



مقدمه ای بر فلسفه سیاسی



نویسنده: جیسن برینان
برگردان: م. نبی هیکل

مقدمه ای بر فلسفه سیاسی

جیسن برینان

(Jason Brennan)

برگردان: م. نپی هیکل

فلسفه سیاسی یعنی چه؟

از نشرات انستیتوت کاتو

کاپی رایت ۲۰۱۶

مقدمه مترجم

اثر کنونی مقدمه ای است بر فلسفه سیاسی. مهمترین مسایل مانند ارزشهای بنیادی، آزادی های مدنی و عدالت اجتماعی در این اثر بصورت مختصر و به زبان ساده و با مثالها توضیح شده اند. هرچند هموطنان ما سیاستها و پالیستیهای حکومتهای مختلف داخلی و خارجی را به قیمت جان و مال تجربه کرده اند نیاز دانش لازم برای توضیح و درک این سیاستها و پالیسیها هنوز به شدت احساس میگردد.

مباحث این اثر بخصوص در مورد آزادی، بازار آزاد و عدالت اجتماعی همواره در محافل خصوصی و رسمی و در میزهای گرد و بیضوی مطرح اند. این همه دلایلی بودند برای انتخاب این اثر برای برگردانی از زبان انگلیسی به دری.

گذشته از آن مترجم بدینوسیله آرزومند است مکلفیت روشنفکران خود را در برابر هموطنان خویش ادا نماید.

ترجمه کنونی دارای یکتعداد مشخصه های مختص اند که سبک کار مترجم را نشان میدهند. یکی از این مشخصات کاربرد معادلهای

دری و انگلیسی در داخل متن است. مشخصه دوم کاربرد معادلهای مضاعف است که با یک خط بر (/) از هم جدا شده اند.

مطالبی در پایان متن اساسی کتاب به دلایلی چند ترجمه نشده اند. از یکسو منابع و ماخذ را نمیتواند ترجمه کرد زیرا این کار یافتن آنها را دشوار میسازد. این حقیقت در مورد سفارشات برای مطالعه بیشتر نیز صدق مینماید. آنانی که علاقمند مطالعه بیشتر و استفاده از آن منابع اند بصورت حتم با زبان انگلیسی بلدیت دارند. این اثر برای هر خواننده بدون قیمت در نظر گرفته شده است و خواننده میتواند متن پی. دی. اف را در اختیار/ دسترس هر علاقمند قرار دهد. تنها یک شرط امانتداری را بحیث مکلفیت دینی و علمی باید در نظر گفت که هنگام نقل و استفاده قسمی از این اثر نام مولف و ترجمان را باید فراموش نه نمایید. ما میتوانیم این مثال را هنگام نقل مستقیم یا غیر مستقیم این اثر دنبال نماییم:

برینان جیسون (۲۰۱۶). فلسفه سیاسی. ترجمه: م. نبی هیکل سال ۲۰۱۸. متن الکترونیکی - ص ...

م. نبی هیکل

شهر لاهه - هالند

فهرست مطالب

مقدمه

- 1 . ارزشهای بنیادی و چرا مخالفیم
- 2 . مشکل عدالت و ماهیت حقوق
- 3 . ماهیت و ارزش آزادی
- 4 . حق مالکیت
- 5 . برابری و عدالت توزیعی
- 6 . آیا عدالت اجتماعی یک اشتباه است؟
- 7 . حقوق مدنی: آزادی بیان و شیوه زندگی
- 8 . حدود آزادی اقتصادی
- 9 . صلاحیت و مشروعیت حکومت
- 10 . جامعه یعنی چه؟
- 11 . چرا فلسفه سیاسی به اقتصاد سیاسی نیاز دارد
- 12 . پانوشتها
- 13 . سفارشات برای مطالعه بیشتر
- 14 . در مورد مولف
- 15 . Libertarianism.org
- 16 . انستیتوت کاتو

مقدمه مولف

مقدمه مولف

تصور کنید که ویرتوس وانی نگران دیگران است و حاضر است به هر قیمت ممکن زندگی افراد را نجات دهد. این خانم به این باور است که شکر پراسیس شده قاتل امریکاییان است. بنابراین یک روز تفنگچه ای بر میدارد و به مغازه محلی (۷-۱۱) رفته اعلام میدارد (این تفنگ در اینجا میگوید که شما بیشتر از این (Big Gulps) را نمیتوانید بفروش رسانید).

پیتر فکر میکند که شما به مقدار کافی خیرات نمیدهید. شما خوب زندگی دارید در حالیکه دیگران میمیرند. یکروز پیتر به شما ایمیل میفرستد که (من به حساب بانکی شما وارد شدم و یک سوم آن را به مادران مجرد فقیر انتقال دادم).

دانی فکر میکند که شما باید به جای موترهای آلمانی موترهای امریکایی را خریداری کنید زیرا هموطنان شما برای شما راه ها مکاتب و قوای پولیس را فراهم میکنند و شما مدیون آنها هستید تا کاری برای آنها انجام دهید. .. شما ممکن است آن سه تن را مجرم بدانید و بخواهید پولیس آنها را دستگیر نماید زیرا از خود میپرسید: آنها چگونه میتوانند با شما چنان رفتار نمایند.

اما اینجا یک معما وجود دارد. در حالیکه پولیس ممکن است آنها را واقعاً دستگیر نماید - آنان نیز خرسند اند تا دیگران را کمک نمایند- بیروکراتان در واشنگتن- برلین یا اوتاوا نیز همان چیزی را انجام میدهد که آن سه تن میخواهند انجام دهند. این مثالها تعدادی از پرسشها را تداعی مینمایند: چه چیزی توضیح مینماید که نادرست است پیتریک سوم عاید شما را بگیرد اما برای اداره مالیات حکومت درست است چنین کند؟

چه چیزی اداره مواد غذایی و ادویه را حق میدهد تعیین نماید شما چه چیزی را میتوانید بخورید یا نه اما وانی را از انجام چنین کار باز میدارد؟

در کل حکومتها به خود حق میدهند چیزهایی را انجام دهند که افراد عادی ممکن است انجام ندهند. چه چیزی این کار را تبریه مینماید؟

این یکی از پرسشهای مرکزی در فلسفه سیاسی میباشد. سوالهای بسیار دیگر نیز وجود دارند: ما چه نوع حکومت باید داشته باشیم و چه را باید و چه را نباید انجام دهد؟

آیا ما تعهد اخلاقی داریم تا از قانون و فرمان های حکومت اطاعت نماییم؟ مردم چه حقوقی دارند و چرا؟

ایا به مردم اجازه داده شود تا ملکیت خصوصی داشته باشند؟ باید حکومت به آنانی که دارایی کافی برای خوب زیستن ندارند از راه برنامه های رفاهی - که از طریق مالیه تمویل میگردند- کمک نماید؟

باید مردم آزادی انتخاب آنچه را میخورند - چگونه زندگی مینمایند- آزادی عبادت- و آزادی بیان را دارا باشند یا بر اساس کدام شرایط میخواهند کار کنند؟

مهم است که هر یکی فرصت برابر برای موفقیت داشته باشد. باید ما مطمئن سازیم که هر یکی بصورت برابر به موفقیت دست یابد؟ باید به مهاجرت آزادانه اجازه داده شود؟ جنگ چه زمانی قابل تبریہ است؟ کدام یک بسیار مهم است آزادی یا برابری؟ آزادی دقیقاً عبارت از چیست؟

فلسفه سیاسی شعبه ای از فلسفه است که تلاش میورزد به این پرسشها پاسخ یابد. از نظر تیوری، فلسفه سیاسی عبارت از تحلیل نورماتیف نهادهای اجتماعی است. نهادها (institutions) عبارت اند از (اصول بازی در جامعه یا - به عبارت بیشتر رسمی محدودیتهای ایجاد شده بوسیله انسان که عملکرد متقابل انسانی را شکل میدهند (۱)). به گونه مثال - دموکراسی و شاهی در واقعیت عبارت از دسته هایی از قواعد اند در مورد اینکه کیها میتوانند قواعد بیافرینند. نهاد ازدواج دسته ای از اصول اند در مورد اینکه داشتن -

کودکان و سکس را تنظیم و کنترل نماییم. نهاد ملکیت خصوصی دسته ای از اصول اند در مورد استفاده - تغییر - تبادل و تخریب اشیای مختلف.

فلسفه سیاسی تلاش می‌ورزد معیار مناسبی را تعیین نماید که بر اساس آن می‌توانیم نهادها را بحیث خوب یا بد - عادلانه یا غیر عادلانه مورد قضاوت قرار دهیم. برای انجام چنین قضاوت واضح است که ما باید بدانیم این نهادها چگونه فعالیت میکنند و بدیل‌های آنها کدامها اند. برای این ما به علوم اجتماعی - اقتصاد - علوم سیاسی - جامعه شناسی و مردم شناسی نیاز داریم. تنها علوم اجتماعی برای تعیین بهترین نهادها بسنده نیستند. علوم اجتماعی میتوانند به ما بگویند عواقب چیستند - به گونه مثال برابری دقیق اقتصادی ممکن است به قیمت رشد اقتصادی تمام شود اما به ما نمیگویند کدام بدیل را باید انتخاب نماییم. بهتر است برابر اما در حالت بد باشیم یا نابرابر اما در حالت بهتر؟

برای پاسخ به این سوال باید بصورت انتقادی در مورد عدالت فکر نماییم. ما مجبور خواهیم بود تا بدانیم چگونه برابری را در مقابل آزادی یا سعادت سنجش نماییم.

این اثر مبادی فلسفه سیاسی است. هدف من این است تا به شما دانش کاربردی در مورد بسیاری از مسایل - افکار و استدلال‌های عمده در فلسفه سیاسی را فراهم نمایم. در رابطه با همه ی تیوریه‌ها و استدلال‌هایی که بحث مینماییم بیطرف نخواهم بود اما همچنان تلاش نخواهم ورزید شما را به یک ایدیولوژی معین معتقد گردانم.

1

ارزشهای بنیادی و چرا ما مخالفت میورزیم

چکش را مورد ارزیابی قرار دهید. ما فکر میکنیم که چکش به یک هدف خدمت میکند: میخ را میکوبد تا داخل گردد. در مورد خوبل یا بد بودن چکش بر اساس اینکه این هدف را چگونه برآورده میسازد قضاوت مینماییم.

برخلاف، فکر نمایید که یک اثر نقاشی را چگونه مورد ارزیابی قرار میدهیم. در این جا، بر اساس آنچه نقاشی ها از طریق سمبولها بیان میکنند یا تاچه حد مقبول اند یا اینکه نقاش آنها کیست فکر میکنیم نقاشی خوب یا بد است.

حال در مورد ارزیابی انسانها بیاندیشید چه تمایلی در تحلیل آنها داریم؟ افراد میتوانند کم و بیش سودمند یا مقبول باشند، و ما تمایل هستیم تا در مورد اینکه «خالق» آنها کیست فکر نماییم. (اکثر انسانها فرزندان خود را بیشتر از فرزندان دیگران ارزش میدهند.) اما ما همچنان تمایل داریم انسانها را بحیث هدف بدانیم که به علت داعیه خود شان دارای اهمیت اند.

اکنون از خود پرسید کدام یکی از مثالهای متذکره بهترین شیوه است تا در مورد نهادها فکر نماییم؟ تعدادی ممکن است به این باور باشند که نهادها به دلیل میزان کارآیی آنها دارای ارزش اند. یعنی ما را برای رسیدن به کدام اهداف کمک مینمایند. (پس به کدام هدف می‌خواهیم برسیم؟) تعداد دیگر ممکن است به این فکر باشند که نهادها (حداقل بصورت قسمی) به این سبب دارای ارزش اند که از چیزی نمایندگی مینمایند یا اینکه سازنده آنها کجا اند.

(بسیاری افراد معتقد اند که قوانین صرفنظر از محتوای آنها عادلانه و منصفانه و مشروع اند هرگاه بوسیله یک مرجع تقنینی تصویب شده باشند). تعداد دیگر معتقد اند که برخی از نهادها هدف اند (در نظر گیرید که بسیاریها به این باور اند که دموکراسی از لحاظ ذاتی درست است و خود یک ارزش نهایی است - حتی اگر دیگر سیستمهای سیاسی کارآیی بیشتر هم داشته باشند).

انسانها تنها بر این بحث مینمایند که کدام نهاد عادلانه یا خوب است: آنها بر معیارها که بر اساس آن ما باید نهادها را مورد ارزیابی قراردهیم بحث مینمایند. انسانها در مورد اینکه عدالت مستلزم چیست توافق ندارند.

هنگامیکه مخالفت متداوم در مورد عدالت را مبینیم، احساس مینماییم بهتر است نتیجه گیری نماییم که حقیقتی از نظر مادی وجود ندارد، و افکار در مورد عدالت فقط ذهنی اند. اما این نتیجه گیری اشتباه آمیز است. این حقیقت که انسانها اختلاف دارند به ما چیزی بیشتری در این مورد نمیگوید که حقیقتی در آنسوی اختلاف نهفته است. عدم توافق متداول است. انسانها در موارد همه ی چیزها اختلاف دارند- در مورد خلقت، در مورد موثریت واکسین و اینکه آیا موجب بیماری اوتیزم (autism) میگردد، یا اینکه آیا زمین سالخورده تر از ۶ هزار سال است - آنچه ما از یک جانب مدرک در دست داریم.

سایکالوژیستان سیاسی - که با مطالعه پراسیس معلومات سیاسی توسط دماغ (mind) سروکار دارند- بصورت معمول فکر میکنند که اکثریت ما در مورد سیاست جانبدارانه فکر مینماییم- یعنی به شیوه های غیر عاقلانه (۲). شگفتی آور نیست که آنها در مورد اینکه مدارک چه میگویند متفاوت میانداشند.

ما با همدیگر موافق نیستیم و اکثریت ما با خود نیز موافقت نداریم.

اکثر انسانها تعداد زیادی از قضاوتهای اخلاقی را تایید میکنند. تعدادی از این قضاوتها عمومی و انتزاعی اند مانند { « همه ی چیزها برابر اند، خرسندی فزاینده

خوب است»، {، برخ دیگر خاص اند [مانند « آنچه شما کردید نادرست بود! »] چیزهایی در آن میان [مانند « بردگی بد است »] {

به چنین باورها به دلایل مختلف دست می‌ایم. برخی را متولد شده ایم تا قبول نمایم برخ دیگر را در آغوش مادر می‌آموزیم، چیزهایی را از همسالان می‌گیریم و تعدادی هم نتایج مباحثات شعوری اند. ما دارای هزاران باورمندی اخلاقی عام و خاص هستیم و همه ی آنها را نمیتوانیم همواره به یاد داشته باشیم، اما در عوض ممکن است بتوانیم بصورت آگاهانه در مورد ۵ یا ۶ آنها در یکبار فکر نمایم. ما نمیتوانیم کنترل نمایم که همه ی باورهای ما در ارتباط منطقی قراردارند - و متناقض نیستند. به همین دلیل اکثریت ما قضاوتهایی داریم که همدیگر را نقض میکنند و نمیتوانند همه ی آنها درست باشند.

قسمتی از آنچه فلسفه سیاسی انجام میدهد این است که این تناقضات را آشکار می‌سازد و سپس تلاش می‌ورزد آنها را حل نماید. اغلب این کار به معنای گذشتن از آنچه است که ما کمتر در مورد آن مطمئن هستیم به نفع دیگری.

به گونه مثال یک امریکایی تیبیک معتقد است که بردگی خوب نیست زیرا انسانها از لحاظ طبیعی حق دارند آزاد باشند. آنها همچنان

باورمند اند که انسانها باید اجازه داشته باشند آنچه را میخواهند انجام دهند به این شرط که دیگران را زیانمند نسازند.

اکنون به این مساله توجه نمایید: آیا بردگی رضاکارانه مجاز است؟ امریکاییان تپیک دسته ای از باورمندیهای اخلاقی دارند که به نظر میرسد آنها را وادار میسازد به این سوال پاسخ بلی و نه بدهند. یا این باور آنها که انسانها حق دارند همیاری با هر که را که میخواهند برگزینند. اما همچنان باور دارند که صاحبان مشاغل حق ندارند خدمات را برای سیاهان و همجنسگرایان انکار نمایند. گاهی - زمانی که ما در مورد مسایل سیاسی موافقت نمی نمایم علت آن این است که ما دارای ارزشهای متفاوت هستیم ، اما گاهی به این دلیل است که ما در مورد فاکتها/ واقعیتها توافق نداریم. جوزیف هییت (Joseph Heath) فیلسوف چپ - لیبرال و من - به گونه مثال - در مورد میزان و حدودی که حکومت باید بازار را کنترل نماید توافق نداریم. عدم توافق ما از عدم توافق ارزشهای بنیادی ما ناشی نمیگردد. در عوض هییت و من نظرهای متفاوت داریم در مورد اینکه حکومتها و بازارها چگونه فعالیت میکنند یا آنها چقدر زیاد اشتباه میکنند. معیارهای ما کم و بیش همانند اند- ما موافقیم که «کار» یعنی چه و «اشتباه» یعنی چه اما از نظر فاکتهای تجربی / ایمپیری (empirically) در مورد اینکه با این معیارها برابری دارند یا نه باهم موافق نیستیم. با در نظر داشت همه ی این دلایل هیچ رابطه مستقیم یکایک میان هیچ

دسته ای از پس منظر اخلاقی، مذهبی، و نظریات اجتماعی- علمی و کدام نوع ویژه فلسفه سیاسی وجود ندارد (۳). یک لیبرال - چپ میتواند مذهبی باشد یا بیدین / آتئیست باشد. یک سوسیالیست میتواند هر یک از تیوریهای عمده اخلاقی را بپذیرد، دارای کدام تیوری منسجم نباشد، یا حتی نسبت به اخلاق شکاک باشد. همچنان یک مدافع آزادیهای مدنی / لیبرتریان (libertarian) میتواند اقتصاد مکتب اطریش (Austrian economics) را تایید نماید یا اقتصاد نیوکلاسیک را.

یعنی فلسفه های های سیاسی مختلف متمایل است دسته ای از اصول را بر دسته های دیگر ترجیح دهند (۴):

- فلسفه های سیاسی سنتی لیبرال (Classical liberal) و لیبرتریان (libertarian) بر آزادی فردی و خودمختاری تاکید دارند. آنها معتقد اند که احترام به انسان خود هدف است، همه ی انسانها باید از فضای وسیع خودمختاری شخصی برخوردار باشند که در آن بتوانند خود تصمیم اتخاذ نمایند. اکثریت معتقد اند که شناسایی چنین یک فضای وسیع برای هر شخص بصورت سیستماتیک موجب سعادت بیشتر، رشد فرهنگ، بردباری و احترام میگردد.
- فلسفه های سیاسی کامیونی - تیریان (Communitarian) و محافظه کار (conservative) متمایل اند بر نظم (order) و مجتمع (community) تاکید نمایند. از نظر محافظه کاران تمدن یک

پیروزی گرانها است. آنها نسبت به بی ثباتی نظم اجتماعی که ما بر آن تکیه داریم نگران اند. معتقد اند که نظم مستلزم آن است که انسانها به مقدسات توجه داشته باشند و به ایدئالهای مشترک، دیدگاه های اخلاقی و یا افسانه های فرهنگی چنگ بزنند. مجتمعهگرایان (Communitarian) بعلاوه معتقد اند که مجتمع (collective) یا گروه به نحوی دارای اهمیت ژرفتر از فرد را دارا است.

- فلسفه های لیبرال - چپ (Left-liberal) و سوسیالیست (socialist) بر برابری مادی و برابری موقف اجتماعی تاکید دارند. آنها برابری را از نظر ذاتی منصفانه میدانند و باورمند اند که عزیمت از برابری مادی باید قابل تبریه باشد. سوسیالیستان متمایل به این باور اند که تعداد کمی از چنین عزیمت ها میتوانند تبریه گردند و مالکیت خصوصی برابری را تهدید میکند. لیبرالهای - چپ در مورد بازارها و مالکیت خصوصی نظر بیشتر مثبت دارند. آنها باورمند اند که نابرابری آن مرزی قابل تبریه است که به نفع هر یکی باشد - بخصوص آن اعضای جامعه که در شرایط آسیب پذیر قرار دارند. آنها از داشتن اقتصاد بازار-آزاد حمایت میکنند اما معتقد اند که حکومت باید در بازار مداخله نماید تا مطمئن گرداند که هر فرد سهم منصفانه ای از یک زندگی آبرومندانه را نصیب میگردد.

مشکل عدالت و ماهیت حقوق

جان راولز (John Rawls) فیلسوف سیاسی لیبرال - چپ قرن ن بیستم جامعه را بحیث « همزیستی همکاری - گرایانه برای نفع متقابل » (۵) میدانند. در همه ی جوامع - حتی در عقب مانده ترین - هر یکی از ما با هم یکجا بهتریم. زیرا هر یکی از ما در جامعه و در نهادهای اساسی که جامعه را باهم نگه میدارند و شرایط همکاری را میسازند نفع داریم.

در حالیکه هر یکی ما در اصول ذینفع هستیم، اصول میتوانند منبع اصطکاک باشند. نهادهای مختلف - اصول مختلف بازی، فواید و زیانهای زندگی - باهمی را به گونه های مختلف (توزیع) مینمایند. راولز هدف تاکید بر این مورد را ندارد. اصول بازی برای هیچ یکی از ما بصورت مستقیم به فرآورده های زندگی برنمیگردند. اینکه زندگی ما چگونه ادامه میابد بصورت قسمی به انتخاب فردی ما بستگی دارد. اما اصول متاثر کننده اند. به گونه مثال جامعه ای را در نظر بگیرید که دارای نهاد های قرون و سطایی اروپایی یا قرون و سطایی جاپانی میباشد و متمایل است بهترین مکافات را به آنانی اعطا کند که در خانواده های نخبه متولد گردیده اند و مکافات درجه دوم را به آنانی

تخصیص دهند که دارای استعداد رزمی اند. نهادهای کنونی امریکا متمایل اند آنانی را بیشتر تقدیر نمایند که دارای آی. کیو (intelligence quotient) بلند اند و یا آنانی را که در ایجاد شبکه های سیاسی استعداد دارند. نظم جهان امروز - که به دولتهای ملی منقسم شده است و مهاجرت بین المللی را منع قرار میدهد - متمایل است افراد مسلکی ماهر را بر افراد مسلکی غیر ماهر ترجیح دهد (۶). اکثریت ما بیشتر داشتن را بر کمتر داشتن ترجیح میدهم، ترجیح میدهم موقف بالاتر داشته باشیم تا موقف پایینتر. بنابراین راولز میگوید افراد خود - نفعگرا (self-interested) بیشتر توافق خواهند داشت در این مورد که کدام یکی از نهادها و اصول بهترین اند. هر یک آنها متمایل خواهد بود از آن اصولی حمایت کند که به نفع آنها میباشد. راولز میگوید اصول عدالت قرار است این عدم توافق را به یک شیوه منصفانه (fair) و معقول (reasonable) حل نماید. اصول عدالت این هدف را دارند تا از نظر اخلاقی شیوه معقول توزیع حقوق و مکلفیتهای را به منظور توزیع مناسب منافع و زیانهای همکاری اجتماعی تعیین نماید.

تیوری ساده بهره - گرایی (utilitarianism) عدالت را در نظر گیرید: در حالت خام / خشن خود بهره - گرایی معتقد است که ما باید

آنچه را انجام دهیم که خرسندی جمعی خالص را اعظمی میسازد. هر یکی موافق است که خرسندی / خوشحالی ذاتاً خوب است و درد ذاتاً بد است. عاقلانه به نظر میرسد که ما باید خرسندی جمعی را اعظمی سازیم و درد جمعی را به حد اقل برسانیم. بهره-گرایی یک حکم ساده بدست ما میدهد: آن عملی را انتخاب کنید که بهره خالص اعظمی (maximal expected net utility) مورد توقع را موجب میگردد. بسیاری از اقتصاد دانان بهره گرایی را جذاب میبندند. بهره-گرایی موضوع عدالت را به جستجوی آنچه تقلیل میدهد که اقتصاد دانان موثریت کالدور-هیکس (Kaldor Hicks efficiency) (V) مینامند.

بسیاری اوقات -از آنچه اقتصاد دانان یا دیگران ادعا میکنند که آنها پراگماتیست "pragmatists" اند که ادعا دارند از آنچه آنها تیوریهای هایفالتین (hifalutin) عدالت میخوانند اجتناب میورزند- منظور آنان این است که آنها به گونه ای بهره گر (utilitarian) اند. این نوع بهره-گرایی خشن در دید نخست قابل قبول به نظر میرسد اما دارای کاستی های جدی میباشد. مشکلی نمیبینم که با رفاه خود قمار بزنم. فرض کنید که موجب مقداری از رنج برای خود میگردم تا به خرسندی بیشتر کلی در آینده دست یابم. میتوانم زحمت کورس تفتیش مالی را بر خود تحمیل نمایم تا به وظیفه بهتری دستیابم یا

پیچکارهای دردناک را برای جلوگیری از یک بیماری قبول نمایم. اما در عوض میتوانم شما را به زحمت سازم تا خود به خرسندی بیشتر دست یابم. فکر کنید شما را درد میرسانم تا مرا کمک کنید. این کار درست به نظر نمیرسد. اما بهره‌گرایی خشن / خام چنین توصیه میکند. این یک مشکل اساسی بهره‌گرایی میباشد. بهره‌گرایی ما را چون ظرفی میپندارد که حاوی خرسندی و درد است. - وقتی ما خرسندی خالص جمعی را اعظمی میسازیم، فرقی نمیکند که تعدادی از انسانها واقعاً به شدت رنج میبرند تا دیگران خرسند باشند. داستان کوتاه تخیلی اورسلا له - گوین (Ursula K. Le Guin) زیر نام "The Ones Who Walk Away from Omelas" این مشکل را توضیح میکند. داستان یک جامعه تخیلی را توصیف میکند جایی که نه جنگ است و نه بیماری. هر یکی صحتمند و مقبول و خرسند است. اما به زودی در میابیم که اومیلاس (Omelas) یک راز نهفته دارد. یک کودک در یک الماری کثیف در حالت گرسنگی و شکنجه و ترس زندانی شده است. آشکار میگردد که در نتیجه نوعی از سحر شکنجه آن کودک موج آن حالت زیبا و تخیلی آن شهر شده است. در یک موقعی از آموزش همه ی شهروندان اومیلاس آورده میشوند تا آن کودک را ببینند. له گوین داستان خود را با توصیف این حالت پایان میبخشد که چگونه هر شب تعدادی از

شهروندان از شهر اومیلاس بیرون میشوند. اومیلاس به نظر میرسد که یک مثال متضاد بهره - گرایی باشد. اگر بهره - گرایی حقیقت میداشت آنگاه اومیلاس یک شهر عادلانه بود. اما اومیلاس غیر عادلانه است. بنابراین بهره - گرایی نمیتواند درست باشد.

در اثر (انارشی، دولت و مدینه فاضله) (Anarchy, State, and Utopia) روبرت نوزیک (Robert Nozick) فیلسوف لیبرترین قرن بیستم یک تجربه ذهنی همگون را معرفی میکند.

وی از ما میخواهد تا یک هیولای بهره - گرا "utility monster" را در نظر خویش مجسم سازیم - شخصی که از دیدن دیگران در حال زنج ، بیشتر از انانی لذت میبرد که از زنج نفرت دارند (۸). فرض کنید من یک هیولای بهره گرای سادیست (sadis) هستم با توانایی پایان ناپذیر لذت / خرسندی. وقتی می بینم دیگری شکنجه میبند - هرگاه آن شخص به فرض مثال مقادیر ایکس X درد را احساس میکند - من مقادیر X2 لذت یا خرسندی را تجربه مینمایم.

بهره - گرایی به این معناست که در صورتیکه یک هیولای بهره - گرا وجود میداشت، ما « باید همه قربانی حلقوم آن موجود میبودیم، تا بهره مجموعی را افزایش دهیم» ۹.

بهره -گرایی یعنی ما از نظر اخلاقی متعهدیم تا خود را قربانی هیولای بهره -گرا سازیم. برخی ممکن است شکایت کنند که این تجارب فکری غیر واقعینانه اند و بنابراین چیز زیادی در این مورد نمیگویند که چه درست و یا نادرست است. واضح نیست چنین اعتراضات چه قوتی دارند. در واقعیت ما در ارزیابی اخلاقی شرایط غیر واقعی کمتر دشواری داریم. نیروی جنگ ستارگان (Star Wars) واقعی نیستند، اما حتی فرزندان جوان من میتوانند غیر اخلاقی بودن آن را مورد قضاوت قرار دهند وقتی روی تاریک قدرت (Dark Side of the Force) مورد استفاده قرار میگیرد. گادزیلا (Godzilla) نیز واقعی نیست، اما اگر شما یک تیوری اخلاقی ایجاد نمایید که حکم کند « شما باید کودکان خود را قربان خرسندی گادزیلا سازید» این تیوری فقط به همان دلیل فاقد معنا است.

هدف این تجربه های فکری (thought experiments) این است تا فکتورهای مختلف اخلاقی مرتبط را از هم جدا سازیم، و آنها به گونه ای طراحی شده اند که باید افراطی باشند تا دشواریها را صریح و نیرومند نشان دهند. اگر شما آن را غیر رضایتبخش میابید، به یاد داشته باشید که ما مثالهای کمتر افراطی از چنین دشواریه در جهان واقعی داریم. حکومتها بصورت مکرر تصامیمی اتخاذ میکنند

که بوسیله آنها ممکن است تعدادی مورد استثمار یا اذیت قرار گیرند تا اکثریت کمک شود. به گونه مثال امریکا را در نظر بگیرید که تصمیم میگیرد یک قسمت شهر را بمبارد کند تا یک تروریست را نابود کند- در حالیکه میدانم ممکن است ۵۰ ملکی بیگناه برای هر یک تروریست به قتل برسد. یا حکومت فرانسه را در نظر بگیرید که تعدادی را از راه تحمیل مالیه ثروت زیان میرساند تا تعداد زیاد را کمک نماید. نوزیک (Nozick) و راولز (Rawls) هر دو نتیجه گیری میکنند که بهره گرایی در احترام به (جدایی اشخاص) "separateness of persons" ناکام شده است. مفکوره مطرح در اینجا این است که همه ی انسانها خود هدف اند که دارای زندگی جداگانه برای زیستن دارند. آنها ابزار نیستند که برای اعظمی ساختن بهره جمعی مورد بهره برداری قرار داده شوند. ما نمیتوانیم انسانها را مجبور سازیم به خاطر دیگران رنج برند. بنابراین هردوی آنان استدلال مینمایند که برای احترام به جدایی اشخاص، ما باید به هریکی از آنان چنان بنگریم که دارای دسته وسیعی از حقوق اند.

کودک اومیلاس (Omelas) حق دارد شکنجه نگردد حتی اگر موجب اعظمی ساختن بهره گردد. حقوق عبارت از منابع با ارزشی

(trump cards) اند که انسانها را منع میدارد برای دستیابی به اهداف خود از ما استفاده نمایند.

ویسلی هوحفیلد (Wesley Hohfeld) متفکر حقوق اوایل قرن بیستم استدلال کرده است که داشتن حق توسط یک شخص شامل وظایف مرتبط از سوی دیگران میگردد. به گونه مثال وقتی میگوییم که (حق زیستن دارد) به این معنا است که «دیگران موظف اند و مکلف اند مرا قتل نکنند». وقتی میگوییم که «حق آزادی بیان دارم». هدفم این است که که «دیگران وظیفه دارند، مکلفیت دارند در سخنرانی من مداخله نه نمایند و یا مرا برای آن مجازات نه نمایند».

وقتی میگوییم که ؛ فرزندان من حق حمایت والدین را دارا اند.» هدفم این است که «همسر من و خودم وظیفه داریم از آنها پرستاری نماییم.» خلاصه این بیان که یک شخص دارای حقوق است به این معنا است که دیگر اشخاص در مقابل وی دارای وظایفی اند (۱۰).

توجه نماید این بیان که شما حق دارید کاری را انجام دهید به معنای آن نیست که درست است شما آن کار را انجام دهید. بلکه به این معنا است که دیگران نباید مانع عمل شما گردند. فرض نمایید من حق دارم از نازیزم حمایت نمایم. من نباید چنین کنم زیرا یک دید شیطانی است- اما باید اجازه داشته باشم چنان نمایم. در (انارشی، دولت و مدینه فاضله) نوزیک (Nozick) استدلال مینماید که یک

تیوری عدالت میتواند به حقوق جایگاه مرکزی اعطا نماید اما نمیتواند به گونه درست در مورد حقوق فکر کند. (بهره - گرای حقوقی) "utilitarianism of rights" را در نظر گیرید. این تیوری معتقد خواهد بود که ما باید به هر نحو ممکن تخطی های حقوقی را به حد اقل برسانیم. این تیوری بازهم نخواهد توانست حقوق را جدی بگیرد زیرا این تیوری تخطی های جدی مکرر از حقوق را مورد تعزیرات قرار خواهد داد، مشروط بر اینکه چنین برخورد به کاهش تخطی ها از حقوقی خالص منجر گردد. بسیاری از مثالهای متضاد آشنا باقی میمانند.

بحیث نمونه، اومیلاس حقوق اطفال را مورد تخطی قرار میدهد، اما با این کار تخطی از حقوق خالص (net rights) را حد اقل میسازد.

در اومیلاس بدون اینکه شکنجه وجود داشته باشد جرایم وجود ندارند، و بدین لحاظ تخطی های حقوقی دیر آنجا کمتر از دنمارک و سویدن است. بیایید یک قضیه واقعی را انتخاب نماییم. حکومت امریکا ما را زیر نظر دارد، اما ادعا دارد برای این چنین میکند تا جلوی دیگران را بگیرد تا حقوق ما را بیشتر مورد تخطی قرار ندهند.

نوزیک ممکن است ابراز دارد که حکومت امریکا به حقوق توجه دارد اما نه به شیوه درست آن. نوزیک در عوض استدلال مینماید که حقوق عبارت از مرزهای جانبی (side constraints) اند.

آنها به ما آنچه میگویند که میتوانیم انجام دهیم. به یقین ما باید نهادها و اعمالی را انتخاب نماییم که نقض حقوق را حد اقل میسازند، اما ما باید این کار را در گام نخست بدون تخطی از حقوق دیگران انجام دهیم. عدم نقض حقوق حمایت حقوق را در صدر قرار میدهد. فرض نمایید (من برعکس می اندیشم) که اجازه دادن به اداره تحقیقات فدرال (FBI) برای استماع بدون ضمانت تخطی ها از حقوق را به حد اقل تقلیل میدهد. بحیث مرز- جانبی به حقوق دیدن به این معنا است که این درست نیست.:: اداره تحقیقات فدرال (FBI) نمیتواند حقوق را برای آن مورد تخطی قرارداد که تخطی ها از این حقوق را اصغری سازد.

این باور که انسانها دارای حقوق اند یا این نتیجه گیری که بهره-گرایی نادرست است به معنای این نیست که پیامدها مهم نیستند. بر خلاف، آنگونه ای که به زودی خواهیم دید، یکی از معمول ترین استدلال به نمایندگی از حقوق این است که احترام به حقوق بحیث مرزهای - جانبی (side constraints) خودمتمایل است پیامدهای خوبی را بوجود آورد. هرچند شگفتی آور (paradoxical) به نظر آید، استدلال این است که ممانعت افراد (و حکومت) از نقض حقوق، و ایجاد محدودیتها بر بهره-گرایی خود بهره-گرایی را اعظمی میسازد.

یعنی منع کردن انسانها از تلاش برای انجام هر تلاش ممکن برای اعظمی ساختن سعادت شخصی آنان میتواند خود به اعظمی ساختن سعادت هر فرد کمک نماید. تا اینجا ما مصروف این تحلیل بودیم که حقوق چگونه کار میکنند و چرا دارای اهمیت اند. اما بسیاری از پرسشها بدون پاسخ باقی میمانند:

1. ما چه حقوقی داریم؟
2. این حقوق چقدر نیرومند اند؟ آیا این حقوق مطلق (absolute) اند یا محدود (pro tanto) اند؟
3. آیا میتوانیم از برخی از این حقوق دوری اختیار نماییم یا محروم ساخته شویم؟

مطلق دانستن حق این معنا را دارد که تخطی یا نقض آن در همه ی حالات نادرست است و هیچنوع ملاحظه نمیتواند بر آن غالب آید. پروتانتو (pro tanto) بودن یک حق به این معنا است که یک باورمندی نیرومند اخلاقی برضد تخطی از حق یاد شده وجود دارد، اما گاهی، در شرایط ویژه-دیگر ملاحظات اخلاقی میتوانند بر مکلفیت احترام به آن حق را چیره گردند. بسیاری از فلاسفه به شمول نوزیک و راولز فکر میکنند که حقوق ممکن است مطلق نباشند. ما نمیتوانیم حقوق مردم را صرف به این یا آن دلیل یا صرف برای مقادیر زیاد بهره نادیده گیریم. به غرض مثال هرگاه غیر قانونی ساختن

مورمونیزم (Mormonism) در ایالات متحده امریکا به گونه ای به ۲۰ درصد افزایش در تولید ناخالص ملی در ده سال آینده گردد، دلیل کافی برای نقض حقوق نخواهد بود. به هر حال مکلفیت رعایت حقوق بتواند بوسیله یک نگرانی (اجتناب از یک فاجعه) رفع گردد. بدین گونه فکر کنید که یگانه راه متوقف ساختن یک بیماری کشنده این است تا هریکی را که هم اکنون در شفاخانه ایکه بیماری یافته شده است قرنطین نماییم. شاید این عمل قابل تبریه باشد.

این بیان که یک حق جدایی پذیر است این معنا را دارد که این حق میتواند به دیگران انتقال یابد- یعنی یک شخص حق را ازدست میدهد و شخص دیگر آن را بدست میآورد. برخی از حقوق - مانند حق داشتن یک گیتار- جدایی پذیر است. زیرا شما میتوانید یک گیتار را بفروش رسانید یا ببخشید. حقوق دیگر ممکن است جایی پذیر نباشند. فرض نمایید که من جان برینان میخواهم خود را برای بردگی به فروش رسانم، مشروط بر اینکه برده دار به فامیل من یکصد میلیون دالر پردازد.. بسیاریها فکر میکنند که من حق ندارم حقوق خود را بفروش رسانم. این بیان که یک حق را ممکن است از دست داد (forfeitable) این معنا را دارد که هرگاه انسانها به شیوه های معین عمل نمایند میتوانند آن حق را از دست دهند. به گونه مثال، هرگاه بای - سایکل خود را برای ۲۰ سال در یک جنگل بگذارم و هیچگاهی با آن تماس نداشته باشم ممکن است حق مالکیت خود را

بر آن بای-سایکل از دست دهم. آن شی دوباره به عامه تعلق میگیرد. هریکی که آن را میابد میتواند مدعی آن باشد. یا فکر کنید که وارد یک پارک عامه میگردم و به فیر کردن بر تعدادی از اطفال آغاز مینمایم. در این حالت مردم حق خواهند داشت مرا به قتل رسانند تا مرا از فیر کردن باز دارند، و بدین ترتیب حد اقل بصورت موقتی از حق زندگی محروم ساخته میشوم. و جیزه ای (platitude) است که حق یک شخص جایی پایان میابد که حق شخص دیگر آغاز میگردد. حق من برای ازدای بیان این معنا را ندارد که حق دارم ساعت ۲ صبح به منزل شما حضور یابم تا اشعار (Slayer lyrics) را قراءت نمایم. حق شما برای داشتن دنده بیس بال {یا کریکت-م} این حق را به شما نمیدهد تا پنجره همسایه را در هم شکنید.

بنابرآن چیزی که یک تیوری حقوق باید انجام دهد این است تا صراحت بخشد مرزهای حقوق ما در کجا قرار دارند. آشکار است به فرض مثال که اعمال کشش جاذبه ضعیف من بر منزل شما وقتی از مقابل منزل شما میگذرم به معنای تجاوز پنداشته نمیشود، اما راه اندازی محفل بدون اجازه شما به آن معنا میباشد. اما مواردی بیشتر جدی وجود دارند: چه اگر شما سگ خود را برای دفع مدفوع در باغچه من رها کنید و بیدرنگ پس از دفع مدفوع آن را از باغچه خارج نمایید؟

ماهیت و ارزش آزادی

امریکا خود را بحیث « سرزمین آزاد » تبلیغ میکند. قبل از ارزیابی این که آیا امریکا شایسته این عنوان است یا آیا این عنوان و لقب شایستگی داشتن را دارد، لازم است بدانیم آزادی یعنی چه. ایسایه برلین (Isaiah Berlin) فیلسوف اوایل قرن بیستم در مقاله معروف خود زیر عنوان "Two Concepts of Liberty," ادعا میکند که مورخان بیش از یکصد شیوه مختلف را ثبت کرده اند که انگلیسی زبانان اصطلاحات "liberty" و "freedom" را به کار برده اند (۱۱). در زبان طبیعی اصطلاحات دارای یک معنا نیست. برلین دو شیوه اساسی را تشخیص کرده است که فلاسفه و دیگران متمایل اند اصطلاحات را به کار برند- که وی آن را آزادی منفی و مثبت مینامد. آزادی منفی (Negative liberty) به معنای غیابت چیزی است: یعنی غیابت محدودیت، مداخله یا آقایی دیگران. به گونه مثال، در قانون اساسی امریکا گفته میشود که از آزادی بیان (freedom of speech) از راه منع تصویب قوانین مداخله کننده در تحقق آزادی بیان توسط

کانگرس حمایت مینماید. یا زمانیکه ما در مورد تجارت آزاد “free trade,” سخن میگوییم، منظور ما یک سیستم اقتصادی است که در آن هیچ یکی شما را از تجارت با خارجیان باز نمیدارد. در هر دو مورد آزادی به معنای فقدان/ غیابت مداخله دیگران است.

آزادی مثبت (Positive liberty) معنای حضور چیزی - معمولاً توان/ قدرت یا امکان - را دارد. برلین فکر میکند که آزادی مثبت بر توانایی آقایی بر خویشتن دلالت دارد - یعنی توانایی انتخاب اهداف و اقدامات به شیوه عقلانی و مستقلانه (۱۲).

اما در نوشته های فلسفی معاصر آزادی مثبت بیشتر دلالت دارد بر توانایی دستیابی به اهداف. بنابراین، وقتی ما میگوییم یک پرنده آزاد است به آن شیوه پرواز نماید که من آزاد نیستم پرواز نمایم، معمولاً منظور ما این نیست که هیچ یکی آن پرنده را از پرواز بازنمیدارد. بلکه منظور ما این است که پرنده توان پرواز دارد در حالیکه من آن توانایی را ندارم. با چنین تعریف آزادی مثبت با ثروت رابطه محکم دارد. آنگونه ای که گیرالد کوهین (Gerald Cohen) فیلسوف سیاسی معاصر مارکسیت باری استدلال کرده است « پولدار بودن آزاد بودن است » (۱۳).

وی ادعا کرد که پول، یا ثروت واقعی که پول از آن نمایندگی مینماید همانند یک تکیت است که به انسانها دسترسی به جهان را ممکن میسازد. به هر پیمانۀ ای که ثروت دارید به همان پیمانۀ توانمندید، و آزادی بیشتر دارید.

برلین و بسیاری از فلاسفه سیاسی همزمان وی معتقد بودند که این مفاهیم متفاوت از آزادی طبعاً به آرمانهای (Ideals) سیاسی متفاوت منتهی میگردند. در نتیجه، بحثها در مورد معنای آزادی اغلب به حیث منازعات ایدیولوژیک دیده میشدند. بسیاری از لیبرالهای سنتی (classical liberals) و آزادیگرایان (libertarians) مدعی اند که هرگاه «آزادی مثبت» واقعاً شکلی از آزادی میبود، پس بصورت طبیعی سوسیالیسم و یک دولت پر مصرف را مجاز میساخت از قدرت خود استفاده نماید تا ما را برای آزاد بودن وادارد. بسیاری از مارکسیستان و سوسیالیستان با علاقمندی ابراز توافق کردند. آنها ادعا کردند که به اصطلاح «آزادی منفی» "negative liberty" بدون تضمینهای قانونی که مردم از آزادی مثبت برخوردار گردند- تقریباً معادل هیچ است. آنها ادعا دارند که یک جامعه سوسیالیستی تضمین خواهد کرد که هر فرد به اندازه کافی ثروت داشته باشد تا یک زندگی آبرومندانه را تامین نماید. و برای همین دلیل سوسیالیسم بر اقتصاد مبتنی بر بازار برتری دارد. این بحث های کهنه و خسته کننده در مورد

معنای "freedom" و "liberty" احتمالاً بر تعدادی از اشتباهات بنا یافته اند.

مشکل این بود که لیبرال های سنتی / کلاسیک و سوسیالیستان کم و بیش باورمند بودند که آزادی چیزی میباشد که باید بوسیله اقدام حکومت حمایت گردد، رشد داده شود و تضمین گردد. وقتی چنین باشد، پس مساله چگونگی تعریف اصطلاحات ما به یک مبارزه ایدیولوژیک مبدل میگردد. اما دلیلی برای چنین باور وجود ندارد.

برخلاف، شیوه مناسب فلسفی این خواهد بود تا نخست معنای اصطلاحات را توضیح نماییم. وقتی ما این مساله را حل ساختیم که آزادی (liberty) چیست پس میتوان پرسید آن نوع آزادی چه نوع ارزشی دارد. تعریف (آزادی) بحثهای مربوط به ارزش آن را حل نمیسازد. هر شکل مفروض آزادی میتواند کم از کم دو نوع اساسی ارزش را دارا باشد. آزادی میتواند از نظر ذاتی (intrinsically) با ارزش باشد یا از نظر ابزاری (instrumentally) یا از هر دو لحاظ.

آرزش ذاتی آزادی یعنی اینکه آزادی در ذات خود یک ارزش است یا بحثی یک هدف دارای ارزش است. به غرض مثال ممکن است فکر شود خوب است اگر انسانها در امور همدیگر بصورت نادرست (wrongfully) مداخله نه نمایند، حتی اگر عدم مداخله به هیچ نوع نتیجه مثبت بیشتر هم منتهی نگردد. بسیاری از لیبرالها و آزادگرایان (libertarians) ابراز میدارند که با احترام گذاشتن به

دیگران بحیث عضو مجتمع اخلاقی و به مثابه اهداف، ما یک ساحه /فضای وسیع آزادی شخصی (personal liberty) را به آنها میسر می‌سازیم. من باید حق شما را برای آزاد بیان احترام گذارم حتی اگر اگر هیچ بهره /منفعتی از چنین کاری متصور نباشد. برای این فکر که ما مدیون آزادی همدیگر از راه احترام به آزادی همدیگریم به کدام تیوری اخلاقی بزرگ نیاز نداریم. از نظر تفکر اخلاقی معقول ما معتقدیم که نباید مداخله نماییم، مورد حمله قرار دهیم، یا سرقت نماییم. اجازه ندارم تا سیگاریت شما را از دهن شما بربایم یا شما را وادار سازم ادبیات هنری را مطالعه کنید، حتی اگر به سود شما هم باشد. ما نباید افراد را اختطاف نماییم و آنها را وادار سازیم تا با دشمنان ما بجنگند.

ما در امور آنها ممکن است مداخله نه نماییم و نه گوییم چگونه آنها را انجام دهند. ما نباید آنها را واداریم تا به یک داعیه/هدف خوب خدمت نمایند یا از آنها جلوگیری نه نماییم تا خدای نادرست را عبادت نمایند. آزادگرایان (Libertarians) (و به مقدار کمتر لیبرالهای -چپگرا و محافظه کاران امریکایی) فکر میکنند این اصول اخلاقی درک - عامه تا حدی در مورد حکومت نیز صدق مینمایند، در حالیکه کمیونیتارها (communitarians) و دیگران با آن موافق نیستند.

وقتی می‌گوییم آزادی ارزش ابزاری دارد به این معنا است که حمایت از آزادی و رشد آن به پیامدها یا نتایج با ارزش دیگری میانجامد. به گونه مثال جان استوارت میل (John Stuart Mill) فیلسوف و اقتصاددان سده نهم استدلال کرده که آزادی وجدان/عقیده (conscience)، فکر و شیوه زندگی موجب ترقی علمی و اجتماعی میگردد (۱۴). (ما به این استدلال در ذیل با عمق بیشتر خواهیم دید.)

اقتصاد - دانان بصورت معیاری معتقد اند که حمایت از آزادی اقتصادی انسانها را ثرومند تر میسازد.

حل این مشکل که آزادی چه نوع ارزشی دارد این سوال را پاسخ نمیدهد که دارای چقدر ارزش میباشد. بخصوص، یک شخص که فکر میکند آزادی تنها دارای ارزش ذاتی میباشد این معنا را ندارد که ارزش آن بیشتر از آنچه است که شخص آزادی را دارای ارزش ابزاری میداند. فرد نخستی ممکن است فکر کند که آزادی خود هدف است اما نه هدف دارای اهمیت بیشتر، در حالیکه فرد دومی ممکن است فکر نماید که آزادی-هرچند بحیث یک وسیله دستیابی به اهداف دیگر دارای ارزش میباشد بینهایت دارای اهمیت است. (همچنان اکیسجن خود یک هدف نیست اما کمترین چیزهای دارای ارزش بیشتر از آکسیجن برای ما وجود دارند.)

فرض نمایید سوسیالیستان حق به جانب اند: توانمندی دستیابی به اهداف مهمترین نوع آزادی است، و ثروت انسانها را کمک مینماید به چنین آزادی دستیابند.

فرض نمایید ما نیز موافقیم که به خاطر عدالت مهم است این نوع آزادی به گونه ای گسترده باشد که هر فرد از آن برخوردار باشد. ما میتوانیم اینهمه را قبول نماییم و باز هم از سرمایه‌داری یا سوسیالیسم هواداری نماییم. در واقعیت این میتواند یک دلیل اساسی باشد که چرا ما باید سرمایه‌داری را بر سوسیالیسم ترجیح دهیم. این یک مساله علمی-اجتماعی، تجربی (empirical) است که کدام سیستم (یا اختلاط دو سیستم) به بهترین شیوه آزادی متذکره را انکشاف میدهد و حمایت مینماید.

در واقعیت کتابهای درسی معیاری اقتصاد حاکی اند که تجارت آزاد، مالکیت خصوصی، و بازار اقتصادی بدین علت دارای اهمیت اند که آزادی مثبت را تقویت مینمایند در حالیکه سوسیالیسم خوب نیست زیرا آزادی مثبت را تقویت نمیکند. برخی از سوسیالیستان مدعی اند که آزادی مثبت یک آرمان است، اما این بدان معنا نیست که سوسیالیسم آزادی مثبت بیشتر را فراهم میسازد. برای یک سرمایه‌دار لسه-فیر (laissez-faire) یا سوسیالیست ممکن است دارای ارزشهای همگون باشند و آنها در مورد مفهوم و ارزش آزادی نظر

همگون داشته باشند. در چنین حالت منازعه آنان اخلاقی یا فلسفی نیست، بلکه در مورد دسته ای از ادعاهای تجربی است (empirical claims) در رابطه به اینکه جهان چگونه عمل میکند و برای دستیابی به آن ارزشها در زندگی واقعی چه انجام میدهد.

M.N.H.

حقوق مالکیت

حق مالکیت عبارت از یک حق نیست. بلکه بیشتر به دسته ای از حقوق همانند است.

وقتی میگوییم که براد پیسلی (Brad Paisley) ستاره موسیقی کشور گیتار (Fender Telecaster) دارد به معنای آتیست:

1. پیسلی ممکن است گیتار را به اراده خود استعمال نماید. یعنی در شرایط عادی هر زمانی که میخواهد میتواند آن را به کاربرد. هرگونه ای که میخواهد- مشروط بر اینکه حقوق دیگران را مورد احترام قراردهد.
2. پیسلی ممکن است گیتار را تغییر دهد یا تخریب نماید.
3. پیسلی ممکن است آن را بفروشد، تحفه دهد، کرایه دهد و یا گیتار را به دیگران انتقال دهد.
4. وی ممکن است گیتار را برای کسب درآمد مورد استفاده قراردهد.

5. وی ممکن است دیگران را از استعمال، تغییر یا تخریب آن و یا ارتباط با گیتار منع نماید. دیگران ممکن است بدون اجازه وی نتوانند گیتار را مورد استفاده قرار دهند.

6. هرگاه دیگران به گیتار زیان رسانند یا آن را تخریب نمایند باید به وی خساره بپردازند.

7. دیگران مکلفیت اخلاقی دارند تا ۱-۶ را رعایت کنند؛ آنها از نظر اخلاقی متعهد اند مداخله نه نمایند هرگاه پیسلی گیتار را مورد استفاده قرار میدهد، تغییر یا انتقال میدهد، استفاده از آن را منع میکند و یا آن را تخریب مینماید (۱۵).

باهم یکجا این حقوق به پیسلی مقدار زیاد کنترل/ اداره و صلاحیت اختصاصی را بر آن شی اعطا میکند و همزمان از اعمال و کنترل توسط دیگران بر آن شی جلوگیری مینماید.

وقتی مالکیت مجموعه ای از حقوق است، ما میتوانیم مالک اشیای مختلف به شیوه های مختلف باشیم، اما این مالکیت همه ی حقوق اختصاصی فهرست شده در فوق را احتوا نمیکند. به گونه مثال پیسلی نیز سگی دارد به نام هولر اما به گونه ای که وی مالک سگ است مالک گیتار نیست. وی میتواند گیتار را روی استیژ بشکند اگر بخواهد اما هولر را نمیتواند روی استیژ نابود کند با وصف آن که مالک آن سگ است. با سایر چیزهایی که ما مالک آن هستیم نیز

چنین است. من عضویت یک کلب تینس و بلیارد را دارم که اجازه میدهد آن را کرایه دهم. اما با شرایط معین که مقدار کرایه را تعیین کرده است. کاکایم دارای یک خانه است اما اجازه ندارد آن را بنفش رنگ کند.

حال که دریافتیم حق مالکیت چه حقوقی را احتوا مینماید ما تعداد بیشتری از پرسشهای نورماتیف/ارزشی را میپرسیم: آیا باید افراد اجازه داشته باشند دارای حق مالکیت باشند؟ باید حکومتها یا مجتمعات اجازه داشته باشند تا حق مالکیت داشته باشند؟ چه چیزی میتواند یا نمیتواند یک مالک داشته باشد؟ (مانند یک فابریکه یا مغازه داشته باشد؟) این حقوق چقدر نیرومند اند؟

ژان ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau) فیلسوف قرن هژدهم شکایت معروف دارد که اختراع مالکیت خصوصی یک اشتباه بوده است: نخستین فرد که یک قسمت زمین را به خود محدود گردانید. و فکر میکرد که این از من است و مردم را بقدر کافی ساده یافت که او را باور کنند- بانی حقیقی جامعه مدنی بود. چه جنایات، قتلها، چه بدبختی ها و وحشتها را نژاد آدمی میتواندست جلوگیری نماید بوسیله آن یکی که به ممنوعان خود ابراز داشت که: (از گوش دادن به این فریبکار اجتناب ورزید زیرا شما گمراه خواهید شد هرگاه فراموش نمایید میوه ها از هریکی اند و زمین مال هیچ یکی نیست) (۱۶).
از دید روسو بشریت فاقد ملکیت در حالت بهتری میبود.

در رابطه با پیشنهاد من در فوق مبنی بر این که ما باید در مورد نهادها بحیث چیزی مانند چکش (hammers) بیاندیشیم، روسو ممکن است گفته باشد که هدف نهاد های مالکیت خصوصی این است تا برخی بر فرق دیگر بکوبند. روسو نکته ای برای گفتن داشت. حق مالکیت به شمول مالکیت جمعی یا فردی باید بتواند تبریه گردد. ما نیاز داریم بپرسیم هرگاه حقوق مالکیت وجود نمیداشتند لازم می افتید تا آن را اختراع نماییم؟ به جهانی فکر کنید که هیچیکی در آن هنوز مالک چیزی نیست. در این چنین جهان هر یکی آزاد میبود هر جایی که میخواست برود، هر میوه ای را که میافت بخورد و هر جایی که میخواست بخوابد. اما اکنون فرض کنید یک شخص یک پاره زمین را محدود میسازد و ادعا میکند که مالک آن است. چنین به نظر میآید که در جایگاه نخست آن مالک زمین آزادی هریک دیگر را کاهش میدهد و محدود میسازد. آنها قرار بود آزاد باشند تا هر جایی که میخواستند بروند اما اکنون این آقای زمیندار مدعی است که آنها نمیتوانند به آن محدوده وارد گردند.

جان لاک فیلسوف قرن هژدهم به این سوال که چرا هریکی باید چنان کند؟ وی پاسخ میدهد آنانی که به شیوه ای بر زمین کار میکنند که آن را بصورت کافی مولد میسازد (مانند مزروع سازی آن) میتوانند آن زمین را بحیث ملکیت خود تصاحب نمایند- مشروط بر این که آنها برای دیگران (بقدر کافی خوب و بسنده) برای داشتن بگذارند (۱۷).

امامیتوان اعتراض کرد که ارضای این معیار -گذاشتن برای دیگران بقدر کافی و خوب - ناممکن است . گذشته از آن یک سرزمین جدید به ندرت ایجاد میگردد. هرگاه من دو ایگر (acres) زمین را احاطه نمایم معنای این را دارد که هریک دیگر دو ایگر زمین کمتر دارد. اگر یک گالون (gallon) نفت را بر روی زمین بریزم هریک دیگر یک گالون کمتر دارد. دیوید شمیدتز (David Schmitz) فیلسوف و اقتصاددان معاصر برای این نگرانی پاسخ دارد که دارای دو. قسمت است. نخست، وی خاطر نشان مینماید که به نظر میرسد اعتراض واقعیتها را به عقب میبرد. اعتراض از ما میخواهد تا تصور نمایم که باشندگان اولیه همه ی زمینهای بدون صاحب را میان خود تقسیم مینمایند. وقتی ما به دنبال آنها میرویم همه ی زمینها تقسیم شده اند و ما بدون زمین باقی میمانیم. این تصور درست نیست. برخلاف، ما نسبت به پیشینیان اولیه در وضعیت بهتر قرار داریم. یک امریکایی حد متوسط امروزی از یک سطح معیاری زندگی برخوردار است که حدود ۶۰ مرتبه بلندتر از سطح زندگی یک کولونیست اروپایی متوسط است که در سال ۱۶۰۰ میزیست (۱۸). حتی یک امریکایی که در خط فقر عاید دارد حد اقل ده بار بهتر از آن کولونیست اروپایی در سال ۱۶۰۰ زندگی میکند (۱۹). (به یاد داشته باشید که این رقم یک حد اقل است: و شامل پرداخت یا انتقالات رفاهی نمیگردد.) و یک امریکایی که در خط فقر مطابق به تعریف

امروزی حکومت امریکا زندگی مینماید- قبل از محاسبه پرداختهای رفاهی- سطح معیاری زندگی ۴ بار بهتر از آن امریکایی حد اوسط زندگی دارد که در ۱۹۹۰ میزیست (۲۰).

اینهمه را ما در نتیجه رشد بازارها و اقتصاد داریم. ثروتی که ما امروز از دارا هستیم ۲۰۰۰ سال قبل نه بلکه حتی ۵۰ سال پیش وجود نداشت. درآمد سرانه جهانی حد اقل ۱۵ بار بیشتر از آنچه است که ۲۰۰۰ سال قبل بود (۲۱). ثروت نه تنها فقط دوران کرده است بلکه ایجاد شده است. برای توضیح: تصور کنید که در ۱۰۰۰ مسیحی هر آنچه را که جهان در آن سال تولید مینمود بصورت مساویانه بر همه ی انسانهای مقیم توزیع میگردید. در چنین حالت سطح معیاری زندگی امروز بدتر از سطح زندگی هاییتی (Haiti) و ملاوی (Malawi) میبود. در واقعیت شخص متوسط جهان امروزی ده بار در حالت بهتر قرارداد. این رشد اقتصادی بصورت قسمی بدین سبب واقع گردید که انسانها زمین را شخصی ساختند. زمین بدون صاحب در واقعیت زمین غیر مولد است. آنگونه ای که جان لاک خود گفته است، محدود ساختن و زرع یک پاره زمین میتواند آن را ۱۰ هزار بار مولد تر از آن گرداند که آن را بحیث ملکیت عامه رها کنیم.

در شرایط مناسب بازار، انسانها متمایل خواهند بود تا ارزش اضافی را با همدیگر تبادل نمایند و هر یکی نفع خواهد برد. بنابراین لاک استدلال نموده (و اقتصاددانان موافق اند) که تاثیر سیستمیک

خصوصی سازی منابع بدون مالکیت عبارت است از بهبود رفاه هر فرد. خصوصی سازی نه تنها بقدر کافی و خوب برای دیگران وا میگذارد، بلکه بیشتر و بهتر را برای دیگران میگذارد. آنگونه ای که شمیدتز ابراز داشته روسو یک اشتباه را مرتکب گردیده است. روسو درک کرده که تصاحب منابع فاقد مالکیت از مقدار منابع فاقد مالکیت که میتواند به ملکیت تبدیل گردند- میکاهد، اما بر عکس از مقدار آنچه که میتواند به ملکیت مبدل گردد نمیکاهد (۲۲). بدون شک خصوصی سازی آزادی گشت و گذار انسانها را درست آنگونه ای که روسو شکایت دارد محدود میسازد. اما بیشتر آن را جبران میکند زیرا تاثیر سیستمیک خصوصی سازی آزادی مثبت انسانها را برای دستیابی به اهداف آنها خیلی افزایش میدهد.

دوم، شمیدتز استدلال مینماید، این ضرورت که بقدر کافی و خوب برای دیگران گذاشته شود نه تنها امکان میدهد که منابع فاقد مالکیت خصوصی گردند بلکه باید از ما بخواهد چنان کنیم. منابعی که فاقد مالکیت باقیمانده اند اغلب از آنچه رنج میبرند که گاریت هاردین (Garrett Hardin) محیط شناس قرن بیستم آن را مصیبت ملکیت عامه / تراژیدی کامنس (the tragedy of the commons) نامیده است (۲۳).

هاردین زمانی نگران گردید که هیچ یکی مالک یک منبع نمیشد، انسانها کمترین انگیزه برای نگهداری از آن دارند. بدتر،

انگیزه دارند تا قبل از دیگران بقدر ممکن ارزش از آن بدست آورند. حتی اگر آنها بخواهند یک منبع را برای یک مدت طولانی مورد استفاده قرار دهند، نمیتوانند زیرا آنها هیچ راهی ندارند که ضمانت کند دیگران آن منبع را بصورت درست مورد استفاده قرار میدهند.

برای توضیح فرض نمایید ده شبان هرکدام دارای ۱۰ گوسپند اند که در یک چراگاه عامه میچرند. آن چراگاه ظرفیت ۱۰۰ گوسپند را دارد: یعنی ۱۰۰ گوسپند میتواند بصورت کامل تغذیه گردد و هر یک گوسپند در بازار یکصد دالر ارزش دارد. هر شبان ده گوسپند دارد که هرکدام یکصد دالر ارزش دارد و بدین ترتیب فارم حیوانی هر شبان یک هزار دالر ارزش دارد. معنای آن این است که محصول اقتصادی آن چراگاه ۱۰ هزار دالر است. اما یک شبان میخواهد گوسپند یازدهم را بر جمع گوسپندان خویش بیافزاید. تعداد گوسپندان به ۱۰۱ افزایش میابد. از آنجایی که تعداد از ظرفیت چراگاه فراتر میرود چراگاه به مردن آغاز میکند. برخی از سبزه ها دوباره نمیرویند و به خاک مبدل میگردند. و در نتیجه غذای کافی برای تغذیه کافی گوسپندان وجود ندارد. پشم گوسپندان دیگر مانند سابق نیست و ران گوسپندان چنان گوستی که بودند نیستند. فرض نمایید که هر گوسپند اکنون تنها ۹۵ دالر ارزش دارد اما آن شبانی که یک گوسپند بر جمع گوسپندان افزوده بود نفع میرد. ۱۱ گوسپند وی اکنون یکهزار و ۴۵

دالر ارزش دارد. افزودن گوسپند یازدهم تنها بر فارم وی تاثیر نداشته است. محصول مجموعی چراگاه اکنون فقط ۹ هزار و ۵۹۵ دالر است (۱۰۱ گوسپند هر یکی با ارزش ۹۵ دالر). آنچه را در نظر گیرید که برای دیگر شبانه‌ها اتفاق افتاده است.

ارزش مجموعی گوسپندان هر شبان اکنون ۹۵۰ دالر است نه یکهزار دالر (۱۰ گوسپند هر یکی با ارزش ۹۵ دالر). برای جبران خسار هر شبان به احتمال زیاد با افزودن گوسپند بیشتر واکش نشان خواهند داد. اما افزودن هر گوسپند موجب تکرار حادثه می‌گردد- آن شبانی را کمک میکند که چنین کرده است اما دیگران را آسیب می‌رساند. بدین ترتیب یک مسابقه استفاده از چراگاه راه می‌افتد تا اینکه چراگاه به خاکسار مبدل می‌گردد. لازم است اینجا بایستیم و در این مورد فکر کنیم که تبریہ قواعد مختلف در حالت انتزاعی آنها چه معنا دارد.

بازی بیسبال (baseball) را در نظر گیرید. هدف بازی در نهایت ساعت تیری شرکت کنندگان و تماشاگران است. قواعد بازی بهره سیستماتیک دارند. مگر حکم های میدان بازی قرار نیست هر حرکت انفرادی یا بازی را در میدان بر اساس هدف اعظمی ساختن ساعت تیری مورد قضاوت قرار دهند. اگر آنها چنان کنند بازی را خراب خواهند کرد: بازی بحيث یک ساعت تیری پایان نخواهد یافت. قسمتی از آنچه موجب ساعتیری می‌گردد عبارت از تشنج و

و مبارزه طلبی است که نتیجه داشتن قواعد مشخص اند. قواعد میتوانند تغییر یابند یا به دلایل مختلف دستکاری شوند (تا بازی را بیشتر جالب، مصوونتر و سریعتر سازیم)، اما از هر حکم منفرد توقع نمیروند قواعد بازی را در میدان تغییر دهد و با هر بازگیر منفرد قرار نیست با هدف اعظمی ساختن ساعتیری (fun) برخورد شود. به همین گونه این بیان لاک که (بقدر کافی و خوب برای دیگران بگذار) در ذات خود جالب است وقتی بحث بخشی از یک تهریه سیستمیک مالکیت خصوصی دیده شود. اما اگر هدف آن اداره تبادل هر فرد باشد جالب نیست. منطقی به نظر نمیآید که من اجازه داشته باشم یک زمین را در مونتانا از خود سازم هرگاه هر یکی دیگر از اقامت من در آن جانفیع ببرد. این معیار شاید خیلی سختگیرانه و غیر ممکن باشد. مگر در تملیک یک زمین حق به جانبم هرگاه قواعد مناسب تملیک را در بازی (مالکیت خصوصی) رعایت نمایم و بازی (مالکیت خصوصی) خود قسماً تهریه شده زیرا بصورت سیستماتیک به نتایج معینی منتجی میگردد.

در این بخش بر پیامدهای سیستماتیک رژیم مالکیت خصوص مکث نمودم. اما ما باید به یاد داشته باشیم که استدلالهای مختلفی در جانبداری یا بر خلاف حقوق مالکیت (یا بر ضد تعدادی از سیستمهای حق مالکیت) وجود دارند، که برخی از آنها را در پایان مورد بحث قرار خواهیم داد

برابری و عدالت توزیعی

برخی انسانها بیشتر از دیگران دارند. برخ دیگر در خانواده ثروتمند به دنیا آمده اند، برخ دیگر به مشکل شانس در زندگی داشته اند. جان راولز (John Rawls) مانند سایر لیبرالهای - چپ، سوسیالیستان و دیگران فکر کرد آیا این حالت منصفانه است. راولز پروفسور در هاروارد - یکی از ثروتمندترین افراد در امریکا در زمان حیات خویش و یکی از ثروتمندترین افرادی بود که تا هنوز میزیست. آنگونه ای که ممکن است ادعا نماید این یک نیک بختی بود. گذشته از همه راولز با ودیعه های معینی متولد شده بود مانند توانایی ژنتیک هوش بلند، ابتکار و جدیت. وی در یک خانواده ثروتمند به دنیا آمد که توانایی های معنوی وی را رشد داد، او را استثنایی گردانید و در نتیجه ی آن توانست مصارف مکتب آمادگی و پرینستون (Princeton) را بپردازد.

اگر راولز با ژن نامناسب و از والدین دارای سرمایه بشری کمتر یا فقیر متولد شده بود، این احتمال با قوت وجود میداشت که

چنان موفقیت نمیداشت. اما راولز ممکن است استدلال نماید که چنان نیست که وی برای این نیک بختی کاری نکرده است که شایسته آن باشد. چنان نیست که قبل از تولد ما، روح ما آزمون شایستگی را میگذراند و ارواحی که نمرات بلند بدست میآورند والدین ثروتمند میابند در حالیکه ارواح با نمرات پایین در فقر قرار میگیرند. برعکس، خواهد گفت که وی لاتری ژنتیک و اجتماعی را نصیب شده است.

به علت چنین دلایل راولز بینهایت شک کرد که انسانها شایسته شرایطی اند که در آن زندگی مینمایند. وی فکر میکرد حتی اگر به دلیل انتخابهای درست موفق بوده اند پس پسمنظر یا ژن آنها به گونه ای گزینشهای بهتر آنان را توضیح خواهند کرد.

راولز معتقد بود که شما میتوانید بر اساس برخی از خصایص یا عمل (مانند جدیت، استعداد، یا تصمیم به انجام کار توانفرسا) شایسته ی برخی نتایج خوب یا بد گردید تنها زمانی که شایستگی آن خصیصه یا عمل را دارا باشید. اما وی فکر میکرد هر انتخابی را که شما انجام میدهید در نهایت از ژن شما یا شرایط شما منتج میگردد که هیچیکی از آنها در اختیار شما نیست. راولز بدینگونه نتیجه گیری نمود که نابرابری در دستاوردهای زندگی بر اساس شایستگی یا عدم آن (نیک بختی یا عدم آن) نمیتواند تبریه گردد. وی معتقد بود که نابرابری قابل تبریه میباشد مشروط بر اینکه هر یکی در حالت بهتر قرار داشته باشد.

راولز ممکن است ابراز نماید که فرض نمایید که ما به منبعی برمیخوریم که هیچیکی از ما ادعای داشتن آن را از قبل نداشته ایم. یک کیک را فرض نمایید (۲۴). طبیعی ترین شیوه تقسیم آن کیک - شیوه ای که کمترین اعتراض را موجب میگردد- این خواهد بود که برای هر یکی یک سهم برابر داده شود. فرض کنید که این یک کیک جادویی باشد و با در نظر داشت شیوه قطع کیک کوچک یا بزرگ میشود. فرض نمایید راه هایی قطع نامتناسب وجود دارند که در نتیجه هر یکی پاره بزرگتری بدست خواهد آورد. راولز ابراز میدارد هرگاه ما عاقل (rational) و غیر حسود (nonenvious) باشیم هر یکی ما پارچه نابرابر اما بزرگ را بر پارچه برابر اما کوچک ترجیح خواهیم داد. این انالوجی فعالیتی است که بازار در جهان واقعی انجام میدهد. راولز میدانست که عواید ما، ثروت، و فرصتهای ما به تراکم سرمایه بستگی دارد. برای تشویق و برای اینکه انسانها را توان بخشیم با تمانم نیرو کار نمایند، از استعدادهای آنان استفاده آگاهانه صورت گیرد، برای اینکه منابع آنان را به بهترین صورت مورد استفاده قرار دهیم، و امثال آنها، مقداری از نابرابری اقتصادی ضروری میباشد. راولز استدلال خواهد کرد که ما باید آنچه را اقتصاددانان دستاوردها/ نتایج (برتری پاریتو) "Pareto superior" مینامند باید ترجیح دهیم. حرکت از حالت (الف) به حالت (ب) یک (بهبود/برتری پاریتو) میباشد هرگاه و تنها زمانی که حد اقل وضعیت یک شخص بهتر گردد

بدون اینکه وضعیت فرد دیگر بدتر گردد. حالت دشوارتر (پ) عبارت از پاریتو اوپتیمال "Pareto optimal" هرگاه غیر ممکن باشد تا حد اقل یک شخص را در حالت بهتر قراردهیم بدون اینکه حالتی بدتر گردد. اما راولز ممکن است استدلال نماید که در حالیکه واضح است ما باید از نقطه عزیمت پاریتو - سوپریور (Pareto-superior) از برابری حمایت نماییم، بازهم باید بدانیم کدام یک از آن نقطه عزیمت عادلانه ترین است. سه جامعه آتی (شکل ۱) را در نظر گیرید. فرض نمایید هر یکی از این جوامع دسته متفاوتی از نهادهای اساسی را دارا میباشد. کدام یک آنها تمایل پیشرفت به کدام سطح عواید برای گروههای مختلف دارد. اکنون اجازه دهید عاید متوسط سه گروه مختلف کارگران غیر ماهر، گارگرام ماهر و متخصصان (professionals) را در نظرگیریم.

Fairnessaria	Wealth+Maximizia	Egalitaria	
۲۰ هزاردالر	۱۵ هزار دالر	یکهزار دالر	کارگران غیر ماهر
۵۰ هزاردالر	۷۵ هزاردالر	یک هزار دالر	کارگران ماهر
۱۰۰ هزار دالر	۵۰۰ هزار دالر	یکهزار دالر	متخصصان

Fig. 1.

در این مثال راولز خواهد گفت که انسانهای عاقل و غیر حسود ترجیح خواهند داد تا در (Wealthmaximizia) یا در جامعه (Fairnessaria) زندگی نمایند. هر دو جامعه نامبرده به تناسب جامعه ایگالیتاریا پاریتو سوپریور (Pareto superior) اند. ما آن دو را بهتر از جامعه ایگالیتاریا خواهیم پنداشت مگر اینکه شیفته برابری باشیم. اما اینجا یک پرسش بدون پاسخ میماند: کدام یک جامعه بهتر است، ویلت ماکسیمایزیا (Wealthmaximizia) یا جامعه فیر نیساریا (Fairnessaria)؟ راولز ادعا خواهد کرد که به این سوال میتواند از راه طرح این سوال پاسخ داد که نتیجه یک طرزالعمل منصفانه (fair) و عاقلانه تصمیمگیری چه خواهد بود؟

عدالت آنچه است که چانه-زنان عاقل تحت شرایط منصفانه بر آن توافق مینمایند. برای این منظور راولز یک تجربه فکری را انکشاف داده است که آن را (موقف آغازین) (Original Position) نامیده است. در موقف آغازیم چانه-زنان گردهم میآیند تا دسته ای از اصول و قواعد عدالت را انتخاب نمایند که به نوبه خود برای تعیین نهادهایی به کار میروند که آنان از آنها اطاعت خواهند کرد. چانه-زنان فاکتهای اساسی در مورد اقتصاد و جامعه شناسی را میدانند. آنها میدانند انسانها چگونه اند، و میدانند که یک کمیابی متعادل (moderate scarcity) وجود دارد. (یعنی منابع کافی وجود دارند تا

هریکی بتواند بقدر کافی بدست آرد اما نه آنقدر بسنده که همه بتواند هرچیزی را که میخواهند بدست آرند). اما برای تصمیم گیری منصفانه (fair)- نه جانبدارانه به نفع یک طرف - چانه - زنان در زیر (چادر بیخبری) "veil of ignorance." قرار میگیرند. آنها برخی از حقایق را مانند درک آنها از زندگی خوب چه خواهد بود، چه مذهب یا دکتین فلسفی را حمایت میکنند، چه موقف اجتماعی و طبقاتی و ... خواهند داشت، استعدادهای طبیعی آنها کدامها اند، یا استعدادهای آنان تاچه حد با ارزش خواهند بود - در مورد همدیگر نمیدانند. راولز استدلال مینماید که جوانب دو اصل بنیادی عدالت را انتخاب خواهند کرد:

۱. برای هر فرد دستهای از آزادیهای بنیادی بصورت مساوی تضمین خواهد شد که با آزادی برای همه معادل خواهد بود.
۲. نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی باید به گونه ای تنظیم گردند که (الف) به بیشترین نفع محرومترین باشند و (ب) به مقامهایی ارتباط داشته باشند که برای همه بر اساس شرایط فرصتهای منصفانه بصورت همگون باز اند (۲۵).

اصل دومی در اینجا مورد علاقه ما قراردادد. راولز میاندیشید که ما باید آن نهادهایی را برگزینیم که ارزش مجموعی اجناس (درآمد و تفریح، و ...) را برای یک عضو تیبیک محرومترین طبقه کارگر بتواند

اعظمی سازد. راولز به این اصل تفاوت، "Difference Principle." نام داد. با در نظر داشت جدول قبلی (شکل ۱) اصل تفاوت جامعه (فیرنیساریا) را بر جامعه (ویلت ماکسیمالیزیا) ترجیح می‌دهد. وی فکر میکرد که چانه - زنان در موقف (آغازین) اصل (تفاوت) را انتخاب خواهند کرد زیرا یک حد اقل بلندتر (a higher minimum) را در مقایسه با هر سیستم ممکن دیگر برای آنها تضمین مینماید و این حد اقل (minimum) برای یک زندگی آبرومندانه کافی میباشد. راولز بعلاوه جوانب را از دانستن این حقیقت منع کرد که چند درصد انسانها از لحاظ درآمد در کدام دسته قرار میگیرد. اگر ما میدانستیم که ۹۹۹ تن از ۱۰۰۰ شهروند در جامعه (ویلت ماکسیمالیزیا) یکصد هزار دالر یا بیشتر عاید مینمایند، ما ممکن بود از این فرصت نیز استفاده نماییم. اما از آنجاییکه راولز آنها را از داشتن این دانش در موقف آغازین منع قرارداده است، جوانب خطر نمیپذیرند و تلاش میورزند مطمئن سازند بدترینی که انجام میدهند بهتر از هر چیز دیگر در تحت شرایط دیگر است. اصل تفاوت (The Difference Principle) بیشتر ترجیحی (prioritarian) است تا اینکه مساوات - طلبانه (egalitarian) باشد. ادعا میشود که ما باید توجه بیشتر را به رفاه محرومترین افراد در طبقه کارگر معطوف داریم. در پرنسیپ، این کار به نابرابری رادیکال میانجامد که بزرگتر از هر نابرابری ای میباشد که جهان هنوز تجربه کرده است مشروط بر اینکه این کار به نفع

محرومترین بیانجامد. توجه نمایید که اصل دوم راولز در مورد عدالت برای محرومترین افراد طبقه کارگر در نظر گرفته شده است، نه به محرومترین انسانها. راولز در مورد عدالت بحیث نوعی از انصاف متقابل (fair reciprocity) فکر میکرد.

از نظر راولز شما ادعای عدالت در رابطه با محصول اجتماعی "social product" را زمانیمیتوانید انجام دهید که آن را کمک مینمایید تولید نماید. شما میتوانید یک پارچه کیک را ادعا کنید هرگاه شما در پختن آن سهم داشته باشید. بنابراین راولز خواهد گفت هرگاه تعدادی از افراد چنان به شدت معیوب اند که نمیتوانند کار کنند، ما ممکن است مکلفیت اخلاقی و خیراندیشانه در برابر آنان داشته باشیم، اما مکلف نیستیم منابعی به آنان از نظر عدالت قایل گردیم (۲۶).

اصول عدالت راولز انتزاعی اند. و خواستار کار زیاد و مقادیر زیاد دانش اجتماعی-علمی است تا بدانیم چگونه آن ها را به کاربریم یا بدانیم که کدام نوع نهاد مشخص این اصول را برمیگزینند. راولز خود فکر مینمود که این اصول به بهترین نوع بوسیله ی یک جامعه بازار آزاد که به صورت عالی نظم یافته است تطبیق میگردد، اما اینکه آیا او حق به جانب هست به تعدادی از باورمندها در مورد چگونگی کار مارکیت و حکومت بستگی دارد. بسیاری از ایگالیتاریان باورمند

بودند که راولز نتوانسته عزیمت از برابری اقتصادی را تبریه نماید. جی. آ. کوهین فیلسوف برجسته مارکسیست شاکی است که راولز تیوری عدالت خود را عام فهم ساخته تا با اجزای ناسالم ماهیت انسان آن را سازگار سازد. راولز ممکن است حق به جانب باشد که این برای هیچیکی خوب نیست که باهم برابر اما فقیر باشند، اما کوهین فکر میکند که در یک جامعه واقعا عادلانه، هر یکی برابر و ثروتمند خواهد بود (۲۷). هدف پیشینی شده راولز این بود که توضیح نماید یک جامعه خوب نظم یافته چگونه خواهد بود، و از نظر تعریف، در چنین جامعه انسانها به عدالت توجه دارند و آنچه را انجام میدهند که عدالت خواهان آن است (۲۸). راولز ابراز داشته که نابرابری تنها زمانی قابل تبریه است که برای بهتر ساختن سرنوشت هر یک دیگر ضروری دانسته میشود. اما کوهین اعتراض میکند که استدلال راولز برای قبول نابرابری تنها زمانی کارگر است که ما فرض نماییم انسانها خودخواه اند و به عدالت چندان توجه ندارند. کوهین استدلال مینماید که بر اساس تعهد راولز در یک جامعه کاملاً عادلانه - یعنی خوب نظم یافته همه ی انسانها برای دستیابی به عدالت متعهد اند. معنای آن این است که تعداد زیاد مستعدترین افراد خود این دید را تایید مینمایند که نابرابری تنها زمانی قابل تبریه میباشد که برای بهبود سرنوشت هر یک دیگر ضروری باشد. اگر چنین باشد پس

مستعدترین افراد خواهند خواست با تمام نیرو به نفع هریک دیگرکار نمایند نه تنها به نفع خود آنان. آنها خواهند گفت، ما افراد مستعد با تعهد به عدالت با تمام نیروکار مینماییم و از استعداد خویش استفاده درست مینماییم بدون آنکه بیشتر حقوق دریافت نماییم. بنابراین ضرور نیست به ما بیشتر پرداخت گردد، و بدین ترتیب نابرابری نه ضروری است نه قابل تبریه. کوهین فکر میکرد که تیوری راولز در مورد عدالت واقعاً یک تیوری عدالت نیست (۲۹). روشن نیست که راولز میتواند از این انتقاد فرار نماید.

آیا عدالت اجتماعی یک اشتباه است؟

اصل تفاوت (Difference Principle) راولز اصل عدالت توزیعی یا عدالت اجتماعی است (۳۰). بسیاری از لیبرالهای کلاسیک / سستی و فلاسفه آزادیگرا / لیبرالترین (libertarian) فکر میکنند که مفکوره عدالت توزیعی (distributive justice) در اصل بر یک اشتباه بنا شده است. آنها فکر میکنند که افاده عدالت اجتماعی یک وصله ناجور است. هایک (F. A. Hayek) اقتصاددان قرن بیستم گاهی مدعی بود که اصطلاح (عدالت اجتماعی) فاقد معنا و مانند (افکار سبز باعصابانیت میخوانند) و یک اشتباه کتگوری است.

افکار نه میتوانند سبز باشند و نه میتوانند بخوانند. همیدون هایک استدلال میکرد که (توزیع) ثروت در یک جامعه بازار-آزاد نه عادلانه است نه غیر عادلانه و نه منصفانه (fair) است و نه غیر منصفانه (unfair). اینکه راولز در یک خانواده ثروتمند تولد یافته و نوزیک (Nozick) نه، نه منصفانه است نه غیر منصفانه. اینها چیزهایی نیستند که کاربرد اصطلاح (عدالت) در مورد آنها درست

باشد (۱۳). هاید مدعی بود که تنها نتایج طرح/دیزاین آگاهانه انسان میتواند بصورت مناسب عادلانه یا غیر عادلانه نامیده شود. نتایج مارکیت/بازار عبارت از نتیجه عمل انسان است، اما نتیجه دیزاین انسان نیست (۳۲). مانند یک سیستم محیطی (ecosystem) بازار یک نظم خود انگیز است و دارای منطق خود است. همانگونه ای که یک سیستم محیطی متمایل است توده زیستی (biomass) را به خودی خود اعظمی سازد، بازار به بهره - وری پاریتو (Pareto efficiency) و توسعه/راندن (مرز پارزیتو) "Pareto frontier" به سوی بیرون تمایل دارد. اما همانند یک سیستم محیطی/ایکو هیچ یکی مسوول بازار نیست تا نتایج آن را رهبری نماید. شکایت در مورد بازار بیش از این معنا ندارد که غیر منصفانه است نسبت به طبیعت (Mother Nature) که نسبت به فرزندان خود بد رفتار است

نوزیک نگران آن بود که اصطلاح (عدالت توزیعی) فرینده است. چنان احساس ایجاد میکند که گویا ثروت، درآمد و فرصت مانند (manna) و دیعه هایی اند که از آسمان به زمین افتیده اند. گویا ثروت در نتیجه سحر وجود داشته باشد! اکنون از حکومت میخواهیم فکر کند چگونه آن را توزیع مینماید. اما- به قول نوزیک ما ثروت را در جایی نماییم که باید توزیع گردد. ما در جنگل با یک کیک برنمیخوریم. ثروت تولید میگردد. نوزیک استدلال مینماید که توزیع ثروت در جامعه به توزیع دوست و همراه نیست. به این توجه

کنید: وقتی انسانها به انتخاب آزادانه در مورد همکار و همیار، انتخاب دوست و یا با چه کسی رابطه جنسی داشته باشد میپردازند، تعدادی به نتایج بیشتری نسبت به دیگران میرسند. تعدادی دوستان زیاد دارند و برخی هم فاقد دوست اند. تعدادی رابطه جنسی زیاد دارند و برخی ۴۰ سال باکره میمانند. نوزیک فکر میکرد این چیزی است که کم و بیش با بازار نیز اتفاق میافتد: وقتی انسانها در رابطه با معاملات اقتصادی با دیگران آزادانه به انتخاب میپردازند برخی بیش و برخ اندک بدست میآورند. پس، نوزیک میپرسد، هر گاه راولز یا کوهین میخواهند سیکس یا دوستی را دوباره توزیع نمایند چرا آنها این مفکوره توزیع مجدد ثروت یا دیگر منافع معاملات اقتصادی را نیز دارا نباشند (۳۳)؟

به آن جدول قبلی در مورد توزیع ثروت در سه جامعه مفروض نگاه کنید. راولز و اکثر فلاسفه از شما میخواهند، کدام یکی از جوامع بیشتر عادلانه است؟

نوزیک پاسخ خوبی داشت: من نمیدانم. به معلومات بیشتر نیاز دارم! نوزیک فکر میکرد آنچه غایب است عبارت است از معلومات در این مورد که انسانها چگونه هر درآمد یا هر ثروتی را که دارند بدست میآورند. مشکل اساسی ایگالیتاریان (egalitarianism)، بهره‌گرایی و بسیاری از تیوریهای عدالت توزیعی این است که این تیوریهای فکر میکنند که عدالت عبارت است از عیار سازی (matching) پاترون

های - از قبل تعیین شده - داشته‌ها است. بر عکس - نوزیک ابراز میدارد - موضوع مهم این نیست که انسانها چه دارند، یا برخی بیشتر از دیگران دارند، بلکه این است که آیا انسانها آنچه را دارند از راه‌های عادلانه یا غیر عادلانه بدست آورده‌اند. به نظر نوزیک دو نوع اساسی تیوری عدالت توزیعی وجود دارد:

۱. تیوریهای پاترونی (Patterned theories) عدالت توزیعی معتقدند که توزیع ثروت، درآمد، یا فرصت باید با تعدادی از پاترونها/خطوط کلی انتزاعی سازگار باشند. برخی از مثالها عبارت‌اند از:

- ایگالیتاریانیزم: توزیع داشته‌ها (holdings) تنها زمانی عادلانه است که هر یکی مقدار مشابه را دارا باشد.

- شایسته‌سالاری (Meritocracy): توزیع داشته‌ها تنها زمانی عادلانه است که انسانها به اندازه شایستگی و عدم شایستگی ثروت داشته باشند.

- راولسیانیزم (Rawlsianism): توزیع ثروت تنها زمانی عادلانه است که اجناس اساسی را اعظمی سازد که نمایندگان محرومترین طبقه کارگر از آن برخوردارند (۳۴).

- بهره‌گرایی (Utilitarianism): توزیع ثروت تنها زمانی عادلانه است که خوشحالی خالص جمعی/عمومی را اعظمی سازد.

۲. تیوریهای تاریخی عدالت توزیعی: این تیوریه‌ها به این باور اند که حالت فعلی داشته‌ها تنها زمانی عادلانه است که همه‌ی انسانها داشته‌های خود را به شیوه درست بدست آورده باشند.

نوزیک (Nozick) به ما تنها آنچه را بیان میکند که وی فکر میکرد یک تیوری تاریخی مناسب / درست چگونه خواهد بود. وی (طرح) تیوری خود را تیوری استحقاق / حق‌داری "entitlement theory" نامیده است.

نخست، نوزیک ابراز میدارد که این تیوری به ما اصل عدالت در تصاحب، "principle of justice in acquisition" را اعطا خواهد کرد که توضیح مینماید تحت کدام شرایط انسانها میتوانند منابع فاقد مالکیت را به خود متعلق دانند. ممکن است انسانهایی به گونه مثال- بصورت مولد بر یک زمین فاقد مالک کار میکنند میتوانند آن زمین را داشته باشند مشروط بر اینکه بقدر کافی و همچنان خوب را غیر تصرف شده به دیگران بگذارند.

دوم، این تیوری، نوعی از اصل عدالت در انتقال، "principle of justice in transfer" را دارا خواهد بود که توضیح خواهد کرد چگونه انسانها به درستی میتوانند داشته‌های خود را به دیگران انتقال دهند. (به گونه مثال، هرگاه من ساعت بنددستی خود را به

شما بدهم، ساعت از شما میشود، حتی اگر شما مستحق آن هم نباشید.)

سوم، تیوری همچنان درای، اصل عدالت در ریفرم/تصحیح^۱،
 “principle of justice in rectification,” می باشد که توضیح
 مینماید چه باید کرد هرگاه دو اصل قبلی مورد تخطی قرار گیرند.
 بدین ترتیب، هرگاه به غرض مثال نادانسته یک ساعت دزدی شده را
 خریداری نمایم، شاید آن را به صاحب آن باید برگردانم. نوزیک
 ابراز میدارد هر یکی از این اصول حقایق مغلق خواهند بود و وی
 تلاش نه نموده است توضیح بیشتر ارایه نماید. به هر حال، نوزیک
 ابراز داشته که یک تیوری درست تاریخی عدالت-توزیعی به این
 باور خواهد بود که هر نوع توزیع داشته ها (holdings) ناشی شده از
 وضعیت عادلانه اولیه از طریق گامهای عادلانه، خود عادلانه می باشد.
 یعنی، هرگاه ما بایک سناریوی عادلانه آغازین بیاغازیم که در آن
 انسانها تنها آنچه را دارند که مستحق آنها اند، و سپس انسانها تنها
 داشته های خویش را به شیوه ای منتقل سازند که حقداری دیگران
 (entitlement)، را مورد تخطی قرار ندهد، هرچه نتیجه آخری باشد)
 یعنی انسانها ثروت برابر داشته باشند یا نداشته باشند) به آن دلیل
 عادلانه است. نوزیک ابراز میدارد که تیوری مارکس در مورد عدالت
 میتواند چنین خلاصه گردد که^۲ برای هر یکی به قدر نیاز وی، از
 هر یکی مطابق به توانایی آن، “to each according to his needs,

“from each according to his abilities,”
 است از هر یکی بقدر انتخاب وی؛ برای هر یکی به اندازه انتخاب
 شده، “from each as they choose; to each as they are
 chosen.” (۳۵).

در پرنسیپ، تیوری نوزیک برابری را ادیکال را مجاز میداند.
 (فرموش نکنید که تیوری راولز نیز چنین میکند) اما به یاد داشته
 باشید که نوزیک بدان وسیله نمیخواهد نابرابری را که ما واقعاً در
 جهان واقعی شاهدیم تبریه نماید. گذشته از همه ما تیوری استحقاق /
 حق‌داری (entitlement) را دنبال نکرده ایم و از همان آغاز زندگی
 ما بازار - ازاد واقعی نداشته ایم. در عوض ما یک تاریخ دزدی / فتح،
 بردگی و اخیراً سرمای‌داری رشد یابنده، کارپوراتیزم، سود-جویی،
 جاسوسی، تصاحب مالکیت خصوصی / عامه سازی توسط حکومت،
 وضع محدودیتها، محدودیتها بر تجارت، بر سیالیت { نیروی } کار،
 جنگ های مافیایی و امثال آن داشته ایم. همه ی اینها محرومترین را
 فقیرتر میسازند و ثروت زیاد غیر عادلانه را فراهم میسازند. بنابراین،
 اشتباه است نوزیک را آن چنان قبول نماییم که ادعا میکند. درست
 است اگر اغنیا مانند سناتور جان کیری (John Kerry) یا سخنگوی
 مجلس نانسی پیلوسی (Nancy Pelosi) با معیارهای عالی زندگی
 میکنند در حایکه انسانها نابود میگردند. در عوض نوزیک پذیرفته
 است که برای اصلاح بیعدالتی تاریخی ما به توزیع مجدد ثروت

مجبور خواهیم بود یا اینکه حکومت خدمات رفاهی را فراهم آورد (۳۶). به باور وی یک جامعه کاملاً عادلانه چنین چیزی نخواهد داشت، اما شاید پاسخ عادلانه به بیعدالتی های گذشته عبارت از تطبیق آن باشد. یک جامعه کاملاً عادلانه - به گونه ای - فاقد محاکم جزایی اند، اما این بدان معنا نیست که ما باید آنها را نداشته باشیم. توزیع استدلال میکند که تیوریهای پاترونی (patterned theories) عدالت توزیعی با یک مشکل عام روبرو اند:

از یکسو به نظر میرسند که آنها حتی با اعطای کمترین مقدار آزادی به انسانها ناسازگار اند. مشکل این است که آزادی پاترون ها/ خطوط کلی را برهم میزند. برای توضیح در نظر گیرید که سرانجام عدالت صورت گرفت و پاترون مورد نظر شما در رابطه با عدالت توزیعی تحقق یافت. به هدف توضیح فرض نمایید آن پاترون / خط کلی عبارت است از برابری کامل: هر یکی دقیقاً همان مقدار ثروت دارد که هریک دیگر دارد. بیایید این توزیع حاصله را توزیع-۱ (D1) بنامیم. اکنون بیایید به نوع دیگر توزیع، بحیث توزیع-۲ (D2) بینیم که در آن یک فرد ۲۵۰ هزار دالر و ۲۵ بار بیشتر از هر فرد دیگر دارد. توزیع-۲ از نظر ایگالیتاریان غیر عادلانه است - زیرا تنها برابری کامل عادلانه پنداشته میشود. اکنون عدالت تامین گردیده و ما در توزیع-۱ قرارداریم. اما فرض نمایید ستاره باسکتبال جیمز به علاقمندان پیشنهاد میکند بازیهای وی را تماشا کنند مشروط بر اینکه

برای هر بازی ۲۵ سینت {دالر امریکایی} بپردازند. نوزیک یک تجربه فکری (تقریباً همگون) را به گونه ای توصیف مینماید تا آن را سازگار با سوسیالزم سازد. جیمز میتواند در میدان محله بازی کند. در مدت یکسال یک ملیون بیننده بازی های وی را تماشا میکنند و بدین ترتیب جیمز اکنون ۲۵۰ هزار دالر دارد- ۲۵ بار بیشتر از هریک دیگر: جیمز اکنون ۲۵۰ هزار ثروتمند است و هریک دیگر ۲۵ سینت را از دست داده است. بر اساس استدلال ایگالیتاریان دنیا با بیعدالتی مسموم شده است. توزیع ۲- غیر قابل قبول است زیرا توزیع بد است.

این توزیع از آغاز رد شده بود. مشکل این است که توزیع ۲- به این علت صورت گرفت که انسانها آنچه را به کار میبردند که مستحق آن بودند. سرانجام عدالت تحقق یافت و مردم آنچه را داشتند که باید میداشتند. زمانیکه انسانها بصورت خودبخودی از آزادی خود استفاده مینمایند این خود طی یک مدت به یک پاترون ممنوعه منتج میگردد. اما نوزیک فکر میکرد این بیمعنا است که ادعا گردد توزیع ۲- غیر عادلانه است و این نشان میدهد که این تیوری پاترونی (patterned theory) عدالت نمیتواند درست باشد.

نوزیک تعمیمکاری کرد که گیریم هر اصل/خط تکرار شونده (pattern principle)، یعنی آزادی افراد برای کاربرد آنچه آنان مستحق اند تحت یک پاترون مساعد/ دلخواه سرانجام آن پاترون را برهم خواهد زد. یعنی یک تصادم میان آزادی و پاترونها وجود دارد.

آنچه مهم است این است که انسانها اجناس خود را چگونه بدست آورده اند، نه پاترون توزیع. نوزیک نمیگفت که دادن آزادیهای رادیکال لیبرتاریان (libertarian) به مردم یک پاترون را برهم خواهد زد، بلکه میگفت دادن یک مقدار اندک آزادی اقتصادی به مردم - آزادی توزیع یک ربع دالر - به سادگی میتواند طی یک مدت هر پاترون را اخلاص نماید.

نوزیک نگران بود که حفظ یک پاترون داشته ها مستلزم "مداخله متداوم در اعمال و گزینشهای افراد" (۳۷) خواهد بود. تیوریهای پاترونی عدالت باید اعمال کپیتالست میان افراد بالغ را منع قرار دهند (۳۸). هایک و نوزیک در یک نقطه حق به جانب بودند. درست نیست توزیع ثروت را مانند توزیع کیک در یک محفل پنداشت، و نادرست است توجه نماییم چه کسی چه دارد بدون آنکه پرسیده شود چگونه آنها را بدست آورده اند. اما به نمایندگی از یک دید ضعیفتر عدالت اجتماعی چیزی برای گفتن وجود دارد.

باردیگر به این موضوع توجه نمایید که چه چیزی در گام نخست نهاد (institution) مالکیت خصوصی را تبریہ مینماید. به نمایندگی از لاک (Locke) میتوان استدلال کرد که نهاد مالکیت خصوصی در نهایت خوب است زیرا بصورت سیستماتیک آزادی مثبت ما را تقویت مینماید. نتایج خوب را موجب میگردد. پس ما باید بپرسیم چه چیزی بحیث نتایج بقدر کافی خوب اند تا بتوانند نهاد را تبریہ

نمایند؟ راولز، لاک و نوزیک همه فکر میکردند که نوعی از نهاد های مالکیت خصوصی قابل تبریه اند. آنها همه استدلالهای گوناگونی را به نمایندگی از نهادهای یاد شده انجام داده اند و همه توافق کرده اند آنچه این نهادها را تبریه مینماید این است که آنها متمایل اند پیامدهای خوب معینی را بوجود آورند. اما نوزیک و لاک در مقایسه با راولز معیارهای عاقبتگرایانه کمتر سختگیر دارند؛ راولز در مقایسه با نوزیکم و لاک فکر میکرد که باید تبریه گردد، یک سیستم مالکیت خصوصی یک پیامد حد اقل اعظمی (a higher minimal return) را برای محرومترین اعضای طبقه کارگر تضمین مینماید. هرگاه نوزیک و راولز در مورد بهترین قواعد فوتبال باهم بحث میکردند، آنها ممکن بود میان امنیت (safety) و سرعت (speed) به قضاوت متفاوت دست میافتند. آنها توافق میکردند که ما باید فوتبال بازی کنیم، اما در مورد معیارهای قضاوت در مورد بهترین دسته از قواعد برای فوتبال اختلاف نظر میداشتند. آنها همچنان بر برخی از فاکتورهای تجربی (empirical) اختلاف میداشتند.

در نتیجه آنها در مورد اینکه بهترین دسته از قواعد کدام خواهد بود اختلاف میداشتند. حتی هایک و نوزیک در این نکات تاحدی موافق بودند. هایک میگفت یکی از عمده ترین دلایل تبریه نهادهای بازار - پاسخ به این سوال است که چرا ما نباید آنرا نداشته باشیم و با

چیز دیگر تعویض نماییم- آن است که این نهادها بقدر کافی متمایل اند، این احتمال را تقویت نمایند که وسایل مورد نیاز برای اهدافی که بوسیله افراد مختلف دنبال میگردند میسر خواهند بود (۳۹).

هایک همانند راولز استدلال مینماید هرگاه قرار بود از میان دسته های میسر نهادها انتخاب نماییم، ما آن را برمیگزیدیم که میخواستیم انتخاب نمایم هرگاه میدانستیم موقف آغازین ما در آن کاملاً بوسیله شانس تعیین میگردد (۴۰). صعیفتر از آن، نوزیک مدعی است که سیستم مالکیت خصوصی بوسیله (سایه) "shadow" شرایط لوکیان (the Lockean proviso) اداره میگردد. وضعیت مردم بهتر است با ادامه آن بهتر گردد تا بدون آن. بحیث یک مثال نوزیک فرض میکند که در نتیجه بخت نامیمون تمام مجاری آب به غیر از آن من میخشکند، اما منبع آبی من بقدر کافی برای هریک دیگر آب دارد. در این حالت من حق مالکیت مطلق بر آن آب ندارم. من نمیتوانم قیمت انحصاری (برای آب) وضع نمایم. شاید آب دوباره به مالکیت جمعی برگردد (۴۱).

تعدادی از آزادیگرایان (libertarians) شکایت دارند که هر نوع مالیه سرقت است. آنها غیرخیر- اندیشانه مدافعان توزیع مجدد توسط حکومت را بحیث افرادی میبینند که معتقد اند حکومت از مالیه پردازان میتواند سرقت نماید تا فقرا را تغذیه نماید. اما مهم است درک گردد که راولز و سایر مدافعان توزیع مجدد یا فراهم آوری تأمینات

اجتماعی بوسیله حکومت خود را بحیث مدافعان دزد/سارق نمی بینند. در عوض، راولز با نوزیک در این مورد که معیارهای مناسب مشروعیت نهاد مالکیت خصوصی چیستند، موافق نیست.

هرگاه حق به جانب نوزیک باشد، پس تیوری استحقاق/احق‌داری (entitlement theory) درست است. در یک جهان عادلانه-جاییکه انسانها همواره تیوری استحقاق/احق‌داری را موفقانه دنبال میکنند، حکومتی که از من مالیه اخذ مینماید تا بی-سرپناهان را تغذیه نماید واقعاً از من میدزد. اما اگر حق به جانب راولز باشد، در آنصورت یک رژیم حقوق خصوصی تنها زمانی مشروعیت دارد که اصل تفاوت (Difference Principle) را برآورده سازد. هرگاه حکومت از من مالیه اخذ نماید تا مکاتب عامه را فراهم نماید به معنای دزدی نیست زیرا بر اساس تیوری راولز حکومت مستحق آن پول است نه من.

حقوق مدنی: آزادی بیان و شیوه زندگی

اجازه دهید اکنون از آزادیهای اقتصادی به آزادیهای مدنی مانند آزادی انتخاب شیوه/سبک زندگی، آزادی روابط جنسی، حق اجتماعات، آزادی مذهب و حق/آزادی بیان برگردم. انسانها در عرصه های یاد شده چه حد آزادی باید داشته باشند؟ جان استوارت میل (John Stuart Mill) در { اثر خود } (On Liberty) که دفاعیه کلاسیک از آزادیهای مدنی شناخته میشود نوشته است، زمانی تعداد اندکی از کشورهای اروپایی تجربه خود را با دموکراسی آغاز نمودند. در حالیکه پدر میل - فیلسوف جیمز میل (James Mill) فکر میکرد که دموکراسی مشکلات دکتاتوری (tyranny) را حل خواهد کرد، جان استوارت میل پذیرفت که دموکراسی دکتاتوری اکثریت را ممکن میسازد. جان استوارت میل برعلاوه معتقد بود که فشار اجتماعی میتواند به همان پیمانۀ مطالب العنان و ستمگرانه باشد که میتواند چیزها را غیر مشروع/غیر قانونی سازد. میل فکر میکرد که هرگاه مردم به حد اعلا غیرمتمحمل/غیر بردبار باشند - یعنی متمایل باشند هریکی

را که با نورمهای اجتماعی و مذهبی ناسازگار اند- رد نمایند، این حالت به همان اندازه از ترقی جلوگیری مینماید که حکومت به سانسور میپردازد. وی به نوع پیچیده بهره-گرایی باور داشت؛ یعنی جان استوارت میل بهره-گرایی خشن را که ما در فوق مورد بحث قراردادیم، رد میکرد. وی فکر میکرد که سرانجام کود اخلاقی درست هرچه باشد آن است که به خرسندی عمومی انسان منتج میگردد. وی نگفته است که هر عمل درست باید خرسندی انسان را اعظمی سازد. بلکه فکر میکرد که اخلاق/سیرت (morality) در کل متمایل به اعظمی ساختن است. وی یک درک گسترده از خرسندی/خوشحالی داشت. برخلاف بسیاری از بهره-گرایان (utilitarian) میل معتقد بود که خرسندی فقط لذت نیست. وی استدلال میکرد که انسانها میتوانند از طریق تجربه خود (یا آموختن از تجربه دیگران) دریابند چه چیزی قسمتی از یک زندگی خرسند/میمون را تشکیل میدهد. جان استوارت میل به شدت از نفوذ جنبش رومانتیک آلمان در شعر و ادبیات متأثر بود. وی نتیجه گیری کرده که مفهوم رومانتیک بیلدونگ (Bildung)، انکشاف خود - مختار خود جوهر آنچه است که ما را انسان/بشر میسازد و آنچه زندگی انسانی را شایسته زیستن میسازد (۴۲). یک زندگی میمون (happy life) بر اساس استدلال میل یک زندگی خود مختار و خود گردان است که در آن انسانها مولفان

اعمال خود اند و عاقلانه درک خود را از آنچه خوب یا با ارزش است تایید مینمایند. بدینگونه جان استوارت میل، هیدونیزم خشن (crude hedonism) را رد نمود "بہتر است انسان باشیم اما ناراض تا اینکه یک خوک راضی؛ بہتر است سقراط ناراض باشیم تا یک احمق راضی" ۴۳.

در اثر خود زیر نام (On Liberty) میل می‌پرسد، حوزه/فضای مناسب خودمختاری شخصی چیست؟ انسانها چقدر آزادی باید داشته باشند؟ جامعه چه را باید نظم بخشد (چه از راه قوانین یا تقبیح)، و چه به صورت مناسب (بدون مجازات/تعزیرات و سانسور) به فرد تعلق دارد؟ وی راه حل آتی را پیشنهاد کرده است:

ما باید ساحه آزادی شخصی را در آن نقطه مشخص سازیم که انجام چنین کار بہترین پیامدهای عمومی را بتواند موجب گردد. سپس بر بنیاد تجربی استدلال مینماید که این به معنا آن خواهد بود که به هر فرد این احساس را میدہیم که یک ساحه بی نہایت وسیع آزادی شخصی را دارا میباشد.

برای توضیح موضوع آزادی علمی را - مانند آزادی پیگیری دانش جدید در فیزیک - در نظر گیرید. میل استدلال خواهد کرد که چنین آزادی را اکثریت ما دارا نیستیم. اکثریت ما این مهارت را نداریم یا نمیخواهیم از این آزادی استفاده نماییم. پس چرا از حکومت نخواهیم اکثریت ما را از نوشتن در مورد فیزیک منع نماید؟

یک، وی استدلال مینماید حتی اگر برخی از افکار از نظر یکی غیر حقیقی یا بد باشد، ارزش فراوانی در جدل/مباحثه با افکار بد وجود دارد. بله غرض مثال، هرچند اقتصاد مارکسیستی غیر فعال است، من هنوز آن را در برخی از کورسهایم احتوا مینمایم. تفکر در اشتباهات وی شاگردان را هشیارتر میسازد، و یکی از آنها ممکن است در این تیوری که در کل نادرست است چیزی بیابد. دوم، میل استدلال مینماید که ما نمیتوانیم بر افراد حکومت اعتماد نماییم که این قدرت را خردمندانه به کارمیرند. قدرتی که ما به آنها میدهیم تا اطفال ما را حمایت نمایند بر خلاف ممکن است بر ضد آنان به کار برده شود. وقتی در دوره لیسانس قراردادشتم شاهد آن بودم که یک شاگرد حقوق اعلام داشت، "این هدف عدالت محیطی آنقدر با ارزش است که اگر لازم باشد برای تطبیق آن (KGB) مامور گردد. باید چنین کرد. ما باید مطمئن گردیم که انسانهای مورد نظر (KGB) را رهبری نمایند". اما چنین چیزی مانند حصول اطمینان از اینکه افراد درست کی جی. بی. یا بورد سانسور یا اداره تحقیق را رهبری نمایند، وجود ندارد. افراد استخدام شده به چنین وظایف (و صلاحیت مربوطه) اهداف خود را خواهند داشت، بعلاوه اهداف، فلسفه اخلاقی نیز بر آنها اعمال فشار خواهد کرد.

سوم، حتی کارمندان دارای نیت- نیکو بقدر کافی نخواهند دانست
 کیهان را سانسور نمایند و کیهان را نه. هیچ یکی قبل از وقت بصورت
 باورمند نمیتواند پیشبینی نماید نبوغ علمی یا نو-آوری از کجا بروز
 خواهد کرد. به یقین میتوانیم توقع نماییم که بزرگترین نوابغ در میان
 بهترین و مستعدترین شاگردان مکاتب با نمرات عالی امتحان باشند.
 اما اغلب توقع ما درست ثابت نمیگردد، یک کارمند پسته - خانه در
 جایی انقلاب در ساینس را موجب میگردد.

میل فکر میکرد که استدلال مشابه در مورد آزادی بیان، آزادی {
 انتخاب} شیوه زندگی، مذهب و امثال آنها نیز صدق میکند. به نظر
 وی شگفتاآور نیست که اکثر پیشرفت علمی در جوامع آزاد یا صورت
 گرفته یا در آن حلقه های بردبار مراکز پیشرفتهای هنری و فرهنگی.

میل استدلال میکند که هرگاه خواستار پیامدهای خوب باشید مانند
 پیشرفت علمی، هنری، پیشرفت فرهنگی، صلح، و احساس احترام
 متقابل- پس نیازمند آن هستید که آزادی بیان را بدون در نظر داشت
 پیامدهای آن اجازه دهید. این ممکن غیر قابل باور / پارادوکسیکال به
 نظر آید. اما - میل ابراز میدرد، این پالیسی که تنها بیان سودمند را
 مجاز بدانیم، تاریخ سودمندی ندارد. آن پالیسی که بر اساس آن آزادی
 بیان تنها زمانی مجاز است که یک جامعه قضاوت نماید آن بیان به
 بهترین منفعت آن است، سابقه تاریخی ندارد.

قسمتی از استدلال میل بر مفکوره ناکامی حکومت تکیه دارد. افاده ناکامی حکومت (government failure) را با تفصیل بیشتر در ذیل میخوانیم. میل ممکن است ابراز دارد این یک چیز است که پرسیده شود چقدر قدرت بیشتر را بر گزینشهای خویش به حکومت خواهیم داد اگر حکومت بوسیله فرشته های مسلکی و مهربان گردانندگی گردد. اما این سوال چیز دیگر است که پرسیده شود چقدر قدرت میتواند حکومت دارا باشد هرگاه حکومت بوسیله افراد واقعی گردانندگی کردند که دارای اهداف خود اند. میل نگران این بود که هرگاه ما به حکومت قدرت دهیم تا ما را در برابر حماقت ما حمایت نماید، حکومت خود آن قدرت را با حماقت، با توانمندی و با نیت غیر دوستانه بر ضد ما به کار خواهد برد. به فکر وی بهتر این است که چنین قدرت را نباید به حکومت داد. بدون شک، معنای آن این خواهد بود که برخی از افراد تا سرحد مرگ بنوشند، اما خطر تلاش برای متوقف ساختن آنها به مراتب بدتر است. میل تعداد زیادی را متقاعد ساخت اما نه همه را. در محوطه های کالج اکنون جنبش بزرگی وجود دارد برای اختناق بیان که شاگردان را ناراحت میسازد یا باورمندی های عمیق آنان را به مبارزه می طلبد. قسمتی از استدلال این است که آزادی بیان بدون -کنترول، احساس های محصلان را زخمی میسازد یا موجب میگردد آنها خود را نا امن احساس نمایند. در یک استدلال خیلی پیچیده در همین خطوط جیریمی والدورن

(Jeremy Waldron) تیورینسن حقوق معاصر اخیراً استدلال نمود که "بیان نفرت" ، "hate speech" باید منع گردد و تحت نظم قرار داده شود.

والدورن استدلال نمود که بیان نفرت میتواند از شهروندان این اطمینان را براباید که حقوق آنان مورد حمایت قرار خواهد گرفت، آنها را در طبقه دوم میتواند قرار دهد، و قار و مقام آنان را زیان میرساند (۴۴).

مبارزه طلبی های پدرانه / پاترنالیستیک جدید را نیز در برابر میل در نظرگیرید. استدلال میل در نهایت امر بر یک ادعای تجربی (empirical) اتکا میکند - و آن اینکه وقتی ما ناکامی حکومت را از میان ببریم درجه عالی سانسور و کنترل بی نهایت کوچک میگرددند. اما چه وقتی او نادرست باشد و درجه عالی نه بلکه بلندتر باشد؟

کاس سینشتاین (Cass Sunstein) و ریچارد تالر (Richard Thaler) تیورینسهای حقوق معاصر از آنچه دفاع کرده اند که آنها پدرسالاری ازادیگرا "libertarian paternalism" خوانده اند. (هیچکدام آنها لیبرتاریان نیستند.) آنها ابراز میدارند که ما باید (معمار گزینش) "choice architecture" زندگی روزانه را قاعده مند سازیم. ما باید

انسانها را اجازه دهیم خود برای خود انتخاب نمایند و حتی اجازه دهیم حتی گزینش های نابود کننده را انجام دهند. اما آنها استدلال نمینمایند که ما باید امور را به گونه ای تنظیم نماییم که این احتمال

قوت بیشتر یابد که در نتیجه انسانها به انتخابهای خوب پردازند. به گونه مثال سنشتاین و تالر فکر میکنند که شما باید حق داشته باشید یک کیب غیر صحی بخورید به جای اینکه میوه صحی صرف نمایید. به نظر میرسد برخی از مطالعات روانشناسی نشان میدهند که انسانها متمایل اند میوه را بر کیب ترجیح دهند هرگاه میوه در لاین کافیتیریا نخست قرار داده شود. هرگاه چنین باشد (به استدلال آنها ما باید از کافیتیریا بخوایم تا میوه را در اول قرار دهند). واضح است که این یک قاعده آزادیگرایانه نیست زیرا اگر مشتریان را مجبور/ وادار نه گرداند فروشندگان را مجبور میسازد.

یک مثال دیگر را برمیگزینیم. تعداد زیاد افراد برای دوره تقاعد خویش پس انداز نمیکنند. چه میشود، وقتی آنان وظیفه جدید میابند اداره امداد (benefits office) بصورت معمول (default) ۱۵٪ آن را به تقاعد انتقال میدهد مگر اینکه صریحاً ابا ورزند؟ در اینجا سنشتاین و تالر ابراز میدارند که کارگر وادار به عقلانیت نمیشود: وی میتواند ملخ باشد نه یک مور در صورتیکه جعبه های درست را انتخاب نماید. اما آنها ابراز میدارند که ما بر اساس مطالعات سایکالوژیک میدانیم که اکثر افراد بدون تفکر با انتخاب معمول یا دیفالت (default) پیش میروند. به نظر آنان ما باید گزینش دیفالت را به یک گزینش هشیار تر مبدل سازیم تا افراد بتوانند حتی اگر واقعاً بخواهند به انتخاب غیر عاقلانه نیز پردازند.

سارا کانلی (Sarah Conly) فیلسوف سیاسی معاصر حتی جلوتر از آنها می‌رود. سارا ابراز می‌دارد که تحقیق اخیر سایکالوژیک نشان می‌دهد که اکثر انسانها غیر عاقل / ناسنجیده (irrational) عمل میکنند. آنها بصورت عموم اجنت / افراد خود مختار نیستند که برای خود برمیگزینند بلکه اجنت / افراد ناقص اند که چیزهایی را با خود مختاری و چیزهایی را بر اساس اتومات (autopilot) انجام می‌دهند. مشکل این است که پایلوت اتومات (autopilot) اغلب کار نمیکند یا به راه نادرست هدایت میکند. برای ایجاد درجه بلندتر عقلانیت / سنجش چیزی نمیتوانیم انجام دهیم.

میل فرض کرده افراد بزرگ شده در یک جامعه لیبرال و مداراگر خواهند آموخت تا بیشتر سنجشکار باشند. کانلی پاسخ می‌دهد، به یقین، اما این یک هایپوتیز قابل امتحان تجربی است، و تنها بصورت قسمی درست است. کانلی استدلال مینماید که در قضایایی که انسانها در رابطه با موضوعات مهم کوتاه بین اند و غیر دقیق، بهترین این است که آنها را به انجام گزینشهای محتاطانه واداریم. سارا کانلی میداند حکومت از هر چنین قدرتی استفاده سوء خواهد کرد، اما شک دارد که در محاسبه نهایی به سلب تدریجی قدرتهای پدران از حکومت بیانجامد.

حدود آزادی اقتصادی

تیوری عدالت راولز شامل دو اصل مهم است: اصل آزادی (liberty principle) و اصل تنظیم نابرابریها (principle of regulating inequalities).

آنچه راولز را یک لیبرال میسازد - در تیوری وی - این است که آزادی بر مسایل عدالت توزیعی تقدم و اولویت میابد. به گونه مثال وی به این باور است که غیر عادلانه است اگر افراد را از پرستش زیوس (Zeus) منع سازیم حتی اگر این کار به گونه ای رفاه محرومترین طبقه را بهبود بخشد.

اصل / قاعده نخستی عدالت راولز - یعنی اصل آزادی - مستلزم آن است که هر شهروند از دسته ای از حقوق و آزادیهای اساسی برخوردار باشند (۴۵). در یک فرمولبندی دیگر راولز ابراز میدارد که هر شهروند باید از یکدسته از حقوق اساسی گسترده برخوردار باشد که با آزادی برای همه سازگار باشد. اکنون برسید، کدام آزادیها

بحیث آزادیهای (اساسی) "basic" پنداشته میشوند؟ اصل نخستی عدالت کدام حقوق را احتوا مینماید؟ راولز نخست با ارایه یک فهرست به ما پاسخ میدهد.

اصل نخستی آزادیهای مدنی مانند آزادی شعور (conscience)، مذهب، بیان، تشکیل اجتماعات و شیوه زندگی و همچنان آزادی جنسی (sexual freedom) را شامل میگردد. این اصل آزادیهای سیاسی را مانند حق انتخاب کردن، و انتخاب شدن و در صورت موفقیت در مقام انتخاب شده قرار گرفتن، را نیز احتوا مینماید. این اصل آزادیهای اجرایی/حقوقی/قانونی (legal-procedural liberties) را مانند حق محاکمه عادلانه، هیئاس کورپوس (habeas corpus)، پروسس عادلانه، آزادی از تلاشی و سلب مالکیت/غصب (seizure) خودسرانه، و در نهایت برخی ازادیهای اقتصادی را نیز شامل میگردد مانند حق داشتن ملکیت شخصی و انتخاب شغل. فراموش نکنید که راولز تعداد دیگری از آزادیهای اقتصادی را مانند: حق قرارداد، کار بدون جوازنامه، یا داشتن ملکیت مولد/تولیدکننده را بحیث ازادیهای اساسی شامل نمیسازد.

اصل آزادی راولز، آزادی افراد را برای بستن قرارداد و شامل شدن در قرارداد؛ خرید و فروش خدمات بر اساس شرایطی که همه جواب رضایت دارند؛ مذاکره بر شرایطی که تحت آن کار میکنند؛ مدیریت خانواده به گونه ایکه آنها لازم میدانند؛ تولید اشیا برای فروش، آغاز،

بیزنیس / شغل، راه اندازی آن و پایان دادن به آن؛ آزادی داشتن فابریکه و مشاغل؛ ملکیت را به اهداف تولیدی انکشاف دهند؛ با سرمایه به شیوه خطر پذیر برخورد نمایند، یا در مورد آینده ی امتعه پیشینی نمایند، مایت نمیکند. راولز مخالف آن نبود که شما برخی از چنین حقوق را دارا باشید. زیرا وی در نهایت امر از اقتصاد بازار حمایت میکرد. اما راولز ادعا میکند که ما باید به افراد آزادیهای مختلف اقتصادی سرمایرداری را اعطا نماییم زیرا چنین کار برای تحقق (اصل تفاوت) (Difference Principl) سودمند است. بر اساس نظر راولز انسانها آزادی اقتصادی را بحیث احترام به خودمختاری یا موقف بحیث اشخاص نیاز ندارند. به تفاوت اساسی توجه کنید: از نظر راولز شما حق دارید مذهب خود را انتخاب نمایید حتی اگر آزادی مذهب موجب گردد درآمد میانگین محرومترین طبقه به گونه ای کاهش یابد. اما افراد تنها زمانی حق دارند کارخانه / فابریکه ها و فروشگاه ها داشته باشند که میتواند به نفع محرومترین طبقه باشد.

بر خلاف، لایبرتریان و لیبرالهای کلاسیک معتقد اند که آزادیهای اقتصادی باید مانند آزادی های مدنی پنداشته شوند. آنها با راولز موافق اند که اعطای چنین آزادیهای به افراد موجب پیامدهای خوب - به محرومترین طبقه نیز - میگردد. مگر آنها همچنان فکر

میکنند که افراد بر اساس همان دلیلی که حق دارند مذهب خود را انتخاب نمایند، مستحق آزادی اقتصادی اند.

زندگی از شما است بنابراین باید بتوانید هر خدایی را که میخواهید پرستش نمایید و پول خود را هر گونه ای که میخواهید به مصرف رسانید مشروط بر اینکه حقوق دیگران را مورد تخطی قرار ندهید. چرا راولز موافقت نکرد؟ آزمون عمده راولز برای اینکه آیا چیزی میتواند آزادی اساسی پنداشته شود این است که آیا آن شیء رابطه لازم را با آنچه دارد که راولز (دو نیروی اخلاقی) "two moral powers" نامیده است یا نه. آن دو نیروی اخلاقی عبارتند از: (۱) توانایی انکشاف یک احساس / درک زندگی خوب، و (۲) توانایی احساس عدالت. نیروی اولی که عقلانیت "rationality" نیز نامیده میشود عبارت است از توانایی یا ظرفیت "داشتن یک درک عاقلانه از خوب - توانایی شکل دهی، بازنگری و پیروی سنجیده از درک منطقی ارزشها - مبتنی بر دیدی که چه چیزی زندگی و پیگیری آن را معنا دار میسازد" (۴۶). توانایی یا نیروی دوم - که معقولیت "reasonableness" نیز نامیده میشود - عبارت است از توانایی، "درک، کاربرد، و همیاری با دیگران بر اساس شرایط همکاری منصفانه اند" (۴۷).

به باور راولز این دو توانایی انسان را موجود اخلاقی میسازند که شایسته توجه خاص اند. این توانایی ها ما را به اصطلاح از حیوانات دیگر متمایز میسازند. فیلسوف سامویل فریمن (Samuel Freeman) - احتمالاً مهمترین مفسر راولز- رابطه میان ازادیهای اساسی و نیروهای اخلاقی را به گونه آتی توضیح مینماید:

“ آنچه یک ازادی را از نظر راولز اساسی میسازد عبارت است از یک شرط ضروری اجتماعی برای انکشاف سالم و تحقق کامل دو توانایی شخصیت اخلاقی بر یک زندگی کامل ” (۴۸). فریمن توضیح میکند که از نظر راولز ازادی تنها زمانی اساسی است که داشتن آن برای همه ی شهروندان برای انکشاف دو توانایی اخلاقی ضروری باشد (۴۹). از آنجاییکه فریمن این نظر را میپذیرد آن را آزمون راولز- فریمن برای آزادی اساسی (basic liberty) مینامیم.

در اثر تازه خود زیر نام (Free Market Fairness) فیلسوف جان توماسی (John Tomasi) استدلال مینماید که راولز کدام دلیل اصولی برای محدود سازی آزادی اقتصادی نداشته است. وی فکر میکند اکثر استدلال راولز به سود حمایت آزادیهای مدنی با همان قدرت بحیث استدلال در دفاع از حقوق اقتصادی اعتبار دارند. به گونه مثال- راولز استدلال مینمود که ازادی مذهب را مردم نیاز دارند تا درک خود را از زندگی خوب انکشاف دهند، با خود صادق باشند و برای این درک

که آنها واقعاً کیستند. جان تامسی استدلال مینماید این در مورد ازادیهای اقتصادی نیز صدق میکند. برای ما تنها کافی نیست که تالیف کننده زندگی خود باشیم، انتخاب نماییم که را و چگونه پرستش نماییم، اما همچنان باید شیوه و چگونگی مدیریت امور اقتصادی خود را نیز بتوانیم انتخاب نماییم. تعداد زیادی از شهروندان قادر نخواهند بود بدون داشتن آزادی گسترده اقتصادی درک خود را از زندگی خوب تحقق بخشند. فریمن در پاسخ ابراز داشته که تامسی آزمون راولز - فریمن را درست درک نکرده است. فریمن ابراز داشته که ممکن است برای عده متشبه ضروری باشد تا برای تحقق درک خویش از زندگی خوب مالک یک فروشگاه باشند. اما همه ی شهروندان به چنین آزادی کپیتالیستی نیاز ندارند تا زندگی ای را که بحیث زندگی خوب میدانند دارا باشند (۵۰).

فریمن مدعیست برای اینکه یک شی اساسی (basic) باشد آن شی باید برای توانایی هر شخص معقول جهت انکشاف درک زندگی خوب یا عدالت ضروری باشد. به گفته فریمن، تامسی در نهایت به ما نشان داده که این ازادیهای کپیتالیستی برای بسیاری از افراد ضروری اند اما نشان نداده است که برای همه افراد ضروری اند. فریمن - بدین گونه - نتیجه گیری کرده که این ازادیهای کپیتالیستی امتحان راولز - فریمن را نمیگذرانند. فریمن ممکن است به تامسی بگوید که انسانها در دنمارک و سویس نسبت به مردم در روسیه از آزادی به مراتب

بیشتر برخوردار اند. مگر اکثر افراد روسی درک عدالت و زندگی خوب را انکشاف میدهند. در واقعیت شاید تعداد انگشت شمار کشورها به شهروندان خود اجازه میدهند آن تعداد/مقدار آزادی اقتصادی را دارا باشند که تماسی مهم میداند، اما با وصف آن اکثر شهروندان در آن کشورها آن دو توانایی اخلاقی را میتوانند و انکشاف داده اند. این بدان معنا است که استدلال تماسی به حمایت از توسعه آزادیهای اساسی ناکام میشود: آزادی های نیرومند اقتصادی از آزمون راولز - فریمن نمیگذرند. آنگونه ای که در موردی خاطرنشان کردم به نظر میرسد این یک پیروزی گرانقیمت (Pyrrhic victory) برای راولز و فریمن میباشد. استدلال مبنی بر رد آزادی های کپیالیستی به حیث آزادی های اساسی به همان قوت بر ضد آزادیهای لیبرال - چپ صدق مینماید. گذشته از همه راولز و فریمن فکر میکردند که انسانها حق بنیادی / اساسی دارند تا دارای آزادی گسترده بیان، مشارکت، انتخاب کردن و انتخاب شدن و امثال آن باشند. اما عمیقاً غیر قابل باور است که این آزادیها و دیگر آزادیهای اساسی راولزی را ضرور است برای انکشاف درک / احساس عدالت یا درک زندگی خوب دارا باشیم. باردیگر انسانها در دنمارک و سوئیس از آزادیهای بیشتر مدنی نسبت به مردم در روسیه یا چین برخوردار اند. اما اکثر روسان احساس عدالت و درک زندگی خوب را میتوانند و انکشاف داده اند در تعداد کم کشورها شهروندان از

آزادیهای اساسی راولز بصورت کامل برخوردار اند. اما در اکثر کشورهای غیر عادل، اکثریت مردم- باوصف فقدان این آزادیهای اساسی و یا با وصف نداشتن حمایت از آزادی در سطحی که فریمن و راولز معتقد اند باید ضمانت شود- معنا و درکم عدالت را و یک درک از زندگی خوب را انکشاف داه اند(و اکثریت باقیمانده نیز خواهند توانست). در واقعیت، به نظر میرسد که یک فرد عادی د قیقا به کمترین آزادی ضرورت دارد(بگذار آنانی را که فریمن در نظر خواهد داشت) تا آن دو توانایی اخلاقی را انکشاف دهد.

بیاید یک گام به عقب گذاریم و نتیجه این بحث را مورد بحث قراردهیم. اکثر لیبرالهای کلاسیک و متفکران لایبرتریان (libertarian) به این باور اند که حقوق اقتصادی تنها نهادهای سودمند نیستند- نهادی که متمایل است پیامدهای خوب را موجب گردد. آنها استدلال مینمایند که چنین حقوق ضروری اند زیرا بیانگر احترام به افراد اند. با آنها موافقم. اما در نهایت امر عواقب و پیامدها بازهم مهم اند. قسمت اعظم بحث در مورد حدود/گستره ی آزادی اقتصادی به این رابطه دارد که هرگاه ما مرز را اینجا یا آنجا ترسیم نماییم چه اتفاق میافتد. مارکسیستان فکر میکنند آزادی های گسترده کپیتالیستی به این معنا خواهد بود که فقیر فقیر تر میشود در حالیکه غنی غنیتر. و ثروتمند از فقیر برای اهداف خود بهره برداری خواهد

کرد. لایبرتیریان / هواداران خودمختاری فرد فکر میکنند معنای آزادی گسترده اقتصادی این خواهد بود که هر یکی / هر فرد - فقیر یا ثروتمند غنیتر میگردد. تنها تیوری یا مطالعه تعهد اخلاقی (Deontological) ما را فراتر کمک میکند. هرگاه - آنگونه ای که مارکسیستان میاندیشند - آزادیهای اقتصادی در کل به فاجعه میانجامند دشوار خواهد بود از آن آزادیها دفاع نماییم. هرگاه کپیتالیزم / سرمایداری متمایل است ما را فقیر سازد، پس عدالت لایبرتیریان نوعی نفرین (curse) خواهد بود.

صلاحیت حکومت و مشروعیت

حکومت عبارت از بخشی از جامعه است که انحصار کاربرد مشروع از اجبار را (بر جمعیت معین در یک ساحه جغرافیایی معین) مدعیست و دارای قدرت کافی اجبار برای حفظ آن انحصار میباشد (۵۱). حکومتها حق انحصاری را برای ایجاد و تحمیل قوانین مدعی اند، و معتقد اند که شهروندان مکلفیت اخلاقی دارند تا از این قوانین اطاعت نمایند.

ما به داشتن حکومت ها عادت کرده ایم و گویی چنان باورمندیم که چیز های خوبی اند که باید داشت. اما قابل دقت است. در نظر گیرید که انحصارات در کل نادرست اند - ما نمیخواهیم والمارت (Walmart) عمده فروش انحصاری باشد. چرا بسیاریها فکر میکنند ما باید قدرت قانون-سازی را در انحصار داشته باشیم؟

در مقدمه نیز خاطر نشان کردم که حکومتها بصورت کل حق انحصاری بر آنچه هایی را ادعا دارند که هیچ فرد خصوصی آن حق را نمیتواند داشته باشد. هرگاه وانی نتواند شما را از نوشیدن سودا منع نماید چرا حکومت باید بتواند چنین کند؟ (آیا برای حکومت نیز نادرست است چنین نماید؟)

حکومتها دو قدرت اخلاقی ویژه را مدعی اند:

۱. اجازه وضع و تطبیق قوانین بر یک جمعیت معین در یک ساحه معین جغرافیایی.

۲. قدرت ایجاد تعهد اخلاقی در دیگران برای رعایت آن قوانین.

در مجموع فلاسفه سیاسی کلمه (مشروعیت) "legitimacy" را برای قدرت اخلاقی نخستین به کار میبرند در حالیکه برای دومی کلمه (صلاحیت) "authority" را به کار میبرند (۵۲). (اما، هنگام خواندن فلسفه سیاسی محتاط باشید: کاربرد اصطلاحات مسلکی (مشروعیت) و (صلاحیت) بصورت دقیق معیاری نشده است. برخی از مولفان این اصطلاحات را بصورت متفاوت به کار میبرند.)

یک حکومت تنها زمانی مشروع است که بتواند بایستد، ایجاد نماید، صادر و قوانین را با اجبار نافذ نماید. تعدادی از پرسشها بدون

پاسخ باقی میمانند که هر تیوری مشروعیت حکومت باید آن را پاسخ گوید:

۱. آیا هر حکومتی در واقعیت مشروعیت دارد؟ (چه چیزی تعیین مینماید که یک حکومت مشروعیت دارد؟)

۲. گستره مشروعیت حکومت چقدر است؟ یعنی حکومت در چه مواردی میتواند قوانین وضع نماید؟

به گونه مثال لیبرالها بصورت معیاری معتقد اند که ممانعت جماع با یک فرد بالغ از نظر قانونی بیرون از ساحه مشروعیت حکومت قرار دارد.

۳. حکومت قوانین را چگونه تطبیق نماید؟ تعداد کمی از افراد فکر میکنند که حکومت ها ناقضان قانون را پس از نخستین تخطی جزیی اعدام نماید.

برعلاوه، مسایل مغلق بسیاری وجود دارند مانند: بهترین و عادلانه ترین شیوه تطبیق قانون کدام است.

۴. حدود یک حکومت کدام اند؟ یعنی یک حکومت معین بر کدام جمعیت/ افراد بصورت مجاز میتواند قوانین وضع و تطبیق نماید؟ فرض نمایید کانادا و ایالات متحده امریکا باهم وارد جنگ میشوند و هر دو میخواهند مرا به اردو های خویش فراخوانند.

یک امریکایی متوسط فکر میکند واضح است که حکومت امریکا ممکن است من را وادار سازد به جنگ بروم نه حکومت کانادا. اما شاید این مساله چنان وضاحت نداشته باشد. یک تیوری کامل مشروعیت حکومت باید به سوالهای آتی پاسخ گوید که مرزهای برحق حاکمیت یک حکومت را چه تعیین میکند. آنگونه ای که در زیر خواهیم دید این کار دشوار است.

یک حکومت بر یک جمعیت معین دارای صلاحیت است هرگاه آن جمعیت مکلفیت اخلاقی داشته باشد تا از قوانین، اوامر و فرامین آن حکومت اطاعت نماید. در مورد صلاحیت نیز همان سوالهایی مطرح میگردند که در مورد مشروعیت مطرح میشوند:

۱. آیا هر حکومتی واقعا دارای صلاحیت است؟ چه چیزی تعیین مینماید که یک حکومت داری صلاحیت است؟
 ۲. ساحه مناسب صلاحیت حکومت کدام است؟
 ۳. مکلفیت یا وظیفه اطاعت/فرمانبری چقدر نیرومند است؟
 ۴. حدود مناسب (range) صلاحیت حکومت کدام اند؟
- برای توضیح بیشتر: مشروعیت دستگیری شما را بوسیله پولیس مجاز میسازد. صلاحیت موجب میگردد که شما نباید هنگامی که پولیس شما را دستگیر مینماید مقاومت نمایید.

بصورت خلاصه، (مشروعیت) به اخلاقاً مجاز بودن اجبار (coercion) دلالت دارد، در حالیکه (صلاحیت) به قدرت اخلاقی دلالت دارد که در دیگران وظیفه / مکلفیت تسلیمی و اطاعت را موجب میگردد. اینکه گفته میشود یک حکومت صلاحیت دارد به این معنا است که حکومت نیرو / قدرت دارد تا تعهداتی را بوجود آورد جایی که قبلاً وجود نداشت. هرگاه حکومت بر یک شخص صلاحیت داشته باشد وقتی آن شخص را به انجام کاری امر کند، آن شخص وظیفه اخلاقی دارد آن را انجام دهد زیرا حکومت چنین امر میکند.

فرض نمایید که من وظیفه اخلاقی دارم که همسایه خود را به قتل نه رسانم. حکومت من نیز چنین کاری را منع قرار میدهد، در حالیکه این وظیفه اخلاقی را از قبل نیز دارا بودم. به نظر میرسد این دلیل که من مکلفیت اخلاقی دارم همسایه خویش را به قتل نرسانم این نیست که حکومت گفته است چنین نه نمایم. بلکه مستقل از آنچه حکومت امر کرده است این کار نادرست است. حتی اگر حکومت بصورت خاص امر کند تا همسایه خویش را به قتل رسانم، باز هم این عمل همچنان نادرست باقی خواهد ماند.

حکومت آن وظیفه را بوجود نیاورده که به قتل نه رسانم، و حکومت نیز مرا از آن معاف ساخته نمیتواند از سوی دیگر حکومت به من امر کرده تا حدود یک سوم درآمد خود را بحیث مالیه به حکومت

بپردازم. در اینجا، هرگاه من وظیفه پرداخت مالیه را داشته باشم این وظیفه را به این دلیل دارا هستم که حکومت من آن را ایجاد کرده است. هرگاه حکومت آن امر را لغو سازد وظیفه پرداخت مالیه نیز از میان می‌رود. هرگاه حکومت تصمیم اتخاذ نماید تا وظیفه را تغییر دهد - یعنی یک چهارم درآمد مرا بخواهد در آنصورت وظیفه من نیز تغییر خواهد کرد.

مشروعیت و صلاحیت کیفیت های مستقل اخلاقی اند. از نظر منطقی برای یک حکومت ممکن است مشروعیت داشته باشد اما فاقد صلاحیت باشد. در چنین حالت حکومت میتواند بصورت مجاز قواعد ایجاد و تطبیق نماید، اما ما مکلفیت / تعهد اطاعت از آنها را نخواهیم داشت. (بصورت دقیقتر ما به این علت موظف به اطاعت نخواهیم بود که حکومت به ما چنان امر مینماید، اما ممکن است دلایل مستقلانه برای اطاعت از آن قواعد داشته باشیم.)

به غرض مثال ممکن است فردی معتقد باشد که حکومتها حق دارند بر شهروندان مالیه وضع نمایند اما همزمان فکر نماید که شهروندان مکلف نیستند اطاعت نمایند و میتوانند اگر برای آنها ممکن باشد از مالیه فرار نمایند. این فکر ممکن است شگفتآور باشد برای برخی از خوانندگانی که فکر میکنند مشروعیت و صلاحیت باهم یکجا می‌آیند و می‌روند. بر اساس اثر معروف فیلسوف معاصر جان سایمن (A.)

John Simmons) در مورد (تعهد سیاسی) به نظر میرسد دید معیاری میان فلاسفه سیاسی که بر این مساله در حال حاضر کار میکنند این باشد که حکومتها مشروعیت دارند اما هیچکدام صلاحیت ندارند (۵۳). بدین معنا که تعدادی از حکومتها ممکن است حق داشته باشند قوانین را ایجاد و تطبیق نمایند، اما هیچ یکی مکلف نیست از حکومت اطاعت نماید.

اکثر افراد عادی به این باور اند که ما موظف به اطاعت از دولت هستیم - حتی اگر او امر تاحدی (خفیف یا میانه) غیر عادلانه را صادر نماید - اما به نظر میرسد که یک فیلسوف معمولی که در مورد صلاحیت مینویسد به این نتیجه گیری میرسد که ما موظف به اطاعت نیستیم. ادعای مکلفیت به اطاعت یا غیر آن خیلی مورد منازعه فلاسفه قرار دارد. استدلال عمده و معروف در این رابطه که چرا برخی از حکومتها ممکن است مشروع باشند عاقبتگرایانه (consequentialist) است. استدلال چنین است:

۱. ما یا نوعی از انارشی / هرج و مرج داریم و یا نوعی از حکومت.

۲. انارشی فاجعه - بار خواهد بود، اما زندگی تحت یک نوعی از حکومت خیلی بهتر خواهد بود.

۳. بنابراین، باید حکومت داشته باشیم.

بحیث یک مثال استدلال توماس هابس (Thomas Hobbes) و جان لاک (John Locke) فلاسفه قرن ۱۷ را به نفع دولت در نظر گیرید. از نظر قرارداد غیر قابل قبول است که هریکی اجازه/حق داشته باشد بر دیگران قواعد ایجاد و تطبیق نماید. یا، لاک خواهد گفت ما فرض مینماییم هر فرد دارای این آزادی میباشد تا حقوق را تطبیق نماید و تخطی کنندگان از حقوق را مجازات نماید.

آنها هر دو فکر میکنند که بدون یک اداره انحصاری تطبیق کننده/اجرایه، امور برهم و درهم خواهند بود. هابس معتقد بود که در غیابت حکومت زندگی، "زیانبار، فقیر، خشن و کوتاه"، خواهد بود (۵۴). انسانها نخواهند توانست بر همدیگر اعتماد نمایند و از همدیگر درهراس خواهند بود. لاک کمتر منفیگرا بود؛ به نظر وی در غیر آن نارضایتی های "inconveniencies" جدی وجود خواهند داشت (۵۵). بسیاری حقوق مورد تجاوز قرار خواهند گرفت اما بدون مجازات خواهند ماند. دشوار خواهد بود تا به شیوه منصفانه و غیر جانبدارانه با تخطی ها از حقوق برخورد نمود. انسانها مورد بیعدالتی قرار خواهند گرفت و در نتیجه آنها به انتقام یا جنگ متوسل خواهند شد.

هابس و لاک سپس استدلال کردند که شکل معینی از حکومت این مشکلات را حل خواهد کرد. البته که چنین استدلال های عاقبتگرایانه

(consequentialist) بر عواقب و پیامدها تکیه دارند، و اینکه فاکتورها از چه قرار اند دارای اهمیت زیاد است. هر گاه از نظر تجربی (empirical) ثابت گردد که برخی از اشکال انارشیزم (anarchism) تقریباً همانند حکومت (governmentalism) عمل میکنند، آنگاه این نوع استدلالها نیز ناکام خواهد شد (۵۶).

در امتداد این خطوط، یکی از معروفترین استدلال اقتصادی برای مشروعیت دولت عبارت است از (استدلال امتعه-عامه)، "public-goods argument". امتعه عامه بحیث متاع یا جنس / شی تعریف گردیده که از یکسو غیر قابل رقابت (nonrivalrous) است و از سوی دیگر حذف کننده یا نفی کننده (nonexcludable) نیست. غیر قابل رقابت به این معنا است که وقتی یک شخص از آن استفاده یا لذت میبرد از دیگری این امکان را سلب نمی نماید. نفی کننده (nonexcludable) به این معنا است که وقتی یک متاع فراهم آورده شد هیچ یکی استثنا قرار نمیگیرد. یعنی همه میتوانند از آن استفاده نمایند.

برای مثال فرض نمایید یک استروئید (asteroid) قرار است با زمین برخورد نماید. هرگاه بل گیت (Bill Gates) ۵۰ بلیون دالر بپردازد تا ماموریتی را برای از میان بردن آن تمویل نماید، وی تنها خود را نجات نخواهد داد. وی هر انسان را نجات میدهد. برخی از مثالهای معروف اجناس عامه (public goods) شامل سیستمهای کنترل

سیلاب، برج روشنایی (lighthouses)، راه‌ها، کیفیت هوا و دفاع ملی‌اند. استدلال امتعه عامه چنین است:

۱. تعداد معینی از اجناس عامه وجود دارند که برای یک زندگی مناسب انسانی حیاتی‌اند.

۲. بازار متمایل به فراهم‌آوری آن اجناس نیست.

۳. حکومت متمایل خواهد بود آن امتعه را تقریباً در سطح مناسب فراهم نماید.

۴. بنابراین، ما باید دارای حکومت باشیم.

توجه نمایید که پیشفرض (premise) شماره ۱ یک ادعای نورماتیف است، در حالیکه دومی و سومی ادعاهای تجربی (empirical claims)‌اند. برای اینکه استدلال ادامه یابد لازم است بحیث یک نکته فلسفی ابراز داریم که تعداد معینی از اجناس دارای چنان ارزش وجود دارند که ایجاد یک دولت برای حصول آنها را تبریه میکند. پیشفرض‌های ۲ و ۳ تجربی - یعنی ادعاهای اجتماعی - علمی‌اند. دلیل عمده فرعی برای پیشفرض ۲ این است: از آنجاییکه اجناس مورد بحث برای همه‌ی شهروندان در نظر اند افراد سعی خواهند که رایگان از آن استفاده (مفت - بری نمایند) "free ride" نمایند هرگاه این اجناس توسط عده دیگر فراهم گردند. نگرانی این است که هرگاه

همه ی افراد برای خویشان فکر کنند، ”من بدون در نظر داشت اینکه برای آن پردازم از آن نفع خواهم برد“، در این صورت هیچ یکی از افراد نخواهد پرداخت و هیچ یکی از آن سود نخواهد برد (۵۷).

اکنون بیایید به موضوع صلاحیت حکومت برگردیم. وقتی میگوییم حکومت بر شما (در برخی از عرصه ها) صلاحیت دارد به این معنا است که هرگاه آن حکومت یک قانون را بوجود آورد یا فرمان صادر نماید (مثلاً از طریق یک نوع پروسه حقوقی)، شما مجبور هستید از آن قانون یا فرمان اطاعت نمایید.

در ۲۵۰۰ سال گذشته فلاسفه تعداد زیادی از تیوریه‌ها را در تلاش برای توضیح این موضوع بوجود آورده اند که چرا حکومت باید دارای برخی از چنین صلاحیتها باشد. به هر حال، به نظر میرسد که هریکی از این تیوریه‌ها ناکام شده اند زیرا شکاکیت در مورد صلاحیت حکومت اکنون موقف حاکم را میسازد. در اینجا برایم این گنجایش میسر نیست که تا هریکی از این تیوریه‌ها را مرور نمایم، اما مهمترین آنها را مورد توجه قرار خواهم داد. معروفترین تیوری ممکن است این باشد که حکومت دارای صلاحیت است زیرا به نحوی از انحا با صلاحیت آنها ابراز رضایت کرده ایم. در مکتب به اکثریت ما

گفته اند که دموکراسی بر رضایت مردم یعنی آثانی استوار است که بر آنها حکومت میشود.

سقراط (Socrates)، (آنگونه ایکه بوسیله افلاطون (Plato) در Crito) توصیف شده است) و لاک هردو استدلال کرده اند که به شکلی از اشکال ما با حکمروایی حکومت به شکل یک قرارداد اجتماعی ابراز رضایت کرده ایم. فکر کنید من با پوهنتون/دانشگاه جورج تاون یک قرارداد دارم. در بدل معاش و امتیازات دیگر موافقت نموده ام تعدادی از فرامین را مانند تدریس یک تعداد کورسها رعایت نمایم. ممکن است رابطه ما با حکومت چنین باشد: ما توافق کرده ایم تا در بدل حمایت و تأمینات اجتماعی اطاعت نمایم و مالیه پردازیم. مشکل این است که رابطه ما با حکومت چنان به نظر نیاید که بر تفاهم استوار باشد. در اصل رابطه تفاهمی (consensual) مشخصه های معینی دارد (۵۸). مثال: اخیراً به تفاهم رسیدم تا محفظه ای برای (American Deluxe Telecaster) خریداری نمایم. همه ی موارد آتی درست بودند:

الف: عملی انجام دادم که بیانگر رضایت/تفاهم من بود. در این حالت گیتار را از یک نمایندگی عمده فروشی (dealer) فرمایش دادم.

نتیجه- پول خود را از دست دادم اما یک تیلی-کاستر (Telecaster) را بدست آوردم- بدست نخواهد آمد هرگاه من آن عملی را انجام نمیدادم که بیانگر ابراز رضایت من بود.

ب: من وادار ساخته نشدم تا آن عمل را انجام دهم: شیوه معقولی برای اجتناب از انجام آن را داشتم.

پ: اگر با صراحت ابراز میداشتم، "نمیخواهم آن تیلی-کاستر را به آن قیمت خریداری نمایم." آن معامله / تبادله هیچگاهی اتفاق نمیافتاد.

ت: فروشنده صلاحیت نداشت پول مرا اخذ نماید مگر اینکه گیتار را بمن بفرستد. هرگاه یکی از این شرایط تحقق نیافت تبادله مبتنی بر تفاهم صورت نمیگرفت. فرض کنید به جای (الف) فروشنده بدون فرمایش من - پول را میگرفت و گیتار را میفرستاد. این رضایت نیست: سرقت است.

فرض نمایید به جای (ب) فروشنده با تفنگ شقیقه بنده را نشانی میگیرد و میخواهد یک گیتار خریداری نمایم یا به قتل میرسم. این رضایت نیست بلکه سرقت مسلحانه (robbery) است. به جای (پ) فرض نمایید که فروشنده گاهی تلفنی تماس میگیرد و میپرسد آیا به چیزی نیاز دارم. فرض کنید به جواب ابراز میدارم که "من تیلی -

کاستر را نیاز ندارم یا نمیخواهم." اما بازهم آن را برایم میفرستد. بازهم این رضایت نیست بلکه یک تحفه ناخواسته است. به جای (ت) فرض کنید که فروشنده پول را میگیرد و گیتار را نمیفرستد / نگهمیدارد. این فساد یا نقض قرارداد است.

رابطه ما با حکومت بیشتر به این موارد سرقت، سرقت مسلحانه، تحفه ناخواسته یا فساد یا نقض قرارداد همانند است تا به رابطه مبتنی بر تفاهم. بدون در نظر داشت اینکه شما رای دهید یا شرکت نمایید یا ابراز رضایت نمایید، یا چیزی بگویید یا انجام دهید حکومت شما قواعد / قوانین، محدودیتها، امداد برای تأمینات اجتماعی (benefits) و مالیه را بر شما تحمیل خواهد کرد. اعمال شما تفاوتی را موجب نمیگردد.

به اضافه ی آن، شما کدام راه معقول بیرون رفت از کنترل حکومت ندارید. حکومتها همه ی اراضی دارای سرنشین را کنترل میکنند بنابراین راه معقول فرار از حاکمیت حکومت وجود ندارد. (شما حتی نمیتوانید به انتارکتیکا (Antarctica) کوچکشی نمایید زیرا- تنها یک اقلیت کوچک که امکانات مالی و اجازه قانونی مهاجرت را دارند- میتوانند انتخاب نمایند کدام حکومت بر آنها حکومت نمایند. و این بیانگر رضایت واقعی نیست.

یک گروپ مردان را در نظر بگیرید که به یک خانم پیشنهاد میکنند که ، ” تو باید با یکی از ما ازدواج نمایی یا در بحر غرق گردی، اما ما اجازه میدیم خودت انتخاب نمایی با کدام یکی ازدواج مینمایی.” وقتی این خانم همسر خود را انتخاب مینماید به معنای رضایت به ازدواج کردن نیست زیرا وی امکان واقعی انتخاب را نداشته است (۵۹). همچنان ، حتی اگر شما فعالانه ابراز عدم رضایت و سرپیچی میکنید باز هم حکومت قوانین خود را در هر حالت بر شما تطبیق خواهد کرد.

فرض کنید شما ماریوانا (marijuana) استنشاق مینمایید و شما از قانون منع ماری-یوانا تخطی میکنید و معتقد هستید که عمل عمیقاً غیر اخلاقی است تا افراد را به دلیل داشتن ماری-یوانا زندانی نماییم. اما حکومت باز هم شما را به دلیل داشتن آن به زندان خواهد انداخت. این رابطه با یک تبادله مبتنی بر تفاهم شباهت ندارد حالتی که در آن نه یعنی نه معنا دارد. برای حکومت این مخالفت شما اهمیت ندارد. در نهایت، حکومتها از شما میخواهند تا از اصول آنها اطاعت کنید و شما را به پرداخت مالیه مجبور خواهند ساخت حتی اگر خود مالیه را نپردازند. بدین گونه، به گونه مثال هر گاه حکومت در فراهم آوری تعلیمات مناسب ناکام میگردد یا از شما نمیتواند حمایت کند، باز هم شما را به پرداخت مالیه و رعایت قوانین آن مجبور میسازد.

مایکل هیومر (Michael Huemer) یکی از فلاسفه عصر حاضر یاددهانی میکند که، محکمه عالی امریکا بصورت مکرر حکم کرد که حکومت مکلفیت ندارد هر شهروند منفرد را حمایت نماید. فرض کنید شما به پولیس خبر میدهید که شخصی وارد منزل شما گردیده، اما پولیس هیچ یکی را برای کمک به منزل شما نمیفرستد. و در نتیجه آن یکی که وارد منزل شده است صاحبخانه را مورد تجاوز جنسی قرار میدهد. اما حکومت بازهم از شما میخواهد برای خدمات حمایتی مالیه پردازید که نمیخواهد به نمایندگی از شما انجام دهد (۶۰).

هیچ حکومتی - حتی دموکراتیک نیز - بر چیزی مشابه به رابطه مبتنی بر تفاهم بنا نیافته است. فلاسفه بنابراین تلاش ورزیده اند از انواع دیگر تیوریهای صلاحیت دفاع نمایند. تعدادی استدلال کرده اند که حکومتها صلاحیتدار اند نه به این سبب که ما - در واقعیت - به آنها ابراز رضایت کرده ایم، بلکه به این دلیل که ما هرگاه معقولانه بیاندیشیم و کاملاً آگاه باشیم ابراز رضایت خواهیم کرد. برخ دیگر استدلال کرده اند که ما وظایفی داریم تا منصفانه، متقابل و سپاسمندانه بازی کنیم، و زمانی که به اطاعت از قوانین نیاز داریم این وظایف را نادیده گیریم. این تیوریا را در اینجا مرور نمینمایم اما خواننده علاقمند میتواند برای معلومات بیشتر به فهرست (مطالب بیشتر برای خواندن) مراجعه نماید.

جامعه یعنی چه؟

ما پیرامون کلمه (جامعه) میاندیشیم. بسیاری از فلاسفه نیز چنین میکنند. به گونه مثال راولز ابراز داشت که هدف یک تیوری عدالت ارزیابی (ساختار اساسی جامعه) میباشد. منظور وی از این سخن نهادهای جامعه اند. راولز ابراز داشته که "جامعه یک تشبث همکاری‌گرایانه به هدف نفع متقابل است" (۶۱). بسیاری از فلاسفه استدلال مینمایند که ما تعهدات مدنی داریم تا رفاه عامه (common good) جامعه را رشد دهیم (۶۲). زمانی که مساوات طلبان/ایگالیتارها در مورد نابرابریها در ثروت شکایت میکنند منظور آنان نابرابری در جامعه است. هواداران نسبیت فرهنگی (Cultural relativists) باورمند اند که اعتماد اخلاقی در جوامع مختلف از هم متفاوت اند. افراد عادی مدعی اند که ما مدیون جامعه هستیم. و ... اما جامعه چیست؟ (چه را میتوان جامعه نامید؟-م)

در کجایک جامعه آغاز و جامعه دیگر پایان میابد؟ مرزها تاچه حد روشن و صریح اند؟ آیا من دقیقاً عضو یک جامعه هستم یا عضو

چندین جامعه، و کدام یک آن برای موضوعات مربوط به عدالت
مهمترین است؟

اکثریت انسانها- بدون تفکر - باورمند اند که جامعه ی آنها متشکل از
همشریان وی یا باشندگانی اند که در یک دولت- ملی اتفاقاً زندگی
مینمایند. اما این یک باور مشکلزا میباشد.

هرگاه راولز حق به جانب باشد که جامعه یک تشبث مبتنی بر
همکاری به هدف نفع متقابل میباشد، پس مرزهای جامعه من برابر با
مرزهای ملی ایالات متحده امریکا نیست. ساحه همکاری هم گسترده
تر و هم باریکتر از آن است. در نظر گیرید که ده ها ملیون انسان به
نحوی در تولید کمپیوتر سهم میگیرند که من هم اکنون بر آن تکیه
مینمایم، در حالیکه ده ها ملیون انسان دیگر در تولید غذایی سهم
گرفته اند که من بحیث چاشخانه صرف مینمایم. تعدادی از این افراد
امریکایی اند اما اکثر آنها امریکایی نیستند. به همین گونه در زندگی
روزانه، من با تعداد قلیلی از افراد سروکار دارم، بسیاری از آنها
امریکایی اند اما تعداد زیاد آنها امریکایی نیستند.

ناسیونالیزم ادعایی است مبنی بر این که ما رابطه ویژه اخلاقی با
همشهریان خویش در یک دولت- ملی داریم. ناسیونالیستان به این
باور اند : این واقعیت که اتفاقاً ما اتباع/ شهروندان دولتهای- ملی
متفاوت هستیم از نظر اخلاقی دارای اهمیت است. بر اساس باور آنها

ما بیشتر مدیون همشهریان هم هستیم تا مدیون دیگران باشیم. شما
 میتوانید مثالهای ناسیونالیزم را - به گونه مثال - در شعارها/خواستهای
 مانند، "امریکایی خریداری نمایید"، ببینید یا به گونه ای که اکثر
 امریکاییان در شک/تعجب (nonplussed) میمانند وقتی نظامیان
 امریکایی افراد ملکی را در کشورهای دیگر به قتل میرسانند.

ناسیونالیزم دیدگاهی است که بر اساس آن ما باید با همه ی اعضای
 دولت - ملی خود بحیث اعضای یک فامیل گسترده/بزرگ برخورد
 نماییم. اخلاق درک جمعی (Commonsense morality) میگوید
 که ما مجبور نیستیم در میان همه ی دیگر انسانها غیر جانبدار باشیم.
 در تفکر درک جمعی (commonsense) نه تنها من علاقمندی
 خاص به فامیل خود و دوستان خود - درمقایسه با بیگانگان - نشان
 میدهم، بلکه باید چنین نمایم. تعداد کم افراد فکر خواهند کرد که
 درست است اگر من ابا میورزم خانم خویش را فقط به این دلیل به
 میدان هوایی برسانم که یک بیگانه بیشتر از وی به آن نیاز دارد. اگر
 ناسیونالیزم درست میبود ممکن بود توضیح دهد چرا به گونه مثال
 سویدن مقادیر زیاد پول را صرف ارتقای رفاه طبقات "پایین"
 ثروتمند مینماید در حالیکه کم و بیش آلام فقیران را در جهان نادیده
 میگیرد. یا اگر اشکال بیشتر افراطی ناسیونالیزم اگر درست میبودند
 میتوانستند توضیح نمایند چرا حکومتها شهروندان دیگر کشورها را به

نفع شهروندان خود به قتل میرسانند، یا مورد استثمار قرار میدهند یا بدبخت میسازند در حالیکه قیمت آن برای شهروندان خارجی به مراتب بیشتر از منفعتی است که به شهروندان این حکومتها عاید میگردد.

کم از کم دو بدیل برای ناسیونالیزم وجود دارد.

کوزمو پولیتانیزم (Cosmopolitanism) تیزی است که از دید عدالت هریکی در هر جا باهم برابر اند. جهانگرایی (ایرانی: جهانشه‌رگرایی-م) معتقد است که عضویت در یک دولت-ملی از نظر اخلاقی بیشتر خود سری پنداشته میشود. دیگر شهروندان نه بحیث دوستان یا خانواده بلکه بیگانه پنداشته میشوند. من هیچ رابطه خاصی با مردم در کالیفرنیا در مقایسه با مردم انتاریو ندارم. حکومتهای داخلی نباشد با اتباع ملتهای دیگر چنان برخورد نمایند که گویا زندگی آنان ارزش کمتر دارد.

بدیل دیگر عبارت است از محلگرایی / لوکالیزم (Localism). محلگرایان معتقد اند که ما واقعاً روابط خاص با یک مجتمع (community) داریم (که بزرگتر از ساحه دوستان و خانواده را احتوا مینماید)، اما این مجتمع عبارت از مجتمع محلی ما میباشد. به گونه مثال تعداد زیاد افراد امروز از خریداری محلی دفاع میکنند تا

اینکه امریکایی خریداری نمایند زیرا آنها فکر میکنند که میخواهند مولدان محلی شهر خود و ماحول را حمایت نمایند نه اینکه رقابت کنندگان دورتر را. بحیث قاعده، اقتصاد دانان، لیبرالهای کلاسیک / سنتی و لایبرتریان متمایل اند جهانگرا (cosmopolitans) باشند. تعداد زیاد فلاسفه چپ - لیبرال، جهانگرا اند - هرچند اکثر آنها ناسیونالیست اند.

کمیونیت‌های (communitarians) متمایل به چپ بیشتر لوکالیست / محلگرا اند، در حالیکه محافظه کاران متمایل اند ناسیونالیست باشند. ما میتوانیم حدس بزنیم که چرا چنین باید باشد. شاید این یک تفاوت در سایکالوژی باشد تا یک تفاوت در فلسفه.

جنتان هایدت (Jonathan Haidt) روانشناس اخلاقی (moral psychologist) ابراز میدارد که لیبر - تیریان و محافظه کاران در درک وفاداری بحیث یک مفهوم بنیادی (foundational) اخلاقی از هم فرق دارند (۶۳). شاید قسماً به این سبب باشد که بر اساس اقتصاد ما مرزهای دولتی را جادویی نباید بدانیم - یعنی کدام تمایز واقعی میان تجارت فرا مرزی دولتهای ملی در تقابل با مرزهای واحدهای اداری دولتها وجود ندارد - ولیبر - تیریان بیشتر از محافظه کاران متمایل اند از عقلانیت اقتصادی در امور اخلاقی کار بگیرند.

چرا فلسفه سیاسی به اقتصاد سیاسی نیاز دارد؟

استدلال آتی را در نظر بگیرید:

۱. حکومت باید رفاه انسانی را رشد دهد و حق دارد آنچه را برای این هدف لازم است انجام دهد.
۲. هر گاه حکومت باید رفاه انسانی را رشد دهد، و حق دارد آنچه را برای این هدف لازم است انجام دهد، پس ما باید دارای یک دولت رفاهی باشیم که از طریق وسایل قانونی تضمین نماید هیچ فردی پایینتر از یک معیار معین رفاهی قرار نمیگیرد.
۳. بنابراین، ما باید دارای یک دولت رفاهی باشیم که از طریق وسایل قانونی تضمین نماید هیچ فردی پایینتر از یک معیار معین رفاهی قرار نمیگیرد.

از نظر استدلال فرض نمایید که پیشفرض / بیان ۱ درست باشد. حتی با آن باورمندی نیک - اندیشانه استدلال معقول نیست. مشکل اینست که

پیش فرض ۲ مورد سوال است. ما نیاز خواهیم داشت بدانیم دولتهای-رفاهی واقعاً رفاه را، در دراز مدت- در مقایسه با دیگر ترتیبات نهادی/سازمانی (institutional) رشد میدهند؟ هرگاه ما به رفاه توجه داشته باشیم آن را نادیده نمیگیریم. ما کنترل خواهیم کرد تا از آن جهت مطمئن گردیم. فلاسفه سیاسی و شاگردان فلسفه سیاسی اغلب در این کار ناکام اند. در عوض، آنان آنچه را مرتکب میگردند که میخواهم اشتباه حکومتگرایی مستقیم (the Fallacy of Direct Governmentalism) بنامم.

اشتباه حکومتگرایی مستقیم عبارت از اشتباه در این باورمندی است که هرگاه چیز ارزشمند است، پس آن شی (۱) باید بوسیله حکومت رشد داده شود و (۲) باید بوسیله حکومت به یک شیوه مستقیم رشد داده شود. اینها دو اشتباه جداگانه اند. نخست، حتی اگر شما نتیجه گیری نمایید که یک شی دارای ارزش است، بصورت خودبخودی به این معنا نمیشد که حکومت باید برای رشد آن تلاش نماید. این یک سوال بدون پاسخ است که آیا این کار وظیفه حکومت است؟ اینکه آیا حکومت وظیفه رشد آن ارزش را بدست میآورد از یکسو بستگی به این دارد که آیا ما اجبار را به گونه درست برای تولید آن ارزش به کار میبریم یا نه. (فرض نمایید، من فکر میکنم که موسیقی (death metal) سویدن هنر عالی است، اما فکر نمیکنم که ما اجبار را برای تولید بیشتر

آن موسیقی به کاربریم. به این نیز بستگی دارد که آیا حکومت بهترین نهاد موثر برای رشد آن ارزش مییابد یا نه. ممکن است نباشد.

دوم، حتی اگر شما به این تصمیم برسید که حکومت باید این وظیفه را بر عهده گیرد، حکومت دو راه برای رشد آن ارزش دارد: راه مستقیم و راه غیر مستقیم. بحث مثال شما فکر میکنید که حکومت باید رشد اقتصادی را تامین نماید. حکومت میتواند بصورت مستقیم از راه کمک مالی / سبسایدی به شرکتهای جدید، اعطای قرضه به مشاغل، یا صرف پول برای ایجاد انگیزه این وظیفه را انجام دهد. یا میتواند بصورت غیر مستقیم آن وظیفه را از راه حفظ یک چهارچوب نهادی (مانند حاکمیت قانون، دموکراسی غیر مستقیم مبتنی بر قانون اساسی، محاکم و حق مالکیت) انجام دهد- که مردم در آن چهارچوب برای فعالیت انگیزه میابند که به نوبه خود به رشد میانجامد.

این یک موضوع تجربی، اجتماعی- علمی است که اختلاط شیوه های مستقیم و غیر مستقیم به صورت بهتر برای رسیدن به این هدف خدمت میکنند. ما نباید فکر نماییم که شیوه های مستقیم بهتر از شیوه های غیر مستقیم کار میکنند.. در واقعیت، (در این رابطه) تحقیق اقتصادی نشان میدهد که شیوه های غیر مستقیم معمولاً بهترین اند.

راولز- در قسمتهایی از نوشته های خویش- فکر میکرد سودمند است این مسایل اقتصاد سیاسی را یکسو گذاریم. وی ابراز میداشت که ما باید در عوض فقط تصور نماییم که نهادها همواره اهداف مورد نظر خود را تحقق میبخشند (۶۴).

اما با احترام لازم به راولز این شاید آخرین چیزی باشد که میخواهیم انجام دهیم هرگاه ما بخواهیم با دقت در مورد نهادها فکر نماییم. در عوض، ما هیچگاهی چنان نخواهیم پنداشت که نهادها اهدافی را که در نظر داشتند تحقق میبخشند، اما با دقت آن عوامل را مطالعه خواهیم کرد که تعیین مینمایند نهادها چگونه کار خواهند کرد. تصور نمایید هرگاه انجینیرانی که در حال دیزاین موتور اند میگویند "ما مصروف تیوری دلخواه موتور هستیم، بیایید فرض نماییم که اجزا اهدافی را تحقق میبخشند که در نظر اند"، در چنین حالت انجینران ممکن است کمربند را بیرون از موتور قرار دهند یا آئینه جانبی را در آخر موتور جابجا کنند.

"یقیناً در جهان واقعی چنین نخواهد بود، اما ما تصور مینماییم که اجزا اهدافی را تحقق میبخشند که بر ای آن در نظر گرفته شده اند." واقعاً وقتی ما مشوره راولز را قبول کردیم آنگاه در مورد نتایج مطمئن نیستیم.

ما همچنان ممکن است ابراز داریم که بهترین راه دستیابی به عدالت این است که در کمپ تابستانی بسراییم "Kum Ba Yah".

جدی تر اینکه در مورد ضمانتهای قانونی بیانیدیشیم. تفاوتی وجود دارد میان تضمین به معنای ناگزیر ساختن - مانند اینکه یک اقتصاددان بگوید پروتیکشنیزم رشد پایین اقتصادی را تضمین مینماید - و تضمین به معنای ابراز تعهد استوار برای دستیابی به یک هدف از طریق عملکرد حکومت - مانند آنچه جورج دبلیو بوش ضمانت کرد هیچ کودکی نادیده گرفته نخواهد شد.

آشکار است که تضمین در معنای دوم ضرور نیست تضمین در معنای اول باشد. در واقعیت ممکن است که یک ضمانت قانونی مبنی بر اینکه حکومت یک هدف را برآورده خواهد ساخت همان است که تضمین مینماید آن هدف تحقق نخواهد یافت. به گونه مثال، وقتی حکومت از نظر قانونی ضمانت کرد که هر امریکایی یک درآمد واقعی (real income) حد اقل یک میلیون دالر خواهد داشت به جای کمک امریکایی ها را زیان خواهد رساند. در آن رژیم تعداد کم افراد خواهند خواست تا کار کنند و در نتیجه بقدر ناکافی مالیه وجود خواهد داشت تا آن درآمد اساسی ضمانت شده پرداخت گردد.

مایکل مونگر (Michael Munger) اقتصاددان و دانشمند علوم سیاسی معاصر یک تجربه فکری (thought experiment) دارد که یک اشتباه

معروف را بازتاب می‌دهد که انسانها هنگام استدلال در مورد نهادها مرتکب میگردند.

تصور کنید که دولت می‌خواهد یک مسابقه را زیرنام (خوک بزرگ خوشنما) برگزار نماید مسابقه به انتخاب دوگانه در فاینل میرسد. در حالیکه تعداد خوکهای بزرگ وجود دارند و تعداد زیاد خوک های خوشنما، تعداد اندکی اند که هم بزرگ اند هم خوشنما. قاضی به اولین خوک به دقت مینگرد و میگوید، "او خدای من، این یک خوک بدرنگ است! بگذار جایزه را به دومی بدهیم". اشتباه قاضی آشکار است: خوک دوم میتواند بدرنگتر باشد. قاضی باید قبل از تصمیم به آن نگاه میکرد. این یک اشتباه واضح است اما بسیاری از اقتصاددانان، دانشمندان علوم سیاسی و فلاسفه این اشتباه را مرتکب میگردند وقتی آنان در مورد نهادها قضاوت مینمایند.

شکایت در این مورد که برخی از نهادها تاچه حد بدرنگ اند در عمل صورت میگیرد و بعد گفته میشود ما باید در عوض با بدیل مورد علاقه آنها ادامه دهیم. اما آنها در ارزیابی این موضوع که آیا بدیلهای مورد علاقه آنها همچنان بدرنگ اند یا نه، ناکام میمانند. به گونه مثال به استدلال آتی توجه نمایید که یک لیبرال-چپ ممکن است انجام دهد:

۱. در این بخش / سکتور اقتصادی، مارکیت یک کاستی یا نقص دارد (۶۵).

۲. در پرنسپ تنظیمات حکومتی میتواندن این کاستی را در مان کنند.

۳. بنابراین، ما باید به حکومت این توان را بدهیم تا مشکل را حل نماید.

مشکلی که با این استدلال وجود دارد این است که همانگونه ای که بازار / مارکیت میتواند عمل کند و ناکام گردد، حکومت نیز میتواند عمل نماید و ناکام گردد. این استدلال که در اصل / اساس یک حکومت کاملاً آگاه و دار ای انگیزه میتواند کاستی بازار را اصلاح نماید با این استدلال تفاوت دارد که یک حکومت در زندگی واقعی نواقص بازار را واقعاً اصلاح خواهد کرد.

زمانی که کتب درسی مقدماتی اقتصادی خواستار مداخله حکومت میگردند آنها فرض میکنند که حکومت مورد نظر میتواند نواقص بازار را اصلاح نماید و از توانایی خود برای انجام آن استفاده مینماید. در زندگی واقعی ما نمیتوانیم چنان بیاندیشیم که حکومت ها چنان اند.

این اثر یک مقدمه است بر فلسفه سیاسی نه اقتصاد سیاسی. به هر حال هدف نهایی من در اینجا این است تا از خوانندگان بخواهم اقتصاد سیاسی را جدی بگیرند. ممکن نیست تا در مورد نهادها بدون اینکه

دانسته شود چگونه این نهاد ها فعالیت میکنند یک سفارش یا مشوره نهایی انجام گردد. یک متفکر دقیق همواره در نظر میگیرد چگونه کاستی ها / نواقص بازار و حکومت را و همچنان موفقیت های مارکیت و حکومت را در نظر گیرد (۶۶). فلسفه میتواند ما را کمک نماید تا با صراحت در مورد سیاست بیاندیشیم، اما همچنان میتواند ما را به این باورمند سازد که ما همه ی مشکلات جهان را میتوانیم از عقب میز با چند استدلال زیرکانه حل نماییم. بنابراین، سفارش نهایی من این است که شما خواننده اینجا توقف نه ننمایید، اساسات اقتصاد و سیاست را و جامعه شناسی را نیز فراگیرید.

پانوشت ها

1. Douglass North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance* (New York: Cambridge University Press, 1990), p. 3.
2. For an overview, see Dennis Chong, "Degrees of Rationality in Politics," in *The Oxford Handbook of Political Psychology*, ed. Leonie Huddy, David O. Sears, and Jack S. Levy (New York: Oxford University Press, 2013), pp. 96–129.
3. For example, see Aaron Ross Powell, ed., *Arguments for Liberty* (Washington, D.C.: Cato Institute, 2014), which illustrates how libertarians could accept any of at least 10 different moral theories.
4. See Gerald Gaus, *Political Concepts and Political Theories* (Boulder, CO: Westview Press, 2000).

5. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 4.

6. See Michael Clemens, "Economics and Emigration: Trillion-Dollar Bills on the Sidewalk?" *Journal of Economic Perspectives* 23 (2011): pp. 83–106.

7.

اقتصاددانان ابراز میدارند که تغییر از حالت موجود/ ستاتیسکو (status quo) تنها در حالتی پاریتو سوپریور (Pareto superior) است که حد اقل حالت یک فرد بهبود یابد بدون آنکه حالت فرد دیگری بد گردد. در زندگی واقعی بسیاری تغییرات تعدادی را کمک میکنند اما دیگران را آسیب میرسانند. بدین ترتیب اقتصاد دانان به موثریت کالدور - هیکس (Kaldor-Hicks efficiency) علاقمند اند. یک تغییر از ستاتیسکو تنها زمانی موثریت کالدور- هیکس پنداشته میشود که برخی را کمک کند و دیگران را زیانمند، اما دستاوردهای برندگان بلندتر / بیشتر از باخت دیگران است. در چنین حالت برندگان میتوانند باخت بازندگان را جبران خساره نمایند. بدین ترتیب، تغییر برتری / بهبود کالدور - هیکس در ذات خود تغییر پاریتو - سوپریور (Pareto-superior) میباشد.

8. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 41.
9. *Ibid.*
10. Wesley Newcomb Hohfeld, "Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning," *Yale Law Journal* 23 (1913): pp. 16–59.
11. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, ed. Henry Hardy, Roger Hausheer, and Noel Annan (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1997), p. 168.
12. *Ibid.*, p. 169.
13. G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (New York: Cambridge University Press, 1995), p. 58.
14. John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1978).
15. Gerald Gaus, "Property," in *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, ed. David Estlund (New York: Oxford University Press, 2012), p. 96.

16. Jean-Jacques Rousseau, *The Major Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, trans. John T. Scott (Chicago: University of Chicago Press, 2012), p. 91.
17. John Locke, *Second Treatise of Government* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980), p. 21.
18. See Angus Maddison's historical GDP/capita data, available here:
<http://www.ggdc.net/maddison/Maddison.htm>. See also Angus Maddison, *Contours of the World Economy, 1–2030 AD: Essays in Macroeconomic History* (New York: Oxford University Press, 2003).
19. <http://aspe.hhs.gov/poverty/15poverty.cfm>. Author's calculations.
20. Maddison, *Contours of the World Economy, 1–2030 AD*.
21. David Schmitz and Jason Brennan, *A Brief History of Liberty* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), p. 122; and <http://www.ggdc.net/maddison/Maddison.htm>

22. David Schmidtz, "The Institution of Property," *Social Philosophy and Policy* 11 (1994): pp. 42–62.
23. Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons," *Science* 162 (1968): pp. 1243–48.
24. I owe this way of characterizing Rawls to David Schmidtz, *Elements of Justice* (New York: Cambridge University Press, 2006), pp. 187–88, 219.
25. Rawls 1971, p. 60.
26. For a sustained critique of Rawls on this point, see Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).
27. G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (New York: Oxford University Press, 2009).
28. Rawls 1971, pp. 453–55.
29. See Cohen 2009; G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

30.

اصول عدالت توزیعی این هدف را دارند تا توضیح نمایند (توزیع) مناسب ثروت، درآمد، یا دیگر اجناسی اساسی چگونه باید باشند. اصول (عدالت اجتماعی) عبارت اصول متمم عدالت توزیعی اند. مدافعان عدالت اجتماعی معتقد اند که عدالت توزیعی نیازمند نوعی از تاکید خاص بر فقیر دارد. به گونه مثال یکم میریتوکرات (meritocrat) میعتقد است که انسانها باید به اندازه شایستگی یا عدم شایستگی درآمد داشته باشند. وی بدین گونه یک اصل عدالت توزیعی را قبول خواهد کرد اما یک اصل عدالت اجتماعی را قبول نخواهد کرد.

31. F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty, Volume II: The Mirage of Social Justice* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

32. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (New York: Cambridge University Press, 1996), p. 119.

33. Nozick 1974, pp. 150–59. Cohen 1995, pp. 229–44, takes the bait and wonders about redistributing eyes. Cecile Fabre, *Whose Body Is It Anyway?* (New York:

Oxford University Press, 2006), argues for the forced redistribution of eyes and other organs.

34.

بصورت دقیق باید گفته شود که راولز این را نمیگوید. از نظر وی اصل آزادی و اصل برابری منصفانه فرصتها بر اصل تفاوت تقدم دارد. بصورت دقیق دید راولز این است که ما باید سعی نماییم اصل تفاوت تا را حد ممکن درک نماییم اما با اصل آزادی و اصل برابری منصفانه فرصتها بحیث محدودیتهای جانبی تلقی نماییم.

35. Nozick 1974, p. 160.

36. Ibid., pp. 151–52, 344n2.

37. Ibid., p. 166.

38. Ibid., p. 163.

39. F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. 132–34. I owe the discovery of this often-overlooked line to John Tomasi.

40. Ibid., p. 132.

41. Nozick 1974, p. 180.

42. Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill: A Biography* (New York: Cambridge University Press, 2004).
43. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2002), p. 10.
44. Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).
45. Rawls 1996, pp. 5–6.
46. Samuel Freeman, *Rawls* (New York: Routledge Press, 2009), p. 54.
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*, p. 55. *Italics in original.*
49. <http://bleedingheartlibertarians.com/2012/06/can-economic-liberties-be-basic-liberties/>.
50. *Ibid.*
51. Paraphrasing Gregory Kavka, “Why Even Morally Perfect People Would Need Government,” *Social Philosophy and Policy* 12 (1995): pp. 1–18; here p. 2.

52. David Estlund, *Democratic Authority* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), p. 2.

53. See, e.g., A. John Simmons, "Philosophical Anarchism," in *For and against the State: New Philosophical Readings*, ed. John T. Sanders and A. John Simmons (Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 1996), pp. 19–30.

توجه نمایند که جان سایمنس کلمات صلاحیت و مشروعیت را به گونه ای که من به کار برده ام استعمال نکرده است. زیرا تعریف هایی که من به کار برده ام بعدها در ادبیات معیاری شدند.

For a survey showing how untenable most accounts of political obligation are, see M. B. E. Smith, "The Duty to Obey the Law," in *Companion to the Philosophy of Law and Legal Theory*, ed. D. Patterson (Oxford: Blackwell, 1996). See also Arthur

Isak Applbaum, "Legitimacy without the Duty to Obey," *Philosophy and Public Affairs* 38 (2010): pp. 216–39.

54. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1994), p. 78.

55. Locke 1980, pp. 72–73.

56. For a sustained argument along those lines, see Michael Huemer, *The Problem of Political Authority* (New York: Palgrave MacMillan, 2013).

57. For a counterargument, see David Schmidtz, *The Limits of Government: An Essay on the Public Goods Argument* (Boulder, CO: Westview Press, 1990).

58. The next few paragraphs incorporate material from Brennan 2016, pages to be determined.

59. For a further refutation of consent theories of political legitimacy, see Huemer 2013, pp. 20–58; Christopher Heath Wellman and John Simmons, *Is There a Duty to Obey the Law?* (New York: Cambridge University Press, 2006), pp. 116–18.

60. Huemer 2013, pp. 32–33. Huemer cites three separate recent cases in which the Supreme Court held that the

government has no duties to individual citizens, but only to the public at large.

61. Rawls 1971, p. 4.

62. For example, Richard Dagger, *Civic Virtues* (New York: Oxford University Press, 1997).

63. See Jonathan Haidt, *The Righteous Mind* (New York: Vintage, 2013).

64. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 137–38.

65. A market fails whenever it doesn't reach full Pareto efficiency. In the real world, markets are hardly ever perfect and so "fail" all the time. Most "failures" are not severe, and so the term "market failure" is misleading. Similar remarks apply to the term "government failure."

66. For example, Elinor Ostrom, *Governing the Commons* (New York: Cambridge University Press, 1990).

سفارش برای مطالعه
بیشتر

John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*. A short and concise summary of Rawls's final theory. Rawls set out to systematize and defend left-liberal ideals. He emerged as the dominant political philosopher of the past 50 years. Many philosophers now regard Rawls as the baseline from which departures must be justified.

David Schmidtz, *Elements of Justice*. In this easy-to-read, remarkable book, Schmidtz helps readers sort through some of the most perplexing ideas about justice, freedom, reciprocity, equality, and desert.

Michael Huemer, *The Problem of Political Authority*. Huemer surveys every major theory of government authority and finds the theories wanting. A stunning defense of anarchism on the basis of commonsense morality.

در مورد مولف

جیسن برینان (Jason Brennan) (دکتر، ۲۰۰۷، پوهنتون آریزونا)
 پرو فیسور (Robert J. and Elizabeth Flanagan Family)
 استراتیژی، اقتصاد، اخلاق، و پالیسی عامه در درانشکده (the
 McDonough School of Business) دانشگاه جورجتاون
 (Georgetown) میباشد تالیفات وی عبارت اند از:

- Markets without Limits, with Peter Jaworski (Routledge Press, 2015);
- Compulsory Voting: For and Against, with Lisa Hill (Cambridge University Press, 2014); Why Not Capitalism? (Routledge Press, 2014);
- Libertarianism: What Everyone Needs to Know (Oxford University Press, 2012);
- The Ethics of Voting (Princeton University Press, 2011); and, with David Schmidtz,
- A Brief History of Liberty (Wiley-Blackwell, 2010).

- He is currently writing *Against Politics*, under contract with Princeton University Press, and, with Bas Van der Vossen, *Global Justice as Global Freedom: Why Global Libertarianism is the Humane Solution to World Poverty*, under contract with Oxford University Press.

Libertarianism.org

Liberty. It's a simple idea and the linchpin of a complex system of values and practices: justice, prosperity, responsibility, toleration, cooperation, and peace. Many people believe that liberty is the core political value of modern civilization itself, the one that gives substance and form to all the other values of social life. They're called libertarians. Libertarianism.org is the Cato Institute's treasury of resources about the theory and history of liberty. The book you're holding is a small part of what Libertarianism.org has to offer. In addition to hosting classic texts by historical libertarian figures and original articles from modern-day thinkers, Libertarianism.org publishes podcasts, videos, online introductory courses, and books on a variety of topics within the libertarian tradition.

Cato Institute

Founded in 1977, the Cato Institute is a public policy research foundation dedicated to broadening the parameters of policy debate to allow consideration of more options that are consistent with the principles of limited government, individual liberty, and peace. To that end, the Institute strives to achieve greater involvement of the intelligent, concerned lay public in questions of policy and the proper role of government. The Institute is named for Cato's Letters, libertarian pamphlets that were widely read in the American Colonies in the early 18th century and played a major role in laying the philosophical foundation for the American Revolution. Despite the achievement of the nation's Founders, today virtually no aspect of life is free from government encroachment. A pervasive intolerance

for individual rights is shown by government's arbitrary intrusions into

private economic transactions and its disregard for civil liberties. And while freedom around the globe has notably increased in the past several decades, many countries have moved in the opposite direction, and most governments still do not respect or safeguard the wide range of civil and economic liberties. To address those issues, the Cato Institute undertakes an extensive publications program on the complete spectrum of policy issues. Books, monographs, and shorter studies are commissioned to examine the federal budget, Social Security, regulation, military spending, international trade, and myriad other issues. Major policy conferences are held throughout the year, from which papers are published thrice yearly in the *Cato Journal*. The Institute also publishes the quarterly magazine *Regulation*. In order to maintain its independence, the Cato Institute accepts no government funding. Contributions are

received from foundations, corporations, and individuals, and other revenue is generated from the sale of publications. The Institute is a nonprofit, tax-exempt, educational foundation under Section 501(c)3 of the Internal Revenue Code.

CATO INSTITUTE

1000 Massachusetts Ave., N.W. Washington, D.C. 20001

www.cato.org