بررسی مفهوم عدالت نزد ارسطو، رالز، دورکین و سن

نویسنده : دکتر اسفندیار طبری

کیان کیانی
www.kiankiani.com

موضوع : بررسی مفهوم عدالت نزد ارسطو، رالز، دورکین و سن

بررسی مفهوم عدالت نزد ارسطو، رالز، دورکین و سن'

دکتر اسفندیار طبری

پیشگفتار

برخورداری از عدالت، تمنای دیرین و خواست همیشگی هر انسانی برای بهبودی، خشنودی و خوشبختی خودش بوده و هست. خوشبختی یکی، اما، ممکن است برای دیگری خوشبختی نباشد و یا حتی بدبختی به بار آورد. از همین‌روست که خوشبختی تنها در پرتو عدالت در جامعه ممکن است.'

خوشبختی، احساسی سوبژکتیو است و اگر عدالت به معنی خوشبختی فردی باشد، نظم عادلانه اجتماعی امری ناممکن خواهد بود. از همین‌روست که " فایده‌باوری قاعده‌مند" می‌کوشد به خوشبختی درون‌مایه‌ای اجتماعی بدهد : هرگاه جامعه در تمامیت خود در رفاه و خوشبخت باشد، عدالت برقرار است.'

عدالت، بعنوان یک دراندیشیدگی فلسفی، نخست از سوی افلاطون و ارسطو جان گرفت.

نقش تعیین کننده و بنیانی در سازماندهی و بنای دولت شهر پولیس بر عهده عدالت است. افلاطون با این نظریه، عدالت را از حوزه صرفا فردی فضیلت اخلاقی خارج کرد و با طرح اجتماعی آن، نخستین جهش را در مفهوم عدالت به وجود آورد. فلسفه افلاطون بر اتیک فلسفه اخلاق سقراط و اونتولوژی هستی‌شناسی پارمنیدس استوار است. ترکیب این دو به مکتب ایده‌ها انجامید. مطابق افلاطون، یک فرد که در زندگی خود برای کسب فضیلت‌ها تلاش کند، خوشبخت است.

نزد افلاطون، تمام فضیلت‌ها دلیری و خردمندی، کنترل نفس، عدالت با یکدیگر جمع شده و در به هم پیوستگی خود، یک یگان را تشکیل می‌دهند.'

عدالت، برای افلاطون، یک پدیده سکولار است. حتی هنگامی که او عدالت را خداگونه می‌نامد، هیچ منظور مذهبی ندارد. به جای سرچشمه خدایی،

یک عنصر متافیزیکی قرار می‌گیرد :

آخرین و بنیانی‌ترین دلیل در " ایده خوبی" نقش می‌بندد. ایده خوبی در برگیرنده ایده عدالت نیز هست. و این، همان عدالتی است که، از نظر شناخت‌شناسی، پایه تمام دیالوگ‌های افلاطون است. برای همین است که پرسش "عدالت چیست"؟ با پرسش "خوبی چیست"؟ و یا "خوب چیست"؟ همراه است. افلاطون تلاش می‌کند با تکیه به مثال‌های گوناگون، این پرسش را پاسخ گوید. اما هیچ‌یک از این تلاش‌ها به نتیجه مطلوب نمی‌رسد. هرگاه افلاطون ظاهرا به تعریف نسبتا روشنی می‌رسد، فورا از زبان سقراط توضیح می‌دهد که هنوز پژوهش و بررسی‌های بیشتری در این مورد لازم است. برای همین است که بر پایه آموزش‌های افلاطون و در مکتب فکری او، نمی‌توان تئوری فلسفی عدالت را یافت.

ارسطو نخستین فیلسوفی است که به‌طور همه جانبه‌ای به مفهوم عدالت پرداخته و پاسخ‌های دقیقی بدان داده است. پرسش و پاسخ‌هایی که ارسطو در رابطه با مفهوم عدالت مطرح نموده است، اکنونیت زیادی دارند و درنتیجه مورد توجه بیشتر این نوشتار هستند. برخلاف عادت امروزه، ارسطو عدالت را نه یک ارزش فرای فردی، بلکه بعنوان یک فضیلت شخصی دیده و می‌پژوهد.

در فلسفه او، طبیعت جهانشمول انسان در مفهوم گسترده عدالت بازتاب می‌یابد. جهانشمولی عدالت به دلیل نفس قراردادی آن است و منافع، خواست‌ها، استعدادها و توانایی‌ها پایه بر امکان برابری دارند : عدالت دامن‌گستر، از راه قیاسی و از هنجارهای اخلاقی و حقوقی موجود ریشه می‌گیرد.

هنجارها می‌توانند مفید باشند فایده‌باوری قاعده‌مند و یا بازتاب روابط اقتصادی اجتماعی موجود باشند مارکسیسم، جامعه‌شناسی و یا وظیفه اخلاقی بدیهی بوده و یا بطور شهودی و یا بر پایه قرارداد دریافت یا پذیرفته گردند.

یکی از مهم‌ترین تئوری‌های عدالت، بر پایه قرارداد، در دوران ما از سوی جان رالز مطرح شده است. او در تئوری خود تلاش دارد بنیان‌های عدالت منصفانه را از راه قیاسی روشن سازد.

مطابق رونالد دورکین، عدالت فقط می‌تواند در شریط برابری منابع و امکانات وجود داشته باشد.

در این تئوری شاهد گذار رالز نهادگرا به دورکین فردگرا هستیم. دورکین ساختار عدالت را در عقل‌گرایی فردی، در برنامه‌ریزی برای افزایش حداکثری بهره، بنیان می‌نهد. نزد دورکین و همچنین رالز، عدالت در چارچوب منافع فردی و پیشفرض موجودیت یک شرایط برابر زایش می‌یابد.

تئوری عدالت "آمارتیا سن" از نظریه رالز کم اهمیت‌تر نیست : او جستجوگر عدالت در همخوانی با اقتصاد دمکراتیک و در شرایط رشد سالم جامعه انسانی است و در این راه، مفهوم عدالت را پربار می‌سازد. رشد، بنا بر نظر سن، یعنی گسترش جدی امکان آزادی.

ارسطو

ارسطو میان فضیلت‌های وجدانی و اجتماعی تفاوت می‌گذارد. عدالت، بعنوان فضیلت اجتماعی، تخته‌بند شیرازه وجودی اخلاق، اقتصاد و سیاست است.'

درون‌مایه عدالت عبارت است از برابری. او مفهوم برابری را در دو بعد مطلق و نسبی در نظر می‌گیرد. تعادل میان منافع و علاقه‌ها، زیربنای برابری را تشکیل می‌دهد که توسط هنجارهای اجتماعی تعیین می‌شود و این نقطه تعادل، عدالت نام دارد. فضیلت‌های اخلاقی در مرتبه بالایی قرار دارند : آنها باید توسط شهروندان از راه عادت و در روند اجتماعی شدن رشد و تکامل یابند. فضیلت‌های فهمیدنی دانش، فن، خرد باید یاد گرفته شده و از راه آموزش و تمرین کسب شوند.

فضیلت از سه چیز تاثیر می‌گیرد : طبیعت physis، عادت ethos و خرد logos.

گونه‌های عدالت :

عدالت ریشه ژرفی در روح انسان دارد. هر انسانی با آن خوش می‌شود و خوشی یک احساس روحی است. هر کسی از چیزی خوش می‌شود که به آن مایل باشد. کسی که اسب‌ها را دوست داشته باشد، از اسب خوشش می‌آید و همین‌گونه، کسی که هنرپیشگان را دوست داشته باشد، از هنرپیشگی

خوشش می‌آید. کسی هم که عدالت دوست باشد، بر همین‌گونه، از چیز عادلانه خوشنود می‌شود و سرانجام اینکه، دوستدار خوبی و عدالت از وجود خوب و عادلانه خوشحال است. رابطه درونی میان فضیلت و عدالت به این معنی است که عادل از عدالت لذت می‌برد. کسی که عادلانه رفتار نکند، از سوی هیچ کسی عادل خوانده نمی‌شود.

تعادل، میانه‌روی، برابری و بیش‌خواهی، مفهوم‌های مرکزی تئوری عدالت ارسطو هستند که بعنوان بخشی از یک فضیلت، یعنی فضیلت عدالت به کار می‌روند. برای پاسخ‌گویی به چیستی عدالت و بی‌عدالتی، باید به این توجه داشت که کنش‌ها در چه حوزه‌ای انجام می‌گیرند و نقطه میانه حد وسط در کجاست، چرا که عدالت در میانه قرار دارد.

ارسطو سه مفهوم اصلی در رابطه با عدالت را بیان می‌کند :

ـ فردهای جداگانه در ارتباط با یکدیگر عدالت داد و ستدپذیر، commutative

ـ جامعه در برابر فرد عدالت قانونی

ـ فرد در برابر اجتماع عدالت فراگیر، distributive.

عدالت‌های گوناگونی وجود دارند که همگی از فضیلت‌ها به شمار می‌روند. اینکه انسان‌ها و شهروندان در یک نظم سیاسی حقوقی با هم زندگی می‌کنند، یک پیش شرط انسان‌شناسی و اخلاقی است. نظم حقوقی به معنی حقوق نوشته شده یک دولت‌شهر مشخص قانون‌های مثبت و قانون‌های نانوشته الهی و طبیعی است. ارسطو بر این بود که تمام فضیلت‌ها در مفهوم عدالت، یعنی بالاترین و کامل‌ترین فضیلت اخلاقی، جمع شده‌اند. این فضیلت کامل است، چرا که دارنده آن نه تنها با خودش، بل در رابطه با دیگران نیز دارای شخصیت اخلاقی و پسندیده است. عدالت، با این معنا، نه بخشی از اخلاق، که تمام اخلاق است. بی‌عدالتی هم بخشی از بی‌اخلاقی نیست، تمام آن است.

عدالت و اخلاق، یکی هستند. عدالت درون‌مایه همه اخلاق است. اما این دو همیشه در یک رابطه همانند بکار نمی‌روند. عدالت در رابطه با این یا آن فضیلت، دارای معناهای متفاوتی می‌شود، ولی همیشه برای قانون و اصل برابری است. بی‌عدالتی بر ضد اصل برابری و قانون‌شکنی است. اما آن چه مخالف برابری است، عین قانون‌شکنی نیست و دو چیز متفاوتند. مانند این است که یک پیکرپاره در برابر کل مجموعه قرار می‌گیرد. یعنی هر آنچه مخالف برابری است، مخالف قانون نیز هست، اما مخالفت با قانون مساوی مخالفت با برابری نیست. همچنین است که یک بی‌عدالتی مشخص، جزیی از بی‌عدالتی بعنوان یک کل است و عدالت هم بخشی از عدالت به‌طور کل است.

ارسطو در جستارهای خود دربارهٔ عدالت، نخستین فیلسوفی بود که عدالت را از نظر مادی و همچنین فرمال در پیوستگی با اجتماع، اخلاق و سیاست بررسی نمود. " از آنجا که ضد قانونی، ناعادل است و وفادار به قانون، عادل است، پس هر آنچه قانونی است، به این معنا، عادلانه هم هست. یعنی می‌توان عادلانه را، باز هم به همین معنا، آن چیزی دانست که در یک جمع قانون‌دار سبب پیدایش و حفظ خوشبختی و رضایت خاطر می‌شود". ارسطو از طریق تفاوت‌گذاری میان دو گونه عدالت، جنبه قانونیت عدالت را ملایم‌تر و نسبی‌تر می‌کند : عدالت قانونی، بعنوان یک اصل دامن‌گستر و عدالت ویژه که بخشی از فضیلت‌هاست. این نظر هست که آنچه در یک مجموعه قانون‌دار یک کشور بعنوان عادلانه خوانده می‌شود، بستگی به قدرت سیاسی دارد، یعنی چه کسی دارای قدرت است و اخلاق و حقوق را چگونه تعریف می‌کند. قانون‌ها تمام امور زندگی را نظم می‌دهند و می‌توانند برای شهروندان و یا در خدمت اشراف باشند. ارسطو در یک فصل طولانی تفاوت میان بی‌عدالتی ابژکتیو، بی‌عدالتی بعنوان عادت سوبژکتیو و اهمیت سوبژکتیو آزادی و اختیار را به بحث می‌کشد. عدالت در بین فضیلت‌ها کامل‌ترین است، ولی کامل‌ترین فضیلت به‌طور کلی نیست، بلکه در رابطه با آنها کامل است و از همین رو بیشتر از فضیلت‌های دیگر مورد درخواست است. عدالت کاربرد فضیلت کامل است. کامل است، زیرا دارنده این فضیلت، هم برای خود و هم شامل حال دیگران است. در اینجا عدالت بعنوان یک عنصری از خارج، یکی و جزیی از فضیلت‌ها می‌شود. هر دو گونه عدالت در رابطه با هم بوده و به یکدیگر نسبیت می‌بخشند : داشتن آبرو و افتخار، مالکیت و یا سلامتی به معنی یک پیروزی و دارایی ارزنده و خوشحال کننده است، و داشتن عدالت نمایان گر بزرگواری و برخورداری از

فضیلت بالاتر و برجسته‌تری است. عدالت دامن‌گستر در برگیرنده دیگر فضیلت‌هاست: دلیری، کنترل خویشتن، صداقت، و غیره.

بخشی از این فضیلت‌ها چگونگی رفتار و کردار فرد نسبت به امر "داشتن و خواستن" را نشان می‌دهد. بیش‌خواهی می‌تواند مخالف عدالت باشد و بدان آسیب بزند، بنابراین مفهوم عدالت و برابری در این مورد به هم نزدیک‌تر می‌شوند. عدالت معین یا ویژه و نه عدالت عام و کلی در دو بخش قاعده سازی می‌کند.

۱ـ در زمینه پرداخت و یا تقسیم کالاهای مادی و معنوی پول، افتخار،.. میان شهروندان عدالت توزیعی.

۲ـ در رابطه‌های فردی و جداگانه عدالت اصلاح‌گر.

عدالت معین، از زمان آکویيناس به بعد، بعنوان عدالت مبادله‌ای تبادلی و یا عدالت دادوستدی خوانده می‌شود و این فضیلتی است که در رابطه میان دو نفر به‌طور آزادانه و بر پایه قرارداد عمل می‌کند. بخشی از مبادله یا ارتباط‌های قراردادی، آزادانه است مانند امور مربوط به خرید، فروش، وام، بهره،... و بخشی از آن آزادانه نیست که یا مخفی انجام می‌شود مانند دزدی و یا آشکار و همراه خشونت مانند راهزنی، گروگان‌گیری.

فرمول‌بندی زیر می‌تواند تفاوت عدالت توزیعی و رسانشی را روشن‌تر سازد.

در جایی، عدالت معنی برابری را می‌رساند، ولی برابری به معانی گوناگونی فهمیده می‌شود و در مجموع ممکن است به کالاها و یا به انسان‌ها مربوط باشد : مزدی که با ارزش کار برابر باشد، عادلانه است. همچنین مجازات‌ها باید برابر باشند. سنجه برابری می‌تواند نسبی یا مطلق باشد. مزد، برابر کار و بر همین گونه مجازات، برابر گناه.

ارسطو در آموزش‌های خود، برابری میان چیزها خسارت و جبران آن، مزد و کار را عدالت اصلاح‌گر و متعادل کننده می‌داند. اما کاربرد برابری در رابطه میان افراد مختلف گرفتن مالیات براساس توانایی، یاری و پشتیبانی بر پایه نیاز، تنبیه مطابق جرم و تشویق بنا بر شایستگی را عدالت توزیعی خوانده است.

برای اجرای عدالت اصلاح‌گر دست‌کم باید دو نفر در آن رابطه وجود داشته باشند، ولی برای عدالت توزیعی، وجود دست‌کم سه نفر لازم است.

در حالت عدالت اصلاح‌گر، آن دو نفر مورد نظر، دارای حقوق برابر هستند. اما در حالت عدالت توزیعی، یکی از آن سه نفر مورد نظر، یا سربار آن دو نفر دیگر است و یا نفع رسان آنها می‌باشد.

عدالت اصلاح‌گر متعادل کننده، عدالتی در رابطه‌های هم سطح است و عدالت در زمینه حقوق خصوصی است، درحالی‌که عدالت توزیعی فراهم کننده برابری در سطح‌های متفاوت و درنتیجه عدالت در حقوق عمومی است. تا اینجا رابطه این دو عدالت نسبت به یکدیگر روشن شد. عدالت اصلاح‌گر، عدالت میان دو نفر است که برابر حقوقند، یعنی در واقع، عدالت توزیعی را بعنوان یک پیش‌شرط وجودی خود دارد. مطابق عدالت توزیعی است که برای آن دو نفر جایگاه یکسانی به رسمیت شناخته شده است. بنابراین، عدالت توزیعی، عدالت بی‌شکل است و ما ایده عدالت را در آن یافته‌ایم و حقوق هم براساسِ آن جهت‌گیری نموده و باید راه خود را بیابند.

"هرچند در رابطه‌های انسانی که بر پایه قرارداد هستند عدالت به معنی وجود و یا خواست یک برابری مشخص است و بی‌عدالتی نیز امر خلاف آن، یعنی نبود برابری است، اما رابطه آنها تناسب هندسی نیست بلکه تناسب حسابی است، زیرا بستگی به این ندارد که خوبی به بدی این یا آن بدی یا خوبی را کرده است و یا برعکس. قانون به هر دو نفر مجرم و قربانی به یک نظر و کاملا برابر می‌نگرد". از این نوشته ارسطو چنین فهمیده می‌شود که او با اصل تقسیم کاملا برابر یعنی " یک نفر، یک سهم" مخالف است. ارسطو این اصل را اختلاف برانگیز و کشمکش‌آفرین می‌داند. البته او بر این است که برای خدمات اجتماعی باید پاداش مناسب در نظر داشت. بنیان عدالت اصلاح‌گر بر اصل برابری استوار است و از این عنصرها تشکیل شده است :

ـ کسی که تقسیم می‌کند.

ـ آن چیز یا کالای مشترک مورد تقسیم.

ـ دست‌کم دو نفر که باید در تقسیم سهیم باشند.

ـ سنجه و معیار تقسیم.

ـ انگیزه و دلیل آن تقسیم‌بندی.

ـ عدالت و اندازه عادل بودن تقسیم کننده.

تقسیم قدرت سیاسی موضوع کشمکش‌های سیاسی است، کشمکشی که می‌تواند بر پایه دلیل‌آوری انجام گیرد : دمکرات‌ها بر حق آزادی مادرزادی تاکید دارند و الیگارش‌ها جانبداران الیگارشی بر مالکیت آن، برخی این حق را وابسته به اصل و نسب می‌دانند...

ارسطو کنش عادلانه را حد وسط و در میانه کنش ناعادلانه، در یکسو، و رنج از بی‌عدالتی، در سوی دیگر، می‌بیند :

"کنش ناعادلانه به معنی بیش‌خواهی برای خود است و رنج بردن از بی‌عدالتی یعنی بهره ناچیز بردن از آنچه مورد تقسیم است". عدالت ویژگی و اصلی است که در میانه قرار دارد، ولی با اصول اخلاقی دیگر متفاوت است. بی‌عدالتی در این سو و یا آن سوی نقطه میانه قرار دارد. عادل، انسانی است که عدالت و آنچه عادلانه است را با آگاهی انجام می‌دهد و در تقسیم‌بندی‌ها منافع خود یا دیگری را برتر نمی‌شمارد و در همان حال، خود یا دیگری را نیز کمتر نمی‌بیند. همین‌گونه است برای تقسیم زیان‌ها. بی‌عدالتی، اما، به جای برقراری این برابری، اندازه کمتر یا بیشتری را برای سود و زیان خود و دیگری در نظر می‌گیرد. برای همین است که بی‌عدالتی، خودش هم خیلی زیاد و یا خیلی کم است، زیرا همواره به جهت کم یا زیاد روی می‌آورد : سود زیادتر و زیان کمتر برای خود و خودی‌هایش. "بنابراین پرسش درباره ماهیت عدالت و بی‌عدالتی را باید پاسخ یافته و حل شده دانست". اکنون این پرسش مطرح است که میانه و حد وسط کجاست؟ ارسطو تلاش بر توضیح ریاضی این امر داشت. هر یک از فضیلت‌های یک شخص به مجموعه فضیلت‌های او وابسته است و رابطه تناسبی دارد : نسبت شخص الف به شخص ب، مانند نسبت فضیلت‌های آنها به یکدیگر است.

نتیجه :

شخص الف + یکی یا بخشی از فضیلت‌هایش، شخص ب + یکی یا بخشی از فضیلت‌هایش = شخص الف : شخص ب

این تناسب، یعنی حد وسط و میانه آنها، مطابق عدالت است. اکنون در اختیار قدرت جامعه و نظم اجتماعی است که کم یا زیاد بودن چیزی را مشخص نماید. هر دو قطب گزاف‌گرایانه، مزاحم جامعه هستند. خوب چیزی است که مطابق نظم اجتماعی موجود، خوب باشد. این امر برای نگهداشت نظم جامعه است و محافظه‌کارانه است. ارسطو در اینجا و با این آموزش نمی‌خواهد ماهیت عدالت را نشان دهد، بلکه جنبه اعتباری آن را، که در قوانین و حقوق جاری جامعه ثبت است، بنمایاند.

ارسطو عدالت اصلاح‌گر را بر دو گونه می‌داند : عدالت تبادلی که آزادانه است و عدالتی که از سوی یک داور یا قاضی اعمال می‌شود و آزادانه نیست. در رابطه با عدالت تبادلی، باید هر آنچه مبادله می‌شود، به گونه‌ای با هم قابل مقایسه باشند. پول، برای مثال، چنین ویژگی را دارد و بعنوان سنجه اندازه‌گیری به کار می‌آید. "وجود یک جامعه بدون مبادله، تصورپذیر نیست. بدون برابری هم امکان مبادله وجود ندارد و بدون هم‌سنجی و مقایسه نیز هیچ اثری از برابری نمی‌تواند وجود داشته باشد". گونه دوم عدالت اصلاح‌گر، یعنی عدالت قضایی، بر پایه اجبار است : وظیفه قاضی است که موردهای متفاوت و در صورت وجود بی‌عدالتی و تقسیم ناعادلانه سود و زیان، برای جبران آنها و اجرای عدالت بکوشد. ارسطو مفهوم دیگری را در فلسفه عدالت خود بکار برده است : توانایی یا آن فضیلتی که در هنگام بروز نارسایی‌های قانونی نشان داده می‌شود و شخص بتواند در آن شرایط نیز تصمیم‌گیری و رفتار درست داشته باشد. چنین فردی اجرای قانون را خواهان است ولی نه تا آن آخرین جزییاتی که به سرانجام به بی‌عدالتی نزدیک شود. یعنی، با اینکه قانون در طرف اوست و او مجاز به برخورداری بیشتر است، ولی او تنها به اندازه‌ای مشخص برای خود رضایت می‌دهد. و این هم گونه‌ای از عدالت است. ارسطو ارتباط میان مجاز و عادلانه را در این جمله‌ها روشنتر بیان می‌کند"هرگاه مجاز همان عادلانه نباشد، یا عادلانه ارزشی ندارد و یا مجاز عادلانه نیست. و هرگاه هر دو ارزشمند باشند، پس هر دو یکی هستند و تضادی میان آنها نیست. مجاز اگر به گونه‌ای بهتر و بالاتر از عادلانه باشد، خودش باید عادلانه باشد. اگر در

رابطه ای، مجاز و عادلانه یکی باشند، مرتبه مجاز از عادلانه بالاتر خواهد بود. مشکل اینجاست که مجاز همان عادلانه است، اما نه عادلانه در معنی قوانین اثباتی، بلکه در معنای بهتر نمودن و اصلاح آنچه قانون عادلانه می‌داند. علت این است که هر قانونی یک تایید کلی است، اما برخی امور را نمی‌توان مطابق این کلیت به‌طور عادلانه سامان داد". "چنین اموری فضیلت‌های اندیشمندانه هستند که به نام زیرکی و هشیاری خوانده می‌شوند".

حکومت :

افلاطون در دیالوگ‌های خود به امر سیاست پرداخته است. دولت‌شهر (پولیس) مانند انسان بزرگی معرفی شده است. دولت شهر در یونان باستان به معنی حکومت نبود، چرا که اقتدار و حاکمیت داخلی و خارجی نداشت و سیاست‌ها را از طریق بوروکراسی تعیین نمی‌کرد. پولیس، دولت‌شهر اعمال قدرت و خودکامگی شهروندان بود. برای همین است که افلاطون در دیالوگ "سیاست" به ساختار و مراتب هیرارشیک حکومت دقیق نمی‌شود، بلکه بیشتر به شرایط و فرم‌ها، نهادها و هنجارهای اداره امور شهروندی توسط خود شهروندان می‌پردازد. معنا و هدف زندگی انسان‌ها در تکامل روح است. وظیفه "پولیس" هم کمک به برآوردن این خواست و تامین آن است. افلاطون روح انسانی را ترکیبی از سه بخش می‌داند : شهوت و تمنا، فضیلت و خرد. حاکمان برای خرد، نگهبانان برای فضیلت‌ها و مردم برای خواست‌ها و تمناها هستند. بهترین قانون اساسی و شکل اداره پولیس هم اریستوکراسی معتدل و ملایم و پادشاهی مشروطه است که در خدمت رفاه عمومی می‌باشد. از اریستوکراسی است که تیموکراسی سلحشورسالاری، توانگرسالاری و الیگارشی نتیجه گرفته می‌شود.

سیاست برای ارسطو، بخشی از فلسفه عملی است و ادامه اتیک. برخلاف افلاطون، ارسطو از ایده "خوبی" آغاز نمی‌کند، بلکه از واقعیت تجربی. در واقعیت تجربی، از دید ارسطو، هر انسانی به دنبال خوبی است. این اما فقط یکی از تفسیرهای ممکن واقعیت است. برای او هر یک از افراد به‌طور جداگانه دارای نیروی آفرینندگی و شکل‌دهنده ماده می‌باشد و به دنبال خوشبختی است. در پولیس، نوموکراسی قانون‌سالاری حکم‌فرماست. در کنار عدالت دامن‌گستر و سراسری، شکل‌های ویژه و مشخصی از عدالت هم وجود دارند :

عدالت توزیعی پخش‌گر، دیستریبوتیو، عدالت نظم دهنده یا دادوستدپذیرکوموتاتیو و عدالت اصلاح‌گر. ارسطو بر جدایی حوزه عمومی و خصوصی پای

می‌فشارد. اگر کنش حاکمان در جهت رفاه عمومی است، آنها خوب هستند، ولی اگر به دنبال منافع خود باشند، حاکمان و رهبران بدی هستند.

پادشاهی و اریستوکراسی فرم‌های خوب حکومت از نظر ارسطو هستند. اما او رژیمی را برتر می‌داند که تعداد کمی ثروتمند دارای وزن بیشتری نسبت به سایر مردم نادارها هستند، ولی جابجایی در جامعه و حکومت وجود دارد و همه این شانس و امکان را دارند که بتوانند نقش حاکم یا حکومت شونده را، به نوبت، داشته باشند. پرنسیپ‌های جداگانه باید نسبت به یکدیگر با ملایمت رفتار کنند و نسبیت داده شوند. قانون اساسی و رژیم سیاسی متکی به آن، باید آمیخته ، متعادل و میانه‌رو باشد. تئوری سیستم حکومتی ارایه شده از سوی ارسطو سیستم آمیخته هنوز هم دارای اعتبار است. تمام شهروندان دمکراسی یک پارلمان اریستوکراسی را انتخاب می‌کنند که به نوبه خود مسئول انتخاب رییس کشور مونارشی است.

چکیده :

ـ ارسطو میان فضیلت اجتماعی و وجدانی تفاوت می‌گذارد. عدالت یک فضیلت اجتماعی است و حلقه رابط و نگهدارنده شیرازه وجودی مجموعه اخلاق، اقتصاد و سیاست است.

ـ عدالت‌های مختلفی وجود دارند که همگی بعنوان فضیلت شناخته می‌شوند، ولی عدالتی هم در کنار همه فضیلت‌ها وجود دارد.

ـ ارسطو در بررسی‌های خود درباره عدالت، بعنوان بخشی از فضیلت‌ها، جنبه فرمال و مادی واقعیت اجتماعی، اخلاقی و سیاسی را کشف نموده و برای نخستین بار به بحث گذاشت.

ـ ارسطو در رابطه با تعیین حقوقی مفهوم عدالت برخوردی نسبیت‌گرایانه دارد و بر این پایه، دو گونه عدالت را از هم تمیز می‌دهد : عدالت دامن‌گستر حقوقی و عدالت ویژه بخشی از فضیلت.

ـ عدالت بعنوان یک چیزی از خارج، به بخشی از فضیلت‌ها می‌پیوندد. هر دو گونه عدالت بعنوان تمام و بخشی از فضیلت، به‌طور ضمنی، به فضیلت‌های

دیگر رجوع می‌کنند. درحالی‌که عدالت ویژه بخشی از فضیلت فقط به یکی از فضیلت‌ها بر می‌گردد، فضیلت دامن‌گستر چتر خود را بر همه فضیلت‌های دیگر می‌گشاید.

ـ عدالت ویژه پارتیکولار، نظم دهنده دو محدوده است : تقسیم چیزها و کالاهای مادی و معنوی میان افراد عدالت توزیعی و عدالتی که طبق قرارداد و در ارتباط میان افراد جداگانه وجود دارد عدالت اصلاح‌گر، متعادل کننده.

ـ پرنسیپ بنیانی عدالت توزیعی در اجرای دقیق برابری و رفتار مساوی است حساب، حساب است.

ـ ارسطو رفتار و کنش عادلانه را در میانه‌روی می‌داند. میانه یعنی میان بی‌عدالتی و رنج ناعدلانه. افراط و تفریط.

ـ این در اقتدار و اختیار جامعه و نظم اجتماعی است که کمی و زیادی اندازه‌ها را مشخص نماید و با تعیین مرز گزاف‌گرایی‌ها، میانه را نشان دهد.

ـ خوب چیزی است که مطابق نظم اجتماعی موجود، خوب باشد، امری که کاملا محافظه‌کارانه است. نگهداشت نظم موجود و مخالفت با آنچه با این نظم ناهمخوان باشد.

ـ ارسطو از دو گونه عدالت متعادل کننده و اصلاح‌گر نام می‌برد : عدالت در مبادله آزادانه و عدالت قضایی غیر آزادانه.

ـ مجاز دانستن، یک توانایی فضیلتی است که در هنگام نارسایی قانون‌های نوشته، به میانه‌روی رفتار عادلانه امر می‌کند.

ـ ارسطو، برخلاف افلاطون، فلسفه خود را از "ایده خوبی" آغاز نمی‌کند، بلکه از واقعیت تجربی.

ـ ارسطو بر جدایی حوزه خصوصی و عمومی تاکید و اصرار دارد.

ـ تئوری آمیختگی و چند وجهی سیستم حکومتی مورد پیشنهاد ارسطو همچنان دارای کاربرد و اعتبار است : تمام شهروندان دمکراسی یک پارلمان

اریستوکراسی را انتخاب می‌کنند که به نوبه خود مسئول انتخاب رییس کشور مونارشی است.

جان رالز John Rawls

جان رالز مهم‌ترین فیلسوف اخلاق دوران ماست. فلسفه سیاسی با تئوری او پر بارتر شده است. تا کنون فیلسوفان زیادی خود را مشغول فلسفه او نموده‌اند و در این راه نیز به دیدگاه‌های جدیدتری رسیده‌اند. تئوری رالز، چنانچه خود او می‌گوید، یک اوتوپیای رآلیستی و یک نظم اجتماعی ایده‌آلی است که می‌تواند در دنیای ما کارکرد واقعی داشته باشد. رالز، اما، در پی تحقق تئوری خود نیست، بلکه خیلی بیشتر، خواهان آشتی میان امکان عدالت انسانی و دنیای موجود است.

اثر او به‌نام Theory of Justice تئوری عدالت در سال ۱۹۷۱ منتشر شد و ۲۲ سال بعد، در سال ۱۹۹۳ تئوری خود را در Political Liberalism لیبرالیسم سیاسی تکامل بخشید و کتاب او The Law of Peoples حقوق خلق‌ها در سال ۱۹۹۹ منتشر شد. رالز در "تئوری عدالت" و هم در "لیبرالیسم سیاسی" به ایده خرد عمومی پرداخته است، ولی هر دو بررسی‌ها دارای تفاوت و ناقرینگی هستند. او در " لیبرالیسم سیاسی" چگونگی رابطه عدالت ـ که همه جانبه و فراگیر است ـ و لیبرالیسم سیاسی خردمندانه ـ که بدون چنین فراگیری است ـ را به پرسش می‌گیرد. آموزش‌های دینی، همه جانبه و دربرگیرنده تمام امور مربوط به مومنان است، ولی لیبرال نیست. بنابر این با دو گونه خرد عمومی روبرو هستیم : خرد عمومی که در "تئوری عدالت" به عنوان داده‌ای بر پایه دستاوردهای لیبرالی است و خرد عمومی لیبرالیسم سیاسی بعنوان راهی برای دلیل‌آوری و اثبات ارزش‌های سیاسی‌ای که از سوی شهروندان آزاد جانبداری و نمایندگی می‌شود.

پرسش اصلی در کتاب "قانون مردم" چنین است : آیا دمکراسی و آموزش‌های فراگیر و تمامیت‌خواه دینی و غیر دینی با یکدیگر همخوان هستند؟

رالز پاسخ می‌دهد : آری! به این شرط که پای‌بندی و اجرای تحمل و رواداری وجود داشته باشد.

خواست شکوفایی فردی، از یکسو، و اجرای عدالت و انجام رفتار عادلانه، از دیگر سوی، موضوعی است که از زمان توماس هابس مورد توجه بوده است. مفهوم کلاسیک برابری نزد ارسطو، در دوران ما بعنوان اصلی با اعتبار جهانی فهمیده می‌شود که در همان حال محدود کننده اختیارات طبیعی فرد است. بنا بر دراندیشیدگی‌های مربوط به "حق طبیعی"، هنجارهای اخلاقی برای همه به یکسان اعتبار داشته و جهانشمول‌اند. جان رالز هم، مانند افلاطون و ارسطو، عدالت را به معنی برترین و نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی می‌بیند. انگاشت رالز مبنی بر عدالت منصفانه است، عدالتی که ویژه‌نما و بنیان نهادهای سیاسی است و آن را به‌طور فشرده در چهار تز پایه‌ای بیان می‌کند :

ـ عدالت منصفانه در برابر فایده‌باوری موضع گرفته و می‌ایستد.

ـ تصمیم‌ها به‌طور علمی و براساس هوشیاری و زیرکی گرفته می‌شوند.

ـ هدف متدیک اخلاق علمی در ایجاد ارتباط میان حقانیت عقلانی پرنسیپ‌های عدالت و باورهای اخلاقی است.

ـ همکاری و بهره‌مندی متقابل بر پایه رعایت علاقه‌ها و هویت کیستی فردی.

زندگی بهتر برای تک تک افراد تنها در عرصه همکاری میان آنها، ممکن و میسر است. هر کسی خواهان حداکثر سهم برای خود بوده و کوشش بر افزایش سود خود دارد و از همین جاست که کشمکش منافع پدیدار می‌شود. اصول حل اختلاف‌ها مانند اصول عدالت توزیعی هستند. عدالت، نزد رالز، نسبت به سایر شرط‌ها تقدم حتمی دارد و شرط لازم است، ولی کافی نیست. اصول عدالت بر پایه منافع عقلانی شخصی و در شرایط ایده‌آل بدست می‌آیند.'

تئوری عدالت رالز یک عدالت منصفانه است، زیرا :

ـ همه افراد بهره یکسان و نفع برابر دارند.

ـ عدالت بر پایه آزادی و اختیار استوار است.

ـ همکاری بنیان و پیش شرط عدالت است.

رالز دو مدل متفاوت عدالت را مطرح می‌کند : مدل قرارداد contract و مدل همساز coherent که در اینجا به توضیح آنها می‌پردازم.

مدل عدالت بر پایه قرارداد

اندیشه‌های مربوط به " قرارداد" برای نخستین بار در دیالوگ کریتیون افلاطون بعنوان قول و قرار و یا پایبندی به اجرای وظیفه در جامعه شهروندی مطرح شد. این مفهوم بیشتر حالتی داستانی و افسانه ای داشت. از دوران فلسفه روشنگری است که دراندیشیدگی‌های مربوط به قرارداد دارای درون‌مایه نوینی می‌شوند : نظم سیاسی تنها و تنها هنگامی قانونی است که همه آنهایی که در این نظم زندگی می‌کنند بعنوان افراد آزاد و برابر به یک قرارداد رای موافق دهند قرارداد آغازین و یا همواره بتوانند این موافقت را ابراز کنند قراداد ضمنی و یا موافقت خود در اصول کلی را نشان داده بدهند قرارداد فرضیه‌ای، هیپوتتیک. جان رالز جانبدار قرارداد آغازین نخستینه است. این قرارداد، از نظر او، تنها شکل قانونی بنیان حکومت است، اما همیشه باید تجدید و تکرار شود. توماس هابس و ایمانوئل کانت را می‌توان جانبدار نوع فرضیه‌ای هیپوتتیک قرارداد دانست.

سوبژه اخلاقی یا انسان در مدل قراردادی عدالت، یک "خود فرضی" در زیر "پوشش بی‌خبری" است. شرکت‌کنندگان در قرارداد در وضعیتی هستند که درباره جایگاه و وضع اجتماعی خود هیچ اطلاعی ندارند. تنها در چنین شرایطی است که امکان بسته شدن یک قرارداد منصفانه وجود دارد. رالز در تئوری خود هنجارهای اخلاقی را بر متن آموزش‌ها و سنت‌های کانتی دلیل‌آوری می‌کند. تئوری او، مانند افلاطون، جنبه همگانی ندارد، چرا که تنها برای فردهای جداگانه بکار می‌رود و کارآمدی، همکاری و ثبات فردی را مد نظر دارد.

تئوری عدالت رالز دارای این دو ویژگی است :

الف) حق برابر در سیستمی که در آن، آزادی‌های پایه‌ای و بنیانی برابر وجود دارند.

ب) این سیستم اقتصادی، اجتماعی باید بیشترین کمک بهره، سود، امکان را برای کسی فراهم کند که نسبت به دیگران در وضعیت نامناسب‌تری قرار دارد.

یک قرارداد در مرحله‌های مختلفی شکل گرفته و آشکار می‌شود :

در مرتبه نخست یا پله اول : پوشش بی‌خبری همه را دربرگرفته است. هیچ کسی از وضع خود و یا امتیازهای احتمالی چیزی نمی‌داند.

در پله دوم: قانون اساسی نوشته و تعیین می‌شود. در این مرحله، پوشش بی‌خبری تا اندازه‌ای به کنار می‌رود و شرکت کنندگان در قرارداد به ویژگی‌های کلی و اساسی جامعه خود، تا حدودی، پی می‌برند مثلا آگاهی در مورد منابع اقتصادی.

در پله سوم : اکنون ویژگی‌های ممکن شرایط تصمیم‌گیری، برای قانونگزاری عادلانه و بعنوان نتیجه انتخاب عقلانی، اعلام می‌شوند.

و سرانجام در پله چهارم باید قانون‌ها و قاعده‌های بدست آمده را با کمک ادارات و قوه قضایی و از طریق شهروندان برای امور مشخص و جداگانه به کار برد.

چنانچه می‌بینیم، در شرایط آغازین هیچ قراردادی در کار نیست. این شرایط ، نزد رالز، یک آزمایش و تجربه ذهنی برای جلوگیری از بروز "کشمکش‌ها بر پایه منافع شخصی" است. مدل قرارداد، به این معنی، تحقق اخلاق با استفاده از فیلتر انصاف است.

سوبژه اخلاقی در تئوری قرارداد یک سوبژه با منافع شخصی است و برای اینکه با سوبژه‌های دیگر، که هم چون خود او دارای منافع شخصی‌اند، موفق به بستن قرارداد پیمان شود، باید با کمک پوشش بی‌خبری، مانند دیگر سوبژه‌ها، از منافع خود بی‌خبر باشد. درستی و حقانیت قرارداد در این آزمون ذهنی است که تایید می‌شود. در تئوری رالز می‌توان با کمک پوشش بی‌خبری رابطه سیمتریک و قرینه میان سوبژه‌ها بر قرار نمود. در پرتو توافق سوبژه‌هاست که اصول عدالت رسمیت می‌یابند.

این اصول در یک قرارداد به‌طور قیاسی بدست می‌آیند. یعنی، هنجارهای موجود که خود به دنبال قرارداد شکل گرفته‌اند، باید اصول معتبر عدالت منصفانه را پشتیبانی کنند. برای یک جامعه، تنها چنین اصولی دارای اعتبار سراسری و حقانیت هستند.

اصل انصاف ، از نظر رالز، دارای دو ویژگی است :

ـ وظیفه منصفانه : وظیفه‌ها و حقوق بر پایه عدالت در منافع ایجاد می‌شوند. در اینجا باید منافع بعنوان یک چهارچوب عمومی کار فهمیده شوند، و نه حساب سود زیان یک شرکت اقتصادی.

ـ خود انصاف : انصاف عدل، تمام آن چیزهایی است که در یک شرایط منصفانه برابری همگانی تصویب شوند. در شرایط منصفانه، همه افراد آزاد و برابرند.

تلاش رالز بر آسان‌تر کردن پیچیدگی‌های مفهوم عدالت است تا به همگامی و اتحاد شرکت کنندگان در قرارداد برسد. او از این نقطه حرکت می‌کند که انسان‌های مختلف هر چند دارای انگاشت‌های متفاوت و گوناگونی از عدالت هستند، ولی باورهای پایه‌ای آنها مشترک است. به دنبال این اندیشه‌ها، رالز به ایده " پوشش بی‌خبری" و طرح شرایط آغازین رسید. او ابتدا تزها و هیپوتزهایی دربارهٔ این شرایط و یا پیش شرایط به کار گرفت، در گام بعدی، رالز برابری انسان در شرایط آغازین را انگاشتی عقلانی یافت، چرا که انسان‌ها در انتخاب اصول نخستین، برابر حقوق و آزادند. آزادی و برابری دو ویژگی اصلی و تامین شده در شرایط آغازین می‌باشند.

برای رالز، انسان موجودی است دارای حس عدالت‌خواهی و دریافت و درک پدیده عدالت. انسان تصور مشخصی از انتخاب‌های خود دارد.

مطابق رالز، تعیین شرایط آغازین دارای کارکرد دیگری نیز هست : باید دید که آیا اصول بنیانی انتخاب شده در همخوانی با برداشت‌های کاملا عقلانی ما از مفهوم عدالت هستند و یا نه.

احساس می‌کنیم پرسش‌هایی هستند که ما پاسخ آنها را به گونه‌ای شهودی می‌دانیم. رالز در این مورد دو نمونه می‌آورد : تحقیر راسیستی و

تحمل‌ناپذیری مذهبی.

ما به‌طور شهودی با هر دو این موارد مخالفت می‌کنیم و آنها را ناعادلانه می‌یابیم. ما حتی فکر می‌کنیم پاسخ به این دو مشکل را تجزیه و تحلیل عقلانی نموده‌ایم و مخالفت ما با چنین پدیده‌هایی اصولی و داوری ما بی‌طرفانه و هیچ‌سویانه است و علاقه شخصی ما نقشی در این قضاوت ندارد. این باور عمومی را باید نقطه ثابت، ولی موقتی برای هرگونه تصوری از عدالت دانست. چنین انگاشتی دارای ویژگی هنجاری است و به دو بخش تقسیم‌پذیر است :'

۱ـ هرگونه تصوری، با کیفیت‌های گوناگون، نشان‌گر تفاوت میان بد و خوب است که درستی آن را نمایان می‌کند. این یک ویژگی هنجاری است، به‌طوری که تصورها درباره این درستی در شکل باورها متبلور می‌شوند. چنین تصورهایی بعنوان نقطه ثابت و گرانیگاه تصور ما از عدالت می‌باشند.

۲ـ داشتن دلیل‌های خوب وابسته به درون‌مایه به کار رفته و انگاشت فرد است. برای مثال می‌توان از انگاشت درستی توزیع ثروت و قدرت نام برد. در این مورد روش‌هایی برای زدودن شک و تردیدهای ما جستجو می‌شوند. با کاربست این روش‌ها و یا سنجه‌ها، انگاشت خود را مشخص‌تر می‌کنیم.

پس می‌توانیم هرچه مشخص‌تر نمودن شرایط آغازین را بیازماییم و ببینیم که اصول بنیانی آن تا چه اندازه با باورهای سفت و سخت ما همخوان هستند.

برای تعیین سیستماتیک شرایط آغازین، در ابتدا، اصلی را به‌طور فرضی می‌پذیریم و سپس این فرض را چنان مورد سنجش و آزمون قرار می‌دهیم تا به نتیجه مورد نظر، یعنی سیستمی از اصول جدی و اعتبارمند برسیم، اگر نه، به دنبال پیش شرط‌های عقلانی دیگری به جستجوی خود ادامه می‌دهیم. هرگاه این سیستم مرکب از اصول جدی و اعتبارمند در ناهمخوانی با انگاشت‌های ما درباره عدالت باشند، می‌توانیم روند مشخص‌تر نمودن شرایط آغازین و یا داوری‌های کنونی خود را تغییر دهیم، زیرا گرانیگاه موقتی اندیشه‌های ما نیز قابل تغییرند و جابه‌جایی آن ممکن است.

مطابق رالز، انگاشت عدالت در شرایط آغازین از سوی همه شرکت‌کنندگان پذیرفتنی است. توافق‌های پایه‌ای که در این شرایط کسب می‌شوند، منصفانه‌اند.

هر چند مفهوم "شرایط آغازین" متعلق به تئوری رفتار است، ولی شباهتی بدان ندارد. مهم و لازم است که اصول رسمیت‌یافته در این شرایط، نقشی

در اندیشه و رفتار اخلاقی ایفا می‌کنند. شاید به رسمیت شناختن این اصول، نشان دهنده یک قانون روانشناسانه باشد. رالز خاطر نشان می‌کند که در این گونه از مشخص‌تر نمودن شرایط آغازین، منظور خود را بهتر می‌رساند. او نشان می‌دهد که زیر پوشش بی‌خبری، افراد مانند خردمندان به خوبی آگاه، رفتار می‌کنند : بعنوان نخستین اصل عدالت، آنها از بیشترین مساوات در آزادی برخوردارند و بعنوان اصل دوم عدالت، دارایی‌ها براساس این اصل توزیع می‌شوند که افراد در نامناسب‌ترین وضعیت، بیشترین پشتیبانی را دریافت کنند. درحالی‌که هابس تمرکز ابزار قهر حکومتی را تضمینی برای آزادی شهروندان می‌داند، رالز، به دنبال آموزش‌های کانت، بر حس عدالت تاکید می‌کند. یعنی، اعتقاد و باور شهروندان بر اینکه ساختارهای بنیادین نهادهای اجتماعی باید بر اصل عدالت منصفانه استوار باشند.

در تئوری عدالت رالز نابرابری‌های مشخصی، مجازند. برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقتصادی باید چنان باشند که یکایک افراد از نابرابری‌ها بهره و استفاده برند. این اصل به دو معنی است : بهره‌بری و استفاده هر فرد می‌تواند به معنی بهینه‌سازی شرایط باشد و از سوی دیگر به معنی امری باشد که رالز آن را اصل نایکسانی دیفرنس نامیده است. بنا بر رالز، ما نمی‌توانیم عدالت را با تکیه بر ویژگی بهینه‌سازی تعریف کنیم، چرا که توزیع عادلانه همیشه فقط بخشی از بهینه‌سازی است.

بنابراین، رالز به نفع اصل نایکسانی دلیل‌آوری می‌کند. اصل نایکسانی ویژگی است که به نابرابری اجتماعی اقتصادی اجازه موجودیت می‌دهد : تنها آن چیزی برای افراد در وضعیت مناسب، خوب و عادلانه است که برای افراد در وضیعت نامناسب یا کمتر مناسب، خوب و عادلانه باشد.

در پس این گفته، اندیشه آن نظم اجتماعی‌ای نهفته است که می‌تواند به معنی واقعی کلمه، عادلانه باشد. رالز چنین نظمی در پرتو اصل نایکسانی را یک سیستم عادلانه دمکراتیک می‌نامد و آن را از نظام‌های مبتنی بر برابری لیبرالی و آزادی طبیعی جدا می‌کند.

مدل همساز coherent '

درحالی‌که در مدل قرارداد، یک خود فرضی در زیر پوشش بی‌خبری قابل تشخیص است، سوبژه و داور اخلاقی در مدل همساز، یک خود تجربی امپیریک است، که در ارتباط با سوبژه‌های دیگر و با تکیه بر منافع خودی، در اجتماع حضوری ناقرینه دارد. در اینجا، برخلاف مدل قرارداد، توافق وجود ندارد، بلکه تعادلی میان اصول رسمیت یافته مطرح است. این اصول نه به‌طور قیاسی، بلکه استقرایی و دیالکتیکی مشخص می‌شوند. آنچه بعنوان نتیجه بدست می‌آید، دارای اعتبار موقت و محدود است، زیرا رسیدن به یک تعادل کامل و بدون نقص ناممکن است. سوبژه‌ها براساس اصول عمومی منصفانه عمل نمی‌کنند و به جای آن به داوری‌های مشخص جداگانه در زندگی روزمره توجه دارند. داوران اخلاقی دارای یک حس عدالت‌خواهی هستند و برای همین با یکدیگر به توافق‌هایی می‌رسند.

آن جایی که باید تصمیمی گرفته شود، معمولا اندیشه‌های گوناگونی وجود دارند و مشکل اینجاست که هر یک از این اندیشه‌ها می‌توانند در مقابل هم قرار داشته و یک راه‌حل مشخصی را نشان ندهند.

انگاشت عدالت، بنا بر نظر رالز، باید یک راه‌حل روشن و مشخص بدهد و برای این منظور می‌باید همترازی و تعادلی در فکرهای ارایه شده وجود داشته باشد. همترازی اندیشه‌ها به این معنی است که ما بدانیم کدام اصول با داوری‌های ما در همخوانی هستند و آنها از بودن چه پیش شرط‌هایی جان گرفته‌اند.

در جریان همترازی اندیشه‌ها، نهادها نسبت به یکدیگر رابطه بر قرار می‌کنند و به یک نظام ارزشی اخلاقی فرا می‌روند. برای همین است که این همترازی هم از سوی کنستروکتیویسم سیاسی و هم از سوی شهودباوری راسیونال مورد استفاده قرار می‌گیرد، ولی تفاوتی نیز وجود دارد : برای شهودباور، یک داوری درست، آن است که به داوری هیچ‌سویانه و مستقل بیانجامد، اما برای کنستروکتیویست، آن داوری درست است که نتیجه روند دلیل‌آوری‌های خردمندانه و عقلانی باشد.

جستجوی همترازی اندیشه‌ها یک جستجوی بی‌پایان است. یعنی هدف، نه یک نتیجه یا نقطه‌ای در سرانجام کار، بلکه یک موقعیت و حالت است که

دست نیافتنی بودن آن از پیش روشن و دانسته است.

اما آن چه دست یافتنی می‌باشد، یک همترازی نسبی است که در بر گیرنده بهترین پاسخ‌ها و نه یک فقط یک پاسخ است. البته در چنین حالتی بهترین پاسخ‌ها باید از یک جهت مشخص و همانند، با هم قابل مقایسه باشند. برای رسیدن به همترازی دریافت‌ها می‌توان میان این چند مرحله تفاوت گذاشت :'

طرح کردن، مشخص نمودن، عمومیت دادن

یک نظر یا عقیده "بیان" می‌شود. گفته‌های سیاسی و اخلاقی، معمولا، به‌طور فرضیه‌ای طرح می‌شوند. شهود و آگاهی شهودی، از یکسو، و بازسازی‌های تئوریک، از سوی دگر، نقش بس مهمی در در بیان گفته‌ها دارند. در تئوری رالز، درون‌مایه گفته‌ها و داوری‌ها نتیجه یک روند بازسازی است، امری که ساختار این گفته‌ها را تعیین می‌کند : درون‌مایه و یا بنیان‌های عدالت سیاسی را می‌توان بعنوان نتیجه یک روند بازسازی نشان داد. در این روند، کنشگران عاقل و راسیونال، بعنوان نمایندگان شهروندان در یک شرایط خردمندانه، دست به تهیه و پرداخت قانون و قاعده‌های جامعه و زندگی شهروندی می‌زنند. در اینجا، روند ساخت و بازسازی بر خرد عملی، و نه خرد نظری، استوار است"... در همخوانی و با تکیه بر آموزش‌های کانت می‌گوییم، خرد عملی چیزها را مطابق تصوری از این چیزها بررسی می‌کند، درحالی‌که خرد نظری به شناخت داده‌های موجود و موجودیت چیزها می‌پردازد". خرد نظری نمایان‌گر یک توانایی شناخت است، ولی خرد عملی ، استعداد و توانایی است برای تعیین و اعمال اراده. بنا بر فلسفه کانت، خرد نظری، خرد ناب است که نسبت به فهم، در مقام و مرتبه بالاتری قرار دارد، چرا که این خرد، در دلیل‌آوری‌های خود، جستجوگر ارتباط با ایده خرد است. خرد عملی، برخلاف آن، کوشش در معنا بخشیدن به کنش‌ها دارد. همترازی اندیشه‌ها و چاره‌جویی، چنانچه خواهیم دید، یک کنش است و برای همین است که رالز به خرد عملی کانت رجوع می‌کند. کانت به خرد عملی یک ویژگی و شخصیت جداگانه‌ای می‌بخشد، به‌طوری که اصول اخلاق را هرگز نمی‌توان تنها با کمک خرد نظری دلیل‌آوری نمود.

جان رالز، به گفته خودش، کنستروکتیویسم سیاسی خود را بر بستر یکپارچگی خرد عملی طرح و پیگیری می‌کند. اما نقش خرد نظری را هم نباید

در تئوری او دست‌کم گرفت : خرد نظری شکل دهنده اندیشه‌ها و شناخت افرادی است که در روند بازسازی شرکت دارند و این افراد در انتخاب قاعده و بنیان‌های عدالت، از قدرت دلیل‌آوری، نتیجه‌گیری و داوری خود استفاده می‌نمایند.

در مرحله دوم، فرضیه‌ها و نظرهای بیان شده، مشخص می‌شوند و مفهوم‌های جدیدی پدیدار می‌گردند. کنش عقلانی هدفمند در این مرحله باید به همترازی و تعادل اندیشه‌ها میان شرکت‌کنندگان دست یابد. رابطه فکری پیچیده فرد و جمع در روند "مشخص کردن" سبب می‌شود که همترازی دریافت‌ها از "مرحله طرح" گفته، به مرحله شکل و ساخت عبور کند. در این راه، یک فرد فقط با آگاهی شهودی خود نقش ندارد، بلکه خیلی بیشتر، باید دارای توانایی‌های عقلانی باشد. فرد، از نگاه کنستروکتیویسم سیاسی، عضو یک جامعه سیاسی است و در همکاری‌های اجتماعی شرکت فعال می‌کند. او از حس عدالت‌دوستی و خیرخواهی برخوردار است و آن را نه‌بطور شهودی، بلکه کاملا عقلانی درک می‌کند. بدون این پیش‌فرض نمی‌توان تصوری از آفرینش و شکوفایی ایده عدالت داشت. روند "مشخص کردن" به درک مفهومی گفته‌ها و داوری‌ها می‌انجامد. همچنین مفهوم‌های جدید و قاعده‌های مربوطه ساخته شده و شکل می‌گیرند. این روند، به‌طور ضمنی، بر توانایی ساخت و پرداخت‌های نظری دلالت دارد. برای رسیدن به همترازی، نه تنها نتیجه‌ها، بل قاعده‌ها و موردها نیز در برابر یکدیگر می‌ایستند، موضوعی که اتفاقا سبب دشواری در روند همترازی و رسیدن به تعادل می‌گردد.

نظرداشت‌های کنستروکتیویستی، که مورد پذیرش فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق هستند، با ایده‌های کنستروکتیویستی فلسفه ریاضیات نیز همانندی دارند. یکی از مهم‌ترین این شباهت‌ها در ارایه روندانه و روش‌مندانه دلیل‌آوری‌های درست و نمایش ویژگی‌های مربوط به موضوع است.

داوری‌ها هنگامی خردمندانه و کاملا درست هستند که بر گزاره‌های حقیقی استوار بوده و نتیجه استفاده درست از روش بکار رفته باشند. داوری‌ها و گفته‌ها را می‌توان اثبات، تصور، ادعا، تایید، رد، فرض، ... کرد. مشخص کردن یک داوری، یعنی آزمودن درون‌مایه و چگونگی ابژکتیو بودن آن. اما چگونه؟ رالز برای این منظور، ویژگی‌های زیادی را فرمول‌بندی می‌کند، که در همان حال می‌توان آنها را بعنوان مرحله‌های مختلفی از روند "مشخص کردن" دانست.

نخستین ویژگی مهم در این است که آزمون ابژکتیو بودن را در چارچوب افکار عمومی بیآوریم و در پی گفتگو و تبادل افکار، بر پایه رخدادها به نتیجه

برسیم. یعنی ایده و داوری سیاسی و اخلاقی نه براساس حالت تهیجی و موضع شخصی و جداگانه، بل با تکیه بر خرد جمعی و استفاده آزادانه از نیروی داوری هر یک از افراد، ساخته و پرداخته شده و به توافق و همگرایی می‌رسد. بدون حضور و شرکت در جریان افکار عمومی بیدار و خارج از چارچوب منافع جمعی، نمی‌توان به کم‌ترین نتیجه عاقلانه‌ای نزدیک شد. مطابق رالز، ویژگی اجتماعی بودن این روند، مهم‌ترین گام بسوی مشخص کردن ابژکتیویته و آزمایش درستی و خردمندانگی آن است.

مرحله دوم یا ویژگی دیگری که رالز برای آزمودن ابژکتیویته بکار می‌بندد، تعریف داوری درست یا خردمندانه در همخوانی با هنجارهاست. هنجارهای اجتماعی دارای نقش آگاهی‌بخش نیستند، بلکه اثر شکل‌دهندگی دارند. یعنی، هنجارها چارچوب و فرمت داوری را مشخص می‌کنند. اگر یک داوری جدای از این هنجارها باشد، از واقعیت بدور است و ابژکتیو نیست. در اینجا می‌توانیم از اصل اعتبارمندی، مطابق هابرماس، استفاده کنیم : درستی یک داوری را می‌توان در یک دنیای اجتماعی و در ارتباط با هنجارهای اجتماعی سنجید و پذیرفت، حتی اگر حقیقت آن در دنیای ابژکتیو قابل تایید و تشخیص نباشد. رالز تاکید می‌کند که کنسترکتیویسم سیاسی او در مقابل شهودگرایی راسیونال قرار ندارد. اگر آنها در آزمون ابژکتیو بودن، درستی و حقیقت خود را نشان دهند، می‌توانند بعنوان انگاشت‌هایی پذیرفته شوند که در تناقض با دنیای ابژکتیو نیستند. برای ابژکتیو بودن یک انگاشت، کافی است که آن انگاشت توسط هنجارها تایید شده باشد. مطابق هابرماس، برخلاف رالز، این هنجارها می‌توانند تغییر کنند، به‌طوری که دیگر نتوان از ابژکتیو بودن آنها سخن گفت.

مطابق رالز، در یک جامعه مشخص می‌توان هنجارهای ثابتی را یافت که پشتیبان و نگهدارنده انگاشت ابژکتیویته باشند. نگارنده نمی‌خواهد در اینجا این کشمکش را دنبال کند، ولی، با نظرداشت پاسخ رالز به هابرماس، به تفاوت اصولی میان این دو تئوری اشاره می‌کنم : درحالی‌که تئوری کنش فرارسانی هابرماس، یک تئوری کامل بوده و ادعای فراگیری و اعتبارمندی سراسری دارد، کنستروکتیویسم سیاسی رالز یک تئوری سیاسی است. پس قابل فهم است که چرا رالز در چارچوب‌های سیاسی به دنبال اعتبار هنجارهاست.

رالز یک ویژگی دیگری را نیز برای ابژکتیو بودن انگاشت‌ها فرمول‌بندی می‌کند و آن هم درجه نظام‌مندی و اندازه دلیل آوری‌های خردمندانه است

که سنجه ابژکتیو بودن می‌باشد. گفته‌ای که از بررسی‌های خردمندانه می‌گریزد و یا امکان برخورداری از چالش‌های خردمندانه را نداشته باشد، نمی‌تواند بعنوان ابژکتیو در نظر گرفته شود. ویژه‌نمای تئوری رالز، خرد و خرد بیشتر است و آن هم در چالش همیشگی. کنش، آنگونه که مورد پشتیبانی رالز است، دارای شکل کانتی دستور مطلق است، که به خودی خود لزوم عملی و اجرایی دارد.

اکنون، پس از "مشخص کردن" و نقد ابژکتیو بودن، داوری‌ها و انگاشت‌ها به مرحله عمومیت دادن می‌رسند. یعنی موجودیت داوری‌های متفاوت باید دانسته و شناخته شوند، داوری‌هایی که طرز نگاه‌ها و انگاشت‌های دیگری را نمایندگی می‌کنند.

ویژگی دیگر ابژکتیو بودن در تفاوت‌گذاری میان دیدگاه standpoint ابژکتیو دیدگاه کنشگران خردمند و راسیونال و آن دیدگاهی است که یک فرد یا یک جمع، در یک زمانی و یا در رابطه‌ای مشخص، دارد. برای درک مفهوم ابژکتیویته لازم به دانستن است که ما هیچگاه و هرگز نمی‌توانیم و نباید بپذیریم که اگر باورهای فردی یا جمعی ما چیزی را عادلانه و خردمندانه دانستند، پس آن چیز هم، عادلانه و خردمندانه می‌شود. انگاشت conception ابژکتیو بودن در رابطه با انگاشت عدالت نباید فقط همخوانی با هنجارها را دنبال کند، بلکه چالش‌های خردمندانه با هنجارها باید پاسخی به این پرسش باشند که آیا و تا چه اندازه هنجارها عادلانه هستند؟ برای این منظور، انگاشت باید بتواند میان دیدگاه خود با سایر دیدگاه‌های دیگر تفاوت بگذارد. توانایی توضیح و رسیدن به توافق میان خردمندان، از نظر رالز، ویژگی اصلی انگاشت ابژکتیو را تشکیل می‌دهد. "کنشگران خردمند از چنان توانایی‌های اخلاقی و روشن‌بینانه‌ای برخوردارند که می‌توانند موضعی ناوابسته و خارج از نظم ارزشی جاری گرفته و داوری‌ها را در یک گفتمان با شرکت کنشگران دیگر مورد سنجش و بررسی قرار دهند". این چالش میان داوری‌ها، با تئوری دیسکورس هابرماس در همخوانی است. کنستروکتیویسم سیاسی به توانایی‌های نظری و عملی افراد عاقل باور دارد.

یک انگاشت سیاسی یا اخلاقی، نزد رالز، تنها هنگامی ابژکتیو است که در چارچوب اندیشه‌ها، دلیل‌آوری‌ها و داوری‌هایی باشد که با ویژگی‌های گفته شده در مورد ابژکتیو بودن همخوان باشند.

یک باور سیاسی "ابژکتیو" به این معناست که آن باور بر دلیل‌هایی استوار است که از سوی همه افراد خردمند، عاقلانه بودن آنها تایید شده است. خردمندانگی سیستم دلیل‌آوری‌ها نیز در طول زمان و بر پایه دستاوردها و موفقیت‌های آن در عمل، نشان داده می‌شود. خردمندانگی، از دید رالز، همواره در ساختار کنش‌هایی نهفته است که جهت‌گیری آنها به سوی تفاهم و برای رسیدن به آن است. پایه کنش‌های عاقلانه در نقدپذیری تمام بنیان‌های اعتباری آنهاست. ستون کنش عاقلانه بر نقد و انتقاد است و برای عاقل بودن، باید پایه کنش‌ها، نه بر اقتدار و خشونت، بلکه بر اصول انتقادپذیر استوار باشند.

پس از طرح، مشخص کردن و عمومیت دادن داوری‌ها و گفته‌هاست که برای زندگی جمعی آماده شده و در همترازی قرار می‌گیرند. حالت همترازی در اندیشه‌ها به معنی توافق و تایید دو یا چند جانبه آنها نیست و حتی بعنوان تحمل و پذیرش وجودی آنها هم نباید فهمیده شود، بلکه تنها نشان دهنده توافقی درباره بنیان‌های انگاشت است : در همترازی و تعادل فقط اصول پایه‌ای و پیش‌شرط‌های ریشه‌ای مورد توافق قرار می‌گیرند.

در حالت همترازی اندیشه‌ها، سیستم باورهای جداگانه یک همگرایی راسیونال را به نمایش می‌گذارند. از راه توضیح‌ها و بحث‌های خردمندانه است که باورها در سیستم‌های گوناگون راه همترازی و تعادل با دیگر باورها را می‌یابند. همترازی اندیشه‌ها، بعنوان یک حالت، را می‌توان یک همگرایی سیستماتیک دانست. در این حالت، اندازه کمینه‌ای از همگرایی شکل گرفته است. در اینجا، با توافق بر اصول پایه‌ای، سیستم‌های اعتقادی متفاوت با یکدیگر شبکه ساخته‌اند. هرچه رابطه توضیحی منطقی میان آنها نیرومندتر باشد، رابطه‌های تداخلی آنها بیشتر می‌شود و به دنبال آن، همگرایی سیستمی داوری‌ها نیز افزایش می‌یابد. ثبات چنین حالتی از همترازی بستگی به مجموعه همین همگرایی‌های سیستماتیک دارد. از آنجا که همواره سیستم‌های جدیدی از باورها پدیدار می‌شوند، همترازی‌های دیگری پدیدار می‌گردند. همترازی در سیستم باورها دچار مشکل و اختلال‌های بیشتری می‌شود، هرگاه :

۱ـ گسستگی، ناهماهنگی و ناسازگاری بیشتر شود.

۲ـ سیستم باورها به چند سیستم کوچک‌ترتقسیم شود که با یک دیگر در اصول پایه‌ای خود کمتر توافق داشته باشند به اندازه کمتری پیوند شبکه‌ای برقرار نمایند.

۳ـ پیدایش و افزایش ناهنجاری‌ها در زمینه رابطه‌های توضیحی منطقی.

۴ـ انباشتگی توضیح‌هایی که با هم رقابت می‌کنند.

حق خلق ها

رالز در کتاب "The Law of Peoples" تئوری عدالت خود را در مورد خلق‌ها بسط می‌دهد. او در این اثر دیدی اتوپیایی دارد که خود رالز آن را اوتوپی رآلیستی نامیده است. رالز میان پنج گونه جامعه تفاوت می‌گذارد :

ـ جامعه با مردمانی عاقل و لیبرال.

ـ مردم قابل احترام

ـ حکومت‌های پست و بدنهاد.

ـ جامعه‌هایی که در شرایط بدی هستند.

ـ جامعه‌های مطلق‌گرا و مطلق‌باور.

رالز نخستین و دومین جامعه را بسامان و یا خوب سازمان‌یافته می‌داند. دمکراسی قانون‌سالار، یک دمکراسی رایزنانه، سنجیده و حساب شده است.'

سه عنصر تعیین کننده دمکراسی‌های نظرخواهانه و با حساب و کتاب :

۱ـ ایده خرد عمومی.

۲ـ نهادهای دمکراتیک قانونی مطابق قانون اساسی.

۳ـ آگاهی شهروندان از خرد عمومی و کوشش آنها برای پیروی از آن.

خلق‌ها و حکومت‌ها دارای منافع گوناگون و متفاوتی هستند. همچنین، تمام خلق‌ها منافع مشترکی دارند، از همین‌روست که رالز از حقوق خلق‌ها و نه حکومت‌ها یا نهادهای آنها دولت‌ها نام می‌برد.

ویژگی‌های جامعه‌های هیرارشیک قابل احترام :

ـ جامعه هیچ هدف تهاجمی و خشونت طلبانه‌ای ندارد.

ـ امنیت برای همه اعضای جامعه تضمین شده است : رعایت اصل صداقت، یک وظیفه اخلاقی است.

ـ یک ایده عدالت، که مورد پذیرش همگانی است، موجود است.

رالز در تئوری غیر ایده‌آل خود، اصل تحمل تولرانس را بکار می‌برد

یک خلق لیبرال باید یک خلق غیر لیبرال را تحمل کند. تحمل یعنی برای تاثیرگذاری بر آن خلق، از کاربرد تحریم‌های سیاسی دوری نماید. یک خلق لیبرال هنگامی یک خلق غیر لیبرال را تحمل می‌کند که نهادهای پایه‌ای تشکیل شده در آن جامعه، شرایط حقوق سیاسی را برآورده نموده و حقوق سایر خلق‌ها را محترم بشمارد. هیچ خلقی نمی‌پذیرد که سود و استفاده خلق دیگری را با زیان خود جبران نماید. منافع خلق‌ها برخلاف دولت‌ها در احترام متقابل و برابری منصفانه آنهاست. جامعه هیرارشیک قابل احترام هیرارشی قانون‌سالار، حکومت‌هایی دارند که برای اعضای خود هیچ نقش و حق قابل توجه‌ای را برای تصمیم‌های سیاسی در نظر نمی‌گیرند جامعه نابسامان.

آنها هدف تهاجمی ندارند و هدف‌های قانونی خود را از راه دیپلماسی و کنش‌های مداراجویانه دنبال می‌کنند. سیستم حقوقی یک جامعه هیرارشیک هیربدانه قابل احترام، در همخوانی با تصورهای خود آنها درباره عدالت است و اجرای حقوق بشر هم رعایت می‌شود. سیستم حقوقی گفته شده باید چنان

باشد که به‌طور صادقانه تمامی افراد آن جامعه را در هر کجا که هستند در برگیرد.

مدیران، قاضی‌ها، کارمندان، ماموران و مجریان قانون باید به درستی و عادلانه بودن قانون‌ها اطمینان قلبی داشته باشند و آنها را به نفع خلق بدانند و نه به خاطر ملاحظه شغلی آنها را بپذیرند.

رالز انگاشت وضعیت آغازین را برای جامعه‌های هیرارشیک قابل احترام در نظر می‌گیرد، چرا که جامعه آنها بسامان است. این مردم با جای‌گیری سیمتریک در آن شرایط نخستین موافق هستند و آن را منصفانه می‌یابند. ممکن است به ناپیگیری برابری میان نمایندگان خلق ایراد بگیرند. رالز مخالف این تز است که رفتار همانند با جامعه‌ها فقط وابسته به همانندی رفتار اعضای آن است.

میان افراد و یا مجموعه‌های گوناگون عاقل و یا قابل احترام هنگامی برابری وجود دارد که رابطه برابری میان آنها مناسب باشد. برای مثال : با کلیساها می‌توان رفتار برابر داشت، هر چند اعضای آنها به دلیل هیرارشی موجود در کلیساها، از برابری برخوردار نیستند.

رالز سه بار در کتاب حقوق خلق‌ها، انگاشت "وضعیت آغازین" را بکار می‌برد : دو بار برای جامعه‌های لیبرال و یکبار برای جامعه‌های هیرارشیک قابل احترام. خلق‌های لیبرال و خلق‌های قابل احترام می‌توانند با یکدیگر در یک وضعیت آغازین قرار بگیرند. پیگیری هدف‌های مشترک باید از طریق پنداشت‌های عدالت‌خواهانه آنها برای رفاه و سعادت جمعی تشویق گردد. هر چند دین حکومتی در جامعه‌های هیرارشیک قابل احترام نقش بالاترین مرجعیت را ایفا می‌کند، اما این مرجعیت در روابط خارجی و ارتباط‌های سیاسی با دیگر خلق‌ها تعیین کننده نیست.

رالز برای حکومت هیرارشیک قابل احترام، مثالی آورده و آن را کازانیستان نامیده است. در کازانیستان هیچ جدایی میان کلیسا و دولت نیست. در این حکومت‌ها هرم قدرت هیرارشی گروه‌ها تشکیل شده است : در تصمیم‌گیری‌های مهم، نمایندگان تمام گروه‌ها به دور هم جمع شده و رایزنی می‌کنند تا به اکثریت نسبی دست یابند. در این سیستم‌ها به حقوق بشر توجه می‌شود و قوه قضایی نیز مستقل است. رعایت حقوق بشر شرط لازم قابل احترام

بودن یک جامعه و نهادهای سیاسی آن است. وجود این پیش‌شرط ، دلیل کافی و بسنده‌ای است که جامعه‌های دیگر به خود اجازه دخالت و یا حمله نظامی به این جامعه را ندهند. رالز در برابر کازانیستان به مدل دیگری اشاره می‌کند که حکومت خشن و سرنوشت‌باوری است که مفهوم قدرت، انگاشت مرکزی و محور هستی آن است.

حکومت پست و بدنهاد، که حقوق بشر را نقض می‌کند، باید محکوم شود و در مواردی هم در امور آن برای اصلاح دخالت نمود. این حکومت‌ها عاقل نیستند و جنگ‌طلب می‌باشند. هر جامعه‌ای که جنگ‌طلب نباشد و به حقوق بشر احترام بگذارد، حق دفاع از خود را دارد.

در اینجا رالز به مفهوم جنگ عادلانه می‌پردازد :

ـ هدف چنین جنگی در برقراری صلح عادلانه و پایدار است.

ـ جامعه‌های بسامان نه با یکدیگر، بلکه فقط بر علیه حکومت‌های نابسامان می‌جنگند.

ـ باید همواره میان سه گروه تفاوت گذاشت : رهبران و ماموران حکومت پست، سربازان او و مردم غیر نظامی.

ـ حق طبیعی برای رالز بخشی از حق الاهی است. حقوق خلق‌ها اما یک انگاشت کانسپت سیاسی است. دفاع نظامی از خود، بنا بر هر دو این حقوق، درست است، ولی درون‌مایه اصول و دلیل‌آوری برای جنگ همیشه ثابت نیست. جامعه با حکومت پست و بدنهاد ، فاقد چنان سنت‌های سیاسی و فرهنگی لازمی است، که بعنوان پشتیبان سرمایه انسانی و منابع فنی، در جهت سامان‌یافتگی اجتماعی خدمت کنند. بنابراین، این جامعه‌ها باید از سوی جامعه‌های لیبرال حمایت شوند. تلاش برای نزدیکی میان این خلق‌ها از کارهای اساسی دولت مردان لیبرال است.

مشکل اصلی خلق لیبرال در رابطه با جامعه‌ای که حکومت بدنهاد دارد، به دلیل نبود پلورالیسم عاقلانه، از یکسو، و گرفتاری و درگیری آنها با آموزش‌های سنتی و دینی، از سوی دیگر است، که خلق غیر لیبرال را در چنبره شوم خود اسیر کرده است. پلورالیسم عاقلانه، نمودی از خرد عمومی

است. خرد عمومی خردی که خود را در عرصه افکار عمومی می‌نماید، خرد شهروندان آزاد و برابر حقوق است. مطابق رالز، شهروندان تنها و تنها هنگامی خردمندند که آزاد و برابر حقوق باشند.

چکیده :

ـ رالز در دو اثر خود، تئوری عدالت و لیبرالیسم سیاسی، به ایده خرد عمومی پرداخته است. این دو، اما، ناقرینه هستند : در "لیبرالیسم سیاسی" به دنبال آگاهی‌های تئوریک بدست آمده از "تئوری عدالت"؛ رالز خود را با این پرسش مشغول می‌کند که چگونه می‌توان از آن آموزش‌های فراگیر و تمامیت‌خواه عدالت به لیبرالیسم سیاسی خردمندانه‌ای دست یافت، که آن تمامیت‌گرایی را ندارد.

ـ پرسش اصلی در "حقوق خلق‌ها" : آیا دمکراسی با آموزش‌های تمامیت‌طلبانه دینی و غیر دینی همخوان است؟ پاسخ او : آری! اما فقط به شرط وجود تحمل و رواداری.

ـ عدالت منصفانه پایه و بنیان وجودی نهادهای سیاسی است.

رالز دو مدل مختلف عدالت را مطرح می‌کند : مدل قرارداد و مدل همساز.

ـ رالز جانبدار قرارداد و فیلسوف نماینده قرارداد آغازین است، قراردادی که تنها شکل و امکان حقانیت داشتن یک حکومت است. این قرارداد باید همیشه تجدید و دوباره تکرار گردد.

ـ دو ویژگی اساسی عدالت نزد رالز :

الف) وجود حق برابر و آزادی مساوی همه اعضای درون سیستم.

ب) بعنوان پاسخی به نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، باید بیشترین و مناسب‌ترین امکان در اختیار کسانی که در نامناسب‌ترین شرایط هستند، قرار بگیرد بیشترین امتیازها برای بی‌چاره‌ترین‌ها.

ـ عقد قرارداد از مرحله‌های مختلفی می‌گذرد :

۱ـ پوشش بی‌خبری در همه جا سایه افکنده است. شرکت‌کنندگان در قرارداد از وضعیت و امتیازهای احتمالی خود در جامعه کوچک‌ترین اطلاعی ندارند.

۲ـ به دنبال نگارش قانون اساسی و آغاز تثبیت آن، سایه پوشش بی‌خبری کم‌رنگ‌تر می‌شود.

۳ـ ویژگی‌های مجازی شرایط لازم برای تصمیم‌گیری‌ها و قانون‌گزاری‌های عادلانه اعلام می‌شوند.

۴ـ اکنون قانون‌ها و قاعده‌های بدست آمده، می‌باید توسط ادارات، قوه قضایی و شهروندان، در عمل، به کار گرفته شود.

۵ـ سوبژه اخلاقی در تئوری قرارداد، سوبژه‌ای است که علاقمند به منافع خود می‌باشد.

۶ـ در تئوری رالز، سوبژه‌ها، در زیر پوشش بی‌خبری، رابطه قرینه با یکدیگر دارند.

۷ـ اصل انصاف، مطابق رالز، دارای دو ویژگی است :

الف) وظیفه‌مندی منصفانه : حقوق و وظیفه‌ها براساس نفع متقابل شکل می‌گیرند.

ب) خود انصاف : آن چیزی منصفانه عادلانه است، که در شرایط منصفانه برای همه برابر تصویب شده باشد.

۸ـ مطابق رالز، در وضعیت آغازین، انگاشت برقراری عدالت و عادلانه بودن از سوی همه شرکت‌کنندگان قابل پذیرش است.

۹ـ در تئوری عدالت رالز به نابرابری‌های مشخصی اجازه هستی داده شده است. نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید چنان باشند که به نفع هریک

از شرکت‌کنندگان در قرارداد باشند. این اصل را می‌توان به دو گونه تعبیر نمود : نفع هرکسی را می‌توان، به زبان علوم اقتصادی، بعنوان یک اصل بهینگی پارتو بکار برد. پارتو (Pareto)، ـ اقتصاددان ایتالیایی سوییسی، ۱۸۴۸ - ۱۹۲۳ ـ ، او با تلاش در بررسی‌های فیزیکی ریاضی نیروهای اقتصادی و اجتماعی، چنین نظر داشت که : یک فرد در بازتوزیع کالاها تنها به شرط زیان و ضرر دیگری، بر سود خود می‌افزاید. هم چنین می‌توان آن را در پرتو اصل جدایش، که از سوی خود رالز مطرح شده است، توضیح داد.

۱۰ـ ما بنا بر نظر رالز نمی‌توانیم مفهوم عدالت را بر پایه ویژگی بهینگی تعریف کنیم، چرا که توزیع عادلانه همیشه تنها یک بخش و زیر مجموعه‌ای از بهینه‌سازی است.

۱۱ـ دورنمای بهتر برای افرادی که وضع خوب‌تری دارند، تنها هنگامی ممکن است که امتیازهای بیشتری به افرادی بدهند که در وضع بدتری هستند و از کمترین امتیازها برخوردارند.

۱۲ـ در مدل همساز، سوبژه داوری‌کننده، یک فرد یا خود تجربی است.

۱۳ـ همترازی اندیشه‌ها وضعیتی است که در آن داوری‌ها و اصول به تعادل با یکدیگر می‌رسند. و این برخلاف مدل قرارداد، به معنی توافق نیست، بلکه همترازی میان اصول رسمیت‌یافته است.

۱۴ـ اصول در اینجا نه به‌طور قیاسی و خطی، بلکه دیالکتیکی و استقرایی کسب می‌شوند. نتیجه بدست آمده نیز اعتباری گذرا و مشروط دارد، چرا که همترازی بی‌نقص و کامل دست یافتنی نیست.

۱۵ـ کنش‌های سوبژه‌ها، برای رسیدن به همگرایی، با تکیه به یک اصل انصاف عمومی و سراسری نیست، بلکه آنها داوری‌های مشخص و جداگانه در زندگی روزمره را که در برابر خود دارند، مورد استفاده قرار می‌دهند.

۱۶ـ یک انگاشت سیاسی یا اجتماعی، بنا بر نظر رالز، تنها هنگامی ابژکتیو است که در چارجوب اندیشه‌ها، دلیل‌آوری‌ها و داوری‌هایی باشد که ویژگی انگاشت ابژکتیو بودن را دارند.

۱۷ـ تئوری عدالت رالز برای خلق‌ها بیشتر یک اوتوپی یوتوپیا است، چیزی که خود جان رالز آن را اوتوپی رآلیستی می‌نامد.

۱۸ـ رالز پنج نوع مختلف جامعه را از هم تمیز می‌دهد :

ـ خلق‌های عاقل لیبرال.

ـ خلق‌های قابل احترام با عزت، گرامی، قابل ارجمندی، محترم.

ـ حکومت‌های بدنهاد.

ـ جامعه‌های گرفتار در شرایط بد.

ـ جامعه‌های مطلق‌گرا.

۱۹ـ رالز در تئوری خود بر اصل تحمل تولرانس تکیه و تاکید می‌کند : یک خلق لیبرال باید یک خلق غیر لیبرال را تحمل کند. تحمل به این معنی است که خلق لیبرال برای تاثیرگذاری بر خلق غیر لیبرال از تحریم‌های سیاسی چشم‌پوشی می‌کند.

۲۰ـ منافع خلق‌ها، برخلاف دولت‌ها، در همخوانی با برابری و احترام متقابل با خلق‌های دیگر است.

۲۱ـ برای جامعه‌های هیرارشیک قابل احترام، رالز انگاشت وضعیت آغازین را در نظر می‌گیرد، چرا که این جامعه‌ها خوب سامان‌یافته بسامان هستند. این خلق‌ها برابری در وضعیت آغازین را منصفانه دانسته و آن را می‌پذیرند.

۲۲ـ رالز انگاشت وضعیت آغازین را در سه مورد بکار برده است : دو بار برای جامعه‌های لیبرال و حقوق خلق‌ها و یکبار در سطح دوم برای جامعه‌های هیرارشیک محترم.

۲۳ـ در مورد جامعه‌های هیرارشیک محترم نمی‌توان انگاشت وضعیت آغازین را برای عدالت در خود جامعه عدالت خانگی بکار برد، چرا که ویژگی‌های لازم برای این منظور وجود ندارند. خلق‌های محترم و خلق‌های لیبرال می‌توانند با یکدیگر در وضعیت آغازین قرار بگیرند.

۲۴ـ مفهوم جنگ عادلانه نزد رالز :

ـ صلح هدف است.

ـ جنگ فقط بر علیه حکومت‌های نابسامان.

ـ تفاوت‌گذاری میان سه گروه : رهبران و ماموران حکومت بدنهاد، سربازان، شهروندان.

رونالد دورکین Ronald Dworkin '

کانت، پیش شرط مطلق و حتمی برابری پیش از آزادی را تعیین کرده بود.

در دوران ما، هیچ یک از نظریه‌پردازان لیبرالیسم به اندازه دورکین مفهوم برابری را پیگیرانه در مرکز فلسفه خود قرار نداده است. فلسفه دورکین درباره برابری، که خود او آن را انگاشت لیبرال برابری می‌نامد، رسا و قانع کننده است. دورکین لیبرالیسم را یک اخلاق سیاسی اصیل و همساز می‌داند که تابع اصول است. نخستین اصل، از همه شهروندان می‌خواهد که یکدیگر را برابر حقوق دانسته و به هم احترام بگذارند، خواهان مساوات در برابر قانون باشند و تمام مسئولین را پاسخگوی نامحدود و نامشروط کنش‌های خود بدانند و آن را پیگیری کنند. اجرای برابری، بعنوان دومین اصل، برعهده حکومت سوسیالی است که در بازتوزیع کالاها در سطح جامعه دخالت می‌کند تا اقشار، از نظر اقتصادی و اجتماعی، فرودست را یاری دهد. این دو اصل با هم گره خورده‌اند.'

برابری

برابری نزد برابری‌خواهان تنها هنگامی ارزشمند است که با اصل فردباوری قابل جمع و همخوان باشد. برابری‌خواهی egalitarian به سیاست‌های فردباورانه علاقمند است. برابری شانس‌ها و امکانات مشکلی نیستند، مشکل، اما، در وجود و چگونگی برابری پس از رسیدن به هدف است. در برابر سیاست‌های برابری‌خواهانه، پرسش توانایی‌ها و استعدادهای فردی قرار دارد که البته نمی‌توان پاسخ ساده‌ای برای آن یافت. تفاوت انسان‌ها نه تنها در چیزهایی که دارند، که در استعدادهای طبیعی و موقعیت‌ها و داده‌های اجتماعی آنها نیز هست. لیبرالیسم برابری‌خواه دورکین دارای تاثیرهای گسترده‌ای بر سیاست‌های مدرن است.

برای دورکین، مفهوم برابری هیچ‌سویه در مرکز اخلاق سیاسی لیبرالیسم قرار دارد "نه لیبرالیسم هیچ‌سویه، بلکه لیبرالیسم برابری‌خواهانه".

لیبرالیسم برابری‌خواهانه رالز، در وهله نخست، بر علیه فایده‌باوری بود. دورکین لیبرالیسم را به چالش می‌گیرد. لیبرالیسم آزادی‌خواهانه بر یک سیستم اقتصادی تاکید دارد که در آن همه شهروندان بطور مساوی از منابع ملی استفاده می‌برند. از نظر فایده‌باوری، بسیاری از محدودیت‌ها و زیان‌های تک‌تک شهروندان، تا هنگامی که مخالف منافع جمعی نباشد، پذیرفته می‌شود. اما، از دید برابری‌خواهی اخلاقی، هر کسی باید به سهم خود در بهره‌های اجتماعی شریک باشد.

دورکین کمبود اصلی فایده‌باوری را در نادیده گرفتن منافع اقلیت‌ها، دست‌کم در برخی موارد، می‌داند. اما این در مقابل ایده‌های خود فایده‌باوری یوتیلیتاریانیسم است، چرا که این مکتب فکری اصلا به دلیل داشتن انگاشت برابری جلب توجه نموده و جاذبه دارد. این اندیشه‌ها، دورکین را به دیدگاه جدیدی رهنمون شدند. درحالی‌که "ترجیح فردی" بر لذت و خوشی شخصی است، ترجیح برونی extern متوجه توزیع کالاها و خدمات به دیگران است. ملاحظه این دو مفهوم، اما، برای دورکین مشکل آفرین‌اند. این دو گونه از ترجیح دادن یا بهتر شماردن، با فایده‌باوری به شمار یا بهترخواه با شعار : هرکس فقط بعنوان یک نفر بشمار می‌رود، هیچ کس بیشتر از یک نفر بشمار نمی‌رود جور نیست، ترجیح یا برتری شماردن برونی به معنی بهترخواهی برای فرد

دیگر است، یعنی فرد دیگر نه یکبار، که دوبار شمرده می‌شود هم ترجیح خودش و هم ترجیح دیگری برای او. ترجیح برونی باز هم مشکل‌ساز است، برای مثال : هرگاه یک دانشجوی سفیدپوست ترجیح بدهد فقط هم شاگردی‌های سفید داشته باشد ترجیح فردی، ولی به دلیل پیش‌داوری‌های نژادپرستانه سیاهپوستان را تحقیر کند و ترجیح برونی او چنین بشود که سیاهپوستان اجازه تحصیل همراه سفیدپوستان را نداشته باشند.

منابع

هدف توزیع عادلانه بر پایه برابری‌خواهی عبارت است از برابری در استفاده از منابع اقتصادی و سرمایه‌های پایه‌ای که افراد برای زندگی خود بدان نیاز دارند و آنها را ترجیح می‌دهند. موضع بعدی، در برابری از امکان رفاه و برخورداری برابر از آن است. کوشش چنین عدالت برابری‌خواهانه‌ای باید بر این باشد که همه شهروندان، تا حد ممکن، از خوشبختی و موفقیت برابر برخوردار باشند. برابری در رفاه نتیجه موضع برابری‌خواهانه است، درحالی‌که برابری در منابع و سرمایه‌های مورد استفاده، پیش‌شرط چنین موضع‌گیری است. دورکین بیشتر جانبدار برابری منابع و سرمایه‌ها یا پشتوانه‌های بنیانی است، چرا که رفاه را به دنبال خود دارند. اصل برابری در منابع، شرط مهمی است که برابری در رفاه نمی‌تواند آن را برآورده کند : براساس برابری در رفاه نمی‌توان به یک سیستم توزیع دست یافت که نسبت به جاه‌طلبی حساس باشد ambition-sensitive

و در همان حال نیز نسبت به وقف‌گری شدت نشان بدهد endowment-intensiv، یعنی در حالت برابری در رفاه، به ناچار، باید پیامدهای راسیونال و همچنین طبیعی تصمیم‌های فردی را، که در چگونگی رفاه تاثیرگذارند، مورد توجه قرار داد، امری که مفهوم برابری را به گوشه‌ای سوبژکتیو پرتاب می‌کند. اکنون، دورکین دلیل‌آوری بنیان‌های سیستم توزیع برابری لیبرالی را هدف کار خود قرار می‌دهد، که هم حساس به جاه‌طلبی هستند و هم بیشترین ویژگی وقف کنندگی را دارا باشند و هم چنین به علاقه، پشتکاری و میل به ترقی، میدان بدهند و در جهت شکوفایی آنها باشند. البته استعدادهای خدادادی و امتیازهای ابتدا به ساکن اجتماعی را نیز باید جبران و یا بی‌اثر نمود. توجه دورکین بر یک تئوری عدالت برای توزیع منابع و سرمایه‌هاست. آنچه افراد جداگانه با منابع و سرمایه‌های خود انجام می‌دهند و یا چگونه آن را اداره می‌کنند، موضوع کار تئوری عدالت دورکین نیست. دورکین در رابطه با برابری

منابع به مشکل حسد می‌پردازد. دورکین احساس حسد را امری منطقی عقلانی می‌فهمد و نه آن احساس منفی ناشی از کینه‌جویی. بنابراین احساس، یک فرد منابع و سرمایه دیگران را مناسب‌تر از منابع خودش می‌بیند. اما باید دوری از حسد پیگیری شود.

دورکین مکانیسم توزیع منابع را به گونه یک مزایده auction نشان می‌دهد، چرا که تنها از راه مزایده است که برابری منابع لازم تعیین شده و تشخیص داده می‌شود. برابری را می‌توان در مزایده‌ها فقط در رابطه با یک سنجه ارزی مشخص نمود. این سنجه که خود در روند مزایده پدیدار می‌شود، بیانگر ارزش دسته‌ای از منابع است، امری که حسدورزی را به کمترین اندازه می‌رساند.

اینکه بازار آزاد تا چه حد با انگاشت برابری همخوانی دارد، موضوعی است که به‌طور جدی از زمان دورکین مورد پژوهش بوده است. برای همین است که تئوری دورکین نیز به اندازه تئوری رالز دارای اهمیت است. دورکین دیدگاه لیبرال خود را در هماهنگی با عدالت برابری‌خواهانه می‌بیند.

ویژگی‌های لیبرالیسم دورکین را می‌توان چنین بر شمرد :

ـ در یک جامعه لیبرال باید این اطمینان وجود داشته باشد که هر فردی سهم مساوی از منابع می‌برد.

ـ از طریق گسترش منصفانه اقتصاد بازار می‌توان به نوع لازم توزیع برابر دست یافت.

ـ آن ساختار سیاسی ترجیح داده می‌شود که میان انگاشت‌های گوناگون برای ترسیم یک زندگی خوب در جامعه، هیچ‌سویه باشد. دولت نباید جانبدار یکی از انگاشت‌ها باشد و تصمیم‌های سیاسی نیز باید تا حد امکان هیچ‌سویه و مستقل از انگاشت‌ها باشند.

ـ سیستم سیاسی باید از طیف حقوق لیبرالی پشتیبانی نماید.

می‌توان این اصل‌های گفته شده را در چند نکته فشرده‌تر نمود :

ـ برابری در توزیع منابع choice-sensitive distributive equality، بی‌طرفی یا هیچ‌سویه‌گی neutrality، و آزادی liberty.

ـ یک تئوری توزیعی عدالت باید از عنصرهای دینامیک تشکیل شده باشد، چرا که توزیع کنونی منابع بر آیندگان تاثیر خواهد داشت. این تئوری همچنین باید به محدودیت‌های معلولین توجه داشته باشد. پیشنهاد دورکین این است که به خاطر معلولین و همین‌طور افرادی که به دنبال شکست در انتخاب‌های خود در وضعیت نابسامانی بسر می‌برند، باید یک بیمه فرضی پیچیده‌ای را به خدمت گرفت.

ـ تفاوت درآمدها در جامعه با اقتصاد بازار، تا حدودی به توانایی‌ها و استعدادهای متفاوت افراد مربوط می‌شود. برابری‌خواه تاکید می‌کند که اختلاف درآمدهایی که ناشی از اختلاف استعدادها هستند، قابل پذیرش می‌باشند. در اینجا باید باز هم بیمه فرضی، بکار آید. یعنی دورکین در تئوری خود تفاوتی در توانایی استعداد و ناتوانی معلولیت نمی‌بیند.

اما دورکین نسبت به محدودیت‌ها و ناتوانایی‌های طبیعی چگونه برخورد می‌کند؟

از نظر او اینگونه ناتوانایی‌ها باید بعنوان خرج و هزینه‌ای تعبیر شوند، که سرمایه اولیه برای مزایده را کاهش می‌دهند. برای تضمین برابری منابع می‌توان یک پیش‌مزایده را پیشنهاد کرد. پیش از آغاز مزایده، هزینه لازم برای معلولین و کسانی که به گونه ویژه‌ای در تنگنا هستند، از صندوق عمومی، پرداخت می‌شود تا همه در شرایط برابر قرار بگیرند.

از زاویه دید برابری در منابع و سرمایه‌ها، ناتوانی و معلولیت طبیعی یک مشکل تئوریک است که باید پاسخ مناسب جمعی بیابد. راه‌حل پیشنهادی دورکین در راه‌اندازی بیمه‌ای است که میان برابری منابع طبیعی، از یکسو، و نابرابری طبیعی معلولیت، ...، از سوی دیگر، دخالت نموده و جریان امور را هدایت می‌کند. اصل برابری در منابع و سرمایه‌ها فقط خواهان ایجاد توازن مثبت در معلولیت‌های طبیعی نیست، بلکه موازنه منفی در امتیازهای طبیعی

نیز هست، طبیعت هر کسی متعلق به همه است. فرد برده همه است و همه حق برخورداری از استعدادهای یک فرد را دارند.

مطابق دورکین، مزایده منابع در برگیرنده سه بخش است :

۱ـ مزایده اولیه منابع.

۲ـ بیمه فرضیه‌ای معلولین به منظور تامین برابری در استفاده از منابع موازنه مثبت.

۳ـ بیمه فرضیه‌ای کسانی که امتیازهای طبیعی برخوردارند، به منظورتامین برابری در استفاده از منابع موازنه منفی.

هر دو شاخه این بیمه‌ها با هم یک نهاد را تشکیل می‌دهند که بعنوان ابزاری عادلانه برای خنثی کردن اخلاقی طبیعت بکار می‌رود.

انتقاد به وضعیت آغازین

دورکین انگاشت وضعیت آغازین جان رالز را مورد انتقاد قرار می‌دهد :

ـ چگونه می‌توان اصول اخلاقی، با ارزش عملی، را از یک قرارد فرضی نتیجه گرفت؟

ـ چگونه می‌توان فاصله میان وضعیت آغازین و وضعیت کنونی را از میان برداشت و این دو را به یکدیگر وصل نمود؟ اصول اخلاقی ناشی از این نتیجه‌گیری‌های فرضی تا چه اندازه قابل اعتبار و موظف کننده‌اند؟ دورکین به روشنی پاسخ می‌دهد : قرارداد فرضی نه تنها بخشی از قرارداد کنونی نیست، بلکه اصلا قرارداد نیست!

دورکین به تئوری قرارداد در وضعیت آغازین رالز انتقاد می‌کند :

۱ـ آزمون‌های صرفا ذهنی، تخیلات بی‌ثمر و بی‌هوده‌ای هستند که در بهترین حالت بکار بحث‌های تجریدی می‌آیند.

۲ـ برای ما مهم است که فرضیه‌های مشخص تا چه اندازه در داوری‌های کنونی ما واقعا تاثیر می‌گذارند.

رالز وضعیت آغازین را بعنوان حالتی ناممکن در نظر نگرفته است، بلکه آن را نامطمئن دانسته است. به‌طوری که در آن حالت، "من" بر پایه دانسته‌های تجربی کسب شده، به جایگاه خود پی می‌برد. آن من در وضعیت آغازین دانشی درباره خود ندارد، درحالی‌که این من در اکنون دارای آگاهی کاملی از آن من در وضعیت آغازین است. دورکین به گذار از وضعیت آغازین دقیق می‌شود :

برای من در وضعیت آغازین، این پرسش مطرح است که در یک موقعیت مشخص چگونه باید رفتار کند. او رفتارهای جایگزینی را که بهتر می‌یابد، انتخاب می‌کند، ولی نخستین جایگزین انتخاب شده، بر ناآگاهی او استوار است زیرا او در آغاز کار هیچ نمی‌دانسته است. سپس موقعیت او، به نسبت آگاهی‌ای که می‌یابد، دچار تغییراتی می‌شود. پس می‌توان گفت دلیل‌هایی که در شرایط نامطمئن به انتخاب مشخص او فرا روییده‌اند، کاملا اشتباه بوده‌اند. یعنی، دلیل‌آوری‌های آن من در وضعیت آغازین برای این من در وضعیت کنونی گمراه کننده و اشتباه به نظر می‌رسند.

مطابق دورکین :

دلیل‌های انتخاب در شرایط ناآگاهی، با دلیل‌های انتخاب در شرایط آگاهانه، با یکدیگر کاملا متفاوتند. بنابراین، دلیل‌های من در وضعیت آغازین برای تصمیم‌گیری‌های من کنونی کاربردی ندارند.

پیشنهاد دورکین این است که وضعیت آغازین را بعنوان وضعیتی با آگاهی کامل و نه در پوشش بی‌خبری در نظر بگیریم، ولی امتیازهای افراد را، از طریق حذف اصول غیرمنصفانه، از میان برداریم. واقعیت این است که انگاشت وضعیت آغازین برای دورکین دارای پیچیدگی‌های حل‌نشدنی بسیاری است. بنا بر نظر رالز، اینکه "من" نیازها و علاقه‌های متفاوتی از دیگران دارد، چندان تعیین کننده نیست. هرگاه من چیزهای مشخصی را نداند، دلیل‌آوری‌های او نیز متفاوت خواهند بود.

این دلیل‌آوری‌ها، اما، در شرایط مطمئن و نامطمئن دارای تفاوت‌های بزرگی نیستند، با وجود اختلاف در شرایط ، نباید الزاما دلیل‌ها نیز متفاوت باشند.'

اصل انصاف، پایه دلیل‌آوری در هر دو شرایط است : قرارداد اجتماعی خواهان همکاری آزادانه و داوطلبانه افراد است و بدون این اختیار و آزادی، اثری از قرارداد نخواهد بود.

چکیده :

ـ درون‌مایه لیبرالیسم برابری‌خواهانه دورکین شامل پیشنهادهای جالبی برای سیاست‌های مدرن است : کاهش تنش میان اقتصاد آزاد و اصول حکومت سوسیالی، از یکسو، و افسانه اختلاف اصول دمکراسی و قانون‌سالاری، از سوی دیگر.

ـ دورکین در عین پشتیبانی از استقلال تصمیم‌های سیاسی و دوری دولت از انگاشت‌ها، با لیبرالیسم هیچ‌سویانه و بی‌طرف مخالف است و از لیبرالیسم برابری‌خواهانه جانبداری می‌کند.

ـ لیبرالیسم برابری‌خواهانه بر یک سیستم اقتصادی تاکید می‌کند که در آن هیچ شهروندی سهم کمتری از دیگران در منابع و سرمایه‌های ملی نداشته باشد.

ـ دورکین، کمبود اصلی فایده‌باوری را در بی‌توجهی و نارسایی آن در رابطه با اقلیت‌ها می‌بیند.

ـ دورکین در اندیشه‌های خود به برتری‌شماری و ترجیح‌های شخصی و برونی می‌پردازد. درحالی‌که "به‌شماری" شخصی نظر به خوشی و موفقیت خود آن فرد دارد، به‌شماری‌های برونی با تقسیم و توزیع کالاها و امکانات سروکار دارند.

ـ ویژگی برابری‌خواهانه فایده‌باوری برتری‌شمار هرکس فقط بعنوان یک نفر بشمار می‌رود، هیچ کس بیشتر از یک نفر بشمار نمی‌رود، دچار اشکال می‌شود، هرگاه به شماری شخصی در جهت امتیاز دادن به دیگری باشد که آن فرد، به جای یکی، دو نفر به حساب می‌آید.

ـ به‌شماری برونی را نمی‌توان از محاسبه‌های فایده‌باورانه حذف نمود. از طرفی هم، در بسیاری از موارد تشخیص به‌شماری‌های شخصی و برونی ناممکن هستند، و این مشکل برای فایده‌باوری باقی می‌ماند.

ـ هدف برنامه‌ای برابری‌خواهی لیبرالیستی در برابری منابع و سرمایه‌هایی است که افراد برای زندگی خود به آنها نیازمندند و استفاده از آنها را ترجیح می‌دهند.

ـ هدف دیگر برابری‌خواهی، در برقراری برابری و استفاده برابر از نتیجه‌های بدست آمده از هدایت و کنترل آن منابع و سرمایه‌هاست.

ـ دورکین بیشتر خواهان برابری در منابع مورد استفاده است، چرا که نتیجه این برابری، رفاه جمعی خواهد بود.

ـ گرانیگاه تئوری عدالت دورکین در ایجاد برابری منابع مورد استفاده است. اینکه افراد جداگانه با سهم بدست آورده خود چه می‌کنند، مهم و مورد توجه این تئوری نیست.

ـ دورکین مکانیسم توزیع منابع را همچون یک مزایده می‌بیند. زیرا تنها از راه مزایده است که برابری لازم قابل تشخیص می‌شود.

ـ سه ویژه نمای لیبرالیسم دورکین : توزیع برابر منابع، هیچ‌سویگی دولت، آزادی شهروندان.

ـ معلولیت‌های طبیعی باید بعنوان هزینه و خرج توزیع دیده شوند، که مقدار سرمایه در شروع مزایده را کاهش می‌دهند.

ـ اصل برابری منابع، تنها خواهان ایجاد یک توازن مثبت در رابطه با معلولیت‌های طبیعی نبوده و یک توازن منفی برای دارندگان امتیازهای بالا را نیز دنبال می‌کند : طبیعت هر کس به همه تعلق دارد.

ـ برابری منابع، از نظر دورکین، دارای سه بخش است : مزایده اولیه منابع، بیمه فرضیه‌ای معلولین و بیمه فرضی بازار.

ـ مطابق دورکین، فاصله میان وضیعت آغازین و کنونی را نمی‌توان با اندیشه‌های رالز به یکدیگر نزدیک نمود و میان آنها پل زد : آزمایش‌های صرفا ذهنی و بدور از واقعیت، ثمره‌ای ندارند.

مهم این است که فرضیه‌ها تا چه اندازه بر داوری‌های اخلاقی موجود ما تاثیر می‌گذارند.

مارتیا سن Amartya Sen '

آمارتیا سن در دهه هفتاد میلادی تئوری عدالت و همبستگی در اقتصاد آزاد را ارایه نمود. او در کتاب "اقتصاد برای انسان ها" انگاشت خود را تدقیق کرده است. "سن" انسان را، به دنبال سنت‌های ارسطویی، بعنوان یک "موجود فعال" می‌بیند و تلاش می‌کند جنبه کاری و فعالیت فرد را در رابطه با کنش‌های اقتصادی و سیاسی نمایان سازد. برای سن، فرد و کنش او در مرکز توجه هستند. انسان‌ها تنها در قالب یک کنش‌گر می‌توانند منافع و علاقه‌های خود را برآورده کنند.

فرد، پس از چیرگی و حذف مانع‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، می‌تواند پیش‌شرط‌های لازم برای شکوفایی زندگی خود را تحقق بخشد. کارآمدی و توانایی‌ها capabilities، امکان‌های فردی هستند که باشندگی‌های beings and doings فرد را واقعیت می‌بخشند. آزادی، بنابر نظر سن، فقط سررشته تکامل نیست، بلکه پیش‌شرط پیدایش آن نیز هست. سن بر این است که آزادی‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را به یکدیگر پیوند زند.

تکامل، آزادی و نابرابری

بنابر نظر سن، گسترش آزادی‌ها، بالاترین هدف و در همان حال بهترین وسیله برای تکامل انسان‌هاست. باید بر گونه‌های مختلف اسارت و محدویت انسان‌ها، نقطه پایانی گذاشت. تکامل، تنها و تنها با چیرگی بر اسارت‌ها و حذف محدودیت‌ها، ممکن و شدنی است. گسترش آزادی‌ها هم هدف و هم وسیله است. در رابطه با تکامل انسان‌ها، باید دید که آن انسان‌ها تا چه اندازه از آزادی و حقوق بشر برخوردارند. تز سن این است که : حذف اسارت و

رفع محدودیت در آزادی، پیش‌شرط بنیانی تکامل است. در اینجا باید میان ارزش ذاتی آزادی انسان، بعنوان هدف تکامل، و کارکرد ابزاری آن و همچنین آزادی‌های دیگر، فرق گذاشت. تکامل، مطابق سن، خواهان نابودی عامل و علت‌های وجودی اسارت و همه آن چیزهایی است که بر علیه آزادی هستند : فقر، استبداد، نابرابری‌های اجتماعی و تنگناهای اقتصادی، کمبود نهادهای مدنی، عدم آگاهی افکار عمومی، نبود تحمل و تسلط خفقان سیاسی.

توانایی فردی، هسته مرکزی مفهوم عدالت نزد سن است. او به مفهوم لیبرالی کلاسیک آزادی منفی، آزادی از چیزی، مفهوم آزادی مثبت انجام کنش آزادی‌بخش را اضافه می‌کند. سن، عدالت اجتماعی را برابری توانایی‌ها و یا حذف نابرابری در توانایی‌ها می‌بیند.

او در کتاب خود اقتصاد برای انسان‌ها دو گونه آزادی را، که مشخص کننده توانایی‌های پایه‌ای هستند، تمیز می‌دهد : آزادی پایه‌ای یا بنیادگذار constitutive و آزادی ابزاری instrumental.

آزادی‌های پایه‌ای، عنصرهای اصلی تشکیل دهنده آزادی و دارای ارزش ذاتی هستند. گسترش این آزادی‌ها سبب افزایش امکان تکامل و بهتر شدن برنامه‌های زندگی انسانی است. سن برای این گونه آزادی‌ها نمونه می‌آورد : امکان جلوگیری یا رفع گرسنگی، درمان بیماری‌ها و پیش‌گیری از مرگ زودرس و تمام آن آزادی‌هایی که خواندن، نوشتن، شرکت در سیاست و امور سیاسی، اظهار عقیده و بیان را فراهم و ممکن می‌کنند. درحالی‌که آزادی‌های ابزاری، در فرمول‌بندی تجریدی، برای همه مرحله‌های تکاملی اعتبار دارند، آزادی‌های پایه‌ای به جامعه‌ها و به ویژه "کشورهای جهان سوم" مربوط می‌شوند. آزادی‌های پایه‌ای وابستگی کاملی به آزادی‌های ابزاری دارند. آزادی‌های پایه‌ای و ابزاری درون‌مایه مشترک و به هم پیوسته‌ای دارند. آزادی‌های سیاسی، امتیازهای اقتصادی، شانس‌های اجتماعی و ضمانت‌هایی برای شفافیت روابط و امنیت اجتماعی، هسته سازنده تکامل توانایی‌ها هستند : تنها در پرتو آنهاست که دروازه‌های زندگی انسانی برای فرد گشوده می‌شوند. آزادی، نزد سن، دو جنبه دارد :

الف) تمام روندهایی که تصمیم‌گیری آزادانه را ممکن می‌سازند. این آزادی‌ها با کالاهای بنیانی در تئوری رالز هم خانواده است.

ب) دیگر اینکه، فراتر از تئوری رالز، شانس‌های فردی و اجتماعی واقعی نباید به‌طور منصفانه هم سطح و متعادل شوند، بلکه باید حتما تکامل بیشتری بیابند تا با وجود تفاوت‌های فردی و جمعی، شانس‌های بیشتری بدست آمده و شرایط زندگی بهتر گردد. درحالی‌که رالز، تا اندازه‌ای، توجه به چگونگی استفاده فرد از کالاهای عادلانه تقسیم شده، ندارد، برای سن مهم است که انسان‌ها این کالاها را استفاده نموده و شانس‌های زندگی خود را تغییر می‌دهند. سن با ایده خود، اصل یونیورسالیستی عدالت جان رالز را، برخلاف کمونیتاریست‌ها، به جماعت‌های ویژه و مشخص فرو نمی‌کاهد، او با حفظ ویژگی یونیورسالیستی مفهوم عدالت، این اصل را در شرایط مشخص و بدون چسبندگی به یک فرهنگ ویژه، بررسی می‌کند. از همین‌رو، مفهوم عدالت سن برای همسنجی‌های میان فرهنگی مناسب است.

از دید رالز، بازار نمی‌تواند در زمینه اجرای عدالت اجتماعی نقش یک داور را بازی کند. هر چند که مشکل اصلی این کوری اخلاقی بازار در این است که افراد به‌طور نابرابر و ناعادلانه شرایط امکان دسترسی به بازار را دارند. رالز نتیجه می‌گیرد که باید افراد به دستگاه‌های همانند، مجهز نمود تا نابرابری اجتماعی تصحیح شود. در قانون‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی یک جامعه باید نهادهای توزیع عادلانه کالاها تشکیل شوند تا همه در آغاز کار و برای شروع، از شانس‌های مساوی برخوردار باشند. رالز، حقوق، آزادی‌ها، درآمدها، شانس و شرایط اجتماعی را بخشی از این کالاهای بنیانی می‌داند.

سن بر این است که سخت‌ترین نابرابری‌ها در چارچوب تئوری انصاف رالز را نمی‌توان به راحتی پذیرفت. ایده عدالت منصفانه رالز مربوط به تصمیم‌گیری‌هایی می‌شود که ریشه آنها در یک وضعیت فرضی وضعیت آغازین است. به این طریق است که رالز به اصول بنیانی عدالت و رد بی‌عدالتی می‌رسد. "سن" می‌بیند که اختلاف‌های اجتماعی مشخص جاذبه‌ای ندارند. با این حال بر این است که تلاش برای حذف نابرابری‌ها، در برخی موارد سبب به وجود آمدن زیان‌هایی به خیلی از دیگران، و حتی همه، می‌شود. این کشمکش می‌تواند، برحسب داده‌ها و شرایط موجود، بر دو گونه ملایم و سخت پدیدار گردد. تئوری‌های عدالت که به "ناظر بی‌طرف" یا "وضعیت آغازین" و یا "امتناع منطقی از نابخردی " متکی هستند، باید به این نکته توجه داشته باشند. از همین‌جاست که تئوری‌های اقتصادی جدید، نابرابری، برای مثال : نابرابری درآمدها، را مورد توجه قرار می‌دهند. نابرابری در درآمد ممکن است

از نابرابری در امور دیگر تفاوت اصولی دارد مانند نابرابری در رفاه، آزادی، .... توزیع کالاهای بنیانی باید طبق دو قاعده مهم انجام شود : قاعده نخست و در همان حال بالاتر و مهم‌تر، خواهان توزیع مطلقا برابر آزادی‌های بنیانی و حقوق سیاسی است. این امر در قانون اساسی کشورهای دمکرات پذیرفته شده و رعایت آن تضمین گردیده است و مایه اختلاف نیست.

قاعده دوم توزیع، اما بحث برانگیز است. مطابق این قاعده، یک بنیان سیاسی اقتصادی عدالت طرح می‌شود : به نابرابری‌های اقتصادی و سیاسی تنها هنگامی اجازه داده می‌شود که به نفع اقشار پایین‌تر در وضعیت نامناسب‌تر باشد. هدف رالز این است که زندگی فردی را از خوش یا بدشانسی‌های اتفاقی طبیعی یا اجتماعی آزاد نماید. فراخوان سن این است که نابرابری را نه یک پدیده موقتی در سلسله مراتب اجتماعی، بلکه باید بعنوان یک نظم ناقص و در همان حال ضروری فهمید.

مفهوم نابرابری اقتصادی، پیش از هر چیزی، مربوط به تفاوت‌های بیش از اندازه می‌شود و با یک تصور مثبت از برابری همراه است. سن، روشن می‌کند که درک و دریافت نابرابری و درون‌مایه معنایی این مفهوم گنگ، وابسته مستقیم به امکانات واقعی و موجود است. روشنفکران در آتن باستان، در بحث‌های خود درباره برابری، کمترین توجه‌ای به بردگان را شایسته نمی‌دانستند. سن، در مرتبه نخست، به یک مشکل متدیک اشاره می‌کند که تصور طبیعی دوگانه ما از عدالت را بازتاب می‌دهد : از سویی، تشخیص کم و زیاد نابرابری و از سوی دگر، ارزش‌گزاری اخلاقی آن. ارزش‌گزاری اخلاقی، امری ابژکتیو نیست و برای اندازه‌گیری درست آن مشکل می‌شویم. به زبان دیگر، محاسبه اندازه نابرابری، تنها از طریق استفاده از یک انگاشت اخلاقی ممکن است.

برای درک نظر "سن" به "مفهوم منابع" دورکین رجوع دوباره‌ای می‌کنیم. البته می‌توان این مفهوم را چند گونه تعبیر کرد : از سویی، در دکترین رالز، معنای نهاد بودن به خود می‌گیرد. نزد دورکین به مفهوم ترجیح دادن و به شماری نزدیک می‌شود و با وجودی که آمارتیا سن میان توانایی‌های درونی و ابزار برونی به روشنی تفاوت می‌گذارد، می‌توان توانایی‌ها را بعنوان سرمایه زندگی ثمر بخش در نظر گرفت. سن، در رابطه با آزادی تاکید دارد که تقدم آزادی و رعایت حقوق سیاسی و اجتماعی برای کشورهای بسیار فقیر نیز معتبر است و تکرار می‌کند که آزادی، حقوق سیاسی و اجتماعی در عرصه افکار

عمومی نه تنها رشد می‌کنند، که پیش‌شرط وجودی آن هستند.

با کمک عنصر مهمی چون مکانیسم بازار است که انسان‌ها با یکدیگر ارتباط مبادله‌ای و کالایی می‌گیرند. پس، مطابق سن، نمی‌توان بر علیه این مکانیسم بود. هستی بازار، در نفس خود، مشکل‌زا نیست، این مشکلات را باید در جای دیگری جست، مانند آمادگی ناکافی برای کاربرد این مکانیسم‌ها و یا وجود روابطی که به قدرتمندان امکان می‌دهد امتیازهای بیشتری را کسب کنند. برای حل این مشکل‌ها نباید بازار را زیر فشار گذاشت، بلکه باید امکاناتی فراهم نمود که بازار بهتر و منصفانه‌تر عمل کند. کارآمدی عمومی بازار به اندازه تعیین‌کننده‌ای وابسته به چارچوب‌های سیاسی و اجتماعی موجود است. این چارچوب‌ها دارای تاثیرهای گسترده و تعیین‌کننده‌ای در زندگی انسان‌ها هستند، و به همین دلیل باید از طریق ساخت و آفرینش امکانات مختلف سوسیالی بر عادلانه بودن آنها افزود.

به دنبال این اندیشه‌ها، سن، در رابطه با تکامل، بر لزوم تقویت دمکراسی تاکید می‌کند. او اهمیت‌های سه‌گانه دمکراسی را چنین نشان می‌دهد :

۱ـ اهمیت ذاتی ۲ـ کارآیی ابزاری ۳ـ نقش سازنده در آفرینش ارزش‌ها و هنجارها. "هرگونه ارزیابی دمکراسی باید این سه ویژگی را در نظر بگیرد". هنجارسازی دمکراسی وابسته به آزادی‌های عملی سیاسی در عرصه افکار عمومی است.

بهینگی پارتو Pareto-optimality

بهینگی پارتو، یک ویژگی برای انتخاب اجتماعی در چارچوب یک سیستم اجتماعی مشخص است :

چگونه به‌شماری‌های اخلاقی از به‌شماری‌های شخصی پدیدار شده و پذیرفته می‌شوند؟

اجتماعی، در حالتی که برتری‌شماری‌های اعضای جامعه شناخته شده‌اند، چگونه تصمیم‌گیری می‌کند. شخص j ، فردی است با برتری شماری‌های شخصی ویژه خودش. درحالی‌که شخص i ، برتری‌شماری اخلاقی را بعنوان یک انتخاب اجتماعی نمایندگی می‌کند social choice. اکنون چنین می‌پنداریم

که دست‌کم یک شخص j =۱ گزینه A را نسبت به B ترجیح می‌دهد و هیچ شخص دیگری چیز مخالف آن را ترجیح نمی‌دهد. شخص i نیز از نظر اخلاقی، گزینه a را نسبت به B ترجیح می‌دهد. این ویژگی‌های عمومی را می‌توانیم در سه قاعده کلی بیان کنیم :

{متاسفانه به خاطر راست‌چین و چپ‌چین بودن این حروف این اعداد درست درج نشده در نسخه اصلی منبع}

۱- (a I b) (a I b j → هرگاه همگی در برابر a و b بی‌تفاوت باشند، پس باید شخص اخلاقی اجتماعی i باشد.

۲ـ ($ a pi b)^k: a Rk b(&) j: a pj b

هر گاه شخص j گزینه a را در مقابل b کاملا ترجیح دهد و دیگر aها، دست‌کم به خوبی b داوری کنند، پس باید جامعه، a را کاملا بر b ترجیح دهد.'

۳- → ' $a pi b ^k: a Ik b & j: a pj b

هرگاه یک نفر a در مقابل b ترجیح دهد و همه دیگر iها در مقابل a وb بی‌تفاوت باشند، پس باید جامعه a را نسبت به b ترجیح دهد.

بهینگی پارتو در حالت ضعیف :

→ ' a pi b ^j: a pj b

یعنی : هرگاه تمام aها در مقابل b ترجیح بیشتری بدهند، پس باید جامعه a را در برابر b کاملا ترجیح دهد. در اینجا ارجح‌شماری جامعه تنها از طریق تصمیم مشترک و هماهنگ ممکن است.

بهینگی پارتو یک اصل بسیار کنسرواتیو محافظه‌کارانه است :

مطابق آن، جامعه فقط باید هنگامی موافق تغییر و دگرگونی باشد، که یا همه افراد آن، تغییر را کاملا ترجیح دهند و یا دست‌کم هیچ کسی آن تغییر

را بدتر از حالت پیشین نداند!

یک شخص، به تنهایی، که با تغییر مخالف باشد، از جامعه می‌خواهد که در همان حالت پیشین باقی بماند. به عقیده سن، می‌توان شرایطی را در نظر گرفت که بازتوزیع از بدترین به بهترین گروه از راه باز توزیع از بهترین گروه به گروهی که در میانه است، سبب‌ساز و عامل تعادل باشد. بنابراین، نابرابری‌ها باید متعادل گردند. خواست و مشغولیت سن این است که از طریق انتقال تفاوت میان جفت‌های شرکت کننده در بازتوزیع، یعنی k, i و i, j چنین اثبات نماید که حتی بازتوزیع‌هایی که وضع بدترین گروه را بدتر می‌کنند، باز هم برای جامعه همچنان مفید می‌باشند :

yi - xj .yk – xj سن، شرایط را در حالت انتقال از این‌رو ترجیح می‌دهد که تفاوت‌های میان گروه میانی i و بهترین گروه j ، بیشتر و بزرگ‌تر از تفاوت میان i وk پایین‌ترین گروه است. مطابق اصل لکزیمین Leximin، اصل توزیع لکزیمین: بهتر ساختن کمینه یا مینیموم به نفع همه است و به معنی بهتر کردن وضع همه گروه‌ها می‌باشد، می‌توان نابرابری‌ها را کاهش داد، ولی با این وجود، وضع بدترین گروه، بدتر هم می‌شود. تنها برای در نظر گرفتن وضع بدترین گروه، یعنی k ، نمی‌توان گروه میانی i را که وضع چنان خوبی ندارد، از امتیازهای بیشتر محروم کرد.

رالز با اعتبار عملی اصل لکزیمین مخالف بود: این اصل در عمل هیچ اهمیتی ندارد، چرا که افزایش امتیازهای گروه بهتر همیشه به نفع گروه بدتر نیز خواهد بود.

سن در یکی از نوشتارهای خود به نامThe Impossibility of a Paretian Liberal مثالی برای ناممکن بودن بهینگی پارتو می‌آورد؛ دو نفر با سه امکان انتخاب :

یک نسخه کپی از کتابی از خانم چاترلی وجود دارد، که از سوی شخص‌های ۱ و ۲ خوانده می‌شود. در اینجا سه امکان انتخاب دیده می‌شود :

شخص ۱ آن کتاب را x مرتبه می‌خواند. شخص ۲ آن را y بار می‌خواند.

هیچ یک کتاب را z بار نمی‌خوانند. شخص ۱ مورد z را بیشتر ترجیح می‌دهد. پس او می‌خواسته خودش آن را z مرتبه خوانده باشد و نه شخص ۲. تمایل اصلی بر سانسور دیگری است و نه خودسانسوری. در اینجا، برای شخص ۱، ترتیب ترجیح دادن چنین است: .z, x, y شخص ۲ همچنین ترجیح می‌دهد که هر دو آن کتاب را خوانده باشند و نه هیچ یک. او ترجیح می‌دهد که نخست شخص ۱ کتاب را بخواند پیش از خود او. ترتیب ترجیح دادن او چنین است: .x, y, z اکنون انتخاب میان جفت هاست x, z، یعنی میان شخص ۱ ، چه کتاب را بخواند و یا نخواند.

فردی با موضع‌گیری لیبرال، می‌تواند چنین دلیل‌آوری نماید که تنها ترجیح آزادانه شخص ۱ تاثیرگزار است، او را نباید اجبار کرد، ولی جامعه باید z را بر x ترجیح دهد. همین‌طور است انتخاب شخص ۲ چه y مرتبه بخواند یا نخواند، بر پایه ارزش‌های لیبرالی، شخص ۲ باید به‌طور مصمم ترجیح دهد که کتاب را بخواند. بنابراین، جامعه y را بر z ترجیح می‌دهد. همچنین در ادامه آموزش‌ها و باورهای لیبرالی، اگر شخص ۱ مجبور نباشد، بهتر است که شخص ۲ مانند هیچ یک از دو شخص، کتاب را بخواند. یعنی جامعه y را نسبت به z و z را نسبت به x ترجیح می‌دهد.

اگر شخص ۲ کتاب را در دست بگیرد و بخواند، می‌توان این بحث را تمام کرد، ولی اگر ما مطابق پارتو تصمیم بگیریم، باید x کتاب را بخواند. "هر راه‌حل ممکن دیگری که بعنوان بهتر ارزیابی شود، الزاما به یکی از این دو راه می‌انجامد، یا اصل پارتو و یا اصل لیبرال و پریشانی همچنان باقی می‌ماند".'

سن در این مثال نشان می‌دهد که در تصمیم‌گیری‌ها، میان دو اصل لیبرال و پارتو همخوانی وجود ندارد. هرگاه ما هر دو این اصول را بپذیریم، در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی دچار بحران می‌شویم و برای برون‌رفت، در شرایط مشخص، باید یکی از این دو اصل را به نفع دیگری کنار گذاشت.

در اینجا برای توضیح دو مفهوم بهینگی پارتو و فرادستی پارتو pareto-dominant به مثالی نگاه می‌کنیم، منظور از مفهوم "وضعیت دنیا"، بیان تمامی توضیحات مربوط به دنیا است و یا در تقسیم‌بندی انسان‌ها به گیاه‌خوار و گوشت‌خوار. فرض می‌کنیم فقط دو نفر به نام آنه و بیل در این دنیا هستند. پس چهار مورد ممکن است :

ـ مورد V : آنه و بیل گیاه‌خوارند.

مورد A : آنه گیاه‌خوار است و بیل نیست.

مورد B : بیل گیاه‌خوار است و آنه نیست.

مورد N : آنه و بیل هیچ کدام گیاه‌خوار نیستند.

مطابق این مثال می‌توان گفت که A, B, N, V حالت‌های ممکن در این دنیا هستند. یک قاعده انتخاب جمعی مشخص می‌کند که کدام گزینه از میان مجموعه گزینه‌ها انتخاب می‌شود. در رابطه با کشمکش میان اصول انتخاب‌ها، پارادوکس سن خود را نشان می‌دهد.

در نظر می‌گیریم، هرگاه از سوی فردی در جامعه، y نسبت به x ترجیح داده شود پارتو فرادست قوی‌تر، می‌گوییم که x از طریق گزینه y پارتو فرادست شده است y پارتو فرادست x است.

یک گزینه که توسط دیگر گزینه‌ها پارتو فرادست نشده باشد، به نام بهینگی پارتو خوانده می‌شود، یعنی پارتو بهینه شده است. اکنون برتری‌شماری را برای آنه V>A>N و برای بیل N>A>B>V فرض می‌کنیم. در اینجا، تنها حالت پارتو فرادست B شده است، زیرا آنه و بیل، هر دو، A را نسبت به B کاملن ترجیح می‌دهند. سایر گزینه‌های دیگر، پارتو بهینه هستند. اما اگر ترجیح دادن بیل تغییر کند، مثلن N>B>A>V، پس همه گزینه‌ها پارتو بهینه شوند و هیچ یک پارتو فرادست نخواهد بود، یعنی پارتو شدن، قاعده انتخاب نخواهد بود. البته برای برخی از اقتصاددانان، بهینگی پارتو را پیامد لازم انتخاب‌های دمکراتیک می‌دانند. هرگاه همه a را نسبت به b ترجیح بدهند و a یک گزینه قابل استفاده باشد، پس b اجازه انتخاب شدن را ندارد.

انتقاد به فایده‌باوری یوتیلیتاریانیسم

سن نیز، مانند رالز، فایده‌باوری را مورد انتقاد قرار داده است؛ هر چند کسب فایده و منفعت، جهت‌نمای فایده‌باوری است، ولی در واقع، به گفته سن،

چنین نیست. سن جنبه‌های مثبت دیدگاه فایده‌باورانه را چنین بر می‌شمارد :

۱ـ تاکید پیگیر بر پیامدها و تاثیرهای ناشی از کنش، در سطح فردی و اجتماعی، شاید گزاف‌گرایانه باشد، ولی، در مجموع، نظر داشت پیامد کنش‌ها و تصمیم‌های اجتماعی و سیاسی، خواست بر حقی است.

۲ـ توجه به رفاه انسان‌ها، بدون کمترین تردیدی، خواستنی و قابل احترام است. روشن است که فایده‌باوری، با شعار بیشترین رفاه و فایده برای بیشترین افراد، جاذبه نیرومندی دارد.

انتقاد سن به فایده‌باوری در بر گیرنده سه نکته است :

۱ـ بی‌تفاوتی نسبت به مشکل توزیع : فایده‌باوری، نابرابری در توزیع خوشبختی را نمی‌بیند. تنها کل مجموعه در نظر گرفته می‌شود و نسبت به نابرابری موجود در درون مجموعه بی‌تفاوت است.

۲ـ سهل‌انگاری نسبت به حقوق، آزادی‌ها. وابستگی آنها به فایده مشخص افراد مربوطه : در مکتب فایده‌باوری، آزادی و حقوق هیچ ارزش ذاتی ندارند. ارزش‌ها تا آن جایی که در اندازه منفعت تاثیر دارند، یعنی به‌طور نامستقیم، مورد توجه بوده و ارزیابی می‌شوند. درست است که می‌خواهیم خوشبخت باشیم، ولی ما نمی‌خواهیم بردگان یا تحقیرشدگان خوشبخت باشیم.

۳ـ تطابق و شرطی کردن حالت‌های روانی : برای لذت بردن و خوشی، اراده، خواست‌ها و توانایی‌های ما خود را با شرایط موجود تطبیق می‌دهند. به ویژه هنگامی که ما زندگی خود را در شرایط نامناسبی سامان می‌دهیم. سن بر این است که، کسانی که در شرایط بدی بسر می‌برند و دایما ستم می‌بینند اکثریت مردم در نظام‌های استبدادی، اقلیت‌ها ، کاست‌های دون...، خیلی ساده از آن شرایط تاثیر گرفته‌اند و خوشی فردی محو شده است و یا بسیار نارسا فهمیده می‌شود، امری که فایده‌باوری با آن کاملا بیگانه است.

رالز در تئوری عدالت خود، آزادی را در جایگاه برتر و مقدم می‌گذارد و این ویژه‌نمای تمام تئوری‌های لیبرالی دوران مدرن نیز هست، آزادی که در برگیرنده آزادی‌های شخصی، آزادی مالکیت،... می باشد. اینها از شرط‌های مهم موضع‌های لیبرالی هستند. برای سن، اما فقط اهمیت حقوق مطرح نیست، او خیلی بیشتر، بر تقدم آنها تاکید می‌کند. برای رالز، حقوق پایه‌ای در عرصه فردی محدود هستند آزادی‌های شخصی و حقوق شهروندی. برای این حقوق استثنایی وجود ندارد و همواره معتبرند. سن، به این نظر رالز انتقاد دارد، در شرایط فشارهای مرگبار اقتصادی، که پرسش بودن یا نبودن مطرح است، این آزادی‌ها رنگ می‌بازند. تقدم آزادی برای مردمان کشورهای جهان سوم نیز از اهمیت بزرگی برخوردار است، ولی باید کیفیت آن را مشخص‌تر نمود. در رابطه با تز رالز باید توجه داشته باشیم که میان تقدم همیشگی آزادی، و جدا سازی آزادی شخصی از آزادی‌های دیگر، تفاوت است. چنانچه خود سن گفته است، موضوع چالش او با ایده‌های رالز بر سر تقدم آزادی نیست، بلکه پرسش هم وزن بودن آزادی‌های شخصی یک فرد با دیگر منافع او مطرح است مانند درآمد، بهداشت... سن تاکید دارد که هرگز به ارزشمندی آزادی تردید نمی‌کند. برای او مهم است که کم یا بیش داشتن آزادی و حقوق تا چه اندازه منافع یک شخص را کمتر یا بیشتر می‌کند. تز او این است که آزادی اشخاص با هم گره خورده است و نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد.

تکامل یافتن جنبه‌های گوناگونی داشته و تکلیف‌های زیادی را در برابر سیاست می‌نهد. موفقیت در یک زمینه به معنی موفقیت در زمینه دیگر نیست. نابرابری نقش بس بزرگی در پیدایش فقر و گرسنگی دارد. نبود دمکراسی یعنی موجودیت بزرگترین نابرابری، نابرابری در حقوق و فعالیت‌های سیاسی. در سرزمین‌هایی که قحطی و گرسنگی وجود دارد، نابرابری بی‌داد می‌کند. برای نشان دادن علت‌های این نابرابری، نظرهای متفاوتی وجود دارد، به ویژه اگر فاکتور مزمن بودن و یا حاد بودن نابسامانی‌ها را هم در نظر بگیریم.

سن در ادامه بحث خود از رشد اقتصادی کره جنوبی مثال می‌آورد که با تعدیل درآمدها و به‌طور نسبی، توزیع برابر آنها همراه بوده است. او همچنین به امر بس مهم شرکت زنان در امور سیاسی و اجتماعی اشاره نموده و آن را بهترین سنجه پیشرفت‌های سیاسی و مدنی یک جامعه می‌بیند.

"آزادی زنان، نشان دهنده درجه تکامل آزادی در جامعه است". حل مشکل ازدیاد جمعیت و کاهش تعداد بچه‌آوری، از نظر سن، فقط به وجود آورنده

امتیازهای اقتصادی نیست، بلکه به این دلیل هم هست که تشکیل خانواده‌های بزرگ از آزادی زنان، به ویژه زنان جوان، جلوگیری نموده و دست‌کم از کمیت و کیفیت آن می‌کاهد. فراخوان سن روشن است، فراهم نمودن آزادی‌های پایه‌ای و همه آنچه بدان مربوط است.

سن نسبت به پیشرفت‌های اجتماعی که عقلانی برنامه‌ریزی شده‌اند، دیدی انتقادی دارد، انسان‌ها همواره خودخواه‌تر شده و فقط به دنبال منافع کوچک خود می‌روند. انسان‌ها از عدالت به دورند و صرفا با انگیزه‌های مادی هدایت می‌شوند. این انسان‌ها تنها می‌توانند در یک سیستم به زندگی خود ادامه دهند، سیستم سرمایه‌داری.

البته این ادعای سن از نظر تجربی قابل دفاع نیست. این هم درست نیست که موفقیت سیستم سرمایه‌داری به دلیل خودخواهی‌های انسانی می‌باشد. تکامل، از نظر سن، گسترش آزادی‌های پایه‌ای انسان و روند قوام یافتن جوهر آزادی اوست.

ویژگی آزادی دارای جنبه‌های گوناگون است، آن چه تمامی این جنبه‌ها را به هم پیوند می‌دهد، یک اصل سازمان دهنده است، علاقه و منفعت ریشه‌ای به تکامل و آزادی‌های هردم گسترش‌یابنده فردی و جمعی. البته فراموش نکنیم که آزادی مفهومی چند بعدی است.

چکیده :

ـ از نظر سن، گسترش آزادی‌ها هم به خودی خود هدف است و هم وسیله‌ای برای نیل به تکامل.

ـ نابودی اسارت‌ها و رفع آنچه بر علیه آزادی است، پیش‌شرط گریزناپذیر تکامل است.

ـ توانایی‌های فردی هسته مرکزی تئوری عدالت سن است.

ـ سن دو گونه آزادی را از هم تمیز می‌دهد، آزادی بنیادگذار و آزادی ابزاری. درحالی‌که آزادی‌های ابزاری برای همه جامعه‌ها، در مرحله‌های مختلف تکامل، اعتبار دارند، آزادی‌های بنیادگذار شامل حال کشورهای جهان سوم هستند.

ـ سن آزادی را دو گونه معنی می‌کند، از سویی باید راهکارهایی یافت که آزادی کنش‌ها و تصمیم‌ها را فراهم نماید. این آزادی با مفهوم کالاهای بنیانی رالز هم خانواده است. از سوی دیگر، سن گامی فراتر از رالز برداشته و خواهان رشد و همچنین برابری در امکان‌های واقعی شخصی و جمعی است که فرد در اختیار دارد.

ـ برای رالز، بازار، هر چند نقش دست بالایی در جامعه دارد، ولی نمی‌تواند داور مناسبی برای عدالت اجتماعی باشد. دلیل اصلی این کوری اخلاقی بازار در نابرابری و ناعادلانه بودن چگونگی و شرایط ورود به بازار است. برای همین است که رالز در آزمایش ذهنی خود، امکان‌های مساوی را در اختیار همه افراد قرار می‌دهد تا نابرابری در آغاز کار وجود نداشته باشد. در قانون اساسی مورد تصویب، باید نهادهایی برای توزیع عادلانه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تشکیل شوند. کالاهای بنیانی در تئوری رالز عبارتند از حقوق، آزادی‌ها، شانس‌ها، درآمدها، ثروت‌ها و به ویژه آن شرایط اجتماعی‌ای که به فرد احترام بگذارد و از احترام فرد به خودش پستیبانی نمایند.

ـ سن بر این است که نابرابری نباید بعنوان یک پدیده گذرای با نظم پایگانی، بلکه باید یک نظم الزامی ناتمام فهمیده شود.

ـ سن در رابطه با تقدم آزادی، رالز را مورد انتقاد قرار داده است.

ـ وجود و نیرومندی دمکراسی پیش‌شرط ضروری برای رشد و تکامل است.

ـ بهینگی پارتو اصلی است بسیار محافظه‌کارانه. مطابق آن، یک جامعه باید فقط هنگامی تن به دگرگونی دهد که، یا همه آن دگرگونی را ترجیح بدهند و یا دست‌کم، کسی آن دگرگونی را بدتر از وضع کنونی نداند. حتی مخالفت یک نفر، به معنی تقاضای او از جامعه، مبنی بر تثبیت وضع کنونی است.

ـ سن نشان داد که میان اصل پارتو و اصل لیبرال هیچ توافق و یا تحملی وجود ندارد.

ـ فشرده انتقاد سن از فایده باوری : بی‌تفاوتی نسبت به توزیع، نادیدن حقوق و آزادی‌هایی که در محاسبه سود و زیان مشخص وارد نمی‌شوند، تحمل

رنج و عادت به آن شرطی شدن روانی رفلکس‌های ستم‌دیدگان در سیستم‌های استبدادی.

منابع

Literatur

· **Aristoteles: 1995 Philosophische Schriften B4 Nichomachische Ethik, Meiner**

· **Aristoteles: 1995, Philosophische Schriften B2 Politik, Meiner**

· **Ballestrem, 1993, K.G.: Vertragstheoretische Ansätze in der politischen Philosophie, in Zeitschrift für Politik**

· **Bien, Günther: 1995, Gerechtigkeit bei Aristoteles, S.135-164 in Höffe, Otfried (Herg.): Die Nikomachische Ethik, akademie Verlag**

· **Bittner, Claudia: 1998, Recht als interpretative Praxis, Berlin : Duncker u. Humblot**

· **Dworkin, Ronald: 1985, A Matter of Principle, Cambridge**

· **Dworkin, Ronald: The Original Position, in N. Daniels (ed.): Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' Theory of Justice, Oxford: Blackwell, S. 16-52**

· **Dworkin, Ronald: What is Equality? Part I “Equality of Welfare”, Philosophy and Public Affairs 10, S. 185-246**

· Dworkin, Ronald: What is Equality? Part II “Equality of Resources”, Philosophy and Public Affairs 10, S. 283-345

· Dworkin, Ronald: 1997, Taking rights seriously, Harvard Univ. Press

· Höffe, Otfried: 1977, Kritische Einführung in Rawls` Theorie der Gerechtigkeit in „Höffe, Otfried: 1977, Über John Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp“

· Höffe, Otfried: 2001, Gerechtigkeit, Beck

· Journal of Political Economy, 1970, Vol. 78, No. 1 (Jan. - Feb., 1970), pp. 152-157

· Kartik, Navin: Liberalism and Pareto Efficiency: Sen's Paradox, Humane Studies Review Vol. 13, No. 3

· Kelsen, Hans: 2000, was ist Gerechtigkeit, Reclam

· Kersting, Wolfgang: 1993, John Rawls, Junius

· Kersting, Wolfgang: 2000, Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Metzler

· MacLeod, Colin M.: 1998, Liberalism, justice, and markets, Oxford: Clarendon, VIII

· Melchior, Wolfgang: 1995, John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, München

· Merkel, Wolfgang: 2003, Soziale Gerechtigkeit und Demokratie, Mirko Krück - - Bonn, [Electronic ed.] FES Library

· Nida-Ruemelin, Julian: 1999 Demokratie als Kooperation, Suhrkamp

· Peacocke, Christopher: Concepts, MIT Press

· Platon: 1974, Politeia VIII, 555a-557e. 8 Bde. Zürich, München

· Pogge, Thomas: 1994, John Rawls, Beck

· Radbruch, G: 1956, Rechtsphilosophie, Stuttgart

· Rapp, Christof: 1997, Vorsokratiker, Beck

· Rawls, John: "Reply to Habermas" in Political Liberalism 1993, Columbia University

· Rawls, John: 1971, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp

· Rawls, John: 1993, Politischer Liberalismus, Suhrkamp

· Rawls, John: 1999, the law of peoples, Harward

· Rawls, John: Die Idee des politischen Liberalismus, Suhrkamp

· Röhl, Klaus F: 1992, Die Gerechtigkeitstheorie des Aristoteles aus der Sicht sozialpsychologischer Gerechtigkeitsforschung, Nomos-Verl.-Ges.

· Roth, Klaus: 2001, Aristoteles, in Demokratietheorien, Hrsg. Massing & Breit, Wochenschau Verlag

· Sen, Amartya Kumar: 1996, Utilitarianism and beyond, Cambridge Univ. Press

· Sen, Amartya Kumar: 1999, Development as freedom, Oxford University Press,

· Sen, Amartya Kumar: 2000, Ökonomie für den Menschen, Hanser

· Sen, Amartya: 1970, Collective Choice and Social Welfare, Sab Francisco u.a.

· Sen, Amartya: 1970, The Impossibility of a Paretian Liberal in Jurnal of Political okonomy vol. 78

· Sen, Amartya: 1975, Ökonomische Ungleichheit, Frankfurt : Campus

· Sen, Amartya: 1975, Rawls versus Bentham, An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem, in: N. Daniels (ed.): Reading Rawls,

. Oxford Blackwell, 1975 S. 283-292

· Sen, Amartya: 1992, Inequality reexamined. New York et al.