌کند که هریک از آنان آزادند اتاق را ترک کنند؛ زیرا می‌توان چنین فرض کرد که این فرض دربارهٔ هریک از اشخاص، باز هم صادق است که اگر، برخلاف دیگران، بخواهند از کلید استفاده کنند، کسی مانع آن‌ها نخواهد شد. فرض کنید که دیگران وی را سرزنش کنند؛

اما سعی نکنند او را باز دارند. لذا هریک از آن‌ها آزاد باقی خواهد ماند. باین همه، ممکن است با افرادی از آن گروه مواجه شویم که از زندان بانشان تقاضای آزادی کنند؛ درحالی‌که او در پاسخ به آن‌ها، نتواند بگوید که آن‌ها از قبل آزادند؛ هرچند به‌طور فردی آزادند. فرضیه اتحاد، ناآزادیِ جمعی را آشکار می‌کند. اما اگر به‌طور بیهوده‌ای، برای دست‌وپاکردن پاسخی، نگوییم که اتحاد دلیل ناآزادی است، باید بگوییم که نوعی ناآزادیِ جمعی وجود دارد؛ حال چه اتحاد حاصل شود و چه نشود.

به بحث پرولتاریا بازگردیم. می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه اکثر پرولترها آزادند از پرولتاریا خارج شوند، درواقع، حتی اگر همه پرولتاریا هم آزاد باشند، به‌طور جمعی ناآزاد هستند؛ یعنی طبقه‌ای محبوس هستند.

مارکس اغلب تصریح می‌کند که کارگر مجبور می‌شود نیروی کارش را نه به سرمایه‌داری خاص، بلکه به هر سرمایه‌داری بفروشد: وی بر ارزش ایدئولوژیک این تمایز تأکید می‌کند.<sup>۱۶</sup> نکته این است که اگرچه کارگرها، به معنایی جمعی، مجبور می‌شوند نیروی کار خود را بفروشند، به‌ندرت هر پرولتر خاص به فروش نیروی کارش، حتی به این یا آن سرمایه‌دار خاص مجبور می‌شود. این نیز ارزشی ایدئولوژیک است. این بخشی از نبوغ بهره‌کشی سرمایه‌دارانه است که برخلاف بهره‌کشی که با «اجبار فراقصدی»<sup>۱۷</sup> پیش می‌رود، مستلزم ناآزادیِ افراد خاص نیست. نوعی ناشناسی ارزشمند ایدئولوژیک در هر دو سررابطه بهره‌کشی وجود دارد.

۱۳. بخشی از استدلال برای اثبات آزادی در خروج از پرولتاریا، به‌صورت فردی، عبارت است از اینکه چنین نیست که تمام خروجی‌های پرولتاریا را فراری‌های احتمالی مسدود کرده باشند. چرا باید چنین باشد؟ برخی دلایل این وضع از این قرار است:

فرارکردن ممکن است؛ اما آسان نیست. مردم نیز اغلب تلاش نمی‌کنند برای کسب آنچه ممکن اما دشوار است.

این حقیقت نیز وجود دارد که سکونت طولانی‌مدت، مثلاً از بدو تولد در موقعیت طبقه پایین، این توهم را به‌وجود می‌آورد که وضع طبقاتی فرد، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است؛ امری که همانند افسانه فرار آسان، برای ثبات نظام مهم است.

در نهایت، این حقیقت وجود دارد: چنین نیست که همه کارگران بخواهند خرده‌بورژوا یا فراخرده‌بورژوا باشند. یوجین دبس<sup>۱</sup> می‌گوید: «منی خواهم از طبقه کارگرفراترروم؛ بلکه می‌خواهم با آن‌ها بالا بروم.»<sup>۲</sup> او بدین وسیله دیدگاهی را بیان می‌کند که کمی قبل به افراد گرفتار درون اتاق در بسته، نسبت داده شد. گاهی درباره کارگران صادق است که به قول برشت<sup>۳</sup>:

نه خدمتکارانی زیر دست می‌خواهد،

و نه رئیسی که بالای سرش باشد.<sup>۳</sup>

این جملات، نوعی آزادسازی<sup>۳</sup> بهتر را به ذهن می‌آورد: آزاد شدن نه فقط از طبقه کارگر، بلکه از جامعه طبقاتی.<sup>۳۰</sup>

ضمیمه‌ای درباره اینکه سوسیالیسم به حال آزادی مفیدتر است یا سرمایه‌داری؟<sup>۳۱</sup>

در اینجا دو پرسش را درباره سرمایه‌داری و سوسیالیسم و آزادی از هم تفکیک می‌کنم. پرسش نخست یا پرسش انتزاعی این است که چه شکلی از جامعه، فی‌نفسه، به حال آزادی مفیدتر است و کدام یک چنین نیست. پرسش دوم، پرسشی انضمامی، این است که کدام یک در اوضاع خاص زمانی و مکانی برای آزادی بهتر است.<sup>۳۵</sup> پرسش نخست جالب توجه، اما دشوار و تا حدی مبهم است. تلاش خواهم کرد آن را توضیح دهم. سپس اشاره خواهم کرد که در پرسش دوم که راجع به آزادی در جایگاهی خاص است، ملاحظاتی در دو سطح متمایز وجود دارد؛ ملاحظاتی که نه فقط به دلایل نظری، بلکه به دلایل سیاسی می‌توان آن‌ها را از هم تفکیک کرد.

مطمئناً تفسیرهای انتزاعی از این پرسش که کدام شکل، آزادی بیشتری عرضه می‌کند، اگر اصلاً آزادی‌ای عرضه کند، معنادار است؛ اما ابداً مطمئن نیستیم که آن معنا را بدانیم. تصور نمی‌کنم بتوان پاسخی برای این پرسش یافت

1. Eugene Debs

2. Brecht

3. Liberation

تا به سود یکی از این دو شکل باشد، اگر و تنها اگر آن شکل در همه نمونه‌ها، در مقایسه با شکل دیگر، آزادی بیشتری فراهم سازد؛ زیرا می‌توانم این ادعا را درک کنم که سوسیالیسم، هرچند در برخی موقعیت‌ها جامعه‌ای با آزادی کمتر باشد، طبعاً جامعه‌ای آزادتر از سرمایه‌داری است.

تمثیلی آسان‌یاب را در نظر آورید. در این باره اتفاق نظر وجود دارد که خودروهای اسپرت سریع‌تر از جیپ‌ها هستند؛ هرچند جیپ‌ها در برخی زمین‌ها نوعاً سریع‌ترند. آیا این مقایسه انتزاعی که در آن، خودروهای اسپرت برجیپ‌ها برتری دارند، بدان معناست که خودروهای اسپرت در اکثر زمین‌ها سریع‌ترند؟ فکرنمی‌کنم. برای اثبات سریع‌تر بودن ماشین‌های اسپرت در مرتبه انتزاعی، کافی است زمینی عادی وجود داشته باشد که در آن، حداکثر سرعت آن‌ها بیش از حداکثر سرعت جیپ‌ها در هر زمینی باشد. با تطبیق این تمثیل، اگر گفته شود که سوسیالیسم در سطح انتزاعی از سرمایه‌داری آزادتر است، بدان معنا خواهد بود که برخی وضعیت‌های عینی واقعی وجود دارد که در آن‌ها، جامعه سرمایه‌داری از هر جامعه سوسیالیستی عینی آزادتر است. شاید زمانی که برخی سوسیالیست‌ها می‌گویند سوسیالیسم، جامعه‌ای آزادتر است، همین معنا را در نظر دارند؛ زیرا کسی که این را می‌گوید، تصدیق خواهد کرد که در برخی جایگاه‌های خاص، سوسیالیسم یا هرچه مقبول سوسیالیسم است،<sup>۳۳</sup> در هر سطحی، در مقایسه با برخی انواع سرمایه‌داری، جامعه‌ای با آزادی کمتر خواهد بود.

شکی نیست که پرسش‌های انتزاعی جالب توجه دیگری وجود دارد که تحلیل فوق درباره آن‌ها جاری نیست. برای نمونه، شاید بتوان نسخه انعطاف‌ناپذیر دشوارِ زیرا را برای استفاده، بهتر دانست: با توجه به هر یک از اشکال جامعه، مجموع آزادی باقی‌مانده هر شکل از جامعه را، با کم کردن آزادی‌هایی که آن شکل بالذات منع می‌کند، از آزادی‌هایی که بالذات تضمین می‌کند، در نظر بگیرید. جامعه‌ای که این باقی‌مانده در آن بزرگ‌تر باشد، در مرتبه انتزاعی، آزادتر است.



تا اینجا، بحث درباره مسئله انتزاعی بس است. گفتم که دو نوع ملاحظه درباره پاسخ به پرسش‌های انضمامی وجود دارد؛ یعنی درباره اینکه کدام شکل از جامعه، آزادی بیشتری در مکان و زمان خاص فراهم می‌کند. می‌توانیم هر یک از این دو شکل جامعه را به مثابه مجموعه‌ای از قوانین در نظر بگیریم که در مسائل خاص، بهره‌مندی‌ها و محرومیت‌هایی از آزادی فراهم می‌کنند. اولاً، اثر این قوانین روی مسئله‌ای خاص، به منابع و سنت‌هایی وابسته خواهد بود که در جامعه مدنظر غالب هستند. ثانیاً و به‌طور مشخص، به دیدگاه‌های ایدئولوژیک و سیاسی مردم مورد بحث نیز وابسته خواهد بود. تشخیص این تمایز همیشه آسان نیست؛ اما ناممکن هم نیست. برای نمونه، این تمایز ممکن است چنین باشد: در وضعیتی مشخص، اشتراکی کردن زمین‌های کشاورزی، ممکن است در مجموع، آزادی بیشتری برای تولیدکنندگان روستایی فراهم سازد؛ در حالی که اگر باور نکنند که آزادتر می‌شوند و از این رو در مقابل اشتراکی کردن مقاومت جدی بورزند، اشتراکی کردن، صرفاً به قیمت سرکوب شدید میسر می‌شود. نمونه‌اش این است: اکنون، سوسیالیسم می‌تواند آزادی بیشتری در بریتانیا فراهم سازد؛ اما امروزه و در اینجا، ایدئولوژی سرمایه‌داری چنان قدرتمند است و به تبع، این باور که سوسیالیسم از آزادی می‌کاهد، چنان قوی است که در تخمین نهایی،<sup>۱</sup> زمینه‌ها برای تحقق سوسیالیسم همراه با میزان چشمگیری از آزادی چندان مطلوب نخواهد بود؛ زیرا تخمین نهایی باید دیدگاه‌های کنونی مردم را درباره چگونگی جامعه آزاد در نظر بگیرد.

فکر می‌کنم به لحاظ نظری و سیاسی مهم است که بکوشیم برآوردی مستقل از این تخمین نهایی به دست آوریم: از لحاظ نظری مهم است؛ زیرا این پرسش روشن وجود دارد که «آیا انقلاب سوسیالیستی آزادی را نشر می‌دهد؟» و پاسخ آن با عقیده مردم درباره اینکه پاسخ آن چیست، مشخص نمی‌شود. پاسخ آن ممکن است «آری» باشد؛ هر چند اکثر مردم فکر کنند که «خیر» است و هر چند که در نتیجه،

«خیر» برای پرسش ثانوی، همان «تخمین نهایی» باشد که برای تفکیکش استدلال کردم. تازمانی که این پرسش را جدا نکنیم، نمی‌توانیم به‌طور سازگار، پاسخ‌های ایدئولوژیک به پرسش انضمامی ماقبل آخر را ارزیابی کنیم؛ امری که موجب می‌گردد پرسش نهایی پاسخ خود را بیابد.

به لحاظ سیاسی نیز ضروری است این پرسش‌ها را تفکیک کنیم؛ زیرا این کار حاکمان را مستعد آن می‌کند که دو سطح از ارزیابی را تمییز ندهند. جناح راست اغلب به درستی می‌تواند با ملاحظه تمام امور، بگوید سوسیالیسم آزادی را کاهش می‌دهد. درحالی که به‌رحال دلیل اصلی اینکه چرا چنین است، این است که جناح راست با زرادخانه قوی ایدئولوژیک خود، مردم را به حد کافی قانع می‌کند که چنین است. از این رو، لازم است برای [نوعی از] پاسخ، استدلال شود که چنین پاسخی، اعتقاد مردم را در نظر نمی‌گیرد، البته تا حدی به این علت که با آن اعتقاد بجنگد و آن را تغییر دهد. از طرف دیگر، اگر بخواهید از وضع موجود دفاع کنید، توصیه می‌کنم دو پرسشی را که تفکیک کرده‌ام، خلط کنید.

تمایز میان پرسش‌های انضمامی، مرا قادر می‌سازد نکته دیگری بیان کنم درباره این پرسش انتزاعی که کدام شکل از جامعه، آزادی بیشتری فراهم می‌سازد. در سطرهای پیشین دیدیم که خط‌مشی معقول در پاسخ دادن به این پرسش، پرسیدن پرسش‌های انضمامی درباره نمونه‌های خاص است. اکنون می‌توانیم این را نیز بیفزاییم که پرسش‌های انضمامی مرتبط با پرسش انتزاعی، پرسش‌هایی هستند که از باورهای مردم درباره پاسخ‌هایشان قطع نظر می‌کنند. در نهایت، باید بیفزاییم که باورهای مردم درباره سوسیالیسم و آزادی بردو چیز تأثیر می‌گذارد: وقتی جامعه سوسیالیستی تحقق یافت، چگونه می‌تواند آزاد باشد؟ طی فرایند تحقق آن، چقدر ناآزادی درباره آزادی روا داشته خواهد شد؟ توجه کنید که تمایزی وجود دارد، تاحدی تمثیلی، میان اینکه چقدر از آزادی ما به علت برنامه‌های سرمایه‌داری برجامانده اخیر است و چقدر نتیجه معیارهای‌های به‌طور روزافزون سرکوب‌کننده استفاده شده برای نگهداری آن‌ها.

برای سوسیالیست، رد کردن ایدئولوژی بورژوازی، وظیفه‌ای اجباری است؛ اما نه به عنوان طرفِ دعوای سوسیالیسم، بلکه به عنوان بخشی از مبارزه برای سوسیالیسم که اساساً به چنین مبارزه‌ای معنا می‌دهد.

## پی‌نوشت



۱. نظیرزیاد حوسامی (Ziyad Husami)، البته اگر مارکسیست باشد. او درباره کارگروزمزد می‌گوید: «از مالکیت ابزارهای تولید و ابزارهای معاش محروم شده و به فروش نیروی کار خود به سرمایه‌دار مجبور شده است (آزاد نیست)» (Marx on Distributive Justice, pp. 5152). معتقدم عبارت داخل پرانتز مبین مغلطه‌ای در جمله حوسامی است؛ مغلطه‌ای که کارل مارکس از آن اجتناب کرد در آنجا که درباره کارگر می‌گفت: «مدت زمانی که کارگر در آن، در فروش نیروی کارش آزاد است، همان مدت زمانی است که در آن، مجبور است نیروی کار خود را بفروشد» (Capital, vol. 1, p. 415; p.932) مقایسه کنید با «کارگروزمزد... باید با اختیار خود، خودش را بفروشد».
۲. برای دیدگاهی پیشرفته‌تر در باب رابطه میان اجبار و آزادی، نک: *History, Labour, and Freedom*, pp. 239-47.

۳. «اختیارگرایی... خود را روی یکی از دو عنصر ایدئال لیبرال، یعنی، آزادی و برابری، محکم می‌کند و می‌پرسد: چرا درک آن باید با اقتضائات دیگر مقید گردد. اختیارگرایی، به جای دربرگرفتن ایدئال برابری و رفاه عمومی، دعوی آزادی عمل فردی را اعتلامی بخشد و می‌پرسد، چرا باید به دولت اجازه داد حتی به مداخلاتی از قبیل وضع مالیات تصاعدی و تأمین عمومی سلامت و آموزش و استاندارد حداقلی زندگی بپردازد» (Libertarianism without Foundations, p. 192).

4. *A Dictionary of Philosophy*, p. 188.

5. Marx, *Capital*, vol. 3, p. 812.

۶. نک: پی‌نوشت ۳.

7. "Libertarianism without Foundations," p. 191.

۸. این بخش از تبیین، بیش از ادراک ایدئولوژیکی لیبرال‌ها، بر اختیارگراییها صدق می‌کند. این بخش بر لیبرال‌ها هم صدق می‌کند؛ اما از راهی که بسیار پیچیده‌تر از آن است که در اینجا به تفصیل بتوان بیان کرد.

9. *Anarchy, State, and Utopia*, p. 262.

۱۰. برای بحث بیشتر درباره این موضوع، نک: *Illusions about Private Property and Freedom*, pp. 232-35 [در ضمیمه همین مقاله نیز این بحث آمده است].

۱۱. یادداشت ویراستار انگلیسی: کوهن ملاحظات اضافی زیر را در صفحات ۲۳۷ و ۲۳۸ مقاله «توهماتی در باب مالکیت خصوصی و آزادی» آورده است:

«اما ممکن است کسی بگوید: تنها نمونه آزادی کامل، مالکیتی است که در مالکیت خصوصی حاکم است. استفاده ما از سنگ‌فرش‌ها ممکن است مثال خوبی باشد، اما هیچ‌کس در نسبت با هیچ بخشی از سنگ‌فرش آزادی کامل

ندارد؛ زیرا او مثلاً نمی‌تواند آن [تکه را از بقیه] جدا کند و از آنچه به دست می‌آید استفاده دیگری کند. همچنین نمی‌تواند دیگران را از استفاده از آن بازدارد؛ مگر احتمالاً با ابزارهای پرهزینه‌ای نظیر ایستادن روی آن تا ابد. البته زمانی که قوانین ضد سد معبر اجرا شدند، قادر به این کار هم نخواهد بود. همین مطلب در خصوص اموال اشتراکی نیز برقرار است. هیچ‌کس در نسبت با چیزهایی که صرفاً از مالکیت مشترک آن‌ها بهره می‌برد، کاملاً آزاد نیست. از این رو، حتی اگر مالکیت خصوصی مستلزم محدودیت باشد و حتی اگر بدون مالکیت خصوصی، آزادی وجود داشته باشد، هیچ مصداقی از آزادی کامل وجود نخواهد داشت که مصداقی از مالکیت خصوصی نباشد...

جمله آخر این نظریه ... بخشی از ایدئولوژی بورژوازی است که به صورت بینش مفهومی تغییر شکل داده است. استدلال این نظریه تلقی بت‌گونه‌ای از آزادی است ذیل عنوان تسلط بر «اشیای مادی». اما آزادی، به معنای اصلی مدنظر ما، آزادی «عمل» است. اگر مفهومی از آزادی کامل در آن معنای اصلی وجود داشته باشد، دیگر مناسب نیست بخواهیم برای شناسایی آن [معنای اصلی] از ابتدا بر کنترل چیزها تمرکز کنیم. اگر سنگ‌فرش‌ها را به طور مشترک قفل کنیم، من کاملاً آزادم مقابل خانه شما قدم بزنم؛ هرچند آزاد نیستم یک اینچ مربع از آن را تخریب کنم یا بفروشم. به یقین، عمل [به طور کلی] مستلزم استفاده از ماده یا دست‌کم استفاده از مکان است؛ اما از این مقدمه لازم نمی‌آید که برای داشتن آزادی کامل در عمل با قطعه خاصی از ماده در بخش خاصی از مکان، لازم باشد من تسلط کاملی بر ماده و مکان داشته باشم. زیرا برخی اشکال کنترل برای عمل مدنظر غیر ضروری است. حقوقی که در ایشیا برای انجام عملی خاص نیاز دارم، به ماهیت آن عمل بستگی دارد.

۱۲. مگر اینکه آخرین حرکت این سناریو، ویژگی قرارداد را پیدا کند: در جریان اعتصابی گسترده، طبقه کارگر متحد، خواستار این می‌شود که مالکیت خصوصی در ابزارهای اصلی تولید، به عنوان شرط بازگشتشان به کار، به اجتماع تعلق یابد و طبقه سرمایه‌دار مفلوب به این خواست تن می‌دهد (در ضمن، اختیارگراها چگونه می‌خواهند به چنین انقلابی اشکال بگیرند؟ برای اشارات بیشتر، نک: (Nozik, "Coercion").

۱۳. احتمالاً، مگر در جایی که محدودیت‌های ذهنی شخصی با روابط تولیدی سرمایه‌داری تبیین شوند؛ نک: History, Labour, and Freedom, pp. 27879.

۱۴. در کمترین حالت، می‌توان چنین استدلال کرد که همه پرولترهای بریتانیایی در چنین موقعیتی هستند؛ اما گفتم «اغلب» تا مبدا شخص تیزبینی مثال‌های عینی از پرولترهایی کشف کند که وضعیتی بدتر از بدترین وضعیت از مهاجران رو به پیشرفت امروز دارند. نک: پی‌نوشت ۱۵.

۱۵. در این مطلب، کاملاً می‌توان مناقشه کرد؛ زیرا مقدار  $n$  به قضاوت ما وابسته است. من با ارجاع به طبیعی بودن [Naturalness] گفتن این جمله به هر کارگر که او به [ادامه دادن به] فروش نیروی کارش مجبور نیست، از خود دفاع خواهم کرد؛ زیرا او می‌تواند ارتقاء خویش تا حد یک مغازه‌دار قدم بردارد. کسانی که به گونه دیگری قضاوت می‌کنند، ممکن است بتوانند در تنگنا، انکار کنند که بیشتر پرولترها مجبور به فروش نیروی کارشان نیستند؛ اما نمی‌توانند مثال‌های نقضی برای این قضیه کلی بیاورند که همه آن‌ها مجبورند. زیرا خرده‌بورژواهای آینده ما، پرولترهایی در شرف صعود هستند، زمانی که به فروش نیروی کار خود مجبور نشده باشند؛ مگر اینکه به طور بیهوده‌ای  $n$  را معادل با صفر بگیریم.

۱۶. «حقیقت این است که در این جوامع بورژوازی، حتی کارگر، اگر به حد زیادی باهوش و زیرک باشد و از غریزه بورژوا برخوردار باشد و بخت با او یار باشد، احتمالاً می‌تواند خودش را به فردی بهره‌بردار از کار دیگران [exploiteur du travail d'autrui] تبدیل کند. اما اگر هیچ کاری [travail] وجود نداشته باشد که بتوان از آن بهره‌برداری [exploit] سرمایه‌دار و تولید سرمایه‌داری نیز وجود نخواهد داشت» (Marx, "Results of the Immediate Process of Production," in *Capital*, vol. 1, p.

1079). برای شرح درباب متون مشابه، نک: کتاب من با عنوان *Karl Marx's Theory of History*, p. 243.

۱۷. زیرا تحلیل صحیح «X در انجام دادن A آزاد است»، هرچه باشد، این روشن است که X در انجام A آزاد است، اگرچنانچه X تلاش کرده باشد که A را انجام دهد. این شرط کافی آزادی، تمام چیزی است که ما در اینجا نیاز داریم. برخی اشکال وارد کرده‌اند که شرایط گفته شده کافی نیست. آنان می‌گویند شخص می‌تواند کاری را انجام دهد که در انجام آن آزاد نیست؛ زیرا می‌تواند کاری را انجام دهد که به لحاظ قانونی یا به لحاظ اخلاقی، در انجام آن آزاد نیست. کسانی که با این ملاحظه غیرمفید موافق‌اند، می‌توانند آن را چنین تعلق کنند که کاربرد غیرهنجاری «آزاد» برای من مهم است که با قید «شرط کافی» که اکنون گفتم، متمایز شود.

۱۸. نگاه کنید به پی‌نوشت‌های ۱۴ و ۱۵.

۱۹. برای شرح و دیدن منابع بیشتر، نک: *Karl Marx's Theory of History*, p. 223.

۲۰. Marx, *Capital*, vol. 3, p. 926.

۲۱. تاوینی چنین اشاره می‌کند: «بهترین استفاده از قدرت‌های استثنایی... تقلا کردن برای باقی‌ماندنی باشد که فکر همراهان در حال غرق هم آن را به خطر نمی‌اندازد». (*Equality*, p. 106).

۲۲. "He wants no servants under him, And no boss over his head" از «Song of the United Front».

۲۳. برای ملاحظه توضیحاتی کامل‌تر و منظم‌تر از بخش‌های ۸ تا ۱۳ این مقاله، نک: *History, Labour, and Freedom*، فصل سیزدهم با عنوان: ساختار ناآزادی پرولتاریایی. هم‌چنین بنگرید به نوشته گری با عنوان *Against Cohen on Proletarian Unfreedom* که در آن بحث‌های این مقاله را نقد کرده است. نقد گری علیه آنچه در بخش‌های ۱ تا ۷ گفته‌ام، به نظرم نقدی سست است؛ اما لازم است به نقد او از ایده ناآزادی جمعی پرولتاریا پاسخ دهم و در جای خود به آن خواهم پرداخت.

۲۴. نک: پی‌نوشت ۱۰، [ویراستار انگلیسی].

۲۵. ممکن است کسی میان شکل سرمایه‌داری در جامعه‌ای و جامعه سرمایه‌داری خاصی، نظیر نمونه بالا، تفکیک نکند؛ اما میان شکل سرمایه‌داری به‌طور کلی و اشکال خاص سرمایه‌داری تفکیک کند؛ نظیر سرمایه‌داری رقابتی، سرمایه‌داری انحصاری و از این قبیل (در بخش ۶ و ۸ از فصل سوم *Karl Marx's Theory of History*، ابزار نظام‌مندی برای تولید اشکال خاص مطرح کرده‌ام). این تفکیک ثانویه در مرتبه [پرسش] انتزاعی است و نه میان انتزاعی و عینی. من از آن تفکیک در اینجا قطع نظر کردم تا بحثم را نسبتاً سراسر است نگه دارم. این تمایز در هر رویکردی که به دقیق بودن تظاهر می‌کند، باید تصدیق شود و بکار رود.

۲۶. اینکه به چه صورتی آن را بیان کنند، به این بستگی دارد که چگونه سوسیالیسم را تعریف می‌کنند. اگر آن را به مالکیت اشتراکی ابزارهای تولید تعریف کنند و این به معنای خشک حقوق آن باشد، در این صورت با محدودیت‌های شدید درباب آزادی سازگار خواهد بود. اما اگر به تفریط بیفتند و آن را به وضعیتی تعریف کنند که در آن، رشد آزاد هر یک، به رشد آزادانه همه ارتقاء می‌بخشد و از رشد آزادانه همه ارتقا می‌یابد، در این صورت تنها تلاش برای تأسیس سازمان سوسیالیسم و نه سوسیالیسم، تبعات منفی برای آزادی خواهد داشت.



# ریشه‌های ایدئولوژیک و سیاسی نابرابری در آمریکا<sup>۱</sup>

جان ای رومر

ترجمه علی سلیمیان ریزی

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Roemer, John. "Ideological and political roots of American inequality." *Challenge* 54, no. (2011): 76-98.



## ۱. سه استدلال به سود نابرابری

به نظر من برای ارزیابی درست نابرابری فزاینده‌ای که در دموکراسی‌های پیشرفته، به خصوص در ایالات متحده [به وجود آمده است] و در عین حال به طور فزاینده‌ای در انگلیس و اروپای قاره نیز در حال رشد است، بررسی استدلال‌های مهمی که به سود نابرابری طرح شده‌اند و مشروعیت آن‌ها ضروری است. امروزه دو استدلال مهم به سود نابرابری وجود دارد: نخست، استدلال اخلاقی، که می‌گوید افراد بشر سزاوارند تا از آنچه طبیعت و تربیت برایشان به ارمغان می‌آورد، بهره‌مند گردند؛ دوم، استدلال ابزاری، که می‌گوید نابرابری برای همگان خوب است. قانع‌کننده‌ترین شکل استدلال نخست را رابرت نوزیک فیلسوف، در کتاب خود به نام بی‌قانونی، دولت و آرمانشهر (۱۹۷۴) ارائه داده است. او در این کتاب این ایده را مطرح می‌کند که فرد، حق مالکیت بر خود و توانایی‌هایش را دارد و حق دارد از بخت و فرصت مناسبی که به او روی آورده (مانند تولد در خانواده‌ای مرفه یا در کشوری غنی) بهره‌مند شود. هرگونه تبادل داوطلبانه بین افراد، مشروع است و بدین ترتیب، تصور این موضوع چندان دشوار نیست که توزیع بسیار نابرابر درآمد و ثروت، به سرعت، از پس این موهبت‌های نابرابر ایجاد شود. نوزیک نخستین فردی است که می‌پذیرد ویژگی تعیین‌کننده اقتصادهای سرمایه‌داری فعلی، سلسله‌ای تاریخی از تبادلات مشروع و داوطلبانه نیست و اجبار، فساد و دزدی‌های بسیار زیادی در تاریخ تمام این جوامع وجود دارد. اما حرف نوزیک این است که می‌توان سرمایه‌داری را با تاریخچه‌ای پاک تصور کرد که در آن بهره‌مندی‌های بسیار نابرابر از ثروت، تماماً محصول تبادلات افراد کاملاً فرهیخته و مستعد با افراد ساده و بی‌تجربه است و اگر بپذیریم که هر شخص حق دارد از موهبت‌های زیست‌شناختی، خانوادگی و اجتماعی خود بهره‌مند شود، آنگاه این نتیجه نابرابر، از دید اخلاقی پذیرفتنی است.

دومین استدلال اصلی به سود نابرابری، استدلال ابزاری است که می‌گوید: تنها اگر اشخاص بسیار مستعد اجازه نگهداری بخش عظیمی از

ثروت را داشته باشند، اراده‌ای ایجاد خواهد شد در جهت شکوفایی خلاقیت و این به نفع همه تمام خواهد شد؛ هرچند به صورت غیررسمی، آن را «فرایند نشت به پایین»<sup>۱</sup> بنامند. به طور خلاصه، برای پرورش خلاقیت در آن بخش کوچکی از انسان‌ها که پتانسیل آن را دارند، باید انگیزه‌های مادی ایجاد شود و مداخله‌های دولتی، اساساً از طریق وضع مالیات بردرآمد که این پاداش‌های مادی را کاهش می‌دهد، این مرغ تخم‌طلا را خواهد کشت.

استدلال سوم به سود نابرابری که در حال حاضر بیش از سایر دیدگاه‌ها در ایالات متحده شایع است، استدلال بر اساس بیهودگی است که می‌گوید: حتی اگر آن میزان از نابرابری که ناشی از عدم مداخله اقتصادی دولت<sup>۲</sup> است، به لحاظ اجتماعی، به معنایی که استدلال انگیزه‌های مادی می‌گوید، لازم نباشد، تلاش‌های دولت برای کاهش آن، آب در هاون کوبیدن<sup>۳</sup> خواهد بود؛ زیرا دولت‌ها به شدت بی‌صلاحیت، ناکارآمد یا فاسدند؛ بنابراین بهتر است اجازه دهیم ثروتمندان پولشان را نگه دارند و سرمایه‌گذاری‌های سودآور کنند، نه اینکه امیدوار باشیم دولت بتواند به شیوه سودآورتری آن را مدیریت کند. چنین حرفی ممکن است عجیب و باورنکردنی به نظر برسد؛ اما این ایده که بهره‌وری در سرمایه‌گذاری‌های دولت برابر با «صفر» است؛ در حلقه‌های اقتصادی خاصی در ایالات متحده، به طور فزاینده‌ای رایج شده است.

بسیاری از مخاطبین، مخصوصاً اروپایی‌ها، ممکن است فکر کنند با تکرار این حرف‌ها، قصد فضل‌فروشی دارم؛ زیرا فکر می‌کنند، نادرست بودن این حرف‌ها به خودی خود آشکارست. اما من این کار را می‌کنم؛ زیرا این دیدگاه‌ها در ذهن بسیاری از آمریکایی‌ها، سخت جا خوش کرده و به نظر در صورتی که این ایدئولوژی محبوب به طور شایسته‌ای به چالش کشیده نشود،

۱. Trickle-down process نظریه‌ای که معتقد است ثروت از طبقات بالا به طبقات پایین سرازیر می‌شود. بنابراین با ثروتمندتر شدن ثروتمندان، اوضاع فقرا نیز اندک اندک بهتر خواهد شد. [مترجم]

2. Laissez-fair

۳. واژه Naught به معنای «عدم» یا «هیچ» است. ترجمه واژه به‌واژه این خواهد بود که: تلاش دولت... هیچ خواهد شد. این عبارت را به آب در هاون کوبیدن برگردانده‌ایم. [مترجم]

پیامدهایش برای ایالات متحده و به تبع، برای دنیا، وخیم خواهد بود. ایالات متحده، آلمان ۱۹۳۱ نیست؛ اما شاید همانند آلمان ۱۹۲۱ باشد. البته قصد آن ندارم این قیاس را خیلی ادامه دهم؛ زیرا ایالات متحده از معاهده تنبیهی ورسای<sup>۱</sup> رنج نمی برد. جزئیات این دو بازه زمانی کاملاً متفاوتند؛ اما این احتمال چندان ضعیف نیست که رشد جنبش پوپولیستی جناح راست در ایالات متحده به حدی خطرناک برسد. این وظیفه ما روشنفکران است تا خود را برای مقابله با آن مهیا کنیم.

## ۲. پاسخ‌های فلسفی

نخستین پاسخ‌های فلسفی به اختیارگرایی رابرت نوزیک را دو فیلسوف سیاسی ارائه دادند: جان رالز و رونالد دورکین. (استفاده‌ام از واژه «پاسخ»<sup>۲</sup> انطباق زمانی دقیق ندارد؛ زیرا کتاب مهم رالز سه سال پیش از کتاب نوزیک منتشر شده است.) رالز برخلاف نوزیک تصریح کرد که نظریه خویش فرمانی<sup>۳</sup> صحیح نیست؛ بلکه توزیع ویژگی‌های بسیار زیاد افراد، به زعم وی، از منظر اخلاقی، تصادفی<sup>۴</sup> است و بنابراین، فرد حق اخلاقی برای استفاده و بهرمندی انحصاری از مالکیت فیزیکی آن‌ها ندارد. رالز مطمئناً استعداد بیولوژیکی فرد و خانواده و اوضاعی که فرد در آن به دنیا آمده را نیز جزء این قبیل ویژگی‌ها در نظر می‌گیرد. او سعی کرد این استدلال را اقامه کند که اگر موجود عاقل<sup>۵</sup> و خویش‌کام<sup>۶</sup> از شانس خود در بخت‌آزمایی تولد<sup>۷</sup> که زن‌ها و خانواده‌ها را مشخص می‌کند، «ناآگاه» نگه داشته شود،

1. Versailles treaty

2. Response

3. Self-ownership

۴. Arbitrary. رالز با «تصادفی» یا بی‌منطق دانستن توزیع نابرابر توانایی‌ها (چیزهایی مثل پدر مادر ثروتمند، بهره‌هوشی بالا، تولد در کشوری پیشرفته و...) می‌خواهد تأکید کند نباید این مزیت‌ها را بخشی از «استحقاق» فرد دانست. [مترجم]

5. rational

6. Self-Interested

7. Birth lottery

احتمالاً توزیع بسیار متعادلی از ثروت را برمی‌گزینند؛ در حقیقت، توزیعی که در آن ثروت فقیرترین گروه‌های مردم، به بیشینه خود می‌رسد. استدلال اصلی این ایده نادرست است: با وقوف بر اینکه او از نظریه تصمیم‌گیری<sup>۱</sup> سود برده است؛ اما با وجود این، برای بسیاری از افراد، این ایده کذایی که به آن «تخصیص بیشین-کمین»<sup>۲</sup> درآمد و ثروت می‌گویند، جذاب بود؛ زیرا از دید آن‌ها، فرض تصادفی بودن اخلاقی توزیع ژنتیک و دارایی‌های اجتماعی جذابیت داشت.

رالزبه اشتباه استدلال می‌کند که افراد در «وضعیت اولیه»، در پسِ حجابی از جهل، احتمالاً توزیع نسبتاً متعادلی از درآمد را انتخاب می‌کنند. اشتباه رالزناشی از این است که فرض می‌کند تصمیم‌گیرانی که طبق فرض در این وضعیت‌اند، کاملاً خویش‌کام هستند. افراد خویش‌کام، ممکن است بخواهند در بخت‌آزمایی تولد، کمی ریسک کنند؛ در واقع ممکن است بخواهند احتمال یک قرعه بدون شانس را در قبال احتمال یک قرعه پُرشانس بپذیرند. از این رو، طرفداری از هر نظام مالیاتی به شدت یکسان‌ساز، ممکن است به نفع ایشان نباشد؛ به عبارتی دیگر، شاید شرط بندیِ بهترین باشد که روی خوش شانس بودن و عدم اجبار در پرداخت مالیات هنگامت برای جبران بدشانسی‌ها در آن رویداد شرط ببندند. این بدان معنا نیست که هر نوع نظام مالیاتی به شدت یکسان‌ساز، از دید اخلاقی نادرست باشد؛ اما توجیه آن با نوع استدلالی که رالز مطرح می‌کند، نیازمند آن است که افراد حداقل تاحدی، به حال دیگران هم توجه کنند. تلاش رالز برای استنباط برابری نتایج از مقدمات «عقلانیت» و «خویش‌کامی» به شکست می‌انجامد. اگر چنین استنباطی را معتبر بدانیم، آنگاه می‌تواند قانع‌کننده هم باشد؛ اما این استنباط، معتبر نیست. لازم است مقدمه‌ای قوی‌تر دربارهٔ همدلی، نوع دوستی یا هم‌بستگی باشد تا بتوان برابری را به عنوان یکی از پیامدهای چهارچوب رالز استنباط کرد.

1. Decision theory

۲. مسئله Maximin allocation، دیدگاه اصلی رالز در مسئله عدالت بود که بنا بر آن، توزیع ثروت باید طوری انجام شود که بیشترین منفعت را به کم‌درآمدترین اقشار برساند. [مترجم]

جنبه دیگری از نظریه رالز نیز برای برخی جذاب نیست: در این نظریه هیچ جایگاه روشنی برای نقش مسئولیت شخصی و پاسخ‌گویی در برابر انتخاب‌ها وجود ندارد. فی الواقع همه ما، حداقل تا حدی، باور داریم که آدم‌ها باید مسئول انتخاب‌های خود باشند؛ هرچند تأکید می‌کنیم که انسان‌ها باید در دوران جوانی با آموزش‌های کافی و غیره، به‌طور شایسته‌ای از مسئولیت‌هایشان آگاه شده باشند؛ [به‌هرحال] به جایی می‌رسیم که درآمد افراد به نحو مشروعی، بسته به انتخاب‌هایشان، متفاوت است. رالز هنگامی که بر برابری کالاهای اساسی و نه درآمد، تأکید می‌کرد، این نوع نابرابری مشروع را به رسمیت می‌شناخت؛ اما پس از آن، غالباً اظهار می‌کرد که درآمد، مهم‌ترین کالای اساسی است. بنابراین، چگونه امکان داشت، هم‌زمان، هم از برابری مجموعه<sup>۱</sup> کالاهای اساسی طرفداری کند و هم افراد را در قبال انتخابشان در خصوص «جمع درآمد- فراغت»<sup>۲</sup> مسئول بداند؟ چیزی که ممکن است بنابه ترجیحات متفاوت افراد، به صورت مشروعی میان انسان‌ها فرق کند.

رونالد دورکین در ۱۹۸۱ دو مقاله منتشر کرد و به شیوه‌ای اساساً تازه به مسئله نگریست. وی از نوعی برابری که آن را «برابری در منابع»<sup>۳</sup> می‌نامید، در مقابل برابری در رفاه و آسایش، یا برابری در کالاهای اساسی، طرفداری می‌کرد. از دیدگاه دورکین، افراد باید مسئول اولویت‌های انتخابی خود باشند؛ اما نباید مسئول منابع‌شان هم باشند. البته در اینجا منابع شامل کالاهای بسیاری می‌شود که رالز آن‌ها را از دید اخلاقی تصادفی می‌داند؛ مانند استعدادها، ژنتیکی و وضعیت اجتماعی و خانوادگی دوران کودکی فرد. در اینجا مجال بررسی جزئیات پیشنهاد دورکین درباره بازتوزیع نیست؛ کافی است بگوییم چنین چیزی، به‌منظور جبران شانس بد افراد در بخت‌آزمایی تولد است؛

۱. accountable choice اشاره به این مسئله دارد که وقتی کسی در موقعیت خاصی، کنش خاصی را انتخاب می‌کند، باید در برابر عواقب انتخاب خود پاسخگو مسئولیت‌پذیر باشد. [مترجم]

2. bundle

3. income-leisure bundle

4. Resource Equality

اما درعین حال آن‌ها را در ازای بسیاری از انتخاب‌هایی مسئول می‌داند که در مقام انسان بالغ انجام می‌دهند. بنابراین، مقدار برابری پیشنهاد شده کمتر از برابری پیشنهادی رالز بود؛ اما همین هم، بسیار بیشتر از برابری در پیشرفته‌ترین دموکراسی‌های امروزی است. شاید توزیع درآمد در دموکراسی‌های شمال اروپا و منطقه اسکاندیناوی، نزدیک‌ترین تقریب به یک توزیع دورکنی باشد.

### ۳. نظریه اقتصادی

می‌خواهم درباره تأثیر نظریه اقتصادی خرد و کلان بر دیدگاهمان در خصوص نابرابری بحث کنم. به نظریه اقتصادی کلان به اختصار خواهم پرداخت. دو ستون اصلی آن، فرضیه انتظارات معقول<sup>۱</sup> و بازارهای کارآمد<sup>۲</sup>، هردو به دست بحران اقتصادی و مالی کنونی، نابود شده‌اند. انتظارات معقول، مقدمه‌ای است که به لحاظ محاسباتی راهگشاست. فرض کنید افراد در وضعیت‌هایی تصمیم‌گیری کنند که یقین برایشان به دست نیامده است؛ وضعیت‌هایی که در دنیای واقعی بسیار زیاد است. برای مثال، هر فرد، با فرض اینکه به ازای هر سطح تحصیلی، حدوداً چقدر به درآمدش افزوده می‌شود، تصمیم می‌گیرد تا چه مرحله‌ای به تحصیل ادامه دهد. اگر فردی به امکانات بلندمدت چنین فرایندی علاقه‌مند باشد، باید مفروضاتی بسازد تا با استفاده از آن‌ها، ببیند توزیع درآمدهای افراد، متناسب با سطح تحصیلاتشان چقدر بوده است و این توزیع، چه رابطه‌ای دارد با توزیع درآمدی که واقعاً بعد از تمام شدن دوره جدید تحصیل و به دست آوردن شغل، نصیب آن‌ها شده است. ساده‌ترین و درحقیقت، مهم‌ترین اندیشه‌ای که فرد می‌تواند فرض بگیرد، این است که این توزیع‌ها یکسان باشند؛ یعنی درآمد افراد، همانند گذشته، از توزیعی پیروی کند که انتظارش می‌رفته است. این همان فرضیه انتظارات معقول است. اگرچه این فرض، از منظر محاسباتی،

1. rational expectations  
2. Efficient Markets

به عنوان یکی از راه‌های الگوسازی راهگشاست، اما توجیه دقت این فرض از نظر تجربی ناممکن است. دلیل راهگشا بودن این فرض آن است که بدون آن، واقعاً هیچ راهی برای این الگوسازی وجود ندارد.

فرضیه بازارهای کارآمد می‌گوید: قیمت‌های بازار سهام، تمام اطلاعات در دسترس را درباره ارزش مورد انتظار شرکت‌ها در آینده، با دقت و به طور خلاصه ارائه می‌کند. از پیامدهای این فرضیه آن است که امکان شکل‌گیری حباب در بازار سهام وجود ندارد؛ همین‌طور، در صورتی که مسکن به شیوه‌ای کارآمد قیمت‌گذاری شود، در بازار مسکن نیز امکان شکل‌گیری حباب وجود نخواهد داشت.

طبق این دو دیدگاه، بحران مالی و اقتصادی همچون بحرانی که اخیراً تجربه کردیم، ناممکن می‌شود. طرفداران پروپا قرص این دو دیدگاه چنین استدلال می‌کنند که حباب مسکن وجود نداشته و در حال حاضر نیز هیچ‌گونه بیکاری خودخواسته‌ای وجود ندارد: آن‌هایی که بیکارند، عاقلانه در جست‌وجوی مشاغل جدید، سرمایه‌گذاری کرده‌اند. آن دسته از طرفداران این دیدگاه که کمتر تندرواند، منکر آن نمی‌شوند که بحران روی داده است؛ اما قسمی استدلال‌های بطلمیوسی مطرح می‌کنند تا نشان دهند، برای جلوگیری از آن، امکان انجام هیچ‌کاری وجود نداشته و به ویژه، هرگونه مداخله تهاجمی از سوی دولت، ممکن بوده است اوضاع را بدتر کند.

برداشت من این است که نفوذ و سلطه این دیدگاه‌ها بر اقتصاددانان کلان، نشان می‌دهد که اقتصاد هنوز علم نیست. زیرا هر نظریه‌ای برای اینکه به «علم» تبدیل شود، باید ابطال‌پذیر باشد. نمی‌دانم اگر بحران کنونی نتواند اصول اساسی نظریه اقتصاد کلان کنونی را باطل کند، دیگر چه رویدادی می‌تواند چنین کند. تاریخ گواهی می‌دهد که افرادی که طولانی‌مدت، روش‌ها یا دیدگاه‌هایی را می‌پذیرند، دیگر تغییر نمی‌کنند؛ فقط می‌توانیم امید داشته باشیم که نسل جدیدی از اقتصاددانان کلان ظهور کنند که جسارت و توان فکری نوسازی این نظریه را داشته باشند.

باتوجه به موضوع ما درخصوص نابرابری، نیازی به گفتن نیست که اقتصاد کلان مشهور به آب شیرین<sup>۱</sup> که مدافعانش در میدوست<sup>۲</sup> ایالات متحده نزدیک دریاچه‌های بزرگ<sup>۳</sup> هستند هیچ توجه خاصی به نابرابری ندارد. یکی از اصول آن، همان است که آن را تزبیه‌ودگی<sup>۴</sup> نامیدم: هرتلاشی توسط دولت برای جبران نابرابری، به‌بدترشدن اوضاع منجر خواهد شد.

در طول سی سال گذشته، تغییر و تحولات مهمی در نظریه اقتصادی خرد صورت گرفته است که اگرچه کم‌تر بدان توجه شده، می‌تواند درست به اندازه انقلاب انتظارات معقول در اقتصاد کلان، برای دیدگاه ما درباره نابرابری حائز اهمیت باشد. اقتصاددانان از دیرباز دریافته‌اند که بازارها دو وظیفه دارند: فعالیت اقتصادی را «هماهنگ می‌کنند» و «انگیزه‌هایی» برای توسعه مهارت‌ها و نوآوری‌ها فراهم می‌کنند. ارائه تعریفی که به‌دقت بین این دو کارکرد تمایز قائل شود، ساده نیست؛ اما شکی نیست که تمایزی مفهومی بین این دو وجود دارد.

اجازه دهید دو مثال ارائه کنم: یکی از مسائل مهم پیش‌روی برنامه‌ریزان شوروی، معضل حمل‌ونقل نامیده می‌شد. چند کارخانه در این کشور وجود دارد که با ظرفیت‌های ثابت گوناگون، فولاد تولید می‌کنند و چند نقطه مختلف در این کشور نیز به میزان مختلف متقاضی فولادند. حمل‌ونقل فولاد از تأمین‌کننده به متقاضی هزینه‌ای دربردارد، البته این هزینه‌ها متفاوت است.

۱. مکتب اقتصادی آب شیرین (freshwater school) شامل اقتصاددانان کلانی می‌شود که در دهه ۱۹۷۰، به نظریه رایج مسلط آن زمان در تحقیقات اقتصاد کلان اعتراض کردند. آنها معتقد بودند اقتصاد کلان باید پویا و کمی باشد و چگونگی تصمیم‌سازی افراد و سازمان‌ها در بازار، در وضعیت عدم قطعیت، را مبنا قرار دهد. این گرایش در دانشکده‌های دانشگاه کارنگی ملون، دانشگاه شیکاگو، دانشگاه مینه‌سوتا و دانشگاه روچستر شکل گرفت. از آنجا که این دانشگاه‌ها نزدیک دریاچه‌های بزرگ شمال آمریکا هستند، این گرایش را مکتب آب شیرین نامیدند. [مترجم]

۲. منطقه کشاورزی بزرگی در بخش‌های مرکزی شمالی ایالات متحده، از اوهایو تا کوه‌های راکی که به دشتهای بزرگ یا غرب میانه نیز مشهور است. [مترجم]

۳. مجموعه‌ای از پنج دریاچه بزرگ در آمریکای شمالی واقع در مرزهای ایالات متحده و کانادا. [مترجم]



طرح بهینه کدام است؟ هریک از تولیدکنندگان فولاد باید چه مقدار فولاد به بازار عرضه کند تا تمام تقاضا برآورده شود و هزینه‌های حمل و نقل نیز کمینه شوند؟ این مسئله باعث شد ریاضی‌دان روس، ال. کانتورویچ<sup>۱</sup>، همراه با جالینگ کوپنز<sup>۲</sup> آمریکایی، برنامه‌نویسی خطی را در دهه ۱۹۴۰ ابداع کنند تا مشترکاً جایزه نوبل اقتصاد را دریافت نمایند.

قیمت‌های رقابتی می‌توانند بدون برنامه‌نویسی خطی، این مسئله را حل کنند. در صورتی که قیمت‌های رقابتی برای حمل و نقل و قیمت‌های فولاد تولیدکنندگان مختلف شاخصه بازار باشند، «آنگاه» هر تقاضاکننده‌ای به گونه‌ای فولاد سفارش می‌دهد که هزینه‌هایش کمینه شوند، از بازار فولاد رفع ابهام می‌شود و در حقیقت این بازار راه‌حل ریاضی مسئله کمینه‌سازی هزینه را پیدا خواهد کرد. این یکی از نمونه‌هایی است که در آن، قیمت‌ها کار هماهنگ‌کنندگی<sup>۳</sup> را انجام می‌دهند.

اکنون مسئله‌ای که پیشتر به آن اشاره کردم را در نظر بگیرید. فرد جوانی درباره اینکه چقدر تحصیل کند، تصمیم می‌گیرد و می‌خواهد تابع مطلوبیتی را بیشینه کند که در آن درآمد آتی و ماهیت شغل آینده بسیار مهم هستند. قیمت‌ها (که در اینجا منظور حقوق مورد انتظار است) وی را در اخذ تصمیم، هدایت و راهنمایی می‌کند. این را باید نمونه‌ای در نظر بگیریم از موقعیتی که در آن، بازار کارکرد انگیزشی<sup>۴</sup> پیدا می‌کند. این مسئله، فرد را به سمت این انتخاب سوق می‌دهد که کدام مهارت را بر مبنای نفع شخصی‌اش توسعه دهد؛ چنانچه بازار به خوبی کار کند (یعنی رقابتی باشد)، تجمیع تمام این قبیل انتخاب‌ها از دید معیار پارتو<sup>۵</sup> کارآمد خواهد بود.

1. L. Kantorovich

2. Tjalling Koopmans

3. coordinating

4. incentive

۵. کارآمدی پارتو (Pareto efficiency) حالتی از تخصیص منابع است که در آن، ممکن نیست وضعیت کسی بهتر شود مگر آنکه وضعیت حداقل یک نفر بدتر شود. [مترجم]

هیچ‌یک از این مثال‌ها شفاف و یک‌دست نیستند. در حقیقت، در مسئله حمل‌ونقل، قیمت‌های متوازن در نتیجه کار مدیرانی محقق می‌شود که به هر دلیل، انگیزه کمینه‌کردن هزینه‌ها را دارند. در مثال آموزش نیز، بازار، تخصیص کارکنان برای مشاغل را به نحوی هماهنگ می‌کند که در آن با چند فرض، وضعیت از دید معیار پاریتو کارآمد باشد. درحقیقت در هر یک از مثال‌ها، هم تفسیر هماهنگی نقش بازار و هم تفسیر انگیزش نقش بازار وجود دارد. با وجود این، معتقدم که بین این دو نقش تمایز وجود داشته و هر یک از این مثال‌ها بیانگر ترکیب‌های متفاوتی از کارکردهای انگیزش و هماهنگی بازارند.

در سی‌سال گذشته، دیدگاه نظریه‌پردازان اقتصادی درباره بازار تغییر کرده است: بازار از نهادی که اساساً کار هماهنگی را انجام می‌دهد، به نهادی تبدیل شده که اساساً انگیزه‌ها را کنترل می‌کند. فی‌الواقع، اقتصاد خرد در تعریف قدیمی‌اش، پژوهشی بود درباره چگونگی تخصیص منابع کمیاب به نیازهای متنوع. تعریفی که کاملاً نگرش هماهنگی دارد. خوش‌ساخت‌ترین قضیه‌ای که در اوج این دیدگاه جای دارد، چنین است که در اقتصاد رقابتی، بدون اضافه‌مانده‌ها، بدون کالاهای عمومی و در وضعیت بازار کامل، قیمت‌های متعادل، طوری تخصیص منبع خواهند کرد که از دید معیار پارتو، کارآمد باشد. این نوع کارایی، نشانه - و شاید تعریف - هماهنگی موفقیت‌آمیز است. تکنیکی که توجیه فکری دیدگاه هماهنگی را فراهم کرد، نظریه تعادل عمومی<sup>۱</sup> بود که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به اوج خود رسید.

شاید شنیدن این مطلب برای شما شگفت‌انگیز باشد که عبارت «مسئله کارفرما-کارگزار»<sup>۲</sup> در سال ۱۹۷۳ و با مقاله‌ای از استیون راس<sup>۳</sup> به اقتصاد وارد شد. در مسئله کارفرما-کارگزار، هماهنگی موضوع اصلی نیست؛

---

1. General Equilibrium theory  
 2. Principal-agent problem  
 3. Steven Ross

بلکه کارفرما می‌بایست قراردادی طراحی کند برای حصول عملکرد بهینه از کارگزاری که امکان مشاهده کامل رفتارش وجود ندارد. این مسئله مسئله‌ای انگیزشی است.

راهکاری که برای تحلیل مسائل انگیزشی گسترش یافت، نظریه بازی‌هاست؛ به‌طور مشخص‌تر، اجزایی از نظریه بازی‌ها که نظریه قرارداد<sup>۱</sup> و نظریه طراحی مکانیسم<sup>۲</sup> نام دارند. مسائلی که تحلیل می‌شوند، نوعاً شامل تعداد اندکی از افراد می‌شود که در نبود بازارها، بایستی قیمت‌ها را تعیین یا قراردادهایی را بنویسند تا «تکلیف انگیزه‌ها را معلوم کنند»؛ اما، این ایده که انگیزه‌ها همان نیروهای راهنمای واقعی هستند که بازارها بایستی به آن‌ها توجه کنند، به گروه‌های بزرگتری از کنشگران، حتی به تمام اقتصاد، نیز تعمیم می‌یابد. برخی اقتصاددانان حتی از این هم فراتر رفته و گفته‌اند قیمت‌ها اصلاً کارکرد هماهنگی ندارند؛ در عوض می‌گویند، بایستی به تمام تبادلات اقتصادی به چشم صحنه‌های چانه‌زنی بین افراد نگاه کنیم؛ چیزی که قیمت مبادله را تعیین می‌کند، قدرت نسبی دو طرف چانه‌زنی، یعنی میزان کمیابی کالاهایی که هریک عرضه می‌کنند، و قیمت‌هایی است که واقعاً این اصول بنیادین را تأیید می‌کنند. در این دیدگاه، بازارها اصلاً به هماهنگی نمی‌پردازند؛ در واقع، محل مناسبی فراهم می‌کنند برای چانه‌زنی.

چرا این تغییر و تحول در نظریه اقتصادی خرد روی می‌دهد؟ پرسش جالبی است و من پاسخ کاملی برای آن ندارم. یکی از پاسخ‌های ناقص این است که اقتصاددانان به دنبال توضیح عدم موفقیت اقتصادی اقتصادهای مبتنی بر برنامه‌ریزی متمرکزند که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ رفته‌رفته به صورت جدی پایه عرضه گذاشتند. اما منطق کار در اینجا مبهم است؛ شاید بتوان نتیجه گرفت که این کمبود بازارها بوده است که باعث عدم موفقیت اقتصادی آن اقتصادها شده است. اما آیا این عدم موفقیت به خاطر کمبود بازارها و

1. Contract theory

2. Mechanism-design theory

شکست در هماهنگی بوده یا به علت انگیزه‌های تحریک نشده؟ داستان‌های بسیاری برای شکست در انگیزه یا هماهنگی بافته‌اند: شکست در هماهنگی با صف‌های طولانی برای کالاهای مصرفی و جیره‌بندی مصارف صنعتی تبیین شده است. شکست انگیزشی نیز در لطیفه‌ای توضیح داده می‌شود که کارگران شوروی دربارهٔ مدیران‌شان تعریف می‌کنند: «آنها طوری وانمود می‌کنند که انگار به ما پول می‌دهند و ما هم طوری وانمود می‌کنیم که انگار داریم کار می‌کنیم». به عبارت دیگر، شاید بتوان به همین شیوه، ناکارآمدی اقتصادهای مبتنی بر برنامه‌ریزی متمرکز را این‌گونه تفسیر کرد که برنامه‌ریزان نمی‌توانند بدیلی برای کارکرد هماهنگی بازار بیابند؛ یا اینکه کمبود رقابت در بازار، تحریک انگیزه‌ها را ناممکن می‌کند.

تغییرنگرش در اینکه باید بر کدام نقش بازار تأکید کرد، چه اهمیتی برای معضلهٔ نابرابری دارد؟ به نظر من، این تغییر، برای تأکید دوباره بر اهمیت انگیزه‌های مادی است: اگر بخواهیم ریشه‌ای‌تر و بنیادی‌تر بحث کنیم، برای توجیه این دیدگاه است که پرداخت حقوق‌ها و درآمدهای بسیار بالا، به افرادی که در رأس هستند و معترف اقتصادهای سرمایه‌داری در سی سال اخیر بوده‌اند، برای کارایی ضروری است.

برای تبیین این مسئله، آزمایش فکری ساده‌ای مطرح می‌کنم: فرض کنید اقتصادی بوده باشد که در آن، افراد فقط به نوع شغل خود و میزان تحصیلات مورد نیاز برای احراز آن شغل، توجه دارند. فرض کنید مجموعهٔ متنوعی از اولویت‌ها در خصوص مشاغل و تحصیلات نزد مردم وجود داشته باشد. تا زمانی که مردم پول کافی برای خرید حداقل مشخصی از کالاهای مصرفی‌شان داشته باشند، حقوق‌ها برایشان مهم نیست. شرکتی هم وجود دارد که فقط یک کالای مصرفی تولید می‌کند و همه نیز به این کالا نیاز دارند. شرکت می‌تواند با استفاده از ترکیب‌های مختلف بسیار متنوع از کارگران استخدامی خود، در مشاغل گوناگون، این کالا را تولید کند. این شرکت می‌خواهد سود خود را بیشینه کند (سود این شرکت معادل درآمدهای

حاصل از فروش محصول به کارگران و مصرف‌کنندگان، منهای هزینه حقوق کارگران خواهد بود). بُردار حقوق مشاغل و قیمت کالای تولیدی، تعادلی رقابتی را در این اقتصاد شکل می‌دهد؛ البته در اوضاعی که با این حقوق‌ها و قیمت‌های مشخص، تمام بازارهای کاری پاک باشند و در حقیقت، نیاز شرکت برای کارگردر مشاغل گوناگون سود بالقوه شرکت را در این سطح از حقوق‌ها و قیمت‌ها، بیشینه کند.

حالا مسئله این اقتصاد آن است که کارگران به حقوق‌ها اهمیت نمی‌دهند. آن‌ها برای تصمیم‌گیری درباره پذیرفتن یک شغل، منحصرأ به ویژگی‌های آن و الزامات تحصیلی برای اکتسابش توجه می‌کنند. هر کارگری شغل و سطح تحصیلات ملازم آن را فقط به این علت برمی‌گزیند که کارآمدی خود را در انتخاب‌های پیش رویش، به حداکثر برساند. حقوق‌های متعادل، حقوق‌هایی هستند که شرکت را در مسیر بیشینه کردن سود، به جایی برساند که دقیقاً متقاضی آن ظرفیت‌های شغلی باشد که فی‌الحال در جمعیت وجود دارد.

معتقدم در این اقتصاد، بازار اساساً کارکرد هماهنگی دارد. بدین ترتیب و طبق فرض، شرکت برای بیشینه کردن سودش انگیزه دارد؛ اما به طریق کارکرد اصلی بازار، هماهنگی بین انتخاب‌های شغلی ثابت کارگران با تقاضاهای شرکت برای کارگران در مشاغل مختلف است. درحقیقت، برخی کارگران در این تعادل بیش از سایرین درآمد خواهند داشت؛ زیرا حقوق آن‌ها بالاتر است؛ اما طبق فرض، تا زمانی که حقوق‌ها، با توجه به قیمت محصول، به اندازه کافی بالا باشند، این حقوق‌ها هیچ نقشی در تصمیمات کارگران بازی نمی‌کند.

حال فرض کنید که یک نظام مالیات بردرآمد کاملاً بازتوزیعی بر درآمد کارگران وضع شود. (اگر کارگران به میزان مصرف خود اهمیت ندهند، تصور اینکه چرا کسی باید چنین کاری کند دشوار می‌شود؛ اما این مثال یک آزمایش فکری است.) در اینجا انتخاب‌های شغلی کارگران بدون تغییر ثابت خواهد ماند. در حقیقت، قیمت محصول‌ها و حقوق‌های متعادل تغییر نخواهند کرد. تمام کارگران دقیقاً مشاغلی که پیشتر انتخاب کرده‌اند را انتخاب خواهند کرد و شرکت با

همان سود و به اندازه گذشته محصول تولید خواهد کرد؛ تمام اتفاقی که می‌افتد، بازتوزیع کالای مصرفی، در میان کارگران - مصرف‌کنندگان است. این مثالی است برای موقعیتی که در آن، وضع مالیات بازتوزیعی، هیچ اثری روی انتخاب‌های شغلی و تولیدی ندارد. وضع مالیات نیز هیچ پیامد کارآمدی ندارد.

حال، الگویی را در قطب مخالف در نظر بگیرید که در آن، کارگران به درآمد و تحصیلاتی اهمیت می‌دهند که باید برای کسب مشاغل مختلف داشته باشند. آن‌ها ویژگی‌های مشاغل را اصلاً مد نظر قرار نمی‌دهند. بردار حقوق هم‌چنان کارگران را به مشاغل مختلف تخصیص می‌دهد؛ اما این بار ماهیت شغل برای کارگران اهمیت ندارد؛ چراکه حقوق این امکان را برایشان فراهم می‌کند تا دادوستد بین درآمد و تحصیلات زمان‌بر را بهینه کنند. اینجا، حقوق، کارکرد انگیزشی مهمی دارد و کارگران، مشاغل مختلف را تنها به این دلیل انتخاب می‌کنند که به نسبت‌های گوناگون از تحصیلات بیزار بوده یا دوست ندارند که با پرداختن به تحصیلات، زمان کسب درآمد خود را از دست بدهند. حال اگر پای مالیات بردرآمد را وسط بکشیم، انتخاب‌های شغلی تغییر خواهند کرد؛ در حقیقت، اگر مالیات به اندازه کافی هنگفت باشد، ممکن است اثرات واقعی و قابل توجهی بر ساختار شغلی به وجود آید و ممکن است وضع تعداد حائزاهمیتی از کارگران وخیم‌تر شود. به طور خلاصه، بازتوزیع، این بار، بدون هزینه نیست.

اصل حرفی که می‌خواهم بزنم این است: تا جایی که بازار اساساً ابزاری برای هماهنگی باشد، وضع مالیات می‌تواند بدون در پی داشتن هزینه‌های سنگین در بازدهی، درآمد را بازتوزیع کند. اما اگر بازار اساساً ابزاری برای تحریک انگیزه‌ها باشد، هزینه‌های بازدهی بازتوزیع افزوده خواهد شد. من معتقدم تغییر و تحول در نظریه اقتصادی خرد که آن را توضیح دادم - همان نظریه‌ای که اساساً بازار را به چشم ابزار تحریک انگیزه‌ها می‌بیند، در مقابل ابزار هماهنگی - بنیان فکری مهمی فراهم می‌کند، برای خلاف مصلحت بودن دخالت در سود بازارها از طریق سیاست دولتی بازتوزیعی.

## ۴. راهبردهای ایدئولوژیکی

اگر کسی بخواهد نابرابری فزاینده‌ای را به چالش بکشد که همگان را نگران کرده است، می‌بایست بنیان فکری مناسبی داشته باشد. فی‌الواقع، می‌خواهم بگویم که موفقیت جریان محافظه‌کار در ایالات متحده، تا حدود زیادی، از پیامدهای کار فکری موفقیت‌آمیزی است که جناح راست از اواسط دهه ۱۹۷۰ مشغول آن بوده است. جناح راست کار نظری را جدی گرفت. در دهه ۱۹۷۰، تعدادی از مغزهای متفکر جناح راست شکل گرفتند: انستیتوی کاتو،<sup>۱</sup> انستیتوی منهتن<sup>۲</sup> و بنیاد هریتج<sup>۳</sup>. انستیتوی امریکن انترپرایز<sup>۴</sup> و بنیاد هوور<sup>۵</sup> پیشتر تأسیس شده بودند؛ به ترتیب در ۱۹۴۳ و ۱۹۱۹. اولین نشست جامعه مونت پلرین<sup>۶</sup> در آمریکا، در ۱۹۵۸ برگزار شد و فردریش هایک را به دانشگاه شیکاگو آورد. (اتفاقاً حقوق وی در شیکاگو را، به مدت ده سال، منابع غیردولتی جناح راست تأمین می‌کردند و پس از اتمام آن، دانشگاه شیکاگو هایک را مرخص کرد.)

بنیادهای جناح راست (اسکایف،<sup>۷</sup> اولین<sup>۸</sup> و بردلی<sup>۹</sup>) دانسته و آگاهانه در دهه ۱۹۷۰، راهبرد ایجاد این مغزهای متفکر را اتخاذ کرد، تا با پدیده‌ای مقابله کند که از دید آن‌ها تعصب چپ‌گرایانه دانشگاه محسوب می‌شد. این چپ‌گرایی، تا حدود زیادی، پیامد تغییر و تحول دیدگاه دانشجویان و روشنفکران در طول جنبش حقوق مدنی و جنگ ویتنام بود. کارکرد این مغزهای متفکر، ایجاد ایدئولوژی محافظه‌کارانه مستحکمی بود،

- 
1. Cato
  2. Manhattan
  3. Heritage
  4. American Enterprise
  5. Hoover
  6. Mont Pelerin
  7. Scaife
  8. Olin
  9. Bradley

حاوی اصول زیر: آزادی فقط در صورت عدم مداخله دولت در امور اقتصادی ممکن می‌شود؛ دولت‌ها فاسد و ناکارآمدند؛ مداخله در بازارها همیشه به ضرر رفاه اقتصادی تمام می‌شود. این ایده‌ها از طریق رسانه‌ها، در بسیاری از نشریات رواج یافتند؛ همین‌طور شواهد و مدارک کارشناسی برای قانون‌گذاران گردآوری شد. از آنجا که تلویزیون و روزنامه‌ها نوعاً در اختیار ثروتمندان علاقه‌مند به این دیدگاه بود، مطمئناً برای کمک به ترویج این ایده‌ها بی‌اعتنا نبودند. شبکه فاکس نیوز تازه‌ترین و عوام‌پسندانه‌ترین نمونه این همکاری است.

در حالی که ایدئولوژی لیبرال و در برخی مواقع ایدئولوژی چپ‌گرا در علوم اجتماعی ایالات متحده توسعه یافته است، به استثنای اقتصاد که در آن، همان‌طور که نشان دادم، اساساً گرایش به سمت جناح راست است؛ چپ، به اندازه جناح راست حضور عمومی نداشته است. به‌طور خاص، رونالد ریگان از سخنگویان فوق‌العاده راست‌ها بود. او کاری را انجام داد که بعدها مشخص شد، حرکت تاثیرگذاری بود برای دلسرد کردن جنبش کارگری: در جریان اعتصاب ۱۹۸۱، ۱۱۰۰۰ کنترل‌کننده ترافیک هوایی را که به صورت فدرالی استخدام شده بودند، اخراج کرد. پس از این واقعه، اعتصاب در ایالات متحده به‌طور چشمگیری کاهش یافت و عضویت در اتحادیه کارگری در بخش خصوصی نیز اکنون زیر ۱۰ درصد است. در مقابل، میزان تراکم اتحادیه<sup>۱</sup> در کانادا، که در ۱۹۶۰ همانند میزان تراکم اتحادیه در ایالات متحده بود، در همان سطح باقی ماند (اندکی بیشتر از ۳۰ درصد). اقدام ریگان علیه کنترل‌کننده‌های هوایی صرفاً بخشی از راهبرد جمهوری خواهان در نادیده گرفتن تهدید کارفرمایان برای اتحادیه‌ها یا تلاش کارگران برای سازماندهی اتحادیه‌ها بود. اقداماتی که کاملاً مؤثر بودند. از آنجا که اتحادیه‌ها، مراکز اصلی (هرچند ناکافی) انسجام و اتحاد طبقه کارگر آمریکا بودند، ناپدید شدن آن‌ها باعث شد،

1. union density



کارگران در برابر ایدئولوژی فردگرا، ضد دولت و ضد مالیات حزب راست آسیب پذیرتر شوند.

پیرو سیاههٔ مقدماتی دربارهٔ بحث‌های کلیدی نابرابری، فکر می‌کنم، سه ایدهٔ کلیدی وجود داشته باشد که باید به آن‌ها پرداخت تا مبنای فکری مناسبی فراهم شود در حمایت از جامعه‌ای برخوردار از برابری هرچه بیشتر؛ و همانطور که متوجه شده‌اید، فکر می‌کنم که این کارکرد فکری بیشترین اهمیت را دارد. ایده‌ها قطره‌قطره جمع می‌شوند؛ حتی اگر پولی جمع نشود! ما باید بحث کنیم:

نخست اینکه کودکان نباید از بدشانسی تولد در خانواده‌ای فقیر یا تحصیل‌نکرده متضرر شوند. عقیده دارم که در دموکراسی‌های پیشرفته از این ایده، به‌طور جدی، پشتیبانی می‌شود؛ اما در بیشتر مواقع شهروندان به‌طور کامل پیامدهای این دیدگاه را درک نکرده یا در خط‌مشی‌های سیاسی پیاده نمی‌شود. برای مثال، تخصیلات را در نظر بگیرید. در ایالات متحده، میزان تأمین وجه دولتی (فدرال، دولتی، شهری) برای تحصیل کودکان مرفه بسیار بیشتر از کودکان محروم است. هدف میانه‌روانهٔ لیبرالی، برابری تأمین وجه بین همهٔ کودکان است؛ اما سیاست صحیح، تخصیص وجوه دولتی بیشتر برای کودکان محروم است تا کودکان مرفه، تا کمبود منابع خانوادگی‌شان جبران شود. به‌هراندازه که کودکان محروم، از نژاد یا ملیتی در اقلیت باشند، به‌علت احساسات ضد مهاجرت و نژادپرستی، قانع کردن شهروندان برای پیاده‌سازی ملزومات فرصت برابر، دشوارتر است. از دیدگاه عقلانی، پیروزی در این نبرد به‌معنای مقابله با طرف‌داری نوزیک از آزادی فردی و به‌طور خاص، این اصل است که شخص حق دارد از شانس خوب خود در بخت‌آزمایی تولد بهره‌مند شود.

دیدگاه بنیادی‌تری که من هم به آن معتقدم، این است که ما باید این حرکت جبرانی را آن‌قدر توسعه دهیم تا شانس بد ژنتیکی را هم در بگیرد. از دیدگاه اخلاقی، هیچ دلیلی وجود ندارد که افرادی که موهبت عقلی و

فکری کمتری دارند، نسبت به کسانی که باهوش‌ترند، شرایط مادی بدتری داشته باشند. آن جایی که بخواهد این اتفاق روی دهد، تنها بهانه‌ای که باقی می‌ماند، [اعتقاد به] لزوم پرداخت‌های انگیزشی به حقوق‌بگیران و ناممکن بودن بازتوزیع است. هیچ‌گونه مبنای اخلاقی برای چنین بهانه‌ای وجود ندارد؛ زیرا چنین مبنایی تنها در صورتی وجود خواهد داشت که طرفدار حق سود بردن از خوش‌شانسی خود باشیم.

دوم، باید تقسیم صحیح نیروی کار در نقش‌های انگیزشی و هماهنگی بازار را درک کنیم. به نظر من، از لحاظ نظری، این دشوارترین مسئله است و احتمالاً، از لحاظ سیاسی، مهم‌ترین مسئله. آنچه اینجا مدنظرم است، ارائه پرسشی برای پژوهش بیشتر است نه پاسخی حاضر و آماده. همان‌طور که پیشتر گفتم، معتقدم، اینکه بازتوزیع با هزینه‌های کم برای بازدهی، چقدر محقق شود، ارتباط نزدیک دارد با میزان اهمیت انگیزه‌های مادی برای فعالیت تولیدی. اگرچه نظریه اقتصادی در این خصوص در طول نسل گذشته تغییر کرده، اما خیلی مانده است تا بتوانیم، به روشنی، بگوییم این جابه‌جایی توجیه تجربی دارد. فی الواقع، منظورم این است که نمی‌دانیم نقش بازار در فراهم آوردن انگیزش به آن اندازه‌ای هست که نظریه اقتصادی کنونی ادعا می‌کند یا خیر.

دیدگاه فعلی من این است که انگیزه‌های مادی برای اکثریت قریب به اتفاق کارگران دارای اهمیت است. این انگیزه‌ها در تصمیم‌گیری کارگران برای انتخاب‌های شغلی و تحصیلی نقش ایفا می‌کنند؛ اما همین انگیزه‌ها برای بالادستانی که در قله درآمد و توزیع ثروت‌اند، اهمیت چندانی ندارد و برای نوآوری نیز ماجرأ از همین قرار است. منظورم این نیست که بالادستان و نوآوران، درآمدهای کلان خود را دوست ندارند، بلکه منظورم این است که این درآمدها از دید اجتماعی ضروری نیستند؛ به این معنا که نادرست است بگوییم اگر چنین درآمدهایی نباشد، نوآوری و مدیریت شرکتی خوب را از دست خواهیم داد.

اجازه دهید برخی جزئیات دیدگاهم را بیان کنم. بسیاری از مردم فکر می‌کنند که پرداخت‌های بالا به مدیران شرکت‌ها و به‌خصوص به کسانی که در بخش مالی هستند، به علت عوامل انحصاری است، برای مثال، عامل دست‌به‌دست هم‌دادن مدیران شرکت‌های به‌هم‌پیوسته، که با بی‌علاقه‌گی سهام‌داران میسر شده است. من این دیدگاه را تأیید نمی‌کنم. معتقدم کاملاً محتمل است که حقوق و پاداش‌های بالایی که این افراد دریافت می‌کنند، رقابتی باشد؛ بدین معنی که هرکدامشان، آن میزان از محصول نهایی را دریافت می‌کند که مدیرانی که استخدامش کرده‌اند، تخمین می‌زده‌اند. حتی در صورتی که این‌گونه نباشد و آن عوامل انحصاری وجود داشته باشد، بحث خود را با فرض رقابت مطرح خواهم کرد؛ زیرا موضع مرا تقویت می‌کند. به عبارت دیگر، من مدعی‌ام حتی اگر حقوق مدیرعامل‌ها،<sup>۱</sup> رقابتی هم باشد، باز هم ناکارآمدند. وجود آن‌ها در واقع شکست و ناتوانی بازار است. بحث نظری درباره این احتمال که این حقوق‌ها رقابتی است، بدین نحو است: اگر شما ناخدای کشتی بسیار بزرگی در آب‌های قطب شمال باشید، تغییر بسیار کوچکی در زاویه سکان، می‌تواند به‌طور قابل توجهی بر احتمال برخورد کشتی با یک کوه یخ اثر بگذارد. اگر مدیرعامل شرکت بزرگی با درآمد سالیانه ۱۰ میلیارد دلار باشید، اختلاف‌های کوچک در کیفیت تصمیمات شما، می‌تواند اختلافی یک درصدی در درآمد سالیانه ایجاد کند که این به معنای ۱۰۰ میلیون دلار تفاوت خواهد بود. اگر هیئت استخدام‌کننده متقاعد شود که شما اندکی بهتر از کاندیدای دیگر هستید، احتمالاً می‌توانید برای ۲۵ میلیون دلار (یا بیشتر) از این محصول و نتیجه نهایی ۱۰۰ میلیون دلاری خود چانه‌زنی کنید. از دید تجربی، متوجه می‌شویم که بازار مدیریت مدیرعامل‌های شرکت‌های آمریکایی، بازاری بین‌المللی است؛ چیزی که برای بازار مدیریت شرکت‌های ژاپنی یا حتی شرکت‌های قاره اروپا، بسیار کمتر است. این شاخصی برای این ادعاست که بازار ایالات متحده،

---

1. CEOs

رقابتی‌تر از سایر بازارهاست. حرف من این است که مدیرعامل‌های ایالات متحده، محصول نهایی خود را دریافت می‌کنند و مدیرعامل‌های اروپا کمتر از محصول نهایی خود به‌چنگ می‌آورند (و مدیرعامل‌های ژاپنی هم، به‌طریق اولی، به‌همین صورت) و دلیل آن نیز رسوم اجتماعی و شاید مخالفت مردمی با حقوق‌های وقیحانه و بسیار زیاد در این جوامع است.

اما پرداخت این حقوق‌های بالا ناکارآمد است؛ زیرا حتی در صورتی که محصول نهایی مورد انتظار مدیرعاملِ مربوط، ۱۰۰ میلیون دلار بیشتر از بهترین کاندیدای دیگر باشد، هزینه‌های اجتماعی ایجاد طبقه‌ای با چنین ثروت هنگفتی بسیار زیاد است. نخست اینکه، این مؤسسه، طبقه‌ای با قدرت بسیار زیاد در تأثیرگذاری بر سیاست ایجاد می‌کند. اعضای این طبقه، در صورتی که تأمین وجه خصوصی برای رقابت‌های انتخاباتی مجاز باشد، مشارکت‌ها و کمک‌های بسیار زیادی به احزاب سیاسی خواهند کرد تا حقوق و مزایای خود را حفظ کنند. دوم اینکه، همان‌طور که در بخش مالی دیده‌ایم، پرداخت این قبیل حقوق‌های هنگفت، بر مبنای محصول نهایی مورد انتظار، می‌تواند موجب رفتاری شود که از دیدگاه اجتماعی، بسیار بسیار پرخطر است. شرکت‌ها این برون‌بودگی منفی<sup>۱</sup> را درونی نمی‌کنند؛ یکی از دلایل آن این است که دولت، در چنین قاره‌های خطرناکی، نوعی بیمهٔ ضمنی شکست خوردن در مواقع بدبختی در نظر گرفته است. به‌همین دلیل است که دولت ایالات متحده، از ترس بخش مالی اجازه داد تا لمان برادرز در سپتامبر ۲۰۰۸ ورشکسته شود و به‌همین دلیل است که دولت چند روز بعد با نجات شرکت بیمهٔ AIG، رویکرد کاملاً معکوسی اتخاذ کرد.

توجه داشته باشید که این استدلال، با استدلالی که یک غول مالی ارائه می‌دهد، تفاوت دارد؛ غول مالی همان کسی است که توضیح داد چگونه شرکت وی با گفتن اینکه «تا زمانی که چنگ نواخته می‌شود،

1. Negative Externality

2. Leman Bros

باید به رقصیدن ادامه دهیم»، آن قدر به رفتارهای پرمخاطره ادامه داد که سرانجام به بحران منتهی شد. این توضیح زیبا می‌خواهد بگوید که شرکت‌های بزرگ وال‌استریت در یک تعادل نش<sup>۱</sup> ناکارآمد بوده‌اند. برعکس، استدلال من این است که آن‌ها احتمالاً در یک تعادل نش کارآمد بوده‌اند؛ زیرا به شرطی که همگی با هم شکست بخورند، همگی با هم نجات می‌یابند. بنابراین، این رفتار از دیدگاه عوامل بازی کارآمد بوده است بخش خصوصی، در این قمار، با سه قاپ نقش پول به جیب می‌زند و در بُزبیری‌ها، ضرر به همهٔ جامعه می‌رسد.<sup>۲</sup> این حقیقت که سال ۲۰۱۰ در واقع، برای شرکت‌های بانکداری وال‌استریت سالی شاخص بوده است، نشان می‌دهد که آن‌ها به لطف شما مردم، به خوبی از این بحران خارج شده‌اند.

استدلال نهایی من این است که مهم‌ترین پاداش بسیاری از بالادستان، درآمد پولی نیست، بلکه قدرت است؛ یعنی تسلط بر دیگران و جلب احترام هم‌تایانشان. اگر بر حقوق هنگفت این افراد، مالیات بسیار زیادی وضع شود، فکر نمی‌کنم که تغییر چندانی را در تولید و بهره‌وری شاهد باشیم (برای جلوگیری از مهاجرت، باید وضع مالیات به صورت بین‌المللی درآید). این بالادستان، چه مشاغل دیگری را می‌توانند انتخاب کنند تا همان میزان قدرت و احترام را میان هم‌تایان خود به دست آورند؟ آیا در حالت جایگزین، آن‌ها از بازنشستگی و بازی کردن گلف یا شعرخواندن راضی و خشنود خواهند شد؟

من این‌گونه استدلال کرده‌ام که این درآمدهای بالا، کارآمد نیستند، زیرا پیامدهای بیرونی پرخطری در بردارند؛ آنها برای انگیزش ضروری نیستند؛ آنها طبقه‌ای با قدرت سیاسی نامناسب به وجود می‌آورند؛ و سرانجام، همین بیرون‌بودگی منفی ایجاد روحیهٔ اجتماعی، ثروت‌پرستی را به وجود می‌آورد.

۱. در نظریهٔ بازی‌ها، Nash Equilibrium به حالت پایدار سیستم گفته می‌شود که در آن، تا زمانی که افراد دیگر

بدون تغییر بمانند، چند فرد متعامل با تغییر راهبرد خود، هیچ مشارکتی نمی‌توانند کسب کنند. [مترجم]

۲. «سه قاپ نقش» اصطلاحی در بازی قمار است که نشان‌دهندهٔ شانس بالای فرد برای پیروز شدن است، بر

عکسی «بُزبیری» حالتی است که فرد دست خیل بدی دارد به احتمال زیاد می‌بازد. [مترجم]

افراد معمولی عزت نفس خود را از دست می‌دهند و خود را به هر دری می‌زنند تا به شکلی طنزآمیز از رفتار مصرفی ثروتمندان تقلید کنند.

در مجموع، ارزش اجتماعی مثبت در وضع حقوق‌های هنگفتی که رهبران شرکت‌های جهانی و به ویژه در بخش مالی، دریافت می‌کنند، دروغی بیش نیست. این حقوق‌ها می‌تواند حاصل فضای رقابتی باشد؛ اما در واقع، ناتوانی و شکست بازار است که می‌تواند با قانون‌گذاری یا وضع مقررات تصحیح شود. حداقل در ایالات متحده، هیچ دورنمای واضحی از این قبیل قانون‌گذاری‌ها وجود ندارد و معتقدم که این، عمدتاً به خاطر پایبندی به استدلال انگیزشی برای نابرابری در جمعیت رأی‌دهنده است.

در مقابل، گمان می‌کنم، پرداخت انگیزشی برای جمعیت کارگر به طور کلی اهمیت دارد. تجربه چین از ۱۹۷۹ به بعد، یکی از نمونه‌های این مبحث است: من نرخ رشد بیش از ۸ درصدی چین در سال را در این بازه زمانی به طور کامل به کمبود هماهنگی موجود در سال‌های پیش از ۱۹۷۹، آن هم به خاطر نبود بازارها، منتسب نمی‌کنم. از طرف دیگر، فکرمی‌کنم که انگیزه‌های مادی، به خصوص در کشورهای ثروتمندتر، به اندازه‌ای که بسیاری از اقتصاددانان بر آن پای می‌فشارند، مهم باشد. در تمام دموکراسی‌های پیشرفته، بدون اینکه شاهد تفاوت خاصی در کارایی افراد مختلف باشیم، شاهد تفاوت بسیار زیادی در پاداش‌های مادی به کارگران ماهر هستیم و بیشترین حد آن در کشورهای اروپای شمالی و ایالات متحده دیده می‌شود. به نظر من، پس از آنکه نیازهای اولیه برآورده شدند، مردم بیشتر برای ماهیت کار خود، اهمیت قائل می‌شوند. اکنون، کارگران اروپا تصمیم گرفته‌اند که اساساً کمتر از کارگران آمریکا کار کنند و این می‌تواند واکنشی به مالیات‌های بالا باشد. اما هرگز نشنیده‌ام که اقتصاددان محافظه‌کاری این‌گونه استدلال کند که مردم باید به مالیات‌های پایین رأی دهند؛ زیرا در غیر این صورت تصمیم خواهند گرفت که زمان بیشتری را با خانواده در تعطیلات بگذرانند.

اکثر افراد حاضر در این اتاق می‌توانند با تغییر شغل، درآمد خود را افزایش دهند؛ اما ما این کار را نمی‌کنیم؛ زیرا فکر می‌کنیم، کار ما مهم است

یا به نظرمان جالب است. ظاهراً کوبا بهترین پزشک‌ها را در آمریکای لاتین تربیت می‌کند؛ ولی پزشک‌هایش حقوق‌های خوبی ندارند. معلوم شده است که برای تأمین پزشک‌های توانا، تأمین اجتماعی برای تحصیلات خوب، بسیار مهم‌تر از حقوق بالای پزشک‌هاست. شوروی هیچ کمبودی در زمینه پزشک یا ریاضی‌دان نداشت؛ هرچند درآمد این مشاغل کمتر از برخی از کارگران ماهر بود.

از این رو، اگرچه انگیزه‌های مادی برای کارگران معمولی حائز اهمیت است، اما احتمالاً برای کارگرانی که مالیات‌های قابل توجهی را در اقتصادهای بازاری می‌پردازند، اهمیت کمتری دارد؛ به‌طور مشخص، آن کارگرانی که درآمدشان بالاست و مشاغل جالب توجه دارند. اگر حدس من درست باشد، مسائل انگیزشی نباید مانعی جدی بر سر راه بازتوزیع بنیادین ایجاد کنند.

سوم، من اعتقاد دارم باید با این دیدگاه که دولت ناکارآمد است، مقابله کنیم. به نظر من، این دیدگاهی مشخصاً آمریکایی است، پس شاید وقتِ بیشتر گذاشتن بر روی آن، در اینجا، مناسب نباشد. فقط اجازه دهید یک مثال بزنم: در نوامبر ۲۰۱۰، گریگوری منکیف<sup>۱</sup>، اقتصاددان محافظه‌کار دانشگاه هاروارد که قبلاً در دولت بوش بود، در بخش تجارت نیویورک تایمز مقاله‌ای نوشت و در آن چنین استدلالی را برای پایین نگه داشتن مالیات بر درآمد مطرح کرد: اگر بازیگران سینما که حقوق بسیار بالایی دریافت می‌کنند، مالیات زیاد پرداخت کنند، احتمالاً فیلم‌های کمتری ساخته خواهد شد و اقتصاددانانی مانند وی نیز سخنرانی‌های عمومی کمتری خواهند داشت. سخنرانی‌هایی که برایشان دستمزدهای بالایی می‌گیرند. بنابراین، ممکن است، وضع مالیات بیشتر بر بالادستان، منجر به ضرر اجتماعی شود. منکیف در این مقاله هرگز به این موضوع اشاره نکرد که با این مالیات‌ها می‌توانیم پل‌های بیشتر بسازیم

1. Gregory Mankiw

و شاید حتی به ساخت خطوط ریلی پرسرعت پردازیم. این بدان علت است که از نظر مکتب محافظه‌کاریِ امروز آمریکا، بهره‌وری دولت صفر است.

### ۵. سیاست‌های امروز آمریکا

بسیاری از مردم عقیده دارند که انتخابات ۲۰۰۸ باراک اوباما، نشانگر تغییر و تحول بزرگی در سیاست آمریکا و پایان نوسان پاندول سیاست به سمت جناح راست بود. دانش سیاست رایج، پیش‌بینی کرد که حزب جمهوری خواه به سمت رویکردی میانه‌روانه حرکت خواهد کرد. اما خلاف آن روی داد: حزب جمهوری خواه به سوی راست‌ها رفت. در زمان انتخابات، دوسوم مردم از اصلاح نظام بهداشت حمایت می‌کردند؛ اما یک سال بعد، زمانی که صورت حساب‌ها صادر شد، به سختی یک سوم آن‌ها بر نظر قبلی مانده بودند. شرکت‌های بیمه و حزب جمهوری خواه در تغییر نظر ۲۰ درصد مردم علیه این اصلاح موفق شدند و اساساً به دو بحث تکیه کردند: خدمات سلامت دولتی، دخالت در آزادی است و ممکن است بدون بهبود کیفیت خدمات، میانگین هزینه‌های خانوار افزایش یابد.

این حقیقت که اغلب ادعاهای مخالفین دروغ بود، نکته اصلی ما نیست؛ در عوض، باید پرسیم که چرا بسیاری از افراد در برابر آن ادعاها از خود ضعف نشان دادند و چرا دموکرات‌ها و به خصوص اوباما در به چالش کشیدن واقعی و کارآمد این دروغ‌ها ناموفق بودند؟

به زعم من، ماجرای خویش‌کامی که به دقت توسط اتاق فکرهای جناح راست پرورش یافته، اهمیت کلیدی دارد. دموکرات‌ها استدلال نمی‌کنند که، هرچند معتقدم باید چنین استدلال کنند، این ریشخند کردن عدالت است که ثروتمندترین کشور جهان، ۴۴ میلیون نفر از شهروندان خود را بدون بیمه رها کرده است. آن‌ها این‌گونه استدلال نکردند که انسجام اجتماعی نیازمند این قانون و مصوبه است. درحقیقت، مفسر جناح راستی فاکس نیوز،



گلن بک،<sup>۱</sup> شاید چنین بحثی را پیش‌بینی می‌کرد که گفت، هروقت شنیدید کسی دربارهٔ عدالت اجتماعی صحبت می‌کند، بدانید که این عبارت، کلمهٔ رمز «سوسیالیسم» است. بسیاری از مردم در ایالات متحده به تدریج به این باور رسیده‌اند که خویش‌کامی لجام‌گسیخته، از نظر اخلاقی پسندیده است؛ زیرا گفته می‌شود که این دستِ نامرئی، پیامدهای بسیار خوبی به بار خواهد آورد. در لایحهٔ اولیهٔ اصلاح خدمات بهداشتی، گزینهٔ عمومی این چنینی مطرح شده بود: «بیمه‌ای که به صورت فدرالی تأمین می‌شود و با بیمهٔ خصوصی رقابت می‌کند»؛ اما از لوائح حذف شد؛ زیرا دموکرات‌های محافظه‌کار از آن پشتیبانی نکردند. حال یا به دلیل دینی که به این شرکت‌ها داشتند؛ یعنی به علت پشتیبانی‌های مالی ایشان در نبردهای انتخاباتی، یا به این علت که اعضای مجلسشان با آن به مثابهٔ نوعی «سوسیالیسم خزنده» مخالفت کردند؛ به هر روی، مطمئن نیستم. این لایحه که به آن آب بسته بودند، سرانجام تصویب شد؛ اما چه در سنا و چه در مجلس نمایندگان، حتی یک نمایندهٔ جمهوری خواه هم به آن رأی نداد.

اوباما برای پنهان کردن میزان حقوق دو سرمایه‌گذار بزرگ بانک دار اظهار کرد: «من هر دوی آن‌ها را می‌شناسم، آن‌ها تاجرهای مجربی‌اند. من مانند اکثر مردم آمریکا به موفقیت یا ثروت دیگران حسادت نمی‌کنم. این بخشی از نظام بازار آزاد است». شک من این است که اوباما به چیزی که گفته باور نداشته باشد؛ اما جدای از این بحث، حقیقتی که او گفت، نشانهٔ شخصیتِ ملی آمریکاست و او هم باید ایفاگر همین شخصیت باشد. لایحهٔ داد-فرانک،<sup>۲</sup> برای زیر نظر گرفتن کنترل بخش مالی که در تابستان ۲۰۱۰ تصویب شد، ابزاری ناکافی است که حتی میانه‌روها هم قبول دارند که از بروز بحران مالی دیگر جلوگیری نخواهد کرد. شاید با توجه به توازن نیروهای سیاسی، این بهترین کاری بود که اوباما می‌توانست انجام دهد. باید به خاطر بیاوریم که

1. Glenn Beck

2. Dodd-frank

اوباما لارنس سامرز<sup>۱</sup> معمار خصوصی سازی بانکداری در زمان بیل کلینتون را به عنوان راهنمای اقتصادی خود منصوب کرد؛ رخدادی که شاید بار دیگر، قدرت سیاسی امور مالی در ایالات متحده حال حاضر را نشان می‌دهد.

در سال ۲۰۰۱، رئیس‌جمهور جرج دبلیو بوش کاهش موقت مالیات بردرآمد را تصویب کرد که قرار بود در پایان ۲۰۱۰ منقضی شود. در آن زمان، متوقف ساختن این کاهش‌ها به وضوح تنها کاری بود که اوباما می‌توانست انجام دهد. حزب جمهوری خواه که پس از انتخابات میان دوره‌ای نوامبر ۲۰۱۰ قدرت را به دست گرفته بود، نیاز داشت که این کاهش‌ها همیشگی شوند. دولت اوباما ابتدا با تمدید آن‌ها برای کف ۹۸ درصد درآمدهای خانوار موافقت کرد؛ اما تصویب کرد که این کاهش‌ها برای خانوارهای دارای درآمد بیش از ۲۵۰۰۰۰ دلار در پایان سال منقضی شوند. تصویب انقضای این کاهش‌ها می‌توانست باعث تأمین سه برابری کسری بودجه پیش‌بینی شده در بودجه تأمین اجتماعی شود. اما در روزهای آخر دسامبر ۲۰۱۰، دولت فروریخت و این خطر وجود داشت که در غیر این صورت جمهوری خواهان تمدید بیمه بیکاری فدرال برای کسانی که بیش از ۹۹ هفته بیکار بوده‌اند را نپذیرند. به عبارت دیگر، اوباما، رئیس‌جمهوری ظاهراً لیبرال، اعتقاد داشت که نمی‌تواند جمهوری خواهان را به علت عدم پذیرش پشتیبانی از بیکاری سرزنش کند؛ زیرا وی در مقابل تقاضای نامعقول جناح راست برای حفظ کاهش مالیات برای ثروتمندان تسلیم نشده بود؛ در عوض، وی می‌بایست وضعیت فعلی وضع مالیات برای ثروتمندان را حفظ می‌کرد و هرگونه موافقتی هم به واسطه عدم پشتیبانی از بیکاری به ضرر خود وی تمام می‌شد. در اینجا می‌آموزیم، این نیست که باراک اوباما فرد ضعیفی است، بلکه این است که محاسبات سیاسی وی درباره ساختار ایدئولوژیک جمعیت رأی‌دهنده چقدر درست بوده است.

---

1. Lawrence Summers

فرانکلین دی. روزولت<sup>۱</sup> هنگامی که در ۱۹۳۲ به ریاست جمهوری برگزیده شد، فرمانداری میانه‌رو از ایالت نیویورک بود؛ اما در ۱۹۳۶ گفت:

این کشور به مدت بیست سال گرفتار دولتی ناشنوا، نابینا و بیکاره بوده است. این کشور به دنبال دولت و حکومت است؛ اما حکومتی که بتوان به آن چشم امید داشت. نه سال تمام تقلید با گوساله سامری و سه سال آزرگار مصیبت و بلا! نه سال دیوانگی و سه سال تمام انتظار در صف نان! نه سال دیوانه‌کننده در توهم و سه سال طولانی در یأس و نومیدی! نفوذ و اعتباری قدرتمند، امروزه می‌کوشد تا دولتی را احیا کند که با دکترین خود بهترین و متفاوت‌ترین دولت باشد.<sup>۲</sup>

همان نیروهای قدرتمند، امروز هم در ایالات متحده بر سر کارند؛ اما به سختی می‌توان تصور کرد که باراک اوباما هم مانند روزولت سخن بگوید. آن نیروهای قدرتمند در سی سال گذشته بیشتر هم شده‌اند. در بازه زمانی ۱۹۹۷ تا ۲۰۰۰، برابر ۵۷ درصد رشد اقتصادی ایالات متحده نصیب یک درصد از ثروتمندترین خانوارها شده است. پس از محاسبه مالیات، بیش از ۴۰ درصد نصیب این خانوارها شد. همین افزایش چشمگیر نابرابری بود که در سیاست امروز آمریکا پشت جنبش جناح راست قرار دارد (با نژادپرستی‌های تحریک شده که بخشی از جمعیت سفیدپوست را به علت انتخاب رئیس‌جمهور سیاه‌پوست عصبانی کرده است). جنبش تی‌پارتی، به‌رغم ماهیت مردمی خود، با پول هنگفت جناح راست تأمین مالی می‌شود. به سختی بتوان گفت که آیا این کوشش، بیهوده خواهد بود یا خیر؛ اما وجود فعلی آن نشانه روحیه اجتماعی به خصوصی است. با وجود این، اینکه یک حزب سیاسی می‌تواند پشتیبانی تقریباً نیمی از رأی‌دهندگان را جمع کند، در حالی که آشکارا علیه اکثریت جامعه، از منافع اقتصادی ۲ درصد جمعیت ثروتمند پشتیبانی می‌کند، علامت وضعیتی خطرناک است.

1. Franklin D. Roosevelt

۲. سخنرانی در بوستان میدان مدیسون، ۳۱ اکتبر ۱۹۳۶.

من هم فکرمی‌کردم که حزب جمهوری خواه، پس از شکست در انتخابات ۲۰۰۸، به رویکردی میانه‌روانه تمایل پیدا کند؛ چراکه بالاخره این منطق رقابت سیاسی در زمان‌های عادی است. اما از قرار معلوم، اکنون، زمانه‌ای عادی نیست. مقارنه ویژگی‌های جناح راستی، فردگرا و ضد مالیات، با یک طبقه بسیار غنی در رأس توزیع ثروت، بحران اقتصادی و رئیس‌جمهوری سیاه‌پوست در کشوری که نژادپرستی، اگرچه در آن بسیار کاهش یافته، اما از زمان برده‌داری برجای مانده است، نوعی پویایی غیرعادی به وجود آورده است. اگر به این مسیر ادامه دهیم، تأمین وجه دولتی برای بهبود نظام آموزشی در آستانه زوال آمریکا ناکافی خواهد بود. بازسازی زیرساخت در آستانه فروپاشی مان نیز به همین وضع دچار خواهد شد. درآمدهای واقعی اکثریت خانوارها باز هم کاهش خواهد یافت و بافت جامعه آمریکا از این هم فرسوده‌تر می‌شود. ایالات متحده هر روز با توانی کمتر از روز قبل با چین و سایر کشورهای در حال توسعه‌ای که به عنوان مرکز تولید، جایگزین آمریکا می‌شوند، رقابت خواهد کرد. بیگانه‌هراسی آمریکا افزایش خواهد یافت و تنش‌های بین‌المللی بیشتر می‌شوند. دنیا در زمینه مقابله با گرم‌شدن زمین شکست خواهد خورد؛ زیرا جناح راست آمریکا بسیاری را متقاعد کرده است که این تهدید در واقع، فریبی موزیانه است؛ به نظرم انگیزه آن‌ها از این کار این است که پرداختن به این مسئله نیازمند مداخله دولتی است و ایشان از آن تنفر دارند.

اغلب دانشمندان اجتماعی که درباره نابرابری پژوهش می‌کنند، روی سنجش مقدار آن متمرکز شده‌اند و سازوکارهای خرد مولد آن را مطالعه می‌کنند. سازوکارهای خرد، شامل مجموعه بسیار متنوعی از فرایندهاست: چگونگی مشارکت سیاست مالیاتی در توزیع ثروت؛ چگونگی انتقال ثروت و درآمد بین نسل‌های مختلف؛ نقش تحصیلات در تغییر توزیع درآمد؛ چگونگی اثرگذاری همسایه‌ها و شبکه‌های اجتماعی بر رفتار و انتخاب‌های مؤثر بر توزیع.

البته باید این فرایندها را درک کنیم؛ اما از یک جهت و باتوجه به پدیده بسیار مهم افزایش نابرابری در دموکراسی‌های پیشرفته، به‌نظرم درک آن‌ها از اهمیت ثانوی برخوردار است. معتقدم دموکراسی در کشورهای پیشرفته مؤثر واقع می‌شود؛ به این معنا که سیاست‌ها صرفاً در صورت تصویب و تأیید ازسوی اکثریت حوزه‌های انتخابی یا فراکسیون‌های مهم و قابل‌توجه، دوام خواهند آورد. اکنون ممکن است حوزه‌های انتخابی اطلاعات اندکی داشته باشند یا ایدئولوژی‌هایی را فراگرفته باشند که منافع واقعی آن‌ها را تأمین نکند یا ممکن است، حامی برخی عادات و رسوم اجتماعی شده باشند که نوعی آزادی فردی قانونی را برای یک زندگی امن به ارمغان آورد؛ اما در پایان، حوزه‌های انتخابی بایستی به سیاست اجتماعی دموکراسی‌های پیشرفته ما تن دهند. این مطمئناً یکی از پیشرفت‌ها و دستاوردهای عظیم انقلاب‌های سیاسی است که در ۱۷۷۶ و ۱۷۸۹ آغاز شدند.

به‌نظرم امروزه مهم‌ترین مسئله جامعه‌شناسی نابرابری، همان درک چگونگی تسلیم حوزه‌های انتخابی در برابر سیاست‌های افزایش‌دهنده نابرابری و تلاش برای معکوس کردن این تسلیم‌ها و موافقت‌ها است. تا حدودی، خود آشکارکردن منطق سازوکارهای خرد، راهبردی برای انجام این کار است. راهبرد دوم، راهبردی فلسفی است: بحث برسر اینکه عدالت به برابری نیاز دارد. طی چهل سال گذشته، فلسفه سیاسی شاهد بحث و منازعه جالب و سرزنده‌ای درباره این موضوع بوده است که دقیقاً چه نوعی از برابری و چه میزان از این نوع برابری مورد نیاز است. راهبرد سوم نیز نشان دادن این مطلب است که چگونه سیاست‌های نابرابری‌افزایی که حوزه‌های انتخابی با آن‌ها موافقت کرده‌اند، به شدت مورد حمایت و پشتیبانی ثروتمندان قرار می‌گیرد تا حقوق و مزایای مادی‌شان حفظ شود. این کار عمدتاً توسط مورخین و برخی دانشمندان سیاسی انجام می‌شود. راهبرد چهارم، بررسی و تجدیدنظر در روحیه اجتماعی فردگرا و حریص و طماعی است که پس از جنگ جهانی دوم گسترش یافته. روحیه جایگزین

باید رنگ بوی انسجام و یکپارچگی داشته باشد. این راهبرد با راهبرد سوم هم‌پوشانی دارد؛ زیرا، به نظر من، پرورش روحیه فردگرایی و حمایت از آن، یکی از راهبردهای هوشیارانه ثروتمندان و شاید قدرتمندترین سلاح آن‌ها بوده است. سرانجام، همان‌طور که پیش‌تر هم گفته‌ام، معتقدم، باید برای به‌چالش کشیدن این دیدگاه که مداخله در انگیزه‌های بازار، لزوماً رفاه اقتصادی را کاهش می‌دهد، پژوهش و مطالعه کنیم.

البته، این سیاهه ناقص است. امیدوارم که دیگران آن را کامل کنند. ما باید به کارآفرینان دانشگاهی خلاق‌تری تبدیل شویم. هنگامی که از جهان بینی وفاق‌گرایانه دفاع می‌کنیم، نباید نگران انگ کهنه‌پرستی باشیم. رسم شده که می‌گویند روشنگری مرده است و دوره دموکراسی اجتماعی گذشته است. من به شدت با این ادعاها مخالفم. روشنگری مبنای نظری دموکراسی سیاسی را فراهم نمود و اهمیت علم و دموکراسی اجتماعی یکی از موفقیت‌های بزرگ برآمده از خصلت همبستگی و وفاق است که از قرن بیستم به قرن بیست و یکم رسیده است. همان‌طور که مورخ فاخرو تازه‌درگذشته، تونی جات<sup>۱</sup> می‌گوید، جایی که این میراث را فراموش کنیم، مشکلات و بدبختی‌ها این سرزمین را فرا خواهند گرفت.

ما، جمعی از کسانی که امروزه بیش از سایرین در دانشگاه‌ها نگران نابرابری هستیم، با وضعی روبرو شده‌ایم که باید از توصیف پدیده‌ای که آن را مطالعه می‌کنیم به سمتی حرکت کنیم که بفهمیم چگونه برای مقابله با ایدئولوژی مولد و محرک آن پدیده، سند و مدرک ارائه کنیم. این ایدئولوژی، هیولایی را به دنیا آورده که می‌تواند پیامدهای واقعاً فاجعه‌آمیزی برای تمدن و انسانیت داشته باشد. از آنجا که نظریه و ایده کار و تخصص ماست، نقشی حیاتی بر عهده داریم.



## نمایه

- توافق هم‌پوشان ۹۲، ۹۰، ۶۳  
توسعه انسانی ۱۴، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۹،  
۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۹، ۲۷۸  
توکویل ۱۹۴، ۹۴
- ج**  
جات، تونی ۳۶۳  
جامعه باز ۲۶، ۲۸، ۳۵  
جامعه کبیر ۲۴  
جنایت علیه بشریت ۱۵۸
- چ**  
چمبرلین، ویلت ۴۵، ۴۶، ۴۸
- ح**  
حجاب جهل ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۱۰،  
۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸  
حقوق اولیه ۱۵، ۸۳  
حقوق بشر ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۸۶، ۲۹۱،  
۲۹۷
- خ**  
خیر ۵، ۱۱، ۱۵، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۸۲، ۸۳،  
۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۳، ۹۴، ۹۵،  
۹۶، ۹۷، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱،  
۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۵۳،  
۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰،  
۳۲۷، ۳۵۱، ۳۶۰  
خیر خصوصی ۵، ۲۵۳  
خیر عمومی ۵، ۲۵۳، ۲۷۰
- د**  
داروین، چارلز ۳۸  
داروین‌یسم ۳۸  
داروین‌یسم اجتماعی ۳۸  
دان، جان ۲۲۸  
دست نامرئی ۸، ۳۲  
دکارت، رنه ۸۴  
دموکراسی ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۷۴، ۹۰، ۱۵۹، ۲۴۰،  
۲۴۱، ۲۴۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۶۲، ۳۶۳  
دموکراسی قانونی ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۹۰  
دورکین ۷۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۹، ۳۳۶، ۳۳۸
- ر**  
راس، استیون ۳۴۳
- آمارتیا سن ۵، ۱۴، ۱۵  
آمیش ۱۶۹  
اختیارگرایی ۱۱، ۱۳، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹،  
۳۱۰، ۳۲۹  
ارسطو ۱۵، ۹۳، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۹  
استحقاق ۱۰، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۹،  
۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱،  
۱۶۲، ۱۶۶، ۲۹۵، ۳۳۶  
اسکنتون، توماس ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸  
اسمیت، آدام ۲۹، ۳۲، ۲۰۶، ۲۸۸  
اصلاح دین ۶۹، ۹۳  
الستر، یون ۵، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۷۷، ۲۷۹  
انتخاب عقلانی ۱۸، ۷۸، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۶،  
۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶،  
۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۷۱، ۲۷۲  
انسکامپ، الیزابت ۲۰۴  
اوباما، باراک ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰  
اوکین، سوزان مولر ۵، ۱۵، ۱۶، ۱۹۱
- ب**  
بازار آزاد ۸، ۳۰، ۳۱، ۲۳۹، ۳۵۸  
بازی کاتالاکسی ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶  
بلوم، لارنس ۱۹۹، ۲۰۰  
بنتام، جرمی ۱۱، ۱۰۳  
بهروزی ۱۷۷، ۲۰۵  
بوچانان، جیمز ۱۰۱، ۱۱۳  
بورژوازی ۳۲۸، ۳۳۰  
بوش، جورج دبلیو ۳۵۶، ۳۵۹  
بی‌اعتنایی متقابل ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۲،  
۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۱
- پ**  
پرولتاریا ۵، ۱۸، ۳۰۱، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۱،  
۳۲۳، ۳۳۱  
پرولتر ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۳  
پولس مقدس ۸۴
- ت**  
تساوی طلبی ۱۱



۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۰،  
۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹،  
۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲،  
۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۳۸،  
۲۴۱، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۸، ۲۷۹،  
۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶،  
۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴،  
۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۳۷، ۳۵۸، ۳۶۲،  
عدالت اجتماعی ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۲۳،  
۲۴، ۳۶، ۳۷، ۶۸، ۷۲، ۷۶، ۸۹، ۹۰، ۱۳۹،  
۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۴،  
۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱،  
۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۹۲، ۱۹۴، ۳۵۸

#### عدالت اساسی ۱۶۴

عدالت به مثابه انصاف ۵، ۱۳، ۱۱۸

عدالت توزیعی ۵، ۱۰، ۱۳، ۱۸، ۲۳، ۳۹،  
۴۰، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۱۰۱، ۲۴۱، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۹۳،  
۲۹۴، ۲۹۸

عدالت جنسیتی ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۱،  
۱۷۰، ۱۷۱

عدالت در اکتساب ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۱،  
۵۴، ۵۵

عدالت در انتقال ۱۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۵

عدالت سیاسی ۶۲، ۶۷، ۷۴، ۸۷، ۸۸،  
۹۵، ۱۶۱، ۱۶۲

عشق ۷۳، ۱۵۵، ۱۷۶، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸،  
۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴

#### عشق عملی ۱۹۶

#### ف

فاکس نیوز ۳۴۹، ۳۵۸

فایده‌گرایی ۱۱، ۶۲، ۶۳، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۲۱،  
۱۴۲، ۲۱۴، ۲۱۶

فرانکفورت، هری ۱۰۴، ۱۰۵

فضیلت ۱۷، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۶۶، ۲۶۹،  
فوت، فیلیپا ۲۰۴

فوکو، میشل ۲۵۰، ۲۵۷

#### ق

قرارداد اجتماعی ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۱۴۵، ۱۷۱،  
۱۷۲

رانز، جان ۵، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۵۹،  
۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۷،  
۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶،  
۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۴،  
۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶،  
۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴،  
۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲،  
۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸،  
۳۳۹

رز، ژوزف ۱۶۸

روزولت ۲۸۹

روسو، ژان ژاک ۱۹۴

روشنگری ۱۴۹، ۱۵۱

#### س

ساخت‌گرایی کانتی ۶۹، ۸۰

سامرز، لارنس ۳۵۹

سن، آمارتیا ۵، ۱۴، ۱۵

سندل، مایکل ۸، ۱۶، ۲۱۸

سوسیالیسم ۱۸، ۲۳۴، ۲۴۱، ۳۰۶، ۳۱۳،  
۳۱۶، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۱،  
۳۵۸

#### ص

صلح ۵، ۱۷، ۲۲، ۲۹، ۳۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰،  
۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲،  
۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸

#### ع

عدالت ۳، ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵،  
۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۳۴، ۳۶،  
۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸،  
۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶،  
۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵،  
۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۸۷،  
۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷،  
۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۴۰،  
۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱،  
۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴،  
۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵

قراردادگرایی ۱۱، ۱۷۲، ۱۸۶

ک

کانت، ۶۱، ۷۸، ۸۴، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۱۴۷، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۸، ۲۲۲

کانو، جیمز ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸، کلمبیا ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۸

کلینتون، بیل ۳۵۹

کنستان، بنزامین ۶۴، ۹۴

کوهن، جرالد ۵، ۱۸، ۳۰۱، ۳۲۹

کیتای، اوا ۱۷۶

گ

گاندی، ماهاتما ۱۵۳

گزارش‌های توسعه انسانی ۱۴۲، ۱۵۹

ل

لاک، جان ۴۴، ۱۷۲، ۲۴۷، ۲۵۰

لایبیتس، گوتفرت ۸۴

لتوین، ویلیام ۱۰۳

م

مارکسیسم ۱۱، ۱۲، ۱۸، ۲۳۶، ۳۱۶، ۳۲۱

مراقبت ۱۱۹، ۱۴۵، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۵

۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۶

مراقبتگری ۱۷۶

مکینتایر، السدیر ۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹۶، ۲۵۵

میل، استوارت ۴۳، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۱۰۳، ۱۶۸، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۶، ۲۳۵، ۲۸۴، ۲۸۶، ۳۰۴

ن

ناآزادی ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۳

۳۲۷، ۳۳۱

نابرابری ۵، ۱۸، ۳۳، ۳۴، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۴۳، ۱۷۲، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۹۴، ۳۳۳

۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳

نظریه بازی‌ها ۱۸، ۳۴۴، ۳۵۴

نظریه تعادل عمومی ۳۴۳

نوزیک، رابرت ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۳۹، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۵۲، ۳۱۱، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۵۰

نوسبام، مارتا ۵، ۱۵، ۱۳۹

نولیرالیسم ۱۲، ۱۴۸

نیگل، توماس ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹

و

والزر، مایکل ۵، ۱۱، ۱۶، ۱۹۴، ۲۲۷

وضع نخستین ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۸

ویلیامز، برنارد ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۰۴

ه

هائز ۹۱، ۲۵۷، ۲۹۴

هایک، فردریش فون ۵، ۱۲، ۱۳، ۲۱، ۲۴، ۱۱۳، ۳۴۸

هگل ۱۹۴، ۱۹۹

جورج، هنری ۵۳

هویت ۱۵، ۶۰، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۹۸، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۵۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۷

هویت جمعی ۸۲، ۸۳، ۸۴

هویت غیرجمعی ۸۲، ۸۳، ۸۴

هویت فردی ۸۴

ی

یوجین، دبس ۳۲۴





دغدغه عدالت آنقدر همه جا و همیشه مطرح بوده است که برخی از انسانشناسان آن را یکی از معدود مسائلی می‌دانند که بُعدی ذاتی از انسانیت به حساب می‌آید. اما سرنوشت مسئله عدالت در تاریخ طولانی و پر فراز و نشیب لیبرالیسم موضوعی است بسیار مناقشه‌برانگیز که در قرن گذشته، هیچگاه از معرکه آراء بیرون نرفته است. کسی مثل فردریش هایک معتقد است عدالت سرایی گمراه‌کننده است، و اندیشمندی مثل رالز مهمترین قدم برای بازسازی لیبرالیسم را توجه جدی به عدالت می‌داند؛ با این حال، هر دوی آنها به عنوان نمایندگان سرشناس لیبرالیسم در دوران ما شناخته می‌شوند. گذشته از این، موشکافی درباره فهم لیبرالیسم از مسئله عدالت به دایره نوشته‌های متفکرانی که در مجموع، خود را لیبرال می‌دانند محدود نمی‌شود. جامعه‌گرایان، چپ‌گرایان و دیگر گروه‌ها نیز به توبه خود درباره این مسئله تحقیق کرده‌اند. این مجموعه مقالات کوشیده است تا پاره‌ای از مهمترین مقالاتی را انتخاب کند که مستقیم یا غیرمستقیم به مسئله عدالت در لیبرالیسم پرداخته‌اند و با ترجمه آنها، به روشن شدن زوایایی از آراء متفکران معاصر در این باره کمک کند.

tarjomaan.com

قیمت: ۲۱۰.۰۰۰ ریال

ترجمان تهران، خیابان تاج‌الهی، خیابان لاک  
پلاک ۴۶، طبقه چهارم تلفن: ۸۱ و ۸۸۵۳۳۱۴  
پست الکترونیک: info@tarjomaan.com

ISBN: 978-600-9479



9 786009 479474