

السدر مک اینتایپر فیلسوف اخلاق اسکاتلندی تبار آمریکایی است که خود را متعلق به سنت تومیسیتی در عرصه فلسفه اخلاق می‌داند او دولت‌مدرون را به لحاظ اخلاقی توجیه‌ناپذیر می‌داند زیرا دولت مدرون مدعی خنثی بودن در عرصه مباحث اخلاقی است و تنها از این جهت وفاداری شهروندان به خود را توجیه می‌کند که این وفاداری باعث تحقق یافتن اهداف فردی و تمایلات شخصی شهروندان می‌شود به زعم مک اینتایپر، دولت مدرون از طرفی مدعی است که وظیفه‌اش فقط تأمین کالاها و خدمات شهروندان است. این جنبه از دولت مدرون صرفاً ارزش پولی دارد اما از طرف دیگر، دولت خود را گنجینه‌های ارزش‌های مقدس نیز می‌داند و از شهروندان‌اش می‌خواهد که در راه حفاظت دولت جانفشانی کنند در عوض او از سیاست جماعت‌گرانه (Communitarianism) جانبداری می‌کند به نظر او فراهم کردن برداشتی از قواعد اخلاقی که برای موجودات خردمند توجیه‌پذیر باشد در غیاب مفهومی از تلوس (غایت فعل انسانی) در حیات انسان محکوم به شکست است. بدون در نظر گرفتن مفهومی از خیر مشترک جماعت و به دست دادن صورت حیاتی که هدف مشترک انسان‌ها در یک جماعت است، قواعد عدالت را که عقلاً توجیه‌پذیر باشند نمی‌توان ایجاد کرد. در مقاله زیر، مک اینتایپر سعی در اثبات این نکته دارد که وقتی ما مفهومی از تلوس و حیات مشترک انسان‌ها و در پی آنها مفهومی از شایستگی (Desert) را در دست نداشته باشیم، نتیجه آن قیاس‌ناپذیری بین طرح‌های توجیه‌گر و قیاب است.

پدیل مک اینتایپر برای سیاست مدرون، سیاست به مثابه عمل (Practise) است. وقتی یک فعالیت را عمل می‌نامیم که خیرهای درونی در آن فعالیت وجود داشته باشند و همه تلاشی بدان، کسب همین خیرهای درونی باشند. خیرهای درونی یک عمل خیرهایی هستند که صرفاً با آن فعالیت تداعی نمی‌شوند بلکه اساساً تنها راه دستیابی به آنها شرکت در همان فعالیت است. خیرهای درونی، خیرهای مشترک و خیرهای درونی، منافع فردی هستند. سیاست فعالیت است که این خیرها را در درون یک جماعت طبقه‌بندی و سلسله‌مراتب‌بندی می‌کند از اینجاست که مک اینتایپر فرمود سیاست به این نتیجه نهایی می‌رسد که عمل سیاست و نهادهایی که حافظ عمل سیاست هستند، باید عملی جزئی و خرد باشد به نظر او این یک حقیقت بسیار ساده است که شرایطی که تحت آن می‌توانیم تأمل مشترک داشته باشیم باید ضرورتاً جماعتی کوچک باشند زیرا داشتن فرهنگی مشترک، شرطی ضروری برای انجام پژوهش‌های عقلانی مشترک است.

#### السدر مک اینتایپر

وقتی که از سطوح عدالت را به عنوان اولین فضیلت حیات سیاسی تمجید کرده‌اند، فلسفی این نکته بود که جماعتی که فاقد اجماع عملی درباره مفهوم عدالت‌گد به ناکزیر



# عدالت به مثابه فضیلت

توان بر سر اینکه قواعد مربوطه چه هستند همیشه شرطی ضروری برای توافق پیرامون سرشت و محتوای فضیلتی خاص است. لیکن این توافق قبلی درباره قواعد همان طوری که در قسمت‌های اول این کتاب بر آن تأکید کردم، چیزی است که فرهنگ فرد گراپانه ما قاصر به تعیین کردن آن نیست. این در هیچ جایی دیگر آشکارتر از این مورد نیست و پیامدهای آن در هیچ جایی تهدیدناپذیرتر از حوزه عدالت نیست. پیامدهای این فرهنگ زندگی روزمره را به احراف کشف شده و بنابراین منازعات بنیادین را نمی‌توان به صورتی عقلانی حل و فصل کرد. یکی از این منازعات را که در سیاست امروز

فایده‌بندی لازم برای ایجاد حمایت سیاسی هستند. لذا فقدان چنین بنیاتی، حتماً جامعه ما را نیز تهدید می‌کند زیرا پیامد آن، تنها ناتوانی برای به توافق رسیدن بر سر فهرست فضیلت یا حتی نتوانشی بنیادی‌تر برای اجماع بر سر اهمیت نسبی مفاهیم فضیلت درون طرحی اخلاقی که در آن مفاهیم حقوق و فایده نیز جایگاهی مهم داشته باشند، نبوده است بلکه ناتوانی برای توافق بر سر محتوا و ویژگی فضیلتی خاص بوده است زیرا پانوجه به اینکه یک فضیلت اکنون عموماً به عنوان یک خلق و خو یا احساسی تلقی می‌شود که در ما فراتر داری از قواعدی خاص را ایجاد می‌کند.

آهالات متحده شایع است ملاحظه کنید. من این نزاع را در قالب بحثی بین ۲ شخصیت نمونهای و خیالی بازسازی کرده و اسم ایشان را «الف» و «ب» گذاشتم. «الف» شخصی است که مغازه‌دار با یک افسر پلیس یا کارگر ساختمان است و تلاش فراوانی برای پس‌انداز درآمدش کرده تا خانهای کوچک بخرد، فرزندان‌اش را به کالج محلی بفرستد و هزینه درمان بیماری‌های خاص والدین‌اش را پرداخت کند یا افزایش مالیات‌ها، تمام آینده‌ها و آرزوهای او در معرض تهدید قرار می‌گیرد. او این تهدید را بسری برنامه‌هایش نهادلانه ارزیابی می‌کند. او مدعی داشتن

حقی برای استفاده از آن چیزی است که خود او به دست آورده و منتقدان است که هیچ فرد دیگری حق ندارد از آن چیزی استفاده کند که او به صورتی مشروع کسب کرده و حق عادلانه خود داشته. «الف» در انتخابات به کاندیدانهایی رای می دهد که از مالکیت او، برنامه هایش و برداشت او از مفهوم عدالت دفاع کنند.

«ب» که صاحب پستی از کسب های اصلاح طلبانه منتقد مددکاری اجتماعی یا فردی است که ثروتی به او به ارث رسیده تحت تاثیر شدید بی حساب و کتاب بودن بی عدالتی ها در توزیع ثروت، درآمد و فرصت ها قرار گرفته است. او حتی یا شدتی بیشتر تحت تاثیر ناتوانی قدر او و محرومان برای انجام تغییراتی در شرایط خودشان به عنوان نتیجه بی عدالتی ها در توزیع قدرت است. «ب» هر دو نوع این نگرانی ها را نادیده گرفته و رای می دهد و آنها را باعث پذیرش شدن بی عدالتی های بیشتر می داند. در حالت کلی تر او معتقد است که تمامی نگرانی های اگر قرار است ادامه پیدا کنند باید توجیهی داشته باشند و تنها توجیه ممکن برای نگرانی های او بهر دو جنبه است به شرایط فقر و محرومان - مثلا از راه بالا رفتن رشد اقتصادی - است. او به این نتیجه می رسد که در شرایط حاضر، عدالت ایجاد می کند که به مالکیت بندی باز توجه - که باعث افزایش رفاه و خدمات اجتماعی می شود - تعلیم کنیم. «ب» در انتخابات به نهج کاندیدانهایی رای می دهد که وعده مالکیت بندی باز توجه را بدهند و از برداشت او از عدالت دفاع کنند.

روش بن است که در شرایط واقعی نظم اجتماعی و سیاسی چنانچه مخالف و ب در مورد سیاست ها و سیاستمداران اختلاف نظر دارند اما آنها با یکدیگر چنانچه اختلاف نظری باشند یا پاسخ این پرسش به این شرح است که نظر به اینکه اختلاف نظر آنها درباره نوع خاصی از شرایط اقتصادی است. منتهی نباید در سطح نزاع های سیاسی نمود پیدا کند. اگر الف و ب به چانه های متعلق دارند که منابع اقتصادی کمی می دارد یا لاقبل اعتقاد بر این است که منابع کمی دارد. آنکه برنامه های بازتوزیع صومعه ب حداقل تا یک حد بدون تهدید برنامه های خصوصی الف برای زندگی قابلیت اجرا دارد و الف و ب ممکن است برای مدتی به سیاست ها و سیاستمداران یکسانی رای بدهند.

درواقع آنها ممکن است که یک فرد واحد و یکسان باشند. اما اگر شرایط اقتصادی به صورتی باشد که با برنامه های الف باید قرابتی برنامه های ب شود یا برنامه های ب فدای برنامه های الف بلاقصد هوبنا خواهد شد. الف و ب نگرش هایی نسبت به عدالت دارند که نه تنها به لحاظ منطقی با یکدیگر تطبیق نپذیرند (in Compatible) بلکه هر یک به افکاری متضاد می شوند که با اهدافی که توسط گروه رقیب ساخته شده، فیس ناپذیر (In Commensurable) است.

تشخیص دادن تطبیق ناپذیری منطقی کار مشکلی نیست. «الف» معتقد است که اصول اکتساب و استحقاق عادلانه منافی اقدامات بازتوزیع است. اگر نتیجه کارسرد اصول اکتساب و استحقاق عادلانه نگرانی فاحشی است. تحمل این نگرانی هر بنیای است که باید برای رسیدن به عدالت پرداخت شود. ب باور دارد که توزیع عادلانه محتویات هایی را بر اکتساب و استحقاق مشروع وضع می کند. اگر نتیجه به کار بستن این اصول توزیع عادلانه دخالت در آن چیزی است که

تاکنون در نظم اجتماعی به عنوان اکتساب و استحقاق مشروع دانسته می شد. مثلا از راه مالکیت پیش یا سازوکارهایی دیگر با قلمروی وسیع، تحمل این دخالت هر بنیای است که باید برای رسیدن به عدالت پرداخت شود. این نکته امر بی اهمیت نیست که ما به مرور زمان بی می بریم هم در مورد اصول الف و هم در مورد اصول ب. هرینه پرداختی برای یک شخص یا گروهی از شخصایی که از عدالت بهره مند می شوند همیشه توسط فردی دیگر پرداخت می شود. بنابراین گروه های اجتماعی شناخته شده مختلف به نفعشان است که یکی از این اصول را بپذیرند و دیگری را رد کنند. هیچیک از این اصول به لحاظ اجتماعی یا سیاسی خنثی نیستند.

به علاوه قضیه به همین سادگی نیست که «الف» و «ب» منابع اصولی هستند که منجر به نتایج عملی تطبیق ناپذیری می شود. نوع مفهومی که بر حسب آن هر یک ادعای خود را بیان می کند آن قدر با مفهوم دیگری متفاوت است که این سوال که آیا بحث بر بن آنها را می توان به لحاظ عقلی حل و فصل داد یا نه و اگر آری چگونه؟ منتهی نکات جدیدی را در بر خواهد داشت. زیرا «الف» تمایل دارد مفهوم عدالت را در پاسخ به این سوال تعریف کند که فرد مفروض بر حسب آن چیزی که به دست آورده و کسب کرده به چه چیزی مستحق است و چگونه استحقاق دریافت آن را دارد. «ب» تمایل دارد مفهوم عدالت را بر مبنای مطالبات هر فرد از حیث نیازهای بنیادین و وسایلی تعریف کند که این نیازها را بر طرف می کند. «الف» وقتی با تکلیف دارایی یا مالکانهایی مواجه می شود، مدعی است که او به وجهی عادلانه حق مالکیت آنها را دارد زیرا به صورتی مشروع آنها را کسب کرده و به دست آورده است. «ب» معتقد است عدالت حکم می کند که این دارایی ها متعلق به فردی دیگر باشند زیرا آنها بیشتر بدان نیاز دارند و اگر این دارایی ها را نداشته باشند نیازهای اساسی آنها تعیین نخواهد شد. اما فرهنگ کثرت گراییه ما آفری ها هیچ روشی برای ارزیابی و هیچ معیاری عقلانی برای انتخاب بین مطالباتی که بر مبنای استحقاق مشروع هستند و مطالباتی که بر مبنای نیازها هستند فراهم نمی کند. بنابراین این دو نوع ادعا در حقیقت همان طور که قبلا گفتم - فیس ناپذیر هستند و استماره «ارزیابی» ادعای اخلاقی فقط نامناسب نیست بلکه گمراه کننده است.

در اینجا است که فلسفه ارتباطی تحلیلی معاصر مدعیات مهمی را مطرح می کند زیرا سعی دارد اصولی عقلانی را فراهم کند که طرفین متنازع یا منافع متضاد بتوانند به آن اصول توسل جویند. مشهورترین تلاش های اخیر برای انجام این برنامه از نیهات ویزمای با بحث های بین «الف» و «ب» دارند.

برطنت هربرت نوزیک از عدالت (۱۹۷۲) حداقل تا درجه زیادی شرحی عقلانی از عناصر اصلی مواضع «الف» است و برداشت «جان راولز» (۱۹۷۱) به گونه ای مشایه شرحی عقلانی است از عناصر اصلی مواضع «ب». بنابراین اگر ملاحظاتی فلسفی که راولز عقلانی کافی را داشته باشند، بحث های بین «الف» و «ب» به صورتی عقلانی به شکلی حل و فصل خواهد شد و در نتیجه توصیف من از این نزاع آفیس ناپذیری بودن آن غلط تر آب در خواهد آمد.

استدلال راولز این است که اصل عدالت اصولی هستند که یک کنش مگر عقلانی که در پشت پرده جهالت قرار گرفته انتخاب می کند. او فردی است که جاهگاه خود در جامعه را نمی داند و به موقعیت طبقاتی و شأن اجتماعی خود و ظرف ندر نمی داند که چه استعدادهای خود و توانایی هایی ممکن است نصیب او شود. چه مفهومی از خیر را می پذیرد و چه اهدافی در حیات و چه مزاج و خلاق و خوبی خواهد داشت. هیچ چیز نمی داند. قرار است در چه نوع از ترتیبات سیاسی اقتصادی فرهنگی و اجتماعی قرار گیرد.

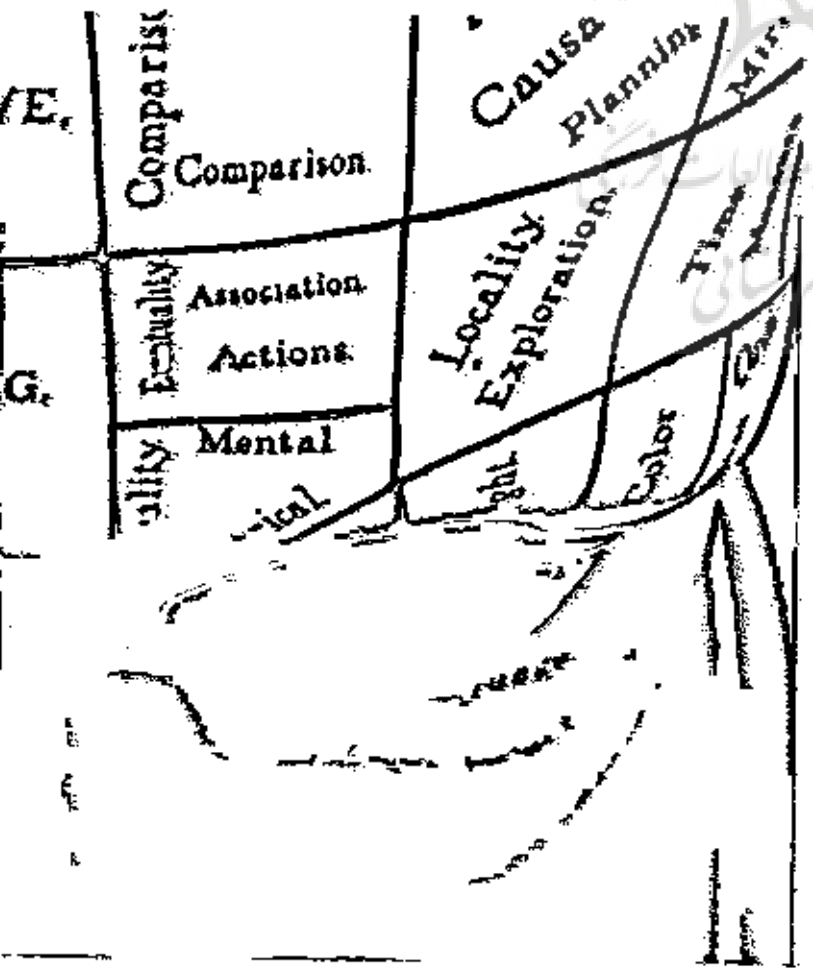
راولز این طور استدلال خود را ادامه می دهد که هر کنش مگر عقلانی که چنین جایگاهی را برای خود ترسیم می کند توزیع عادلانه کالا در هر نظم اجتماعی را بر حسب دو اصل و یک قاعده برای تعیین اولویت بین این دو اصل، هم گام ایجاد تراجم بین آن دو اصل، سازمان دهی می کند.

اصل اول به این شرح است. «ب» هر فرد باید حقی برابر دسترس می به سیستم کلی وسیع آزادی های بنیادی برابر داشته باشد. شرطی که این آزادی ها به سیستم منتهی به آزادی همگانی ضروری ترسانند. اصول دوم به فرار زیر است. نگرانی های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه ای تنظیم شوند که اولاً بیشترین نفع را برای نگرانی های نگرانی ترین افراد داشته باشد. «ب» شرطی که با اصل پس اندازهای مشترک نامخوان نباشند. اصل پس انداز مشترک سرمایه گذاری منصفانه به نفع نسل های آینده را فراهم می کند و ثانیاً این نگرانی های همراه با مقامات و احزاب سیاسی آزاد باشد که فرصت ها در آن تحت شرایط برابر منصفانه فرصت ها تقسیم شده باشند. اصل اول مقدم بر اصل دوم است. آزادی را تنها به خاطر دست یافتن به آزادی می توان محدود کرد و عدالت در حالت کلی بر کار آمدن اولویت دارد. بدین ترتیب راولز به این مفهوم کلی

می رسد: تمام کالاهای اولیه اجتماعی - آزادی و فرصت ها در آمد و کسوت و بیند های عزت نفس - باید به صورتی برابر توزیع شوند مگر آنکه توزیع نگرانی ترانه هر یک از این کالاها به نفع نگرانی ترین افراد باشد.

بسیاری از منتقدان راولز توجه اصلی خود را روی راهمایی متمرکز کرده اند که از طریق آن راولز اصول عدالت را از شرحش درباره موقعیت ابتدایی و کار گزار عقلانی که پشت پرده جهالت است به دست می آورد. چنین منتقدانی به نکات ارزندگی دست یافته اند اما من قصد ندارم به استدلال آنها بپردازم زیرا نه تنها قرض را بر این می گذارم که یک کنشگر عقلانی در موقعیتی مثل پرده جهالت در حقیقت همان اصولی را بر خواهد گزید که راولز بر گزیده است بلکه همچنین باید گفت این تنها یک کنشگر عقلانی است که در چنین موقعیتی این اصول را برمی گزیند. بعدها طی استدلال مهمت این نکته معلوم خواهد شد اما اکنون این بحث را کنار می گذارم و به توصیف فکری نوزیک می پردازم.

نوزیک معتقد است در صورتی جهان، بنیادی کمالا عادلانه دارد که تنها مردمی استحقاق داشتن چیزی را داشته باشند یعنی آن چیزها را آن طور که دلخواه آنان است. به کار بندند که یا از طریق عمل عادلانه اکتساب ابتدایی یا چیزی را به صورت عادلانه اکتساب کرده باشند یا اینکه شخصی که چیزی را در ابتدا به صورت عادلانه کسب کرده است آن را به صورت عادلانه به او انتقال دهد. به عبارت دیگر، به پرسش «چرا» ما استحقاق استفاده از آن صدف دریایی را آن طور که دلنمان می خواهد، داریم؟ پاسخ موجه می توان داد. جواب اول این است که من آن را در ساحل پیدا کرده ام و مال کسی نبود و به اندازه کافی برای بقیه باقی مانده (عمل عادلانه اکتساب ابتدایی) و جواب دوم این است. فردی دیگر آن را از ساحل برداشته بود و با میل و رضایت خود آن را به



فردی دیگر، او هم به فردی دیگر داد یا فروخت و من هم از نفر آخر آن رابه رضایت و اختیار گرفتم یا خریدم (مسئله‌ای از اعمال عادلانه انتقال) از آرای نوزیک چندوجهی خود او نیز بلافاصله آن را مورد توجه قرار می‌دهد نتیجه زیر به دست می‌آید: اصل کامل عدالت توزیعی صرفاً می‌گوید توزیعی عادلانه است که هر کس مستحق دارایی‌هایی باشد که طبق اصول این توزیع کسب کرده‌است.

نوزیک این نتایج را از چندمندی درباره حقوق جنایی ناپذیر هر فرد به دست آورده است. مقلدانی که برای اثبات آنها هیچ دلیلی نزنند نمی‌کنند مانند مورد راولز، من نمی‌خواهم چونکنی به دست آورم اصول اولیه عدالت را از مقلدات نوزیک به چالش بکشم بر عکس بار دیگر می‌خواهم بر این نکته اصرار کنم که از پذیرفتن این مقلدات به راحتی می‌توان آن اصول را به صورتی عقلانی به دست آورد. به عبارت دیگر، هم در مورد برداشتن راولز از عدالت و هم در مورد برداشتن نوزیک از آن مسائلی که من مطرح می‌کنم مربوط به انسجام ساختار درونی استدلال ایشان نیستند در حقیقت استدلال من این نکته را می‌پذیرد که برداشتن ایشان از عدالت فاقد چنین انسجامی نیست.

استدلال من ۳ قسمت دارد اول اینکه تطبیق ناپذیری برداشته‌های راولز و نوزیک تا اندازه‌ای حقیقتاً بازتاب تطبیق ناپذیری موضوع «الف» با موضوع «ب» است و تا این اندازه حداقل راولز و نوزیک با موفقیت هر چه تامل در هر سطح فلسفه اخلاقی نیازگاری بین این شهر و رولان عادی غیر فلسفی مثل «الف» و «ب» را بیان می‌کنند اما راولز و نوزیک همچنین در سطح مباحث فلسفی نوع کاملاً مشابهی از تطبیق ناپذیری و قیاس ناپذیری را بازآفرینی می‌کنند که باعث می‌شود جدال بین «الف» و «ب» در سطح نزاع اجتماعی برقرار نشود. باقی بماند و تأیید با همه این اوصافه عنصری هم در موفقیت «الف» و هم

در موفقیت «ب» وجود دارد که نه برداشتن راولز و نه برداشتن نوزیک به آن عنایتی ندارند. عنصری که بر جای مانده از سنت کلاسیک قدیمی است که در آن فضایل از جایگاهی محوری برخوردارند و وقتی درباره این دو نکته خوب تأمل کنیم، نکته سوم آشکار می‌شود یعنی در تقاطع بین آن دو، ما مرتباً مهم برای پیش فرض‌های اجتماعی‌ای داریم که راولز و نوزیک تا حدی در قبول آن پیش فرض‌ها سهیم هستند.

راولز اهمیت را به چیزی می‌دهد که در واقع اصل انصاف در مورد نیازهاست. مفهوم او از بدترین بخش جامعه شامل کسانی است که بیشترین نیاز را به درآمد، ثروت و بقیه کالاها دارند. نوزیک اهمیت را به چیزی می‌دهد که اصل انصاف در مورد استحقاق است. برای راولز چگونگی رسیدن نیازمندان به وضعیت نیازمندی و فلاکت فعلی‌شان امر بی‌ربطی است. عدالت بر مبنای الگوهای کنونی توزیع برقرار می‌شود که هیچ ربطی به گذشته ندارند. برای نوزیک تنها ملاک گرایی آنچه که در گذشته به صورت مشروعی کسب شده اهمیت دارد. الگوهای کنونی توزیع خود به خود ربطی به عدالت ندارند. (البته ممکن است با اطف و سخاوت مرتبط باشند).

آنچه تاکنون گفتیم شباهت راولز و ب و شباهت نوزیک به الف را آشکار می‌کند زیرا الف علیه قواعد توزیعی، از عدالت استحقاقی حمایت می‌کند و ب علیه قواعد استحقاقی از عدالتی که به نیازها توجه می‌کند دفاع می‌کند اما در عین حال روشن است که نه تنها اولویت‌های راولز با اولویت‌های نوزیک درست مثل اولویت‌های (الف) و (ب) تطبیق ناپذیرند بلکه موضوع راولز با موضوع نوزیک درست مانند مواضع (الف) و (ب) قیاس ناپذیرند. اما چگونه می‌توان ادعایی را که اولویت را به نیازها داده و دیدگاهی را که اولویت را به استحقاق می‌دهد به صورتی عقلانی ارزیابی کرد؟ اگر استدلال راولز را مدنظر قرار دهیم به نظر او فردی که پشت پرده جهالت قرار گرفته باشد نه بداند که نیازهایش چیستند و قرار است چگونه برآورده شوند و نه آنچه که مستحق اوست اطلاعی داشته باشد. عقل حکم می‌کند اصولی که به نیازها احترام می‌گذرانند را به اصول استحقاق ترجیح دهند. اما شاید اگر به اصول نظر به تصمیم عقلانی متوسل شویم جویئی که بی‌درنگ به راولز خواهیم داد این است که نه فقط ما هرگز پشت پرده جهالت قرار نمی‌گیریم، بلکه اگر با مقلدات نوزیکی به قضیه بنگریم، در پشت پرده جهالت به حقوق لاینفک انسان‌هایی می‌ریزم.

اگر استدلال نوزیک را مدنظر قرار دهیم و معتقد باشیم که هر اصل توزیعی، اگر بر انسان‌ها تحمیل شود می‌تواند آزادی را که حق هر فرد است در خطر اندازد - چنانچه خود نوزیک هم دقیقاً چنین استدلالی می‌کند - چوایی که بی‌درنگ می‌دهیم این است که نوزیک تفسیر خاص خود از حقوق لاینفک انسان‌ها را به ما تحمیل کرده و با مقلدات راولز می‌توان به نتایجی متفاوت دست پیدا کرد.

با وجود این، امری مهم، هر چند سلبی، در اینجا وجود دارد که هم برداشتن راولز و هم برداشتن نوزیک در آن سهیم هستند. هر یک از آن دو در برداشتن خود از عدالت مخفی‌تر شایستگی (Desert) به زبان نمی‌آورند و اساساً نمی‌توانند بدون تنگنویزی از آن مفهوم سخن به میان آورند. اما هم (الف) و هم (ب) از شایستگی سخن به میان می‌آورند و لازم

است که در اینجا به این نکته توجه کنید که (الف) و (ب) اسلامی تعبیرهای دلیخواهانه‌ای نیستند که من از خودم آنها را آورده باشم؛ مثلاً استدلال‌های آنها طابقاً با نسل بالعدل بسیاری از مباحث مالی اخیر در کالیفرنیا، نیوجرسی و ساوا به یاد می‌آورد. آنچه که (الف) به نفع خودش به آن اعتراض می‌کند صرفاً این نیست که او استحقاق آن چیزی که به دست آورده را دارد، بلکه مدعی است که بر مبنای کار سختکوشانه‌ای که انجام داده شایستگی دارایی‌هایش را دارد آنچه که (ب) به نفع فقرا و محرومان به آن اعتراض می‌کند این است که آنها شایستگی فقر و محرومیت را ندارند و بنابراین فقر آنها باید از بین برود. واضح است که در مورد بدیل‌های وقتی (الف) و (ب) این ارجاع به شایستگی است که این احساس قوی را در ایشان ایجاد می‌کند که آنچه به آن اعتراض می‌کنند بی‌عدالتی است و نه نوعی دیگر از خطا یا آسیب.

نه برداشتن راولز و نه برداشتن نوزیک این جایگاه محوری - یا در واقع هیچ گونه جایگاهی - را به شایستگی در مدعیات مربوط به عدالت و بی‌عدالتی اختصاص نمی‌دهند.

راولز بیش‌های عقل سلومی را مرتبط با مفهوم شایستگی می‌داند، اما چنین استدلال می‌کند که اولاً مانعی در مفهوم شایستگی یک فرد در چیست مگر آنکه قبلاً قواعد عدالت را تدوین کرده باشیم (و بنابراین نمی‌توانیم فهم خود را از عدالت بر مبنای شایستگی بنهاندیم) و ثانیاً اینکه وقتی ما قواعد عدالت را تدوین کردیم، معلوم می‌شود که نه شایستگی بلکه انتظارات مشروع است که موضوع بررسی ما هستند. او همچنین این طور استدلال می‌کند که تلاش برای به کار بستن مفاهیم شایستگی امری غیرممکن است. روح هیوم در سراسر آثار او قدم می‌زند.

نوزیک در این باره صراحت کمتری دارد. اما طرح او از عدالت نیز که منحصراً بر مبنای استحقاق بنا شده، چایی برای شایستگی در نظر نمی‌گیرد. او هر یک مورد امکان طرح اصلی برای تصحیح بی‌عدالتی را به میان می‌آورد. اما آنچه او در آن مورد می‌تواند بگوید چنان موثقی و مرموز است که هیچ کمکی برای اصلاح دیدگاهش نمی‌کند. دوباره هر موردی هم راولز و هم نوزیک آشکارا معتقدند که یک جامعه، متشکل از افرادی است که هر یک منتهت خاص خود را دارند. سپس باید گرد هم آیند و قواعدی مشترک برای زندگی تدوین کنند. به زعم نوزیک محدودیت‌های سلبی مضاعفی یعنی مجموعه‌ای از حقوق پنجادین وجود دارند و به زعم راولز تنها محدودیت‌ها آنهایی هستند که فردی محتاط و عاقل به خود تکلیف می‌کند. بنابراین در هر یک از این دو برداشته افراد اهمیتی اولیه و جامعه‌امیتی ثانویه دارد و تعیین هویت منافع فردی مقدم بر - و مستقل از - ایجاد هر نوع تجمع اجتماعی در بین خودشان است. اما قبلاً اشاره کرده‌ام که مفهوم شایستگی تنها در پافتی از یک جماعت معنا و مفهوم پیدا می‌کند که تجمع ابتدایی آن، وجود فهمی مشترک هم اثر خیر برای انسان و هم خیر آن جماعت باشد و افراد منافع اصلی خود را با ارجاع به آن خیرها تعریف کنند. راولز به صراحت در نظریاتش این نکته را پدید می‌کند که ما باید این طور از دیگران انتظار داشته باشیم که درباره تعریف حیات خوب برای انسان هیچ گونه موافقتی با آنها نداریم و بنابراین باید هر گونه فهم ممکن از راولز تدوین اصول عدالت حذف کنیم. تنها

خبرهایی که همه افسران، منفعتی در آن دارند - بحال نظر ایشان درباره حیات خوب هر چه که می‌خواهد باشد - باید مورد ملاحظه قرار گیرد. هر استدلال نوزیک نیز مفهوم جماعتی که برای به کار بستن مفهوم شایستگی نیازمند آن هستند، غایب است. برای فهم بهتر این موضوع باید دو نکته دیگر را توضیح دهیم.

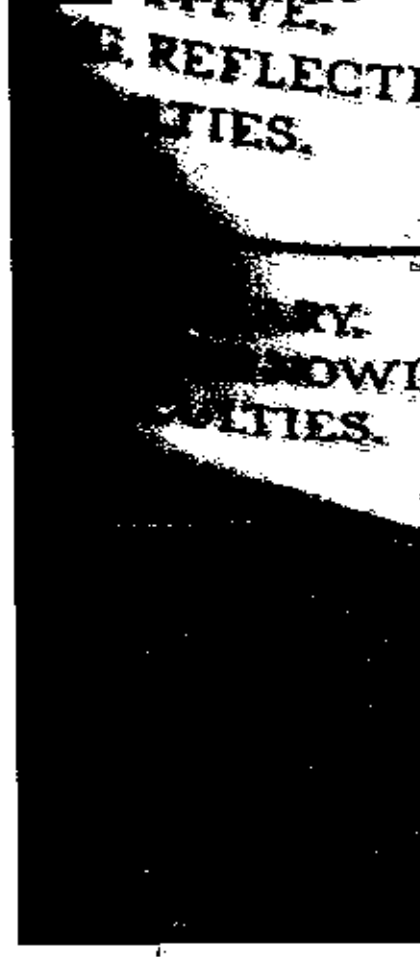
اولین نکته در مورد پیشرفت‌های مشترک اجتماعی راولز و نوزیک است. از منظر هر دو آنها، گوئی ما کشتی شکستنی هستیم که در جزیره‌ای متروک با گروهی از افراد دیگر که هر یک نسبت به دیگران نقش یک غریبه را بازی می‌کنند اقامت داریم. آنچه که اکنون باید طرح آن ریخته شده قواعدی است که از هر یک از ما در چنین موقعیتی حراست می‌کند. مقدمه نوزیک درباره حقوق مجموعه‌ای را سخاوت محدودیت‌ها را عرضه می‌کند. ما به درستی می‌دانیم که مزاحمت‌های معینی برای یکدیگر مطلقاً ممنوع هستند. ما در بین تعصبات ما محدودیتی وجود دارد. محدودیتی که منافع شخصی و متعارضی ما آنرا ایجاد کرده است.

البته این تکرار فردگرایانه، چنانچه قبلاً نیز خاطر نشان کردم، عقبنامی سرزنش‌ناپذیر هاینز لاک (کسلی که نوزیک به دیدگاه‌های اشتراک بسیاری می‌گذارد) ماکیاوولی و دیگران. این دیدگاه در درون خود برداشتی واقع‌بینانه از جامعه مدرن دارد. به راستی جامعه مدرن غالباً حداقل در ظاهر سطحی خود چیزی نیست مگر کنکسیون از افراد غریبه که هر یک در شرایط حداقلی به دنبال دست یافتن به منافع شخصی خودش است. البته ما هنوز هم حتی در جامعه مدرن به سخنی می‌توانیم وجود جماعتی اصیل از قبیل خفوله‌های کالیفرنیا - و رابه این صورت تبیین کنیم، اما حتی درک ما از آنها امروزه یا مفیسی وسیع توسط مفاهیم فردگرایانه به خصوص در دادگاه‌ها مورد هجوم قرار می‌گیرد. بنابراین راولز و نوزیک با شدت هر چه تامل‌تر دیدگاهی مشترک دارند که رولز به حیات اجتماعی را - حداقل به صورتی آرمانی - به عنوان عمل داوطلبانه افراد دارای تفکر عقلانی با منافع قبلی، در پیش‌رو مجسم می‌کند که این سؤال را مطرح می‌کنند: ورود به چه نوع از قرارداد اجتماعی باید بکنیم برای من معقول است؟ نباید تعجب کنیم که پیامد همین امر است که دیدگاه‌های ایشان مخالف هر نوع برداشتی از جماعت است. است که در درون آن مفهوم شایستگی در ارتباط با انجام وظایف‌های مشترک آن جماعت در تعقیب خیرهای مشترک می‌تواند بنیانی برای حلوری درباره فضیلت و بی‌عدالتی فراهم کند.

آنها شایستگی را از طریق دیگر نیز رد می‌کنند. من نظرم در سراسر اینکه چگونه اصول توزیعی راولز هر گونه راجع به گذشته و مدعیات شایستگی که بر مبنای اعمال و مصائب گذشته تفسیر شده باشد را بیکنی. نوزیک هم تنها مشروعیت استحقاق‌ها را بنیانی برای اهمیت‌بخشیدن به گذشته در ارتباط با عدالت می‌داند و بنابراین مدعیات گذشته را برای طرح مفهوم عدالت به حساب نمی‌آورد. آنچه که بر اهمیت این موضوع می‌افزاید این است که

راولز: تمام کالاهای اولیه اجتماعی (آزادی و فرصت‌ها، درآمد و ثروت و بنیادهای عزت نفس) باید به صورتی برابر توزیع شوند مگر آنکه توزیع نابرابرانه هر یک از این کالاها به نفع نابرابرترین افراد باشد.

موضوع «الف» با موضوع «ب» است و تا این اندازه حداقل راولز و نوزیک با موفقیت هر چه تامل در هر سطح فلسفه اخلاقی نیازگاری بین این شهر و رولان عادی غیر فلسفی مثل «الف» و «ب» را بیان می‌کنند اما راولز و نوزیک همچنین در سطح مباحث فلسفی نوع کاملاً مشابهی از تطبیق ناپذیری و قیاس ناپذیری را بازآفرینی می‌کنند که باعث می‌شود جدال بین «الف» و «ب» در سطح نزاع اجتماعی برقرار نشود. باقی بماند و تأیید با همه این اوصافه عنصری هم در موفقیت «الف» و هم



برداشت نوزیک با توجه از نظر ناپدید می‌گردد. حقیقتاً به نفع مسطورهای خاص درباره گذشته عمل می‌کند زیرا نکته اصلی قدرت نوزیک از عدالت این رأی است که تمام استحقاق‌های مشروع را می‌توان تا حاصل مشروع اکتساب اولیه دنبال کرد اما اگر بخواهیم این معیار را اجرا کنیم اصفاً استحقاق‌های مشروع بسوزانده بوده و در برخی منطقت‌های وسیع دنیا هیچ گونه استحقاق مشروعی وجود ندارد. مالکان نهایی مدرن، میراث‌داران مشروع افراد لاک‌های مسلک نبوده‌اند که فعلی‌ها ظاهراً لاک (از این جهت گنیم ظاهراً که چارای برای اصلاح نوزیک فرم جوره لاک باز کرده باشند) برای اکتساب اولیه هیچ‌گونه داده باشند آنها میراث‌داران افرادی هستند که به عنوان مثال زمین‌های مشترک انگلستان را از مردم عادی قطعاً زمین‌های وسیع آمریکای شمالی را از هند و آمریکایی‌ها بخش وسیعی از ایرلند از ایرلندی‌ها و پروس را از پروسی‌های خیر و منزه و زنده و برای دزدی از همال هیچ‌گونه خسوتی درخ نکرده‌اند این واقعیتی اجتنابی است که خود را پشت آرای ایندو نوزیک لاک می‌پنهان کرده است بنابراین فقدان یک اصل اصلاح گرایانه دست‌های جنبی و جزئی برای نوزیک نیست این نقصان کل نظریه را ویران می‌کند حتی اگر ما افتدادهای پیشماری هم که به حقوق جنبایی ناپذیر انسانی وارد است را در نظر بگیریم.

(الف) و (ب) با تناقضی که در نظر ایشان هست پارلو از نوزیک تفاوت دارند هر یک از آنها در هم‌بستگی کردن اصول رولو از نوزیک یا توسل به شایستگی و وفاداری خود را به دیدگاهی قدیمی تر، سنتی تر، لرستوبی تر و مسیحی تر از عدالت نشان می‌دهند بنابراین این تناقض نشانه‌ای از قدرت و نفوذ باقیمانده آن سنت است قدرت و نفوذی که دو منبع متمایز دارد. امروز، تک‌مهایی از آن سنت - عیناً مفاهیم فضیلت - هنوز پایه‌های مفاهیم مشخصاً مدرن و فردگرا مثل حقوق و فایده پیدا می‌شوند اما این سنت همچنین به صورتی بسیار کمتر نکه تکه و تخریف شده در حیات جماعت‌های معین وجود دارد که پیوند تاریخی خود را با گذشته‌شان به شدت حفظ کرده‌اند.

بدین ترتیب این سنت اخلاقی قدیمی را در ایالات متحده و دیگر جاه‌ها در بین متلابرخی ایر نندی به پای کاتولیک بر خسی یونانی‌های ارتدوکس و برخی یهودی‌های ارتدوکس مسلک می‌توان تشخیص داده همه اینها جماعت‌هایی هستند که سنت اخلاقی خود را نه تنها از طریق مذهبان بلکه همین طوری از ساختار روستاهای زراعی و خانوادگی به ارث برده‌اند که اسلاف بی‌واسطه آنها در حواله‌های اروپایی مدرن در آنجا زندگی می‌کردند و انگهی از تکیه‌ای که من بر پیش‌زمینه‌های فرورن و مسطایی گذاشتم به این نتیجه نمی‌توان رسید که پروتستانتیزم در برخی منطوق حاصل این سنت اخلاقی وقفا یکسان نبوده است مثلاً در اسکاتلند «اخلاق نیکوماخوسی» و «سیاست لرستو» در ده‌گانه‌ها تا سال ۱۶۶۰ و بعد از آن، متون اخلاقی سکولاری بودند که به خودی با الهیات کاتولیکی - که در جاهای دیگر یا آنها خصومت داشتند - هم‌رستی مسالمت‌آمیزی داشتند و امروز در ایالات متحده آمریکا هم جماعت‌های سفیدپوست و هم جماعت‌های سیاه‌پوستی از پروتستان‌ها، مخصوصاً شاید در جنوب وجود دارند که در درون این سنت فضیلت‌محور جایگاهی اصلی برای میراث فرهنگی خودشان به رسمیت می‌شناسند.

اما حتی در چنین جماعت‌هایی لازمه وارد شدن به گفت‌وگوهای عمومی، مشارکت در ملامت‌های فرهنگی برای دست‌یافتن به مفاهیم و نتایج‌هایی مشترک است که همه مردم به کار می‌برند و به آنها ممکن است استناد کنند لذا وفاداری از این جماعت‌های حاشیهای به این سنت‌ها همیشه در خطر فرسودگی قرار دارد و اگر استدلال من صحیح باشد این جماعت‌ها به دنبال امری توهمی هستند زیرا تحلیلی که مواضع (الف) و (ب) پار دیگر آشکار می‌کنند این است که ما همگی دارای مفاهیم کنج اخلاقی متفاوت و رقیبی هستیم و در این مورد مفاهیم متفاوت و رقیبی درباره عدالت - هستیم و منابع اخلاقی فرهنگ ما را برای برای حل و فصل عتلاسی نزاعات در بین خودمان نشان نمی‌دهد فلسفه اخلاق، آن طوری که غالباً فهمیده می‌شود، بحث‌ها و اختلاف‌نظرهای فرهنگ ما را چنان با دقت امکانی می‌دهد که مباحثه‌اش دقیقاً مثل مباحث سیاسی و اخلاقی حل ناشدنی امروز هستند.

هر نتیجه در جامعه ما هیچ امیدی برای دست‌یافتن به توافق اخلاقی وجود ندارد. با دلایلی کلاماً غیر مارکسیستی، حق را به هر کس می‌دهم وقتی به سندیکالیست‌های تجاری اعتراض می‌کرد که در دهه ۱۸۶۰ به عدالتی بی‌معنی متوسل می‌شدند زیرا مفاهیمی رقیب از عدالت وجود دارند که توسط حیات گروه‌های رقیب ایجاد شده‌اند و آن گروه‌ها را تحت‌تاثیر قرار می‌دهند. البته مارکس از این جهت بر خطا بود که گمان می‌کرد این اختلاف‌نظرها در باره عدالت صرفاً پدیده‌هایی ثانوی هستند و تنها منافع طبقه‌های اقتصادی رقیب را انعکاس می‌دهند. مفاهیم عدالت و وفاداری به چنین مفاهیمی تا حدودی بر سازنده‌زندگانی‌های گروه‌های اجتماعی است و منافع اقتصادی اغلب تا حدی بر حاکم این مفاهیم تعریف می‌شوند و بر عکس، با این وجود اساساً در توجه به سبزه‌ها به چای توافق‌ها در قلب ساختار اجتماعی مدرن، حق با مارکس بود. این عادلانه نیست که سازمانی طولانی به مفاهیم متنوع، متنشر و تکنیک‌های اعتقاد داشته باشیم؛ وضعیت فعلی جامعه ما به صورتی است که این مفاهیم هم‌زمان برای بیان ایدئال‌ها و سیاست‌های رقیب و تطبیق ناپذیر و مج‌پز کردن ما به استعاره پلورالیسم سیاسی که کار ویزهای پنهان‌سازی عمق سبزه‌های ما است به کار می‌روند.

نتیجه‌های مهمی از تئوری‌های مبتنی بر قانون بعدست می‌آید نویسنده گان لیبرالی مثل رونالد دورکین از ما می‌خواهند که کار ویژه دادگاه عالی را در تثبیت - حتی به مجموعه‌ای از اصول منطقی بدنام که اکثر یا همه آنها اهمیت اخلاقی دارند و در بر تو آنها قوانین خاص و تصمیمات خاص باید از زبانی شوند کسانی که چنین اعتقادی دارند ما را به این هستند که در بر تو این اصول فزونی برخی تصمیمات دادگاه عالی را فاقد صلاحیت از زبانی کنند موردی که در ذهن من است بهترین مثالش مورد «هاکه» است. در این مورد دیدگاه دو عضو دادگاه در پادی ما را یکدیگر تطبیق ناپذیر بود و آقای قضای

پاول که تصمیم نهایی را اتخاذ کرد، هم‌زمان هر دو دیدگاه را داشت. اما اگر استدلال من صحیح باشد یک کار ویژه دادگاه عالی باید حفظ صلح بین گروه‌های اجتماعی رقیبی باشد که به اصول رقیب و تطبیق ناپذیری از عدالت اعتقاد دارند. این کار ویژه از طریق اعمال کردن انصاف و بی‌طرفی در صائر کردن حکم امکان‌پذیر است. هر نتیجه دادگاه عالی در «هاکه» هم به هم‌په‌های خاص قومی برای ورود به کالج‌ها و دانشگاه‌ها را ممنوع کرده و هم تبعیض به نفع گروه‌های اقلیت محروم در گذشته را به تمویب رسد.

در برای چنین تصمیمی به زحمت می‌توانیم مجموعه‌ای از اصول منسجم پیدا کنیم و دادگاه را معکوم به ناسازگاری صوری تقسیم اما حتی تلاش برای بر ملا کردن تناقض تصمیمات این دادگاه‌ها را از هدف اصلی ما منهدم می‌کند دادگاه عالی در «هاکه»، مثل بسیاری از موارد دیگر، نقش حفظ صلح و حفاظت از انشیس راه وقتی که نزاع‌ها به بین بست می‌روند بر عهده دارد این کار ویژه از طریق چانه‌زنی بین طرف‌های درگیر انجام می‌شود که از راه استناد به اصول اولیه اخلاق مشترک و به اساساً در جامعه ما به عنوان یک کل چنین اصول مشترکی وجود ندارد.

تک‌مهای که تاکنون آشکار شد این است که مبنای سیاست مدرن توافق اصیل اخلاقی نمی‌تواند باشد و اکنون نیز چنین مبنایی وجود ندارد. سیاست مدرن، چنگی مبنی است که با وسائلی به غیر از سلاح انجام می‌شود و «هاکه» چنگی است که مشابه قبلی آن در گتیسبورگ (Getysburg) و شایله (Shiloh) ادو مورد از جنگ‌های خشمناک روز مبنی است.

اعتقاد داشته‌ام که حقیقت این موضوع را قبلاً اعلام فرگو سن بیان کرده‌ام که ما نباید منتظر باشیم که قوانین یک کشور بر طریق اصول اخلاقی تنظیم شوند. قوانین چه مبنی و چه سیاسی، تنظیمی سیاسی هستند که تیش‌های احزاب و طرف‌ها طبق آن تنظیم شده و صلح جامعه را تعیین می‌کنند. این تغییر با شرایط خاص خود را وفق می‌دهند (۱) بنابراین برای سرز آوردن از سرشت یک جامعه نباید به تنهایی به قوانین آن اتکا کرد بلکه نشانه‌هایی از نزاع‌های آن جامعه نیز به ما کمک بسیاری می‌کند آنچه قوانین به ما نشان می‌دهند گفتار و درجه‌ای است که تا آن اندازه نزاع‌ها باید متوقف شوند.

اما اگر وضعیت چنینی است فضیلت نیز چنانی اصلی خود را از دست داده است. همین‌چو‌ستی نمی‌تواند چیزی باشد که قبلاً بوده است زیرا ما در وسیع‌ترین معنای کلمه فاقد حب وطن (Patria) هستیم. تقدیم بر میهن‌دوستی هم‌ان رد و انکار شایع لیبرالیسم از میهن‌دوستی است. شد لیبرال‌ها غالباً - و نه همیشه - رویکردی منفی یا حتی خصمه نسبت به میهن‌دوستی دارند تا حدی به این خاطر که آنها مدعی وفاداری به ارزش‌های جهان شمول و نه محلی و خاص هستند و تا حدی به خاطر این سوظن موجه که در دنیای مدرن، وطن‌پرستی غالباً ظاهری است که در



**سیاست مدرن باز چشم‌انداز وفاداری به سنت فضیلت‌ها قابل دفاع نیست. زیرا سیاست مدرن نیز در صورت‌های نه‌اندی‌اش آن سنت را سیستماتیک طوردمی‌کند.**

پشت آن شوونیسم و امپریالیسم بی‌روبال رینا می‌کنند اما موضوع فعلی من این نیست که میهن‌دوستی به عنوان یک احساس خوب یا بد است بلکه سخن اصلی این است که عمل میهن‌دوستی به مثابه یک فضیلت به گزینهای که قبلاً وجود داشت در جوامع امروزی عملی امکان‌پذیر نیست. در هر جامعه‌ای که حکومت جماعت اخلاقی شهرزدان را به نمایش نگذارد و بیان نکرده بلکه در عوض مجموعه‌ای از ترتیبات نهادی، برای تحمیل وحدتی پروگراتیک در جامعه فاقد اجماع اخلاقی اصیل باشد سرشت اقوام سیاسی به صورتی نظام‌مند نامشخص می‌شوند میهن‌دوستی فضیلتی است که در وهله اول بر مبنای دلبستگی به جماعتی سیله‌ی - اخلاقی و در وهله دوم بر مبنای تعلق خاطر به حکومت استوار شده است. همان‌طور که ما انتظارش را داریم برای ایفای مسئولیت کردن در چنین حکومتی اعمال می‌شود اما وقتی از تبعاید بین حکومت و جماعت اخلاقی را هم سرشت تدبیر یافته حکومت و هم فسخان اجماع اخلاقی در جامعه زیر سؤال می‌برند دیگر به سختی می‌توان مفهومی واضح، ساده و قابل تعلیم از میهن‌پرستی داشت. وفاداری به کشورم و جماعت - که بی‌هیچ تفسیری فضیلتی مرکزی باقی می‌ماند - از فراموش‌داری از حکومتی که به صورتی اتفاقی بر من فراموشی می‌کند چغمی‌شود.

همان‌طور که درک جایه‌جایی میهن‌دوستی را نباید با نقد لیبرال‌ها از جزئیات اخلاقی اشتباه بگیریم، این فاصله‌گیری ضروری خوشترن اخلاقی از حکومت دولت‌های معین را نیز نباید با نقد آن‌ها نسبت‌ها از دولت‌ها اشتباه بگیریم. در استدلال من دلایل قطع‌کننده‌ای برای طرد ضرورت و مشروعیت صورت‌های خاص حکومت نمی‌یابیم بلکه حرف اصلی من این است که دولت معین آن صورت مشروع و ضروری حکومت نیست. از قسمت‌های اول استدلال من باید روشن شده باشد که سنت فضیلت‌ها معیار با ویژگی‌های محوری نظم اقتصدی مدرن و به‌خصوص فردگرایی مدرن، صلح‌کاری مدرن و ارتقای ارزش‌های بازار به جایگاهی مرکزی در اجتماع است. این اکنون روشن شده که اصلاح این امر مستلزم طرد نظم سیاسی مدرن است. این نکته به این معناست که وظایف بسیاری وجود ندارد که تنها از طریق حکومت قابل اجرا باشند. باید از اجزای قوانین تا جایی که در دولت مدرن امکان‌پذیر است دفاع کرد. بر بی‌عدالتی و مصائب غیر ضروری غلبه کرد. بر مشکلات اقتصادی باید فائق آمد و از آزادی باید حمایت کرد. همه این وظایف بعضاً فقط از راه به کار بردن نهادهای حکومتی امکان‌پذیر است. اما هر وظایف خاص و هر مسئولیتی ویژه را باید بر حسب قابلیت‌های خودش از زبانی کرد. سیاست بر نامه‌ریزی شده مدرن، چه لیبرال چه محافظه‌کار، چه رادیکال یا سوسیالیست از چشم‌اندازی که به سنت فضیلت‌ها وفاداری اصیل دارد قابل دفاع نیست. زیرا سیاست مدرن نیز در صورت‌های نهادی‌اش آن سنت را به صورتی سیستماتیک طرد می‌کند.

ترجمه: مهدی نصر  
منبع:  
این مقاله ترجمه‌ای است از فصل هشتم کتاب روبرو After Virtue, Alasdair MacIntyre 1984, Notre Dame University Press, 2nd edition.  
پانویس:  
1- (Principles Of Moral and Political Science II, 144)