

در جستجوی سنجه، از کانت تا هابز

واکاوی

www.csr.ir

## در مفهوم عدالت\*

کای نیلسن

برگردان: علی رضا کاهه

«سنت ارسطویی» و «سنت جان لاک» در اندیشه‌های مربوط به عدالت و به طور کلی اخلاق تأثیر زیادی داشته‌اند. هر دو سنت با حیات دموکراسیهای مشروطه معاصر تطابق یافته‌اند. شاید واژه «سترون شده»<sup>(۱)</sup> [ترمیم شده] توصیف بهتری را ارائه دهد؛ به خصوص در مورد ارسطو. در نگاه اول، دیدگاه ارسطو و لاک بایکدیگر در تضاد می‌باشد، اما به نظر من چنین برداشتی سطحی است. در واقع لاک شدیداً فردگراست. در حالی که ارسطو بر ماهیت اجتماعی این حیوان ناطق تأکید دارد: که یک فرد در هویت خودش در انسان بودن خودش، بخشی از یک کل بزرگ‌تر است. ساختار انتخابهای ما، موجوداتی که هستیم، «من»ی که بخشی از «ما» است، ناگزیر نمودهایی از یک

خلق و خوی اجتماعی<sup>(۲)</sup> متمایز هستند. البته این خصلت اجتماعی، ارزشها و هنجارهای ما، اصیل‌ترین برداشتهای ما از آنچه که حق است، عدالت است و خواستنی است را نیز در بر می‌گیرد. در لاک انسانها را مستقل می‌بیند. از نظر لاک، انسانها افرادی هستند که قادر به زندگی در وضع طبیعی می‌باشند، مستقل، متساو در برابر تفاوتها، در جستجوی کسب معرفت و نگران محافظت از خودمختاری یا مالکیت فردی<sup>(۳)</sup> خود می‌باشند. اخلاق لاک به گونه‌ای بنیادی‌تر نگران محافظت از حقوق

\* . نوشتار حاضر برگردان فشرده متن زیر است:

Nielsen, Kai, **Concepts of Justice**,  
Encyclopedia of Government and Politics  
edited by Mary Howkesworth & Maurice  
Kogan Rortledge 1996.

فردی بوده است. این تأکید فردگرایان لزوماً با تأکید ارسطو و یا هگل در تضاد نیست. ارسطو تأکید دارد که ما عمیقاً و به گونه‌ای برگشت‌ناپذیر و از هر جهت موجودات اجتماعی هستیم؛ هویت ما توسط جامعه‌مان شکل یافته است. فردگرایان با رهیافتی «لاکی» لزومی به نادیده انگاشتن گذشته‌شان نمی‌بینند و اینکه آنها به واسطه یک خصلت اجتماعی خاص و برخوردار از ساختار متمایز هنجاری شکل می‌یابند. ما به شیوه‌های متمایزی که گریزناپذیر بوده و لازمه بشر بودن ماست، اجتماعی می‌شویم. اما لزومی ندارد که اسیر جامعه‌پذیریمان باشیم.

ما همگی گونه‌های متمایزی از انسان هستیم که به واسطه خصلت اجتماعی خاصی و البته در درون محدودیتهایی شکل یافته‌ایم. بعضی مواقع، زمانی که نوع خاصی از فرد انسانی هستیم و [با ویژگیهای آن نوع فرد] مطابقت پیدا کرده‌ایم، ما می‌توانیم عادت و منش خود را تغییر دهیم - تا حدی در نتیجه عملکرد افکار، تمایلات، اراده و اعمال خود - و در مسیرهای دیگری هدایت کنیم. تقریباً همیشه می‌توانیم با عکس‌العملهای متمایزمان، خود را با الگوهای منتخبتیمان یا تا حدی با الگوهای منتخبتیمان تطبیق دهیم. اگرچه ناگزیر با متن اجتماعی که خود را در آن می‌یابیم هماهنگ شده و در آن متن تداوم می‌یابیم. البته این افکار از خلأ بر نمی‌آید. آنها صرفاً مخلوق شخصی که به آن فکر می‌کند، نیستند. البته از تأثیر افراد نیز برکنار نمی‌مانند. این افکار به خودشان تعلق دارند و

بیان می‌کنند که این افراد چه کسانی هستند. مردم یا حداقل بخش قابل توجهی از مردم، راجع به نوع جهانی که در طلب آن هستند فکر می‌کنند؛ از قدرت تأمل دقیق راجع به نوع جهانی که دارند، برخوردار می‌باشند؛ از جمله اینکه آنها و همقطاران‌شان چه نوع خاصی از مخلوقات اجتماعی هستند و برخی مواقع می‌توانند تحت شرایط مساعد، جهان را کمی به سمت علاقه خودشان از جمله علائق متفکرانه و آگاهانه خویش هدایت کنند. میان فردگرایی لاکی و تأکید ارسطویی بر شکل‌یافتگی اجتماعی ما لزوماً تضاد نیست.

جایی که می‌توان میان ارسطو و لاک اختلافی یافت بر سر این است که عادلانه چیست و عدالت چگونه فهم می‌شود. برداشت ارسطو از یک نظم اجتماعی مناسب و شایسته؛ از بهترین نظام، جهانی است سلسله‌مراتبی که در آن اشراف برخوردار از شکوه و بزرگی حکومت می‌کنند و بردگان سایر کارها را به انجام می‌رسانند. رشد و کمال انسانی که از اهمیت زیادی نزد ارسطو برخوردار است، به نظر تنها برای حاکمان است. لاک مساوات طلب نبود، اما [در نزد او] همه انسانها در وضع طبیعی آزاد هستند و کارکرد حقوق طبیعی حفظ و بهبود خودمختاری افراد - مالکیت فردی‌شان - بود. خودمختاری و مالکیت فردی که ما از آن صحبت می‌کنیم، چیزی است که برای همه انسانها که لایق آن بودند، طلب می‌شد. اهمیت اخلاقی ساختار

حقوقی به این است که از خودمختاری و مالکیت فردی همگان حمایت می‌کند. طبقات و اقشار وجود دارند، اما در نگاه لاک این تقسیمات به گونه‌ای عمیق نیستند که مالکیت فردی و حقوق طبیعی انسانها را تحت الشعاع قرار دهد. افراد وظایف و هر کدام مقام و مرتبه خود را خواهند داشت، اما همگی به عنوان مخلوقات خداوند آزاد بوده و به مالکیت فردی و حقوق انسانها به گونه‌ای برابر احترام می‌گذارند. یک نظم اجتماعی عادلانه همچون آنچه که در برداشت ارسطو از عدالت اجتماعی وجود دارد، نمی‌تواند اجازه وجود جامعه بردگان یا سرفه‌ها را بدهد که در آن برای برخی از مردم، منابعی که در شمار توناییهای فطری آنها نیست، کاملاً تحت کنترل اجتماعی باشد به گونه‌ای که آنها کنترل اندکی یا هیچ کنترلی بر ابزار زندگی ندارند و خودمختاری شان تحت الشعاع قرار گرفته است. این چنین تقسیم طبقاتی به لحاظ اخلاقی برای لاک قابل تحمل نیست. لاک به دنبال آن چیزی است که امروزه به آن یک جامعه با ساخت طبقاتی<sup>(۴)</sup> می‌گوییم. او چنین جامعه‌ای را مناسب و عادی می‌داند. درست است که لاک برداشت روشنی از رشد و کمال انسانی آن گونه که در ارسطو می‌بینیم، ندارد؛ اما در نزد لاک شرایطی که رشد انسانی از آن بیرون می‌آید نمی‌تواند به گونه‌ای باشد که در آن خودمختاری انسان تحت الشعاع قرار گیرد. برداشت ارسطو از عدالت آشکارا اشرافی بود. با این حال همان طور که گفتم، ارسطو می‌تواند به آسانی سترون شود [حک و اصلاح شود]. (MacIntyre, 1988, Shklar 1986: 13-33). برداشتهای اشرافی او می‌تواند تضعیف گردد؛ بدون اینکه برداشت اجتماعی او از طبیعت انسان و اهمیت آن برای فهم مناسب از اخلاق و سیاست آسیبی ببیند. مارکس که به وضوح و امدار تأکید ارسطو بر [ویژگی] اجتماعی بودن ماست، علیه ایدئولوژی نظم رو به رشد بورژوازی و فردگرایی آن و برداشت جزءنگرانه و تجزیه‌گرایی آن از طبیعت انسان موضع می‌گیرد. از نظر وی افراد به عنوان مخلوقات اجتماعی تحت شرایط مناسب می‌توانند به تقویت ویژگی اجتماعی حیات خویش بپردازند. (میلر ۱۹۸۱، کین ۱۹۸۸، گیلبرت ۱۹۹۰: ۲۶۳-۹۱). علاوه بر این، یک نظم اجتماعی پا به عرصه وجود خواهد گذاشت که به جای فردگرایی خود - محور افراطی جهان بورژوازی که اقدام به قشربندی [جامعه] در گروههای متخاصم می‌کند، یک نظم اجتماعی مساوات طلب را می‌نشانند که این نظم به گونه‌ای که از عهده یک جامعه قشربندی شده بر نمی‌آید هم تکامل انسانی و هم خودمختاری تمامی انسانها را تقویت می‌کند (مارکس ۱۹۶۲، و نیز. نگاه کنید به نیلسن ۱۹۸۹، الف: ۹۷-۶۱). نظم اجتماعی فردگرایانه مورد نظر لاک به عنوان یک تعبیر و نیز نظم اجتماعی سلسله مراتبی و اشرافی که ارسطو و متفکران قرون وسطی به استدلال عقلی راجع به آن پرداخته بودند، به تعبیر مارکس به تدریج به وسیله این

نظم مساوات طلب جانشین می‌گردد. در شکل‌گیری این نظم تأثیرات آموزنده مالکیت عمومی و دموکراسی - که در جهانی برخوردار از وفور مادی و قدرت تولیدی بیشتر پدیدار می‌شوند، به آرامی فردگرایی مبتنی بر مالکیت نظام پیشین بورژوازی را پژمرده خواهد کرد. یک چنین فردگرایی به تدریج محو خواهد شد و یک هم‌نوازی خالص اجتماعی پا به عرصه وجود می‌گذارد که در آن وجود درک روشنی از ماهیت اجتماعی و مالکیت فردی مان را تصدیق خواهیم کرد. اجتماع و مالکیت فردی پیوند خواهد خورد.

با در نظر گرفتن تاریخ مارکسیسم (و حتی مهم‌تر از آن) تاریخ سوسیالیسم‌هایی که در عمل پا به عرصه وجود گذاشتند و ادعای مارکسیست بودن را داشتند، هم در درون و هم در بیرون از چنین جوامعی تردید قابل توجهی راجع به پیوند همگون اشتراک و خودمختاری فردی وجود داشته است. امید می‌رفت که شهروندان محروم تحت شرایط برابری کامل در وضع، [از

این محرومیت] سر برآورند. [در وضعیت سوسیالیسم] آنها اشخاصی می‌بودند که از یک طرف از حسی قوی راجع به فردیت و مالکیت فردی خویش برخوردارند و از طرف دیگر یک حس قوی از یک «ما» وجود خواهد داشت. این «ما» یک «ما»ی قوم محور نخواهد بود، بلکه یک «ما»یی است که همه بشریت را در بر می‌گیرد. در وجود چنین افراد اجتماعی شده، نه تنها درکی از اجتماعات متمایز خواهد بود، بلکه

درکی از اجتماع بشری نیز وجود خواهد داشت. با این حال آنچه در سوسیالیسم‌های موجود تحقق یافت، جوامعی استبدادی و کاملاً قشربندی شده‌ای بودند که قدرت و امتیازات به سمت گروه کوچکی از نخبگان رفت و نه تنها حداقلی از خودمختاری که حداقلی از برابری نیز وجود نداشت (اگرچه این نکته نیز باید ذکر گردد که از برخی جهات این جوامع در مقایسه با جوامع سرمایه‌داری مساوات طلب‌تر بودند). باید به خاطر داشت که در عین اینکه از اجتماع زیاد سخن می‌رفت اما در واقعیت کمتر در مسیر اجتماع حرکت می‌شد. باید گفت که این جوامع جوامعی بودند که مارکس آنها را جوامع قرون وسطایی می‌خواند: آنها اجتماعاتی<sup>(۵)</sup> بودند که تحت عنوان جامعه<sup>(۶)</sup> عرض اندام می‌کردند. آنها به سختی نمونه‌هایی از جوامعی بودند که در آنها خودمختاری فردی و اشتراک از یکدیگر جدا و منفصل می‌شود، چراکه در این جوامع از هر دوی اینها به میزان اندک وجود داشت.

یک جامعه کاملاً عادلانه چه ترکیبی از اشتراک، خودمختاری فردی و برابری را خواهد داشت؟ و کدام یک از اینها در یک جامعه عادلانه پدیدار خواهند شد؟ حداقل نوعی از برابری به نظر منصفانه می‌رسد. اما چه نوع و چه مقدار باید باشد؟ (رالز ۱۹۷۱، هیر ۱۹۷۸، باری ۱۹۸۹). آیا آنها همان گونه که بسیاری از محافظه‌کاران اعتقاد دارند تنها برابری در فرصتها می‌باشد؟ (بل ۱۹۷۹، فرانکل ۱۹۷۱). اگر

چنین است چگونه حاصل خواهد شد؟ یا اینکه وجود آن همان گونه که سوسیال دموکراتها و چپها معتقدند مستلزم برابری در شرایط<sup>(۷)</sup> خواهد بود؟ (باری ۱۹۸۹، نیلسن ۱۹۸۵، کوهن ۱۹۸۹ الف و ۱۹۸۹ ب). باز هم اگر چنین است چگونه فهم می شود و [گستره آن] به چه میزان می باشد؟ اگر سعی کنیم که به برداشت «برابری فرصتها»<sup>(۸)</sup> وفادار بمانیم، برداشتی که با برداشتهای شایسته سالارانه از عدالت پیوند یافته است، آیا می توانیم عملاً به برابری فرصتها برسیم یا حتی به گونه ای عقلانی به آن نزدیک شویم؟ اگر مردم در نقطه شروع مسابقه زندگی در شرایط متفاوتی از نظر امتیاز باشند، آیا چیزی به اسم یک شروع منصفانه خواهیم داشت؟ حتی اگر با هیچ کس برخورد تبعیض آمیز نشود و یا محدودیت حقوقی و قانونی برای هیچ کس وجود نداشته باشد. اگر هر کس، چه برخوردار از امتیاز و چه محروم از امتیاز، آزاد باشد تا در این مسابقه شرکت نماید، آیا ما عملاً وضعیت برابری منصفانه فرصتها را خواهیم داشت؟ جای تردید است که به گونه ای حداقلی بگوییم که چنین وضعیتی را خواهیم داشت (نیلسن ۱۹۸۵: ۱۰۴-۸۷). علاوه بر این آیا برابری فرصتها را باید صرفاً و یا در کل این گونه تفسیر کنیم که هر کس قادر باشد بدون وجود محدودیت در منازعه ای رقابت گونه برای [تعیین] اینکه چه کسی در صدر قرار گیرد، شرکت کند؟ این تفسیری بسیار مضیق از برابری فرصتهاست. به نظر می رسد داشتن برابری در

فرصتها حداقل مستلزم برخورداری از فرصت برابر در زندگی برای همگان و نیز حداقل مستلزم چیزی شبیه به برابری در شرایط باشد. اما باز هم برابری در شرایط چگونه به دست می آید؟ ما نمی توانیم برابری در فرصتها را بدون برابری در شرایط داشته باشیم یا برابری در شرایط را بدون برابری در فرصتها. این دو به یکدیگر نیاز دارند (نیلسن ۸۷-۱۰۴: ۱۹۸۵). برابری فرصتهایی که صرفاً به مردم اجازه یک شروع بدون مزاحمت را می دهد چیزی بیش از تمسخر عقیده برابری فرصتها نیست. در تلاش برای تعیین اینکه برابری منصفانه فرصتها چیست، برابری در شرایط نکته محوری تمرکز خواهد بود، چرا که بدون آن به سختی چیزی شبیه به فرصتهای برابر زندگی وجود خواهد داشت. اما تفسیر ما از برابری در شرایط چیست؟ با در نظر گرفتن مطلوبیتها و نیازهای (تا حدی) متفاوتمان این برابری محض نیست که با هر کس از هر جهت مشابه دیگران با او رفتار شود و ابزار و امکانات مشابه و یکسان با دیگران را دارا باشد (والزر ۲۰۲-۳ و ۱۴-۱۶: ۱۹۸۳). همه به دستگاه تنظیم ضربان قلب نیاز ندارند. یا یک دوره آموزش زبان لاتین یا تخته موج سواری نمی خواهند. هدف این است که تا حد ممکن نیازهای هر کس (که تا حدی متفاوت هستند) به گونه ای برابر برآورده شود. این حتی در شرایط فراوانی، یا کمیابی متعادل میسر نیست. با این حال، تحت چنین شرایطی (سوئیس را

یک جهان فرض بگیرید) می توان بعضی مواقع [به این هدف] نزدیک شد. ما نمی توانیم نیاز همگان را برآورده سازیم، باید در درجه دوم با برآوردن یکسان نیازها به شیوه تجربه و خطا روندهایی منصفانه را برای برآوردن نامتساوی نیازها به کار گیریم. برای مثال مواردی که بیشتر مورد نیاز هستند در درجه اول واقع شوند، یا در برآوردن برخی نیازهای خاص، اولویت را به آنهایی بدهیم که در عوض در برآوردن نیاز دیگران مفیدترند (به نوازنده ویولون الف در مقایسه با نوازنده ویولون ب، ویولون بهتری می دهیم، چرا که نوازندگی فرد الف نیازهای افراد بیشتری را برآورده می کند). در اینجا نیازمند تقویت شیوه هایی هستیم که تعیین نماید نیازهای ما کدامند و نیازمند توسعه فرایندهای کلانی هستیم (شاید به شیوه ی هابرماس یا گاتیر) که تعیین نمایند چه زمان این فرایندهای خاص برای برآوردن نامتساوی نیازها، منصفانه می باشند (هابرماس ۱۹۸۳، گاتیر ۱۹۸۶ و ۱۹۸۵). در اینجا است که تأکید بر فرایندهای ارائه شده از سوی هابرماس اینچنین محوری جلوه می کند. معیار عدالت، یک برابری ساده نخواهد بود. بنابراین ما آشکارا نیازمند برداشت ظریف تری از [مفهوم] برابری در شرایط هستیم، چرا که بدون چیزی شبیه به برابری شرایط نمی توانیم به برابری فرصتها برسیم وبدون برابری فرصتها، انسانها فرصتهای برابر در زندگی نخواهند داشت وبدون کوشش در راه رسیدن به آن (یا حداقل کوشش در راه نزدیک شدن هرچه بیشتر

به آن) مردم نسبت به یکدیگر در وضعیت برابری اخلاقی قرار نخواهند داشت (ناگل ۲۷-۱۰۶: ۱۹۷۹). در چنین شرایطی نمی توانیم جامعه ای [متشکل] از افراد برابر داشته باشیم (دورکین ۲۰۴-۱۸۱: ۱۹۸۵). هنوز در فضای سیاسی معاصر عقیده ای قوی به برابری اخلاقی وجود دارد. بر اساس این عقیده زندگی هر کس مهم است و به یک اندازه مهم است و اینکه به لحاظ سیاسی باید جامعه ای [از افراد] برابر داشته باشیم. اما حداقل به نظر می رسد که اگر جهانی نداشته باشیم که در آن بتوان به برابری در شرایط نزدیک شد، بنابراین برابری اخلاقی نیز نمی توانیم داشته باشیم. طرفداران آزادی اراده<sup>(۹)</sup> [اختیارگران] و دیگر محافظه کاران برابری در شرایط را به عنوان امری مضحک و به مثابه بخشی خطرناک از آرمان شهرگرایی رد می کنند. با این حال آنها معمولاً معتقد به برابری اخلاقی بوده و جامعه ای دموکراتیک و برابر را خواستارند. به نظر می رسد که - با فرض صحت استدلال بالا - آنها باید از متقدمین محافظه کار خود در عصر اشرافیت پیروی کرده و برابری اخلاقی را رد کنند، چرا که هرگونه عقیده به برابری شرایط را مردود اعلام می کنند. با این حال هستند محافظه کاران اختیارگرایی که برابری اخلاقی را خیلی جدی می گیرند (نوزیک ۱۹۷۳). و همان گونه که رونالد دورکین خاطر نشان کرده است، وضعیتی شده که محافظه کاران امروزی به همان میزان لیبرالها و چپ گرایان به جامعه ای برابر معتقد هستند (دورکین ۱۹۸۵). به

نظر می‌رسد که این محافظه‌کاران در عقایدشان تعادل فکری<sup>(۱۰)</sup> ندارند. گویی آنها الگویی از عقاید منسجم و ثابت را دارا نمی‌باشند. بدون چیزی شبیه به برابری شرایط، برابری اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

با این حال، مشکلات معینی نیز برای مساوات‌طلبها وجود دارد، چرا که اگر ما در پی ایجاد چیزی شبیه به برابری در شرایط در جامعه هستیم:

الف- آیا می‌توانیم بدون وحدت در خلق و خوی افراد که خودمختاری فردی و فردیت را تحت الشعاع قرار خواهد داد، به این هدف برسیم. ب- آیا این امر مستلزم دخالت دولت در زندگی مردم نخواهد بود که باز هم باعث از بین رفتن خودمختاری فردی می‌گردد؟ آیا می‌توانیم فراسوی برداشتی بسیار مضیق و (همان گونه که قبلاً دیدیم) نابسنده از برابری فرصتها، هم برابری و هم خودمختاری فردی را داشته باشیم؟ اختیارگرایان و دیگر نظریه‌پردازان راست عقیده دارند که نمی‌توانیم (نوزیک ۱۹۷۴، هایک ۱۹۶۰، ناروسن ۱۹۸۸). به نظر آنها یک جامعه آزاد نمی‌تواند مفهوم عدالت توزیعی مساوات‌طلبانه را هدف قرار دهد [چرا که] چیزی بیش از هدف قرار دادن مفهوم اریستوکراتیک از عدالت نخواهد بود. در برداشت اریستوکراتیک، در یک «اجتماع اصیل» مردم جایگاه و وظایف تعیین شده‌ای خواهند داشت. «کاست» ویرانگر عدالت است و برابری شرایط نیز این گونه است. هر دو نوع این جوامع

پدرسالار هستند و حداقل در عمل و اگر نه در قصد و نیت، مستبد می‌باشند.

عدالت اجتماعی یا به قول فردریش هایک<sup>(۱۱)</sup> و روبرت نوزیک<sup>(۱۲)</sup> ادعای غیرممکن بودن آن در قانون مباحث کنونی راجع به عدالت قرار دارد. جان رالز<sup>(۱۳)</sup> برایان بری<sup>(۱۴)</sup> توماس اسکانلون<sup>(۱۵)</sup> کی نیلسن و رونالد دورکین<sup>(۱۶)</sup> در خط مقدم مباحث اخیر راجع به عدالت توزیعی و دفاع از نوعی برداشت مساوات‌طلبانه از عدالت اجتماعی بوده‌اند (اسکانلون ۱۹۸۲). این بدان معنا نیست که آنها واقعیت و اهمیت مسائل مربوط به عدالت فردی را انکار می‌کنند (اینکه افراد باید چگونه با یکدیگر رفتار کنند که منصفانه باشد و یا اینکه چه حق و حقوقی باید داشته باشند)؛ اما آنها استدلال می‌کنند که اولویت باید به مسائل مربوط به عدالت اجتماعی داده شود: به مفهوم‌سازی صحیح راجع به اینکه نهادهای اجتماعی چگونه باید سامان یابند. چه باید انجام گیرد تا نهادهای عادلانه ایجاد و تداوم یابند (رالز ۱۹۷۸). زمانی که به این سوالات به گونه‌ای عقلایی پاسخ داده شد، زمانی که دانستیم نهادهای اجتماعی چگونه باید باشند و چگونه به این مقصود می‌رسیم - حل مسائل مربوط به عدالت فردی آسان خواهد بود. اگر ما بتوانیم بفهمیم که یک جامعه عادلانه شبیه به چه چیزی است، آنگاه بهتر می‌توانیم بفهمیم که مسئولیتهای فردی مان در قبال یکدیگر چیست و باید چه چیزی را به حق از یکدیگر

انتظار داشته باشیم و [رعایت آن در قبال یکدیگر] لازم است.

سنت لاک در مقابل سنت سوسیال دموکراتیک لیبرال افرادی مثل رالز و باری و (در یک نگاه کلی) سنت ارسطویی السدیر مک اینتایر<sup>(۱۷)</sup> و چارلز تیلور،<sup>(۱۸)</sup> در عوض بر مسائل مربوط به عدالت فردی و به خصوص مسائل مربوط به حقوق افراد تأکید دارند (لاک ۱۹۷۰، نوزیک ۱۹۷۴). عدالت از این دیدگاه اصولاً شامل حمایت از حقوق مسلم افراد است: یعنی از قلمرو تمامی افراد در برابر مرزگذاریهایی که نامشروع هستند، محافظت نماید افراد در این نوع سنت خود بسنده تلقی می‌شوند. هدف اصلی عدالت و مفهوم دقیق یک جامعه نیک سامان<sup>(۱۹)</sup> چیزی جز محافظت از مالکیت فردی نباید باشد (نوزیک ۱۹۷۴).

در مقابل، سنت ارسطویی به مفهوم‌سازی از یک جامعه عادلانه - که برداشت این سنت از یک جامعه نیک سامان را نیز شامل می‌شود - بر اساس یک نظریه جامع در باب «خیر» نوع بشر می‌پردازد (مک اینتایر ۱۹۸۸، تیلور ۱۹۸۵، سندل ۱۹۸۲). همچنین و باز در مقابل، اگرچه سنت سوسیال دموکراتیک لیبرال رالز و باری و اسکانلون در مفهوم‌پردازی‌اش از یک جامعه عادلانه، از ارائه یک نظریه جامع در باب «خیر» [نوع بشر] پرهیز می‌کند [اما] حداقلی از «خیر» را در خود دارد. جان رالز سعی دارد گزارشی از خیرهای طبیعی<sup>(۲۰)</sup> و اجتماعی اولیه‌ای ارائه دهد که هر کس برای اطمینان از تحقق بخشیدن به

هر آن برنامه‌ای که از یک زندگی عقلانی دارد یا هر برداشت جامعی که از خیر دارد و مورد احترام دیگران نیز می‌باشد، از آنها برخوردار می‌باشد. هم برای ارسطویان و هم سوسیال دموکراتهای لیبرال تعیین اینکه ما چه حقوقی داریم مستلزم داشتن برداشتی از مفهوم خیر است. اما تنها ارسطویان ارائه یک نظریه کامل راجع به خیر انسانی را لازم می‌دانند. هر دوی اینها عقیده‌ای خلاف عقیده پیروان لاک دارند که ارائه هر تبیینی از عدالت که به کفایت نزدیک باشد، نمی‌تواند صرفاً متکی بر نظریه حقوق مسلم باشد که به واسطه تأمل یا شهود، بدیهی تلقی می‌شوند. اینکه ما چه حقوقی داریم و اهمیت آنها در زندگی ما چیست به واسطه برداشت ما از خیر تعیین می‌شود که در این مورد، سوسیال دموکراتها برداشتی حداقلی از خیر دارند و جامعه‌گرایان<sup>(۲۱)</sup> به نظریه‌ای جامع در باب خیر معتقدند (باربر ۹۰-۵۴: ۱۹۸۸).

در نظریاتی که عمدتاً عدالت را ویژگی نهادهای اساسی جامعه دانسته‌اند، دو نوع تأکید متفاوت یافت می‌شود. دسته اول که افرادی مانند رالز و باری از آن جمله‌اند: تأکید دارند که کارکرد عدالت فراهم نمودن بنیادی عقلانی برای توافق میان مردمی است که «مناف همگان» را در نظر دارند. دسته دیگر همچون دیوید گاتیر<sup>(۲۲)</sup> و ژان ناروسن<sup>(۲۳)</sup> کارکرد عدالت را ایجاد ابزارهای اجتماعی می‌دانند که مردمی که اصولاً در پی نفع خود هستند را قادر می‌سازد روابط بهتری با هم داشته باشند (گاتیر، ۱۹۸۶،



ناروسن (۱۹۸۸). گروه اول عدالت را به مثابه بی طرفی<sup>(۲۴)</sup> تلقی می کنند و گروه دوم به مثابه منفعت متقابل<sup>(۲۵)</sup> هر دو تبیین در قوی ترین صورت بندیهای خود در عصر حاضر، تبیینهایی «ساخت گرا»<sup>(۲۶)</sup> هستند که بر عقاید واقع گرایان اخلاقی - چه شهودگرایان و چه طبیعت گرایان - تکیه ندارند: از دید آنها حقایق اخلاقی واقعیتی پیشینی هستند که به ساخت انسانی وابسته نیستند. تبیینهای ساخت گرا همچون گاتیر، چنین مدعیات فرااخلاقی را رد می کنند، یا همچون رالز بر چنین مدعیاتی تکیه ندارند (یعنی آن [مدعیات فرااخلاقی که دیگر مدعیات فرااخلاقی را رد می کند]. آنها شیوه ای قرارداد گونه را اتخاذ می کنند؛ یعنی معیاری را برای انتخاب اصول صحیح عدالت یا رفتارهای عادلانه اجتماعی برمی گزینند و آن معیار بدین گونه تعیین می شود که مردم مصمم در رسیدن بر اجتماعی در باب اینکه اصول عدالت چیست و کردارهای عادلانه اجتماعی کدام هستند، بر روی چه چیزی توافق می کنند. توافقی که بر اساس استدلال در چارچوب الزاماتی خاص، و تحت قیود خاصی و در شرایط گفتمان غیرمغشوش حاصل می شود (هابرماس ۱۹۸۳، رالز ۱۹۸۰، ۱۹۸۵). هر دو تبیین قراردادگرا و ساخت گرا هستند. آنچه گایتیر رد می کند، رالز به گونه ای محتاطانه تر به عنوان امری غیر ضرور در تبیین نظریه ای در باب عدالت به کناری می نهد.

به لحاظ تاریخی، سنتی که عدالت را به مثابه بی طرفی تلقی می کند، تا حد زیادی ریشه در [عقاید] کانت دارد و آن سنت که عدالت را به مثابه منفعت متقابل می بیند، ریشه ای هابزی دارد. «برایان باری» و «ویل کیملیکا»<sup>(۲۷)</sup> اخیراً استدلال کرده اند که این دو سنت با یکدیگر در تضاد هستند به گونه ای که امکان آشتی میان آنها وجود ندارد (باری ۱۹۸۹، کیملیکا ۱۹۸۹، ۱۹۹۰). علاوه بر این مدعی شده اند که در نظریه پردازیهای اخیر از عدالت از جمله مهم ترین آنها؛ یعنی جان رالز، این دو سنت به احتمال زیاد ناسازگار، با یکدیگر در تضاد هستند. آنها ادامه می دهند که ما نمی توانیم هر دو شیوه را داشته باشیم آن گونه که جان رالز در عمل استدلال می کند. باری و کیملیکا تصریح می کنند که راه درست این است که سنت منفعت متقابل هابزی را به کناری نهمیم. راهی که باید برویم پذیرش و شفاف کردن سنتی است که بر تلقی از عدالت به عنوان نگاه بی طرفانه به منافع افراد تأکید دارد. آنها استدلال می کنند که باید در جهت توضیح و توسعه این برداشت از عدالت گام برداشت.

صورت بندیهای تأثیرگذاری از هر دو برداشت، آن گونه که در آثار رالز و گاتیر به عنوان دو الگو دیده می شود، در یک عقیده با یکدیگر اشتراک دارند - عقیده ای که هابرماس نیز به آن اعتقاد دارد - و آن این است که «عدالت آن چیزی است که هر کس می تواند اساساً به توافقی عقلانی راجع به آن برسد». (باری ۷

۱۹۸۹). البته این عقیده به عنوان معیار و تمیزه نظریات قرارداد اجتماعی تلقی شده است. البته عدالت به مثابه بی طرفی و عدالت به مثابه منفعت متقابل هر کدام برداشت متفاوتی در باب این موضوع دارند که چرا مردم سعی در رسیدن به توافق دارند. در واقع هنگامی که می بینیم این دو برداشت چه هستند و بنیادهای استدلال آنها با یکدیگر تفاوت دارد، تصدیق خواهیم کرد که آنها عمیقاً نظریاتی متفاوت هستند. دیدگاه منفعت متقابل می گوید که محرک عدالت تعقیب منفعت فردی است. آنها مدعی اند که مردم در جوامعی مانند جوامع ما و اصولاً در [کلیه] جوامع در وضعیتی که هیوم و رالز آن را «شرایط عدالت»<sup>(۲۸)</sup> (شرایط منابع محدود مادی و اهداف یا منافع متضاد) خوانده اند، به خاطر منفعت متقابل در پی عدالت هستند. در شرایط عدالت که شرایط واقعی حیات انسان هستند - یا حداقل عمده ترین بخش از حیات بشری این گونه است - مردم سعی در بهبود منافع خود با کارآمدترین شیوه؛ یعنی از طریق همکاری و تعاون با دیگر اعضای جامعه دارند تا اینکه با یکدیگر در وضعیت تضاد زندگی کنند. بر اساس این دیدگاه مردم عاقل بر روی یک سری محدودیتها - برای مثال مواردی که گاتیر مشخص می کند - توافق می کنند؛ یعنی حداقل هزینه ای که مجبور به پرداخت آن به منظور کسب همکاری دیگران هستند.

در مقابل، در نگرش عدالت به مثابه بی طرفی [گفته می شود که] محرک رفتار عادلانه، قابل

تقلیل به حتی یک نفع شخصی غیرمستقیم یا پیشرفته نیست. در عوض بر اساس این دیدگاه، محرک و انگیزه رفتار عادلانه این عقیده است که آنچه برای دیگران اتفاق می افتد به خودی خود و به ذات مهم هستند. بر این اساس مردم نباید تنها از دید خود به امور بنگرند، بلکه باید به دنبال یافتن بنیادی برای توافق باشند که مورد قبول دیگران نیز باشد (کیمیلا ۱۹۹۰). مردم آن گونه که رالز به شیوه ای کانتی می گوید همگی منابع معتبر ادعا هستند. [ادعای هر کسی معتبر است] و این اعتبار ذاتی است. ما دعوی آنها را قبول می کنیم، چرا که به نظر ما منافع و علائق آنها به همان اندازه منافع و علائق ما مهم هستند و در واقع آنها همه از اهمیتی برابر برخوردارند. ما فقط (یا حتی اصلاً) به این دلیل که سعی داریم منافع خودمان را بهبود بخشیم به منافع آنها اهمیت نمی دهیم. در دیدگاه بی طرفی یا حداقل در بسیاری از صورت بندیهای این رهیافت، عدالت محتوای توافقی می باشد که اجازه نمی دهد قدرت چانه زنی تبدیل به یک امتیاز بشود. در مقابل در نظریه منفعت متقابل، حتی زمانی که مردم در یک فرایند چانه زنی به توافقاتی دست می یابند، می توان به عدالت رسید، آن هم در شرایطی که طرفهای درگیر در فرایند چانه زنی، در وضعیت روابط قدرت متفاوتی قرار دارند و از قدرت چانه زنی متفاوتی برخوردارند. در واقع دستیابی به هر توافقی برای منفعت متقابل از سوی افرادی که در وضعیت نابرابر [قدرت] قرار دارند، [یا

رسیدن به عدالت از طریق توافق] منعکس کننده همین واقعیت است [که قدرت چانه زنی تبدیل به امتیاز شده است]. اگر منفعت شخصی را محرک رفتار عادلانه تلقی کنیم، چنین رهیافتی ناگزیر می نماید. «باری» در توصیف این امر می گوید اگر شرایط توافق در انعکاس قدرت متفاوت چانه زنی ناکام ماند، افرادی که قدرت شان تناسبی با سهم آنها از توافق ندارد، از انگیزه ای برای بر هم زدن آن برخوردار خواهند بود». (باری ۹، ۱۹۸۹)، آنها دلایل کافی برای وفادار ماندن به توافق نخواهند داشت. در مقابل رهیافت بی طرفی، عدالت را از قدرت چانه زنی جدا می کند، چرا که لزومی نمی بیند هر کس امری را از لحاظ منفعت خود عادلانه بباید. انسانها می توانند دلایل خوبی برای عادل بودن داشته باشند، حتی زمانی که عدالت، نه منفعت کوتاه مدت و نه درازمدت شان را در پی داشته باشد.

بر اساس برداشت منفعت متقابل برخی از افراد یکسره خارج از نظام حقوق قرار می گیرند. این رهیافت برخلاف رهیافت بی طرفی کانتی معتقد است که آنهایی که فاقد قدرت چانه زنی هستند، از محدوده اخلاق بیرون قرار خواهند گرفت. هر فردی واجد یک شأن ذاتی اخلاقی نیست. بر اساس چنین دیدگاهی با برخی از افراد تنها به عنوان ابزار رفتار می شود. این امر در مورد کودکان و افراد بسیار عقب افتاده صادق خواهد بود و در مورد نسلهای آینده نیز صادق خواهد بود (اگر از آنها به عنوان اشخاص بتوان یاد کرد). تمامی این افراد فاقد قدرت چانه زنی هستند و هیچ راهی ندارند تا عمل افرادی که به آنها آسیب می رسانند یا بهروزی شان را در نظر نمی گیرند را تلافی کنند.

با در نظر گرفتن این تفاوت در نوع جهت گیری، توافقات عادلانه از دید رهیافت بی طرفی اجازه ی تبدیل شدن قدرت چانه زنی به امتیاز را نمی دهند. در واقع آنها مخصوصاً این تبدیل را منع می کنند. هم «باری» و هم «کیملیکا» استدلال می کنند که رهیافت منفعت متقابل نظریه ای در باب عدالت نیست. در عین حال رهیافت منفعت متقابل می تواند برخی اصول بنیادین جهت تعاون اجتماعی را به وجود آورد، [اما] این اصول به توافقات عادلانه نخواهد انجامید، چرا که آنها تحت عنوان «توافقات

موارد مذکور در شمار حالت های افراطی و دو سر طیف [این وضعیت] می باشند؛ اما برخی مواقع حداقل قدرتمندان در جوامع طبقه ای شده و قشر بندی شده ما می توانند باضعفا بدون

نگرانی اخلاقی رفتار نمایند: آنها می‌توانند ضعفا را استثمار نمایند و آنها را تحت فشار قرار دهند. جایی که طبقه مسلط به خوبی تأمین است برای مدتی که این وضعیت برقرار می‌باشد عقلاً می‌داند که طبقه تحت سلطه ابزار مؤثری برای مبارزه ندارد. در واقع اگر برخی افراد یک قدرت غیر قابل مقاومت و غیر قابل چالش را به دست آورند، بر اساس برداشت هابز و هابزگرایان معاصر، به چیزی رسیده‌اند که «تمامی اعمال دارنده آن را به گونه‌ای شایسته توجیه می‌کند» (به نقل از رایلی ۱۹۸۲: ۳۹). اما در جهانی با چنین سامانی، قیود عدالت جایی نخواهد داشت. احتمالاً ما می‌توانیم (با توجه به شرایط)، نظامی عقلانی از تعاون و همنوایی داشته باشیم، اما اخلاق نخواهیم داشت. در اینجا هیچ استدلالی مبتنی بر نقطه نظر اخلاقی نیست. جایی که قوی می‌تواند ضعیف را اسیر

خود کند و این کار را می‌کند، یا ضعیف را در جهت منافع قوی استثمار می‌کند، چیزی داریم که نمونه‌ای از بی‌عدالتی است. «باری» این مسئله را این گونه بیان می‌کند:

«این امر ویژگی رهیافت دوم را مشخص می‌کند؛ یعنی عدالت باید محتوای توافقی باشد که توسط انسانهای عاقل و تحت شرایطی حاصل می‌گردد که اجازه تبدیل قدرت چانه‌زنی به امتیاز را نمی‌دهد.» (باری، ۱۰، ۱۹۸۹).

یک نظریه پرداز منافع متقابل ممکن است پاسخ دهد که نظریه اش هرگز اجازه چنین چیزهایی را نمی‌دهد چرا که جدای از میزان تفاوت در قدرت، چنین چیزهای (در واقع) به منافع طرفهای [توافق] نمی‌باشد (نه طرف ضعیف و نه طرف قوی). اما واضح است که این ادعا بیشتر شانس و تجربی است. ضعفا در وضعیت تفاوت شدید [در بهره‌بندی از] قدرت و نیز ثبات نسبی این وضع، در مواجهه با احتمال فقر ممکن است که از روی عقل به دستمزدی بخورونمیر رضایت دهند. خانواده‌ها در مواجهه با یک زندگی حداقلی ممکن است

نظریه منافع متقابل احتمالاً تحلیل خوبی از رفتار عقلانی و معطوف به نفع فردی مردم

که به نفع خود (و از جمله به نفع کودکان خود) بیابند که کار در شرایط سخت توسط کودکان را برگزینند. کسی که به بن‌رسیده است ممکن است به نفع خود ببیند که حتی همچون برده‌ای خود را بفروشد یا موافقت کند که دست به کاری خطرناک بزند که احتمال مرگ در آن هست. این بیشتر یک ادعای تجربی و شانسی خواهد بود که بگوییم هیچ کدام از اینها به نفع افراد واجد قدرت نخواهد بود، چرا که این احتمال وجود دارد ضعفا به چنین توافقات اجباری و سخت، وفادار نمانند. اینکه در شرایط واقعی چنین چیزی را خواهیم داشت [عدم وفاداری ضعفا به این توافقات] دور از واقعیت است. ما به سختی می‌توانیم مطمئن باشیم که وضعیت قدرت [موجود] آنقدر از امنیت برخوردار نیست که به نفع قدرتمندان باشد تا چنین توافقات سختی را تحمیل نمایند. اما آنچه در اینجا درباره رهیافت منفعت متقابل می‌توان گفت همان‌گونه که می‌دانیم و طرفداران نظریه بی‌طرفه نیز مدعی آن هستند، این است که چنین توافقاتی ناعادلانه هستند. بنابراین حتی اگر آنها به گونه‌ای عمل کنند که منفعت متقابل را در پی داشته باشد، هنوز این اعمال به لحاظ اخلاقی غیرقابل قبول باقی می‌ماند. این پاسخ که «خب احتمالاً آنها متضمن منفعت متقابل نمی‌باشند» پاسخی «دقیق» به چالش پیش روی نظریه منفعت متقابل نیست.

حالا اجازه بدهید نظریات بی‌طرفی را مورد توجه قرار دهیم. این نظریات شکل‌های گوناگونی دارند اما در مجموع به یک اصل؛ یعنی «یک وضع اولیه» یا «یک وضع طبیعی» باور دارند. این نظریات استدلال اخلاقی را به مثابه یک شکل از چانه‌زنی در نظر نمی‌گیرند بلکه آن را به مثابه یک تأمل یا مباحثه میان کارگزارانی می‌بینند که متعهد به بی‌طرف ماندن و متعهد به اهمیت برابر قائل شدن برای منافع و نیازهای تمامی مردم هستند. این امر، همان‌گونه که «باری» نیز می‌گوید، عقیده بنیادی رهیافت بی‌طرفی است.

نظریه پردازان بی‌طرفی همچون رالز، هیر،<sup>(۳۰)</sup> سامنر،<sup>(۳۱)</sup> بایر،<sup>(۳۲)</sup> نیلسن، باری، اسکاتلون و دورکین در مورد اینکه کدام یک از اصول عدالت اجتماعی اقتباس شود با یکدیگر اختلاف دارند. اما همگی آنها به نوعی مساوات طلب هستند و (برخلاف هایک) استدلال می‌کنند که عدالت به مثابه بی‌طرفی مستلزم (جایی که این امکان وجود دارد) حذف نابرابریهای خودسرانه به لحاظ اخلاقی می‌باشد؛ یعنی آن دسته از نابرابری‌ها که از تفاوت در شرایط اجتماعی یا استعدادهای طبیعی ناشی می‌شود. اینکه تا چه حد این رهیافت با رهیافت منفعت متقابل تفاوت دارد را از این حقیقت می‌توان یافت که علت بنیادین برای رجوع به توافق بی‌طرفانه این است که این توافق برابری اخلاقی را به جای نابرابری فیزیکی یا فکری می‌نشانند. همان‌گونه که کیملیکا به خوبی این نکته را متذکر شده است این دو نظریه از بُعد اخلاقی یک دنیا با یکدیگر فاصله دارند: «از نقطه نظر اخلاق

روزمره، رهیافت منفعت متقابل بدیلی برای عدالت است نه یک تبیین بدیل از عدالت» (کیملیکا ۱۰۳، ۱۹۹۰)

رجوع به اخلاق روزمره و نه به چیزی بس انتزاعی تر همچون دیدگاه اخلاقی در واقع به معنای این است که مافروضات نظریه پردازان منفعت متقابل را مسلم فرض کرده ایم، چرا که آنها می خواهند که بیشتر اخلاق روزمره را به

نفع یک اخلاق ساده و پربازده که به نظر آنها (درست یا غلط) عقلانی تر است کنار بگذارند. براساس دیدگاه هابزی، هیچ گونه وظیفه ای در قبال دیگران نداریم که برآمده از طبیعت باشد. هیچ تفاوت اخلاقی میان صواب و ناصواب که همه باید آن را محترم بشمارند وجود ندارد.

همچنین هیچ برابری اخلاقی طبیعی، در لایه زیرین این نابرابریهای فیزیکی ما وجود ندارد. در مقابل رجوع لیبرالی به برابری اخلاقی

(زندگی هر کس مهم است و به یک اندازه مهم است)، هابزگرایان می توانند بپرسند (همان گونه که جیمز بوچانان می پرسد) که «چرا باید نگران برابری اخلاقی بود؟» (بوچانان ۵۴: ۱۹۷۵ و نیز نگاه کنید به گاتیر ۱۹۸۶).

هابزگرایان در مواجهه ی نظریه پردازان منفعت متقابل با نظریه بی طرفی، به طرفداران نظریه بی طرفی پاسخ خواهند داد که آنها مسائل مربوط به توجیه (۳۳) [یک عمل] را تا نهایت آن دنبال نمی کنند. آنها درک نمی کنند که یک فرد تنها زمانی دلیلی برای انجام کاری دارد که عملی که قصد انجام آن را دارد برخی از تمایلات وی

را ارضاء نماید به طوری که اگر عادلانه بودن چیزی دلیل انجام آن تلقی شود، آنگاه نتیجه می گیریم که [عدالت باید در شمار علائق عامل به آن عمل باشد. (باری، ۳۶۳: ۱۹۸۹) با در نظر گرفتن این مسئله به سراغ سؤال هابزگرایان می رویم که بدین دلیل است که مردم دارای قدرت نابرابر باید از به کاربردن آن در راه منافع خود پرهیز نمایند.

طرفداران بی طرفی در عوض می توانند به شیوه کانتی و به گونه ای مناسب پاسخ دهند که اخلاق نیازی به توجیه بیرونی ندارد. اخلاق خود یک منبع اصیل و کافی جهت تشخیص در ما به وجود می آورد که به همان اندازه انگیزه نفع فردی در نزد هابز، مصنوعی (۳۴) است. مردم می توانند تحریک به انجام عملی اخلاقی شوند صرفاً به خاطر اینکه برای دلایل اخلاقی انجام چنین عملی ارزش قائل می شوند.

هابزگرایان با برداشت ابزاری که از عقلانیت دارند اعتقاد طرفداران بی طرفی را تصنعی و شاید حيله گرانه خواهند یافت اما در عوض باید با این ادعای باری نیز مواجه شوند که برابر شمردن عقلانیت با تعقیب منافع فردی دیدگاهی است که مبتنی بر ادعای محض است. خودخواهی (۳۵) عقلانی دیدگاهی نامتجانس نیست. دلیلی وجود ندارد که [بگوئیم] رهیافت بی طرفی رهیافتی همگون است. اما دلیل خوبی [هم] وجود ندارد که باور کنیم معنای «عقل» (۳۶) این است که اگر فردی عاقل است پس باید به فکر منافع خود [یا خودخواه] باشد.

پذیرش معیار صوری جهان شمولیت در کنار تصدیق به اینکه دیگران نیز مانند ما نیازها و اهدافی دارند، و به طور کلی چیزی شبیه به نیازها و اهداف ما را دارند، دلیل محکمی برای پذیرش ادعاهای یک اخلاق بی طرفانه را به ما می دهد (باری ۲۸۵ و ۲۷۳: ۱۹۸۹). یک فرد اگر نگران نیازها و اهداف دیگران نباشد دچار تناقض نشده است، معیار جهان شمولیت را نقض نکرده است، اما همان گونه که باری می گوید «توافق تقریباً متفقانه نژاد بشر در مراقبت از قابل دفاع بودن اعمال به شیوه ای غیر از صرف توسل به قدرت» (باری ۱۹۸۹) حاکی از این است که این توسل به بی طرفی و برابری اخلاقی، ایقانات عمیق و قابل ملاحظه ای دارد تا آن حد که در میان فرهنگها و در طول زمان تداوم داشته است. گفتن اینکه چنین افرادی غیر عقلانی رفتار می کنند - اگر چه چنین رفتاری در راستای

«کارکرد عدالت فراهم آوردن بنیادی عقلانی برای توافق در میان کسانی است که صرفاً از نقطه نظر منافع خود به امور نمی نگرند بلکه در پی توجه به منافع همگان هستند. عدالت در این برداشت آن چیزی است که قابل توجیه برای هر کسی می باشد... در ذات این برداشت است که یک انگیزه اخلاقی متمایز وجود دارد؛ یعنی تمایل به رفتار مطابق اصولی که قابل دفاع برای خود و دیگران به شیوه ای بی طرفانه باشد.» (باری ۲۷۲: ۱۹۸۹).

منافعشان نیست - یا حتی به شیوه ای رفتار می کنند که کمتر عقلانی است، بهره برداری از آن چیزی است که در حقیقت تعریفی اقماعی و دلخواهانه از امر عقلانی می باشد.

تمامی نظریات ساخت گرای قراردادگرا از عدالت و به طور کلی از اخلاق، چه نظریات منفعت متقابل و یا نظریات بی طرفی، عدالت را به مثابه اصول و مجموعه ای از رفتارها تفسیر می کنند که هر کس حداقل در کلیات می تواند راجع به آنها به توافق برسد. باری نیز به همان اندازه رالز، عدالت را به بی طرفی بر حسب توافق تفسیر می کند اما افرادی هم هستند که در

«باری» به پیروی از اسکاتلون انگیزه بنیادین اخلاقی را «تمایل به قابل توجیه بودن عمل فرد برای دیگران براساس دلایلی در نظر می گیرد که آنها نمی توانند عقلاً این دلایل را رد کنند» (همان، ۲۸۳). به برداشتهایی از این نوع بسیار استناد می شود، اما کیملیکا در این میان عقیده دارد که آنها اساساً در اشتباه هستند (کیملیکا ۱۲- ۱۱۰: ۱۹۹۰). شاید یک چنین برداشتی نتیجه بخش باشد اگر که ما تنها روابط اخلاقی میان بزرگسالان بالغ و عاقل را در نظر می گرفتیم. در حالی که یک رابطه اخلاقی نیز میان ما با کودکان و معلولان ذهنی وجود دارد. صحبت

از توافق بی طرفانه با اطفال یا بحث استدلالی کردن با معلولان ذهنی که نمی توانند به لحاظ عقلی آن را رد کنند بی معناست. ملاحظات عدالت میان ما و آنها بسیار سخت و شدید هستند. اما جایی برای صحبت از عدالت وجود ندارد که به چیزی منجر گردد که ما و آنها بتوانیم بر روی آن به توافق برسیم. (نمی توان عدالت را بر حسب توافق تفسیر کرد).

«اگر کسی شایسته این نباشد که طرف توافق با ما قرار گیرد مشخصاً به این معنا نیست که ما فاقد هرگونه انگیزه اخلاقی برای توجه به منافع و علائق او هستیم. تأکید بر توافق در نظریه بی طرفی ظاهراً همان مشکلاتی را به وجود می آورد که که تأکید بر قدرت چانه زنی در نظریه منفعت متقابل می آفریند: برخی از افراد از دایره اخلاق بیرون می افتند از جمله آنهایی که نیازمندترین افراد به حمایت اخلاقی هستند.» (کیملیکا ۱۱۰: ۱۹۹۰).

اشتباه است که همچون اسکانلون ادعا کنیم اخلاق «تنها بر موجودی صدق می کند که مفهوم توجیه<sup>(۳۷)</sup> برای موجودی از آن نوع معنادار باشد.» (اسکانلون ۱۴-۱۱۳: ۱۹۸۲).

اسکانلون در دفاع از نظریه اش ادامه می دهد این حقیقت که موجودی که می تواند درد و رنج را احساس کند، نشان می دهد که آن موجود واجد یک مرکز آگاهی و شعور است؛ و به همین خاطر، مفهوم توجیه برای چنین موجودی معنادار می باشد. بدین خاطر اسکانلون مدعی

است که درد و رنج اغلب به عنوان معیاری مناسب برای منزلت اخلاقی تلقی شود. اما این اشتباه است که اگر موجودی می تواند درد و رنج را احساس کند می تواند مورد خطاب توجیه نیز واقع شود و [یا] اینکه ما می توانیم حداقل در باب کلیات با او به توافق برسیم. توافق مستلزم موجودی است که صرفاً قادر به احساس و درد و رنج و [واجد] یک مرکز شعور و آگاهی نباشد بلکه فهم و ادراک نیز لازم است. اطفال و معلولان ذهنی در عین اینکه می توانند درد و رنج را احساس کنند اما قادر به درک امور نیستند تا بتوانند با ما وارد توافق شوند. بنابراین مفهوم توجیه برای آنها معنایی نخواهد داشت. با این حال مطمئناً آنها از منزلتی اخلاقی برخوردارند. اینکه ما نمی توانیم یک کودک را مورد خطاب توجیه قرار دهیم به معنی این نیست که آن کودک فاقد شأنی اخلاقی است. ما شأنی اخلاقی را برای یک طفل قائل هستیم نه به این خاطر که ما می توانیم او را یا قیم اخلاقی او را مخاطب توجیه قرار دهیم. ما منزلتی اخلاقی برای او قائلیم چرا که می تواند تحت تأثیر رنج و شادی قرار گیرد و چون که زندگانی چنین افرادی «می تواند بهتر یا بدتر شود و اینکه به نظر ما بهروزی آنها از اهمیتی ذاتی برخوردار است.» (کیملیکا، ۱۱۱: ۱۹۹۰). ما می توانیم برخی از موجودات را مورد خطاب توجیه قرار دهیم و برخی دیگر را خیر، آنچه «همگی آنها را موجوداتی اخلاقی می سازد این حقیقت است که آنها و بهزیستی آنها از اهمیت ذاتی برخوردار



است» (همان)، چنین کاری [چنین استدلالی] گسست از سنت قرارداد، از جمله قرائتهای بی طرفانه آن است. اما حداقل به لحاظ اخلاقی عدم چنین کاری [چنین استدلالی] دلخواهانه به نظر می‌رسد.

کیملیکا استدلال می‌کند که باید عدالت را به مثابه بی طرفی تلقی کرد البته نه به شیوه طرفداران قرارداد و براساس نوعی توافق، بلکه ما باید صرفاً بی طرفی را به عنوان معیاری در نظر بگیریم که با یا بدون توافق، برای منافع همگان اهمیت برابر قائل است. انگیزه اخلاقی ما رسیدن به توافق نیست بلکه پاسخ به علائق و منافع مشروع است. اگر ما موجوداتی اخلاقی هستیم، تصدیق خواهیم کرد که دیگران به حق خواهان در نظر گرفته شدن منافعشان هستند. چیزی که در پی یافتن آن هستیم یا اصول عدالتی را که می‌خواهیم تبیین کنیم، اهمیت برابر قائل شدن برای منافع همگان است. کیملیکا مدعی است که توافق [به اهمیت برابر منافع همگان] توجهی ندارد.

ما تعهدات روشنی در قبال افرادی داریم که فاقد قدرت دفاع، بیان یا حتی شناخت از منافعشان هستند. بر این اساس و با کمی انتزاع به نظر کیملیکا روشن‌ترین تعهدات ما این نیست که در پی رسیدن به توافق باشیم، بلکه در نظر گرفتن منافع مردم و اهمیت برابر قائل شدن برای منافع تمامی انسانها می‌باشد. این امر روشن‌ترین مدعای عدالت به مثابه بی طرفی است. اصول عدالت ما تنها زمانی قابل توجیه

است که چنین باشند. اگر این اصول اهمیت یکسانی برای منافع همگان قائل نباشند چه با آن اصول موافق باشیم یا خیر، این توافق باعث توجیه آنها نمی‌شود. این امر ما را به دیدگاهی اساساً مساوات طلبانه متعهد می‌کند که [بر اساس آن] منافع تمامی انسانها مهم بوده و از اهمیت یکسانی برخوردار است. هر آنجا که این برداشت راهنمای ما نباشد. حداقل در مورد برداشتهای معاصر از عدالت، به عدالت نمی‌رسیم. البته توافق از اهمیت سیاسی و معرفت‌شناختی بنیادینی برخوردار است. اما همان‌گونه که کیملیکا نیز می‌گوید به عنوان یک اصل بنیادی کاربردی ندارد. به عبارت دیگر آنجا که صحبت بر سر این است که عدالت چیست و بنیادهای یک جامعه عادلانه کدام است، توافق کاربردی ندارد (کیملیکا ۱۱۳: ۱۹۹۰). کیملیکا ادامه می‌دهد که «در پایین‌ترین لایه، عدالت مربوط است به ملاحظه یکسان منافع مشروع ما، و بسیاری از فضیلت‌های توافق با ارجاع به این اندیشه بنیادین حاصل می‌شود و نه بالعکس» (همان: ۱۱۲).

روشن است که استدلال کیملیکا تا حدودی درست است اما می‌تواند تا حدودی نیز اشتباه باشد. چرا که به اخلاقیات از طریق توافق فرصتی دیگر می‌دهد. اهمیت برابر قائل شدن برای منافع همگان به گونه‌ای که منافع هر کسی مهم است و منافع هر کسی به یک اندازه مهم است، آن چیزی است که عدالت به مثابه بی طرفی اساساً از آن منتج می‌شود. زمانی که

شاهد برخورد منافع هستیم و برآوردن هر دوی آنها ممکن نیست، اسامی خاص<sup>(۳۸)</sup> ربطی به تعیین اینکه منافع چه کسی در مقام بالاتر قرار گیرد، ندارند. با این حال در چنین حالتی باید از برابری در معنای ساده آن جدا شویم و اینجاست که تبیین دقیق اصول عدالت اجتماعی آن گونه که در رالز، اسکانلون و باری می بینیم، امری مهم جلوه می کند. اما در قائل شدن اهمیت متفاوت [برای منافع افراد] به گونه ای که «حد اکثر منفعت را برای فقیرترین افراد در پی داشته باشد» و «با حفظ خودمختاری فردی و برابری منصفانه فرصتها برای همگان در تناقض نباشد»، باید از موضع ملاحظه برابر منافع همگان و اهمیت برابر قائل شدن برای تمامی منافع شروع کنیم. تنها زمانی که ما تشخیص دادیم که تمامی منافع به گونه ای برابر قابل ارضا نیستند، در پی شیوه ای منصفانه و بی طرفانه جهت جدا شدن از برابری در معنای ساده آن بر می آیم. این امر مخالف این نکته نیست که عدالت مربوط به ملاحظه برابر منافع مشروع ما می باشد.

پس کیملیکا چگونه می داند و ما چگونه می دانیم که مدعیات اخلاقی اساساً بنیادین او - مدعیاتی که موضوع توافق نیستند، صحیح بوده و قابل توجیه اند؟ شاید آنها مدعیاتی «مفهومی»<sup>(۳۹)</sup> هستند (اگر چه کیملیکا چنین ادعایی ندارد). که ما می توانیم با درک مفهوم عدالت بفهمیم که آنها درست هستند و درک مفهوم عدالت مستلزم کاربرد صحیح عدالت و یا اصطلاحات همخانواده ی آن می باشد. شاید زنجیره مفهومی زیر درست باشد: عادلانه بودن، منصفانه بودن است و منصفانه بودن، بی طرفانه بودن است و بی طرفانه بودن ملاحظه برابر منافع و علائق تمامی انسانهاست بر این اساس ما می توانیم صدق مدعیات کیملیکا را با داشتن درک درستی از کاربرد «عدالت» دریابیم. اما احتمالاً ای ن روش، شیوه برخورد [چالش] با نظریات منفعت متقابل را به هیچ وجه به ما نمی دهد. برای مثال گاتیر به خوبی کاربرد

با این حال اکنون اجازه بدهید بپرسیم چگونه می دانیم چنین است؟ چگونه می دانیم عدالت چیست و اینکه عدالت مستلزم چه چیزی است که اگر می خواهیم عادل باشیم باید مطابق آن عمل کنیم و برای اینکه نهادهای اجتماعی عادلانه ای داشته باشیم. رفتار اجتماعی ما باید آن گونه باشد؟ اینجاست که توافق ممکن است از در دیگری وارد شود. کیملیکا به گونه ای می نویسد که گویی ما

معمولی «عادلان» و «عدالت» را می‌داند و اینکه اگر ما به آن وفادار باشیم، ما را به چه چیزی متعهد می‌کند. اما او برای مقاصد تئوریک خود، در استفاده از آن اصلاحاتی انجام می‌دهد تا اینکه با مجموعه‌ای از اصولی که عقلاً قابل تأیید هستند و انسانهای عاقل به هنگام استدلال خواهند پذیرفت که عقلاً پذیرفتنی هستند، سازگار شود. ما نمی‌توانیم در تأیید مدعیات بنیادی و اصول اساسی عدالت از طریق رفع هرگونه ابهام از کاربرد «عادلان» و اصطلاحات وابسته به آن راه افراط بی‌ماییم. چنین ملاحظاتی شاید مدعیات پوچ و بی‌معنا را تحت الشعاع قرار دهد، اما خیلی از رقیبان را به نفع آنچه که در این حوزه قرار می‌گیرد، از میدان به در می‌کند.

یعنی شاید چیزی شبیه به جزیی‌ترین کلمه (کلمه نخستین) را به ما بدهد، اما ما را فراتر از آن نخواهد برد. و اما حالا کیملیکا چگونه می‌داند که مدعیات بنیادی‌اش در باب عدالت توجیه می‌شوند؟ او این امر را به گونه‌ای رمزآلودرها می‌کند. رالز، دانیلز و نیلسن به طور آشکار و دیگران به گونه‌ای تلویحی در چنین موقعیتهایی به ایقانات یا نظرات متفکرانه<sup>(۴۰)</sup> برآمده از تعادل تأملی گسترده<sup>(۴۱)</sup> [به دور از افراط و تفریط] متوسل می‌شوند (رالز ۱۹۷۵، ۸۷-۵۷۷ و ۵۱ - ۴۸ و ۲۱ - ۱۹؛ ۱۹۷۱ دانیلز ۱۹۷۹؛ نیلسن ۱۹۸۷، ۱۹۸۸ (ب)). به اشتباه تصور شده است که این امر شکل مبدلی از شهودگرایی با تمامی

مشکلاتش است که حتی [واجد] نگرانیهای آشکاری در باب قوم‌مداری است؛ با این حال، این اتهامات اشتباه هستند و نوعی انسجام‌گرایی را در توسل به نظرات متفکرانه برآمده از تعادل گسترده تأملی دخیل پنداشته است. این فرایند از محکم‌ترین ایقانات<sup>(۴۲)</sup> متفکرانه ما - از نوع تقریباً صریح و روشن آن آغاز می‌شود؛ همچون: به بردگی کشیدن انسانها نادرست است، تبعیض نژادی گناه و شیطنی است، عدم تساهل مذهبی پذیرفتنی نیست. و سعی دارد مجموعه‌ای هماهنگ از چنین عقایدی داشته باشد. همچنین در پی نشان دادن این است که چگونه یک چنین ایقانات متفکرانه روشنی می‌تواند از اصول اخلاقی کلی تر گرفته شده یا به وسیله آن اصول توضیح داده شود که برخی از آن اصول خود ممکن است نظرات متفکرانه باشند. «منافع تمامی انسانها از اهمیت یکسانی برخوردار است» یکی از این اصول است که یک نظر و قضاوت متفکرانه انتزاعی نیز می‌باشد. ما از طریق تعدیل متقابل بسیاری از عناصر، بعضی مواقع در پی اصلاح یا رها کردن یک قضاوت متفکرانه خاص هستیم یا بعضی مواقع یک اصل عام‌تر را اصلاح یا حتی رها می‌کنیم یا بعضی مواقع در پی تبیین یک اصل جدید با قدرت توجیه‌کنندگی<sup>(۴۳)</sup> قوی برمی‌آییم تا اینکه به چیزی برسیم که تشخیص دهیم مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ از عقاید می‌باشد. ما این کار را گاهی با توسعه مجموعه

اصول و نظرات متفکرانه خود و گاهی با حک و اصلاح کردن آنها انجام می‌دهیم اما همیشه این «مخلوط»<sup>(۴۴)</sup> ایقانات و عقاید را تعدیل می‌کنیم. ما این کار را می‌کنیم تا به چیزی برسیم که دلایل خوبی برای باور شکل‌گیری یک مجموعه منسجم و هماهنگ داشته باشیم. تا زمانی که چیزی بیش از آنچه به وسیله شهودگرایی اخلاقی ارائه می‌شود، نداریم - اگر چه لازم است و در واقع باید باشد، - هیچ ادعایی در باب یک شأن معرفت‌شناختی شگفت‌آور و عجیب‌ی‌یک قدرت فراچنگ‌آوری حقیقت برای عقاید و اصول اخلاقی نداریم. در واقع می‌توانیم همانند رالز از داشتن هر گونه ادعایی در باب یک شأن معرفت‌شناختی برای اصول عدالت خود یا مدعیات اخلاقی متفاوت خود پرهیز کنیم. [هیچ شأن معرفتی برای آنها قائل نباشیم].

جایی که تعادل گسترده تأملی آشکارا فراتر از شهودگرایی اخلاقی می‌رود - که یک تعادل تأملی محدود است - آن است که تأکید دارد در کنار عقاید اخلاقی و اصول اخلاقی به سایر امور دیگر نیز در جهت کسب شبکه‌ای منسجم از عقاید و ایقانات که یک تعادل تأملی گسترده را ایجاد می‌کند باید رجوع شود. مجموعه منسجمی که ما در پی آن هستیم، تنها ایقانات اخلاقی روشن، یا اصول کلی نیست، بلکه کلیتی است از نظریه‌های اخلاق، برداشتها راجع به کارکرد اخلاق در جامعه، عقاید مبتنی

بر واقعیت در مورد ساختار جامعه و طبیعت بشر، عقاید مربوط به تغییر اجتماعی (از جمله عقاید مربوط به اینکه جوامع چگونه رشد خواهند کرد یا می‌توانند پیشرفت کنند) و نیز عقاید تاریخی و جامعه‌شناختی روشن راجع به اینکه وضعیت ما چگونه است. تعادلی که مادر پی آن هستیم تعادلی است که همه این عناصر در یک کل منسجم گردآمده‌اند: در تعادل تأملی محدود، ممکن است یک اعتقاد متفکرانه روشن (تنها) به خاطر اینکه با بسیاری از ایقانات متفکرانه روشن تقریباً هم‌وزن خود یا یک اصل اخلاقی عام در تضاد بوده، رها شده باشد، اما در تعادل تأملی گسترده نیز ممکن است آنها رها شده باشند، چرا که آنها با برخی حقایق تجربی کاملاً جا افتاده در باب جامعه یا انسانها یا وضعیت خاص ما، ناسازگار بوده‌اند یا تقاضاهایی را باعث می‌شدند که با در نظر گرفتن آنچه درباره جهان می‌دانیم، نمی‌توانستند تحقق پیدا کنند یا عقایدی بودند که بدیل‌های اخلاقی داشتند و این بدیل‌های اخلاقی در سایه برخی نظریات اخلاقی یا اجتماعی تقریباً جامع یا نظریات مربوط به کارکرد اخلاق در جامعه معنی‌دار نبودند. در اینجا گستره‌ای از ملاحظات قابل توجه وجود دارد از جمله ملاحظات تجربی که به تصمیمات ما راجع به اینکه چه باید بکنیم یا چگونه زندگی نماییم مربوط می‌شوند. ما با ایقانات متفکرانه روشن شروع می‌کنیم، اما این ایقانات توسط گستره‌ای از

ایقانات تجربی و نظری و نیز توسط اصول اخلاقی یا نظریه‌های اخلاقی قابل اصلاح هستند اگرچه بعضی مواقع هم در مورد اصول اخلاقی یا نظریه‌های اخلاقی به طریق دیگری عمل می‌شود و این اصول و نظریه‌های اخلاقی هستند که توسط نظرات متفکرانه روشن قابل اصلاح خواهند بود. در نتیجه این روند، یک اخلاق انتقادی را خواهیم داشت که فاقد جزمیت و در عمل - اگرچه نه در قصد و نیت - قراردادگرایی<sup>(۴۵)</sup> و ذهن‌گرایی موجود در شهودگرایی اخلاقی است. علاوه بر این اخلاق انتقادی همچون سپری در برابر قوم‌مداری عمل می‌کند. برخی از قضاوت‌های روشنی که ما با آنها شروع می‌کنیم ممکن است قوم محور باشند، اما هنگامی که درون تعادل تأملی گسترده واقع شد، قوم‌مداری [از آن] جدا خواهد شد.

بنابراین اگر کیملیکا از چنین فرایندی بهره‌برد، حداقل شیوه‌ای از استدلال در باب مدعیات بنیادی‌اش در مورد عدالت را دارد و لازم نیست که صرفاً آنها را [به مثابه یک اصل] اعلام کند و آنها را حقوق طبیعی یا شهودات بنیادی قابل دریافت از طریق تأمل تلقی کند. البته روش تعادل تأملی گسترده قابل استفاده علیه تبیین‌هایی همچون تبیین کیملیکا نیز هست. امتیاز آن - به هر طریقی که استفاده شود - این است که نیازی نیست که ما صرفاً [آن را به عنوان یک اصل بدیهی] اعلام کنیم یا بر شهود آن [اصل] تکیه کنیم بلکه می‌توانیم به شیوه‌ای متوسل شویم که خیلی شبیه به روش مورد استفاده علوم در سایر حوزه‌ها می‌باشد.

با این حال در این راه او تلویحاً به نوعی توافق و به نوعی اجماع متوسل می‌شود. برای اینکه این ایقانات متفکرانه «ما» است که در پی آن هستیم درون یک تعادل تأملی گسترده قرار دهیم. این بدان معناست که ما در عمل به ایقانات مردم خاصی، جامعه خاصی با سنت‌های خاص خود که در زمان و مکان فرهنگی معینی تعیین یافته است، رجوع کنیم. ما در چنین جامعه‌ای بر اجماع تکیه می‌کنیم اگر چه لزومی ندارد ایقانات متفکرانه مشترک، تنها، ایقانات مشترک - نظرات متفکرانه - آن جامعه باشد و نوعاً هم نخواهند بود. اینها می‌توانند در برخی موارد [ایقانات یا نظرات متفکرانه] مربوط به کل بشریت [پان انسانی] باشند. اما در مورد آنهایی که نظرات متفکرانه «ما» می‌باشند، باید مبتنی بر نوعی اجماع در جامعه ما باشند و البته این بر یک توافق دلالت می‌کند. بنابراین (برخلاف کیملیکا) توافق در سطحی بسیار بنیادی ظهور می‌کند. او برای نشان دادن اینکه تبیین بی‌طرف‌گرایانه‌اش از عدالت توجیه می‌شود باید نشان دهد که مدعیات و اصول وی می‌توانند - با تکیه بر نظرات متفکرانه - در تعادل تأملی گسترده جای گیرند. اما این بدان معنا نیست که به توافق هر کسی که مورد خطاب آن است رجوع می‌کند.

برخی از فیلسوفان که به تعادل تأملی

گسترده رجوع می‌کنند و در این راه اساساً بر ایقانات متفکرانه تکیه می‌نمایند [جان رالز به طور چشمگیر]، ساخت‌گرا<sup>(۴۶)</sup> و قراردادگرا نیز هستند و روش تعادل تأملی گسترده و [نیز] قراردادگرایی را برای شکل دادن به یک کل منسجم اتخاذ می‌کنند. برای مثال از نظر جان رالز، در تعیین اینکه پرده تجاهل چقدر ضخامت باید داشته باشد یا خصوصیات وضع اولیه چگونه باید تعیین شود، مادر مقاطع حساس، بر ایقانات متفکرانه تکیه می‌کنیم، همان‌گونه که در تعیین اینکه چه چیزی به لحاظ عقلی قابل قبول است، عمل می‌کنیم. اما در عوض، در تعیین اینکه آیا زمانی به یک تعادل تأملی دست یافته‌ایم، به برداشتی از عدالت نیاز داریم که برای طرفین و تحت شرایط ایده‌آل معینی قابل قبول باشد. دوباره و در یک سطح توجیهی<sup>(۴۷)</sup> بنیادی، به توافق رجوع می‌شود. مسئله این نیست که اصول اساسی مدعیات عدالت اجتماعی همانهایی نیستند که کمیلیکا می‌گوید یا اینکه عدالت چیزی است که می‌توانیم در موقعیتهای خاص ایده‌آل بر روی آن به توافق برسیم، بلکه مسئله اینجاست که اگر ما می‌خواهیم نشان دهیم، مدعیات اساسی کمیلیکا یا هر کس دیگری در باب عدالت توجیه پذیرند باید نشان دهیم که چنین توافقی وجود دارد.

باید در این متن خاطر نشان کنیم که عدالت شبیه حقیقت است. حقیقت آن چیزی نیست که محققان که تحت شرایط ایده‌آل و طی یک زمان قابل ملاحظه به تحقیق می‌پردازند، توافق کنند که حقیقت است، اما می‌تواند بهترین آزمون برای حقیقت باشد. بر همین اساس عدالت آن نیست که در وضع اولیه بر روی آن توافق شده است، اما می‌تواند بهترین آزمون برای این باشد که عدالت چیست. ما مجبوریم به دقت تشخیص دهیم که عدالت و حقیقت به چه معناست و آنها چگونه از برداشت ما در باب اینکه حق یا عدل چیست، ناشی می‌شوند. اکنون می‌خواهم شیوه‌ای را خاطر نشان کنم، متأسفانه شیوه‌ای ضعیف، که در آن رهیافت بی‌طرفی در باب عدالت و رهیافت منفعت متقابل «می‌توانند» با یکدیگر سازگار نشان داده شوند. رهیافت بی‌طرفی به ما نشان می‌دهد که عدالت چیست. ما باید چگونه باشیم که افرادی عادل در قبال اصل اخلاقی باشیم، نهادها چگونه باید باشند و مردم که به دقت از یک دیدگاه اخلاقی به استدلال می‌پردازند، کدام یک از اصول عدالت را توجیه پذیرتر خواهند یافت و چرا. ما در اینجا دلایل اخلاقی‌ای را طلب می‌کنیم که تنها «بر حسب اتفاق» ممکن است برخی مواقع دلایل معطوف به نفع خود نیز باشد. فرض می‌کنیم که چیزی به نام نقطه نظر اخلاقی وجود دارد (که یکی از خصوصیات آن ملاحظه برابر و بی‌طرفانه منافع همگان است)، پیروان اصل اخلاقی مطابق با آن [نقطه نظر] به استدلال

خواهند پرداخت. آنها امیدوار خواهند بود و عقلاً انتظار خواهند داشت که بیشتر اوقات منافعشان با چنین کاری صدمه نخواهد دید. اما تصور نخواهند کرد که برای انجام چنین کاری توجیه دارند، مگر اینکه وقتی چنین می کنند به منافعشان پاسخ می دهند یا حداقل برخلاف منافعشان حرکت نمی کنند. محرک آنها برای تعقیب عدالت تعقیب منفعت شخصی نیست. آنچه برای دیگران اتفاق می افتد مهم است و به ذات مهم است. اما هنوز می توانیم پرسیم و آنها می توانند بپرسند، چرا باید عادل بود؟ آیا می توانیم دلایلی از نوع بسیار محتاطانه اش ارائه دهیم که نشان دهد که چرا یک فرد کاملاً در فکر منافع خود، اگر کاملاً عاقل باشد و حقایق غیراخلاقی را به روشنی بداند، آنچه را انجام خواهند داد که یک فرد عادل انجام می دهد حتی اگر به نفع خودش نباشد؟ کانت میان فردی دارای اخلاقیات خوب<sup>(۴۸)</sup> (چیزی که یک فرد به فکر نفع خود می تواند باشد) و یک فرد خوب به لحاظ اخلاقی<sup>(۴۹)</sup> (کسی که آشکارا متعهد به دیدگاه اخلاقی است) تفاوت می گذارد. آیا می توانیم نشان دهیم که اشخاص عاقل و کاملاً در فکر منافع خود اگر از افراد دارای اخلاقیات خوب نیز باشند و به شرط اینکه کاملاً عاقل باشند آنچه را خواهند کرد که افراد عادل انجام می دهند یا حتی تقریباً آنچه اشخاص عادل می کنند را - البته اگر چه نه به همان دلیل - انجام خواهند داد؟ ما باید در تأکید

بر سؤالاتی همچون «چرا باید عادل باشیم؟»، «چرا منصف باشیم؟»، «چرا باید کاری که درست است را انجام دهیم؟» یا «چرا باید اخلاقی باشیم؟» بدانیم که این سؤالات را نمی توانیم از نقطه نظر اخلاقی بپرسیم. پرسیدن آنها شبیه پرسیدن این است که «چرا باید کاری را بکنیم که باید بکنیم؟» (نیلسن ۱۹۸۹ ج). با این حال همان گونه که بحث گسترده «چرا باید اخلاقی باشیم؟» آشکار کرده است، می توانیم بپرسیم «چرا اصلاً نقطه نظر اخلاقی را باید لحاظ نمود؟» (بایر ۱۹۸۵، فرانکنا ۱۹۸۰، نیلسن ۱۹۸۹ ج)، گاتیر ۱۹۸۸). از نقطه نظر اخلاقی، دلایل اخلاقی بنابر تعریف دلایل غیراخلاقی را می پوشانند [بر آنها چیره می شوند] اما چرا اصلاً نقطه نظر اخلاقی را باید لحاظ کرد؟ از نقطه نظر نفع شخصی افراد، از نقطه نظر منافع طبقاتی یا از نقطه نظر یک گروه از حداکثر سازان مقید<sup>(۵۰)</sup> و مصمم به همکاری در جهت منفعت متقابل، دلایل اخلاقی دلایل غالب نیستند یا حداکثر تنها به طور اتفاقی غلبه می یابند (وود ۱۹۸۴ و ۱۹۸۵). دلایل اخلاقی از نقطه نظر اخلاقی الزاماً غلبه دارند، اما نه از این نقطه نظرات. اما چرا باید نقطه نظر اخلاقی را اتخاذ نمود؟ عدالت، انصاف و اخلاق آن را لازم می کنند، اما چگونه؟ نظریه هابز را می توان تلاشی عمده برای نشان دادن این امر تلقی کرد که ما دلایل محتاطانه قوی داریم که افراد دارای اخلاقیات

خوب باشیم، همان گونه که هست و این گونه خواهد بود. ما بر حسب نفع فردی دراز مدت بهترین دلایل را برای حمایت از تداوم حضور قیود اخلاقی از جمله کردارهای عادلانه داریم. (ما نمی‌توانیم - منطقاً نمی‌توانیم - نهادهای اخلاقی داشته باشیم - حداقل در جایی که شرایط عدالت وجود دارد - که کردارهای اجتماعی را دربرنگیرد). اشخاص عاقل - ادعا بر این است که به لحاظ اخلاقی خوب نخواهند بود اما در شمار افراد دارای اخلاقیات خوب خواهند بود.

استدلالات بی طرفانه محور، همچون مواردی که در تبیینهای کیملیکا و باری دیدیم، به نظر من نشان می‌دهد که هابزگرایان (نظریه پردازان منفعت متقابل) نمی‌توانند اخلاق را از استدلال تماماً مبتنی بر نفع فردی از جمله حداکثرسازی مقید<sup>(۵۱)</sup> که در نهایت خود استدلالی تماماً مبتنی بر نفع شخصی است، بگیرند. در عمل همان گونه که برخی هابزگرایان معاصر قویاً استدلال نموده‌اند، این درست است، مردم می‌توانند انتظار بهبود منافعشان را

همان گونه که دیده‌ایم، [یعنی براساس آنچه در سطح جهان اتفاق می‌افتد] در چنین شرایطی این امر می‌تواند تا حد زیادی به منفعت طرفهای دخیل باشد. [اما] عدالت نمی‌تواند اجازه بدهد تفاوت در قدرت چانه‌زنی تبدیل به امتیاز گردد؛ یعنی نمی‌تواند اجازه استثمار را بدهد. مردم در چنین شرایطی با در نظر گرفتن



ضعفشان دلایلی برای همکاری با اقویا دارند چرا که در غیر این صورت آنها ضعیف تر خواهند شد و در جوامعی که ما می شناسیم این شرایط نادر نیستند. بنابراین با در نظر گرفتن موقعیتهای متفاوت قدرت و عزم قدرتمندان برای انجام کاری که به نفعشان است، ضعفا دلایلی مصلحتی برای همکاری دارند حتی اگر مورد استثمار قرار گیرند. بر این اساس با آنها به عدالت رفتار نمی شود. نظام ناشی از این همکاری اگر چه عقلانی است اما اخلاقی نیست. در واقع چنین رفتاری با افراد، اخلاقی نیست. ما از مفروضات هابزی به اخلاق نمی رسیم و بنابراین به عدالت نمی رسیم. طرفداران نظریه بی طرفی نمی پرسند چرا باید عادل بود. اما نشان می دهند که عدالت چیست هابزگرایان می پرسند چرا باید عادل بود و سعی دارند نشان دهند ما باید عادل باشیم، زیرا عدالت منافی دارد. معلوم شده است که درست نیست عدالت «همیشه» منافی دارد. برخی از اشکال تعاون همیشه منافی دارد. اما اشکال تعاون اجتماعی که مردم بدان می پردازند می تواند با عدالت خیلی تفاوت داشته باشد. هابرماسیها نشان نداده اند که یک انسان خودخواه خودآگاه یا یک پیشینه ساز [حداکثرساز] باهوش و آگاه که کاملاً عاقل نیز می باشد باید فردی عادل باشد. اما هابزگرایان ثابت نکرده اند که می توان عدالت را خودخواهی آگاهانه گرفت.

هابزگرایان احتمالاً پاسخ می دهند که بخش زیادی از اخلاق غیرعقلانی است. نقطه نظر اخلاقی، ملاحظه برابر منافع را لازم می شمرد اما برای یک فرد یا یک گروه انجام چنین کاری [ملاحظه برابر منافع] زمانی که به نفعشان نیست، غیرعقلانی است. عقلانی بودن عمل را منافع فرد عامل تعیین می کند. جایی که اجزای مختلف اخلاق چنین پاسخی به منافع افراد نمی دهند، هابزگرایان می توانند مدعی شوند باید از دست آن رها شد و آنچه به عنوان نظامی از تعاون اجتماعی حفظ می شود - اگر چه به گونه ای قابل ملاحظه، کمتر از تلقی سنتی از اخلاق است - در واقع هسته عقلانی اخلاق می باشد.

این برداشت کاملاً ابزارگرایانه از عقلانیت آن گونه که باری نیز استدلال می کند، ادعای صرف است. اینکه عدالت آن است که از عقلانیت برآید بر آزمون کاربرد عقلانیت بنیاد نهاده نشده است. اهمیت برابر قائل شدن برای منافع همگان غیر عقلانی نیست. گفتن اینکه این عمل عقلانی است به همان اندازه ریشه در کاربرد عقلانیت ندارد که این ادعا که عقلانی بودن یعنی اینکه همیشه به دلایل معطوف به نفع شخصی اولویت داده شود.

ما می توانیم برای حمایت از چنین برداشت ابزارانگارانه از عقلانیت به ملاحظات نظری [تئوریک] متوسل شویم. اما برداشتهای دیگری از عقلانیت در پاسخ به مقاصد نظری متفاوت

- 10- Reflective Equilibrium
- 11- Fredrich Hayek
- 12- Robert Nozick
- 13- John Rawls
- 14- Brian Barry
- 15- Thomas Scanlon
- 16- Ronald Dworkin
- 17- Alasdair Macintyre
- 18- Charles Taylor
- 19- Well - Ordered Society
- 20- natural goods
- 21- Communitarians
- 22- David Gauthier
- 23- Jan Narveson
- 24- Impartiality
- 25- Mutual Advantage
- 26- Constructivist Account
- 27- Will Kymlicka
- 28- Circumstances of Justice
- 29- Realpolitik
- 30- Hare
- 31- Sumner
- 32- Baier
- 33- Justification
- 34- Artificial
- 35- Egoism
- 36- Rational
- 37- Justification
- 38- Proper Names Common Names
- 39- Conceptual
- 40- Considered Judgment
- 41- Wide Reflective Equilibrium
- 42- Convictions
- 43- Rationalizin
- 44- Mlange
- 45- Conventionalism
- 46- Constructivist
- 47- Justificatory level
- 48- A Person of good morals
- 49- A Morally good person
- 50- Constrained maximizers.
- (آنهايي که برای به حداکثر رساندن نفع خود قيودی را می پذیرند)
- 51- Constrained maximization

نیز وجود دارند. با در نظر گرفتن اهداف هابزی می توانیم از برداشت هابزی در باب عقلانیت بهره ببریم. اما با در نظر داشتن اهداف هابرماسی، یا ارسطویی یا اهداف طرفداران بی طرفی می توانیم از برداشتهای کاملاً متفاوت از عقلانیت بهره ببریم. به نظر می رسد دلایل بیرونی خوبی در باب این اهداف به خصوص وجود ندارد تا یکی از این اهداف را به جای دیگری قبول کنیم و گفتن اینکه مقاصد هابزی واقعاً مقاصد عقلانی هستند است، در واقع مصادره به مطلوب است [بدین معنا که ما فرض عقلانی بودن آنها را مسلم می پنداریم]. اگر برداشتی منافع یک طبقه را به بردگی طبقه دیگر پیوند دهد و آنها را تا آستانه فقر به کار گیرد، براساس برداشت هابزی این امر نه تنها آن چیزی است که عقل «اجازه می دهد» بلکه چیزی است که عقل «لازم می شمارد». اما یک نظریه در باب عدالت که چنین دلالتی دارد نه تنها به لحاظ اخلاقی نفرت انگیز است بلکه پوچ و کاملاً غیر قابل قبول خواهد بود.

#### پانوشته ها

- 1- Sanitized
- 2- Social ethos
- 3- Self - Ownership
- 4- Class - Structured Society
- 5- Gesellschaften
- 6- Gemeinschaften
- 7- Equality of Opportunity
- 8- Equality of Condition
- 9- Libertarian