

## بررسی نقدهای مایکل ساندل و رابرت نوزیک بر ناسازگاری اصل تفاوت و فردگرایی در نظر جان راولز

اکرم نوری‌زاده\*

یوسف شاقول\*\*

### چکیده

در این مقاله بر آنم تا نقد ساندل بر مقدمه اصل تفاوت راولز در توزیع دارایی‌ها را بررسی کنم. بر اساس این مقدمه، هیچ‌کسی مستحق و مالک حقیقی داشته‌هایش نیست و بنابراین دارایی‌های هر فرد باید دارایی‌های عمومی تلقی شود و همه در سودهای آن سهیم باشند و این مستلزم برداشتی جماعت‌گرایانه از «خود» به مثابه مالکی است که گسترده‌تر از مالک فردی است و می‌توان آن را «خود» جماعتی خواند. این تلقی از خود و مالکیت با فردگرایی و لیبرالیسم وظیفه‌گرایانه راولز در تعارض است. رابرت نوزیک اصل تفاوت راولز را بدین صورت نقد می‌کند که اصل تفاوت و بازتوزیع دارایی‌ها مستلزم گرفتن مالیات از ثروت‌مندان برای کمک به فقراست و این موجب بهره‌برداری از حاصل زحمت ثروت‌مندان و به بردگی گرفتن آن‌ها می‌شود و با آزادی فردی لیبرالیسم در تعارض است. مؤلف این مقاله بر آن است که با تحلیل و ارزیابی این دو نقد ویژگی‌ها و قابلیت‌های اصل تفاوت در نظریه عدالت راولز را روشن‌تر کند.

**کلیدواژه‌ها:** لیبرالیسم، اصول عدالت، اصل تفاوت، فردگرایی، عدالت بازتوزیعی، تقدم حق بر خیر.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان maryam.noorizade@yahoo.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) y.shaghoor@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۱۲

## ۱. مقدمه

کتاب *نظریه عدالت* راولز با نقدهای فراوانی روبه‌رو شد. برخی از منتقدان مبانی این نظریه اعم از وظیفه‌گرایی اخلاقی و لیبرالیسم اخلاقی را نقد کردند. چارلز تیلور معتقد است لیبرالیسم راولزی بر برداشت فردگرایانه از «خود» (self) متکی است. به نظر وی، در حالی که راولز استدلال می‌کند که ما دارای منافع عالی برای شکل دادن، پی گرفتن و تجدید نظر در طرح زندگی خودیم، از این حقیقت غافل است که «خود»های ما با وابستگی‌های جماعت محدود و ساخته می‌شود. این روابط از زندگی بشر انفکاک‌پذیر نیستند و حتی اگر چنین شود، هزینه زیادی در بر خواهد داشت. تیلور در مقاله «اتمیس» به این برداشت ذره‌گرایانه از انسان انتقاد وارد می‌کند و، بر اساس برداشت ارسطویی، انسان را حیوانی اجتماعی و سیاسی معرفی می‌کند؛ به شکلی که به اجتماع نیاز دارد و خارج از دولت نمی‌تواند زندگی کند (Haworth, 2006: 371).

ساندل وظیفه‌گرایی اخلاقی راولز را بدین ترتیب نقد می‌کند که راولز، با پیش فرض قرار دادن فردگرایی، سلسله‌ای از حقوق و وظایف را برای افراد تعیین می‌کند. اما حقیقت این است که، به علت برخی تعهدات و وفاداری‌هایی (loyalties) که فرد به دیگران دارد و راولز آن‌ها را نادیده می‌گیرد، محدوده وظایف اخلاقی افراد بیش از وظایفی است که اصول عدالت راولز تعیین می‌کند. بنابراین، وظیفه‌گرایی اخلاقی برای تبیین تجربه اخلاقی افراد کافی نیست. برخی از منتقدان هم ساختار قراردادی نظریه عدالت و لوازم آن مثل حجاب جهل (veil of ignorance) و وضع اولیه (original position) را نقد کرده‌اند و پاره‌ای نیز نتایج نظریه عدالت مثل نظریه بازتوزیع اقتصادی را نقد کرده‌اند. ساندل از جمله منتقدانی است که در همه این موضوعات بر راولز نقدهایی را وارد کرده است، اما در این مقاله برآنیم، با توجه به محدودیت‌ها، فقط ناسازگاری میان اصل تفاوت و فردگرایی در نظریه عدالت راولز را بررسی کنیم. در این مقاله، از آن رو این دو نقد بر راولز در کنار یک‌دیگر مطرح شده است که اولاً هر دوی آن‌ها معطوف به یک موضوع یعنی اصل تفاوت است و ثانیاً این دو منتقد از دو موضع کاملاً متفاوت با موضوع مواجه شده‌اند.

روش ساندل در نقد دیدگاه راولز نشان دادن تناقض‌های موجود در دیدگاه اوست. برای مثال، در بررسی اصل تفاوت از نظر راولز، وی می‌خواهد ببیند که آیا تأکید بر شخص یا اشخاصی که در وضع اولیه در نظر گرفته می‌شوند با اصل تفاوت که وضع اولیه باید آن را شکل دهد تطبیق می‌کند یا نه! و در نهایت نتیجه می‌گیرد که ما نمی‌توانیم تقدم عدالت و اصل تفاوت در بازتوزیع دارایی‌ها را بپذیریم (Sandel, 1998: 66). وی ابتدا موضوع مد نظر

خویش را بیان می‌دارد، سپس نقدهای دیگران را به آن موضوع توضیح و در صورت امکان به آن‌ها پاسخ می‌دهد و در نهایت نقدهای خویش را به صورت پرسش‌هایی بیان می‌دارد که پاسخی ندارند یا راه‌حل آن‌ها مستلزم تناقض است.

## ۲. استدلال ساندل

راولز در تعیین اصول عدالت خود از طریق قرارداد اجتماعی وضع اولیه‌ای را تصور می‌کند که در آن افراد معقولی در پس حجاب جهل قرار دارند، از تمام داشته‌ها و شرایط زمانی، مکانی، جنسیتی و ... خود بی‌اطلاع‌اند و فقط اطلاعات کلی اندکی در باب محدودیت منابع، پلورالیسم معقول (reasonable pluralism) و بی‌علاقگی متقابل (mutually disinterested) دارند و در پی کسب نفع خویشتن از بهترین روش‌اند. این افراد سعی می‌کنند که جامعه‌ای بسامان را پی‌ریزی کنند. از نظر راولز، این رویه‌ای منصفانه است که در آن هر نتیجه‌ای که حاصل شود منصفانه و برای همگان قابل قبول خواهد بود. راولز معتقد است در این فرایند انسان‌های معقول بی‌طرف، از بین گزینه‌های در دسترس برای ساختار بنیادین جامعه، به این نتیجه می‌رسند که جامعه‌ای بهترین است که بر اساس اصول عدالت رهبری می‌شود و همه نهاد‌های اصلی آن در چهارچوب اصل آزادی و اصل تفاوت عمل می‌کنند.

دو اصل عدالت راولز از این قرارند:

الف) هر شخصی قرار است حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد؛

ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول‌اند: نخست این‌که این نابرابری‌ها باید مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که در شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها باب آن به روی همگان گشوده است و دوم این‌که این نابرابری‌ها باید بیش‌ترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند (اصل تفاوت). اصل اول عدالت بر اصل دوم مقدم است و برابری منصفانه فرصت‌ها در اصل دوم بر اصل تفاوت تقدم دارد (Rawls, 1999: 13).

راولز به این نکته اذعان دارد که تقدم حق بر خیر (the priority of right over good) و تقدم حقوق فردی را در حکم یکی از اصول بنیادی نظریه عدالت خویش مسلم فرض می‌گیرد. وی، با رد سودگرایی و پذیرش وظیفه‌گرایی اخلاقی، بر این باور است که دستیابی به هیچ خیری، هر قدر بزرگ و بااهمیت باشد، نباید به قیمت قربانی کردن

حقوق افراد، هرچند اندک باشند، توجیه شود. از این رو، راولز در چهارچوب لیبرالیسم تأکید زیادی بر فردگرایی و وظیفه‌گرایی کانتی دارد (ibid: 493).

بر اساس تقریری که راولز از اصل تفاوت دارد، از آن‌جا که هیچ‌کسی شایستگی شانس بد یا خوب خویش در داشتن توانایی‌ها، استعدادها و داشته‌های فردی را ندارد و همه این موارد به نحو اتفاقی به افراد داده شده است، این توانایی‌ها و استعدادها باید اموال عمومی در نظر گرفته شوند و کل جامعه باید در سودهای آن سهیم باشند (ibid: 87).

از مقدمات بالا این نتیجه حاصل می‌شود که اصل تفاوت در تناقضی آشکار با فردگرایی و تقدم حق بر خیر راولز قرار دارد. بنابراین، راولز یا باید از اصل تفاوت دست بکشد و یا در تعریفی که از فاعل و «خود» دارد تجدید نظر کند، زیرا فاعلی که دارایی‌هایش دارای‌های عمومی تلقی می‌شود نمی‌تواند همان فاعلی باشد که حقوق و آزادی‌های فردی‌اش بر خیر جمعی تقدم دارد. راولز، با حفظ اصل تفاوت، باید برداشتی جماعت‌گرایانه از فاعل و «خود» را بپذیرد و این راه‌حل در تعارض آشکار با فردگرایی وی است. پس راولز میان فردگرایی و اصل تفاوت باید یکی را انتخاب کند (Sandel, 1998: 79-81).

### ۳. توضیح استدلال ساندل

راولز در کتاب *نظریه عدالت* به دنبال حل مشکل عدالت توزیعی است. وی برای حل مشکل تراحم بین برابری و آزادی در عمل به ابداع دو اصل آزادی و اصل تفاوت اقدام کرد و آن‌ها را زیربنای نظریه عدالت خویش قرار داد. بر اساس اصل آزادی، هر فرد حقی برابر با دیگران در بهره‌مندی از بیش‌ترین آزادی‌های بنیادین دارد. آزادی‌های بنیادین شهروندان شامل آزادی سیاسی در انتخاب کردن و انتخاب شدن، آزادی بیان و تجمعات، آزادی وجدان، آزادی مالکیت شخصی (private possession) و آزادی از بازداشت خودسرانه است. این حقوق به هیچ وجه و حتی برای دستیابی به اصل دوم عدالت تعطیل نخواهد شد. اصل تفاوت نابرابری در توزیع را توجیه می‌کند و نابرابری‌های اقتصادی - اجتماعی را تا آن‌جا می‌پذیرد که بیش‌ترین نفع را برای کم‌بهره‌ترین اعضای جامعه داشته باشد و دستیابی به مقامات و مناصب در شرایط فرصت‌های برابر منصفانه برای همه ممکن باشد (Rawls, 1999: 53-54). از نکات مهمی که راولز در موارد بسیاری بیان می‌کند این است که می‌خواهد اصول عدالتی را پی‌ریزی کند که بر هیچ نظریه فلسفی، اخلاقی و یا دینی جامعی متکی نباشد تا همه انسان‌های معقول بی‌طرف بتوانند

آن را بپذیرند. وی معتقد است چنین اصولی قطعاً باید در رویه منصفانه‌ای حاصل شود که نتایجش در هر حال معقول باشد (ibid: 354).

از نتایج پذیرش پلورالیسم معقول به مثابه یک واقعیت موجود در بطن جوامع پیش‌رفته و دموکرات این است که راولز خود را ملزم به این می‌داند که اصول عدالتی را مطرح کند که بر هیچ دیدگاه جامع دینی، اخلاقی، یا فلسفی خاصی مبتنی نباشد. راولز معتقد است معقول بودن و قابل پذیرش بودن اصول عدالت بر اساس عقل سلیم برای همگان کافی است. به همین بی‌طرفی (neutrality) اخلاقی وی در تبیین اصول عدالت نقدهایی وارد شده است؛ مثلاً نقد ساندل این است که بسیار عجیب است که راولز می‌گوید در تبیین اصول عدالت بر هیچ نظریه اخلاقی متکی نیستیم. این که ما صرفاً به دنبال اصول عدالتی باشیم که هیچ خیر اخلاقی را پیش‌فرض قرار نمی‌دهد و صرفاً در پی تنظیم خواست‌های روزمره و اولیه است با این رویکرد معقول در تعارض است که به هر حال در خواست‌های افراد بشری نوعی اولویت و تقدم و تأخر وجود دارد و سلسله‌ای از ارزش‌های بنیادین و هدف‌های غایی وجود دارند که فرد را قادر به ارزیابی تمایلاتش می‌کنند و این ارزش‌های بنیادین و هدف‌های غایی بر سایر خواست‌ها اولویت دارند.

راولز، در سیر استدلال برای این که عادلانه‌ترین نحوه توزیع را در ساختار کلان اجتماعی نتیجه بگیرد، اصل آزادی طبیعی را که شبیه نظریه استحقاق (entitlement theory) نوزیک است و اصل برابری لیبرال را رد می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که بهترین روش توزیع عادلانه دارایی‌ها توزیع بر اساس اصل تفاوت است. اصل اولیه راولز در توزیع عادلانه بر این اساس است که توزیع دارایی‌ها بر اساس آزادی طبیعی مبتنی بر توزیع اولیه سودها در طبیعت است و این مبنا دل‌خواهانه است؛ یعنی نه اخلاقی است و نه غیراخلاقی. راولز می‌گوید همه داشته‌ها و نداشته‌های افراد به طور اتفاقی به آن‌ها داده شده و یا از آن‌ها سلب شده و لذا هیچ کسی استحقاق داشته‌ها و نقطه شروع در جامعه را ندارد و هیچ کسی به نحو انحصاری استحقاق نتایجی را که از استعدادهايش حاصل می‌شود ندارد. بنابراین، توزیع اولیه دارایی‌ها نه عادلانه است و نه ناعادلانه. تنها نکته مهم این است که بینیم جامعه عادلانه در برابر این تفاوت‌ها و واقعیات طبیعی چه باید کند (ibid: 87).

اصل آزادی طبیعی و برابری لیبرال درباره نحوه توزیع دارایی‌ها گویای این مطلب است که من حقیقتاً مالک چیزهایی‌ام که با آن‌ها به دنیا می‌آیم. دارایی‌هایی از قبیل هوش، ثروت و طبقه اجتماعی‌ای را که من با آن‌ها متولد می‌شوم طبیعت به من ارزانی داشته است. حتی اگر فرض بگیریم که وجود این دارایی‌ها در من اتفاقی است و اگر آن‌طور که راولز

می‌گوید من حقیقتاً مالک این دارایی‌ها نباشم، جامعه و نه هیچ‌کس دیگری بیش از من استحقاق این را ندارد که مالک این دارایی‌ها و ثمره آن‌ها باشد و لذا من برای مالکیت آن‌ها از هر کس دیگری سزاوارترم؛ از این رو، دلیلی وجود ندارد که بگوییم حقیقتاً این جامعه است که مالک دارایی‌های تک‌تک افراد است. هرچند این حرف راولز درست است که من در کسب این دارایی‌ها نقشی ندارم و، به همین اندازه، انسانی که شأن اجتماعی و هوش پایین‌تری دارد در این مرتبه و پای‌گاه اجتماعی پایینش هیچ دخالتی ندارد، نتیجه گرفتن اصل تفاوت از این مقدمه درست نیست. اما راولز چنین استدلال می‌کند که چون هیچ‌کسی استحقاق نقطه شروع بد یا خوبش را در جامعه ندارد، پس حقیقتاً نه استحقاق دارایی‌هایش و نتایج عاید از آن را دارد و نه حقیقتاً مالک آن‌هاست.

راولز استدلال مبتنی بر آزادی طبیعی را به این دلیل رد می‌کند که توزیع دارایی‌ها بر اساس آزادی طبیعی مبتنی بر توزیع اولیه سودها در طبیعت است و این مبنا دل‌خواهانه است؛ یعنی نه اخلاقی است و نه غیراخلاقی. لذا تصمیم‌گیری بر اساس این مبنا که واقعیت طبیعی است به رعایت اصل انصاف منجر نمی‌شود و فقط به این منجر می‌شود که ما تفاوت و تبعیض در طبیعت را تثبیت کنیم. وی معتقد است شایسته‌سالاری که بر برابری صوری فرصت منصفانه تأکید دارد، از آزادی طبیعی بهتر است. بر اساس شایسته‌سالاری، برای آنانی که دارای استعدادها برابرند، فارغ از طبقه اجتماعی‌شان، باید فرصت‌های برابر تعلیم و تربیت وجود داشته باشد. اما راولز معتقد است که حتی اگر تعلیم و آموزش بتوانند فرصت منصفانه را فراهم کنند، تأثیر عوامل اجتماعی و خانوادگی خنثی نمی‌شود؛ مثلاً حتی اگر همه بااستعدادها فرصت تعلیم یکسانی داشته باشند، هنوز در این نحوه توزیع انصاف برای بی‌استعدادها رعایت نشده است. راولز در برابر این اصول اصل تفاوت را بیان می‌کند. وی معتقد است که ما نمی‌توانیم همه نابرابری‌ها را از بین ببریم و همه تمایزها را حذف کنیم. روش راولز ریشه‌کن کردن دارایی‌های نابرابر نیست، بلکه تنظیم طرحی از فایده‌ها و هزینه‌هاست تا جایی که واجدان حداقل امتیازها بتوانند در منابع فرصت مشترک باشند. این همان ترتیبی است که اصل تفاوت در جست‌وجوی دست‌یابی بدان است. این تنظیمات آن دسته از نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را که به سود کم‌امتیازترین و بی‌بهره‌ترین افراد و اعضای جامعه است نابرابری‌های درست و عادلانه تلقی می‌کند.

آن‌هایی که طبیعت به آن‌ها لطف کرده، هر کسی که باشند، ممکن است به سبب شانس خوبشان به چیزهایی دست یابند. شاید طبیعت این دارایی‌ها را فقط به این شرط به آن‌ها ارزانی داشته که وضعیت آن‌هایی را که دچار کمبود و فقدانند بهبود ببخشند. هیچ‌کسی

مستحق توانایی‌های طبیعی بیش‌تر خویش نیست و هیچ‌کسی سزاوار نقطه شروع بهتر در جامعه نیست (ibid: 85-90).

راولز بر تمایز میان «خود» و دارایی‌هایش تأکید می‌کند. این تأکید برای فلسفه‌وی مسئله‌ساز است، اما به هر حال یکی از لوازم پروژه وظیفه‌گرایانه اوست. تمایز میان «خود» و دارایی‌هایش تقدم «خود» بر غایاتش را مجاز می‌دارد و تقدم «خود» بر غایاتش نظریه تقدم حق و تقدم عدالت را حمایت می‌کند. نظریه عدالت راولز مستلزم برداشتی از «خود» است که از همه غایات، داشته‌ها، و اهدافش متنزع شده است تا بتواند در رویه‌ای منصفانه اصول عدالت را تعیین کند. «خود» راولزی «خود» وظیفه‌گرایی است که در پس حجاب جهل قرار دارد و در مقام انسانی معقول، فارغ از داشته‌های خویش، در صدد تعیین اصول عدالت است.

... خود مقدم بر اهدافی است که آن‌ها را تصدیق می‌کند، حتی یک هدف غالب باید از میان امکانات متعددی انتخاب شود ... بنابراین، ما باید رابطه میان حق و خیر را که در نظریه کلامی مفروض است اصلاح کنیم و حق را امر ماتقدم تلقی کنیم (ibid: 495).

تقدم حق بر خیر به این معناست که الزامات حقوق تقدم دارند و سایر ارزش‌های اجتماعی و سیاسی هرگز نمی‌توانند تقدم عدالت را خدشه‌دار کنند و حقوق هیچ شهروندی دست‌خوش اهداف و خیرهای دیگر قرار نمی‌گیرد. عدالت و حق بر هیچ اصل مبنایی دیگری متکی نیستند. این اصول مستقل از همه اصول، ارزش‌ها، و خیرهای اجتماعی حاصل می‌شوند. باید تقدم اخلاقی عدالت را بدون اتکا به اهداف، غایات و خیرهای دیگر ثابت کنیم و، هنگام تعارض میان تأمین رفاه اجتماعی و رعایت اصول عدالت، اصول عدالت را مقدم بدانیم. راولز بر این عقیده است که ما باید نوع رابطه میان حق و خیر را که در آموزه‌های غایت‌گرا مطرح شده است وارونه کنیم و حق را مقدم بدانیم تا حقوق فردی برای تحقق خیر همگانی تضييع نشود و اصول عدالت دل‌خواهانه و بر اساس خواست گروه یا افراد خاصی تعیین نشود (ibid: 560).

فردگرایی یکی از مؤلفه‌های مهم لیبرالیسم است که اکثر فلاسفه لیبرال، هرچند با تعابیر متفاوت، از آن دفاع می‌کنند و گویای این مطلب است که فرد بر جامعه تقدم دارد و خواست‌های افراد بر خواست جامعه و نهادهای آن اولویت دارد. در حقیقت، جامعه ورای افراد موجودیتی مستقل ندارد. یکی از لوازم فردگرایی این است که از آن‌جا که فرد و خواست‌هایش بر جامعه تقدم دارد و هر کسی بهتر از دیگران منافع خویش را تشخیص می‌دهد، باید دولت تا آن‌جا که ممکن است در زمینه نوع زندگی افراد بی‌طرف باشد، از دخالت در امور خصوصی مردم امتناع ورزد و اجازه دهد که هر کسی خیرهای مطلوب

خویش را دنبال کند. فردگرایی لیبرال در تقابل با رویکرد جماعت‌گرایان (communitarians) قرار دارد که می‌گویند فرد منفرد لیبرال نمی‌تواند بهترین زندگی را برای خویش انتخاب کند و وظیفه دولت و جامعه این است که با ترویج فضایی خاص افراد را به سمت زندگی مطلوب رهنمون کند. ساندل با اتخاذ رویکرد ارسطویی بر این باور است که فضیلت باید در بستر جامعه و به دست دولت ترویج داده شود و وظیفه دولت این است که تلاش کند تا مردمی فضیلت‌مند تربیت کند. وی بر این باور است که بی‌طرفی دولت در تعیین نحوه زندگی مطلوب مردم و ملت خویش اساساً ممکن نیست. برای مثال، نظام آموزش و پرورش در کشور عملاً نمی‌تواند بی‌طرف باشد و باید در تدوین برنامه آموزشی و تعلیم و تربیت انگاره‌ای از زندگی مطلوب را پیش‌فرض قرار دهد تا در چهارچوب آن به تعلیم و تربیت افراد بپردازد. ساندل معتقد است راولز، با ادعای بی‌طرفی دولت در زمینه نوع زندگی و خیرهایی که افراد انتخاب می‌کنند، واقعاً نوعی از حکومت را طرح‌ریزی می‌کند که در زمینه نوع زندگی افراد واقعاً بی‌طرف نیست و مدل زندگی جامعه لیبرال غرب را به منزله بهترین نوع زندگی ترویج می‌دهد. به همین منوال مک‌ایتنایر نیز بر این باور است که فضایل اخلاقی را فقط در جاهایی مثل خانه و مدرسه می‌توان تعقیب کرد که مدعیان اصلی شکل‌دهی اخلاق افراد و پرورش مجموعه مشترکی از ارزش‌های اخلاقی‌اند (مک‌ایتنایر، ۱۹۹۴: ۱۵۱).

ادعای اصلی راولز در کتاب *نظریه عدالت* این است که عدالت اولین فضیلت نهادهای اجتماعی است و مهم‌ترین و یگانه اهتمام ارزیابی نهادهای اصلی جامعه و راهنمای اصلی و کلی تغییرات اجتماعی است. راولز می‌گوید ما فاعلانی هستیم که اصول عدالتی را می‌سازیم که هیچ نگرش فلسفی یا اخلاقی پیشینی این اصول عدالت را تحت تأثیر قرار نمی‌دهند. ما جامعه‌ای را تشکیل می‌دهیم که محصول اراده ماست. مفاهیمی که ما از خیر داریم، تا وقتی عادلانه باشند، معتبرند. ما سرچشمه‌های خودجوش دعاوی معتبریم. لذا عدالت فضیلتی است که وظیفه‌شناسی اخلاقی را مجسم می‌کند.

ساندل در فرایند استدلال خویش ابتدا برداشت راولز از «خود» را نقد می‌کند و معتقد است که مفهوم «خود وظیفه‌گرایی» راولزی با برداشتی که ما از فاعلیت خویش داریم در تعارض است و ادعای تقدم «خود» بر غایات و اهداف پذیرفتنی نیست. هم‌چنین وی استدلال می‌کند، علاوه بر این که مفهوم «خود» راولزی برای ما قابل قبول نیست، با فردگرایی لیبرالیسم وظیفه‌گرایانه (ontological liberalism) و نظریه تقدم حق بر خیر راولز نیز ناسازگار است. از این ره‌گذر، ساندل اثبات می‌کند چون مبنای اصل تفاوت «خود» نامقید راولز است، پس اصل تفاوت با فردگرایی راولز ناسازگار است.



بررسی همهٔ نقدهای ساندل بر مفهوم «خود» نامقید از نظر راولز در این مقاله نمی‌گنجد، اما به‌اختصار می‌توان گفت از نظر ساندل «خود» راولزی که عاری از علایق قوام‌بخش است بی‌توش و توان می‌شود. این «خود» عاملی نیست که واقعاً بسازد، بلکه فقط از میان خواسته‌هایی که هیچ اولویتی بر یک‌دیگر ندارند انتخاب می‌کند. «خود» مستقل و وظیفه‌گرایی اخلاقی قادر نیست به حقوق خویش دست یابد، چون دست‌یابی به حقوق مستلزم این است که از پیش واجد دارایی‌هایی باشد. «خود» وظیفه‌گرایی اخلاقی «خود» مستقلی است که هویتش با هدف‌ها و دل‌بستگی‌هایش گره نخورده است. تداوم هویت این «خود» تضمین شده است و هیچ نوع دگرگونی در هدف‌ها و دل‌بستگی‌هایش، هر قدر هم که عمیق باشد، هویت «خود» را به مثابهٔ یک شخص تغییر نمی‌دهد. این «خود» حتی علایق اساسی هم ندارد و فردی عاری از شخصیت و عمق اخلاقی است. داشتن شخصیت یعنی آگاهی از بستر تاریخی و اجتماعی‌ای که من در آن زندگی می‌کنم و این بستر تاریخی و اجتماعی بر هویت و انتخاب‌های من اثر می‌گذارد، نوعی ارزش‌های اخلاقی را به من می‌شناساند و من در آن متن اهداف زندگی‌ام را انتخاب می‌کنم. اما «خود» وظیفه‌گرایی اخلاقی کاملاً فاقد شخصیت است و قادر به «خود»‌شناسی نیست. وقتی «خود» رها باشد، اساساً شخصیتی ندارد که آن را بشناسد. لذا وقتی دل‌بستگی‌های اساسی و مقوم وجود ندارند، ما مجبوریم از میان خواسته‌های هم‌تراز معمولی انتخاب کنیم و این هدف‌جویی کاملاً دل‌خواهانه‌ای است که اخلاقاً شایسته نیست. نوزیک نیز مفهوم «خود» نامقید راولز را بدین ترتیب نقد می‌کند که اولاً این برداشت از «خود» در تناقض با تفسیری از «خود» است که همهٔ ما با آن آشناییم. «خود» محض که در ضمن نظریهٔ راولز وجود دارد با مفهومی از «خود» که ما با آن آشناییم بیگانه است (Nozicke, 1974: 228). ثانیاً این برداشت از «خود» به فاعل استعلایی و متافیزیکی کانت نزدیک می‌شود که راولز در ابتدا درصدد اجتناب از آن بود و نهایتاً این‌که این برداشت از «خود» مسائلی نظیر حریم خصوصی، حق انتخاب فردی و مسئولیت عمل را که از مؤلفه‌های اصلی در لیبرالیسم وظیفه‌گرایانه‌اند نادیده می‌گیرد و در تناقض با آن‌هاست (ibid: 214).

ساندل، بعد از بررسی نقدهای «خود» نامقید و بیان این‌که این برداشت برای جماعت‌گرایان و حتی سایر لیبرال‌ها نمی‌تواند مقبول باشد، به این مسئله می‌پردازد که اصل تفاوت، با مفروض گرفتن و مبنا قرار دادن فاعل نامقید و رهایی از این نوع، با فردگرایی در تعارض است. قبل از ساندل، نوزیک نیز به همین تناقض در نظریهٔ عدالت راولز اشاره کرده و معتقد است که راه‌حل این مشکل راولز این است که برای حفظ حقوق فردی از اصل

تفاوت بگذریم. نوزیک بر این عقیده است که نیازی نیست که در جامعه به توزیع مجدد دارایی‌ها بر اساس اصل تفاوت بپردازیم که در تعارض با حقوق فردی است، بلکه باید اجازه دهیم که هر کسی با آن دسته از دارایی‌های خویش آغاز کند که آن‌ها را به روشی عادلانه کسب کرده است.

نوزیک در بخش دوم کتاب *اوتوپیا، دولت و آنارشی* به صورت مشخص به مباحث پیرامون عدالت توزیعی پرداخته است و در آن، ضمن رد نظریه‌های عدالت توزیعی، نظریه استحقاق خود را مطرح می‌کند. نوزیک در این نظریه به دنبال طرح «عدالت در داشتن» است. به اعتقاد وی، یگانه نظریه عدالتی که با حقوق طبیعی و الزامات ناشی از آن سازگاری دارد نظریه تاریخی عدالت است که، به جای معرفی الگویی برای توزیع منابع و امکانات یا بازتوزیع ثروت و دارایی‌ها، به شیوه به دست آوردن و انتقال اموال و دارایی‌ها نظر دارد. این رویکرد به حفظ و شناخت حقوق مالکیت توجه می‌کند. از نظر وی، اموال و کالاها مائده‌های آسمانی نیستند که باید عادلانه و منصفانه میان افراد متقاضی تقسیم شوند، بلکه به کسانی تعلق دارد که یا آن‌ها را تصاحب کرده‌اند (تصاحب اولیه منابع طبیعی)، یا آن‌ها را به دست خویش ساخته‌اند و یا از راه منصفانه‌ای به آن‌ها منتقل شده است.

#### ۴. نقدهای نوزیک بر اصل تفاوت راولز

همان‌طور که پیش‌تر در تبیین اصل تفاوت راولز گفته شد، راولز معتقد است که توانایی، هوش، استعداد و طبقه اجتماعی‌ای که فرد با آن‌ها به دنیا می‌آید همگی مواهبی‌اند که به نحو اتفاقی به وی داده شده‌اند و این‌طور نیست که شخص حقیقتاً مالک آن‌ها باشد و استحقاق این را داشته باشد که یگانه کسی باشد که بتواند از نتیجه این استعدادهای سود برد. بنابراین، دارایی‌های فرد باید دارایی‌های عمومی تلقی شود و دولت باید، با به‌کارگیری اصل تفاوت در ساختار بنیادین جامعه، تمهیدی بیندیشد تا همگان در نتایج حاصل از این دارایی‌ها سهیم باشند.

نوزیک در برابر راولز استدلال می‌کند که اولاً دل‌خواهی بودن دارایی‌ها و نقطه شروع در جامعه استحقاق را از بین نمی‌برد و ثانیاً حتی اگر دل‌خواهی بودن استحقاق را از بین ببرد و هیچ‌کسی حقیقتاً استحقاق داشته‌هایش را نداشته باشد، لزومی ندارد که دولت بر اساس اصل تفاوت به بازتوزیع دارایی‌ها بپردازد، بلکه باید اجازه دهد هر کسی با داشته‌های اولیه و اتفاقی خویش در جامعه آغاز کند و این همان اصل آزادی طبیعی نوزیک است. نوزیک این

استدلال راولز را نقد می‌کند که چون هیچ‌کسی استحقاق شانس خویش را در قرعه‌کشی ژنتیکی و یا نقطه‌آغاز مطلوبش را در جامعه ندارد و به همین دلیل استحقاق ویژگی‌ها و صفات عالی‌ای را که محرک وی برای شکوفاسازی توانایی‌های اویند ندارد، می‌توان گفت که هیچ فردی شایستگی سودهایی را ندارد که از ویژگی‌ها و صفاتش نتیجه می‌شود.

نوزیک بر این باور است که کسی که از استعداد خویش بهره می‌گیرد و کتابی خوب می‌نویسد حقیقتاً استحقاق این را دارد که بابت این زحماتش جایزه بگیرد، هرچند هیچ فردی با تلاش خود هوش و استعداد و شرایط مطلوب خویش را به دست نیاورده است. اگر بگوییم راولز برای این که استحقاق این را داشته باشد که برای تألیف کتاب خوب نظریه عدالت پاداشی دریافت کند، باید هوش، توان و سایر ابزارهایی را که به وی کمک می‌کنند تا بتواند این کار را انجام دهد، خودش، با تلاش خویش به دست آورد این مستلزم دور است. این‌طور نیست که خود فرد باید، با تلاش خویش، همه آنچه را که کمک می‌کند وی استحقاق چیزی را داشته باشد کسب کند. همین که فردی یک‌سری دارایی‌ها را به نحو مشروعی کسب کند، بدون این که حق کسی را ضایع کند، و یا این که طبیعت در وجودش چیزهایی را به ودیعه نهد کافی است که آن فرد مالک حقیقی آن دارایی‌ها باشد و استحقاق این را داشته باشد که از ثمره آن‌ها نیز بهره برد. اگر بگوییم برای این که راولز مستحق این باشد که برای تألیف کتابش جایزه بگیرد، باید هوش نویسندگی و سایر چیزهایی را که وی را در تألیف کتابش توانمند می‌سازد به نحو غیراتفاقی کسب کند، هرگز نخواهیم توانست استحقاق را درباره هیچ‌کسی برای هیچ چیزی ثابت کنیم.

وی معتقد است که تلقی دارایی‌های مردم، به مثابه دارایی‌های مشترک، در تناقض با همه تصدیقات لیبرالیسم وظیفه‌گرایانه و فردگرایی است که بر قابلیت احترام افراد به یکدیگر و تمایز میان افراد تأکید می‌کند. وی بر این باور است که راولز از طرفی می‌گوید نباید فرد ابزاری برای رفاه دیگران در نظر گرفته شود و، از طرف دیگر، دارایی‌های فرد را دارایی‌های عمومی تلقی می‌کند که همه باید در نتایج آن شریک شوند و این مستلزم تناقض است. نقد دیگری که نوزیک بر اصل تفاوت راولزی مطرح می‌کند این است که راولز، سودگرایی را نقد می‌کند، اما مثل آن‌ها تفاوت و تمایز میان اشخاص را جدی نمی‌گیرد (ibid: 228-229).

پاسخی که ساندل به این نقد نوزیک ارائه می‌کند این است که مفهوم «خود» نامقید راولز که تمایزپذیر از اهداف و غایاتش است و همیشه در فاصله معینی با آن‌ها قرار دارد، هر چند خالی از اشکال نیست، در این جا می‌تواند به راولز کمک کند؛ به این ترتیب که اگر راولز

می‌گوید باید دارایی‌ها و استعداد‌های فردی را دارایی‌های مشترک در نظر بگیریم، در این جا چون هویت «خود» جدا از داشته‌ها و اهداف و غیایاتش تعیین شده است و هر تغییری در شرایط خود هویت آن را تغییر نمی‌دهد، وقتی اموال وی برای کمک به دیگران ستانده شود، از خود فرد استفاده‌ای نمی‌شود، بلکه دیگران از دارایی‌های فرد استفاده می‌کنند که به طور تصادفی به وی داده شده و وی استحقاق آن‌ها را ندارد (Sandel, 1998: 79-81).

نوزیک، با توجه به استدلالش در برابر مفهوم دارایی‌های مشترک که راولز بیان می‌کند، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا بر اساس تلقی راولز هیچ برداشت و انگاره‌ی منسجمی از شخص باقی می‌ماند؟ و اگر چنین باشد آیا شخص راولزی نوعی از شخص است که لیبرالیسم به دنبال آن است؟ وی بر این باور است که اصل تفاوت دقیقاً در تعارض با اصل اولیة لیبرالیسم، یعنی فردگرایی، احترام افراد به یکدیگر و حریم خصوصی است. نوزیک این اشکال را مطرح می‌کند که این برداشت از «خود» با تفسیری که ما از خودمان داریم (که دارای ویژگی‌های خاصی هستیم) بیگانه است. من به مثابه مجموعه‌ای از داشته‌ها چرا باید صرفاً به این دل‌خوش باشم که از همه دارایی‌هایم استفاده می‌شود، اما دیگران از «خود» محض من بهره‌برداری نمی‌کنند (Nozicke, 1974: 229).

به نظر نوزیک، این که دارایی‌های هر فردی را دارایی‌های عمومی در نظر بگیریم و معتقد به نظریه‌ی بازتوزیع در حوزه اقتصاد باشیم، مثلاً معتقد باشیم که باید از ثروت‌مندان برای کمک به فقرا و انجام دادن امور دیگر مالیات بگیریم فرقی با بیگاری ندارد. به عبارت دیگر، در این مالیات‌گیری، از بخشی از حاصل کار و وقت فرد ثروت‌مند گرفته می‌شود و به دیگری داده می‌شود. در دیدگاه نوزیک، شرط تملک عادلانه این است که یا فرد چیزی را به طور طبیعی و شانس به دست آورد و یا در انتقال عادلانه‌ای، بدون این که حقوق دیگران را نقض کند، مالک چیزی شود. نوزیک معتقد است ثروت‌مندان جامعه هر قدر هم ثروت‌مندتر شوند و، از طرف دیگر، حتی اگر وضع فقرا در بدترین حالت ممکن باشد، باز افزایش ثروت ثروت‌مندان وضع آن‌ها را بدتر نمی‌کند؛ اما گرفتن مالیات از ثروت‌مندان برای اعانه به فقرا سبب می‌شود که آن‌ها احساس کنند که با ستاندن حاصل کارشان از آن‌ها سوءاستفاده می‌شود و این در تعارض با حق هر فرد لیبرال است، برای این که مطابق میلش، به صورت معنادار، زندگی کند و از بهره کار خویش استفاده کند. نوزیک مخالفی با انسان‌دوستی و کمک به فقرا ندارد، اما معتقد است این یک وظیفه نیست، بلکه یک لطف است که می‌تواند انجام شود. لسناف بر این باور است که هیچ استدلالی وجود ندارد که گرفتن مالیات سبب از بین رفتن معناداری زندگی ثروت‌مندان می‌شود. حتی می‌توان گفت

در صورتی که بازتوزیع اقتصادی را بپذیریم، می‌توانیم زندگی‌های معنادار بیش‌تری داشته باشیم (لسناف، ۱۳۸۷: ۳۷۷).

اما نوزیک در پایان نقد بر ناسازگاری میان فردگرایی و اصل تفاوت راولز می‌گوید: از آن‌جا که این اطمینان وجود ندارد که همه افراد به نحو عادلانه دارایی‌هایشان را کسب کرده باشند و تضمینی وجود ندارد که حق هیچ‌کسی در این فرایند تضییع نشده باشد، نظریه من را در عمل نمی‌توان به کار گرفت. وی به‌صراحت می‌گوید نمی‌توان از تحلیل نظریات من به این نتیجه رسید که هر طرح خاصی از پرداخت‌های انتقالی محکوم است، مگر این‌که این بازتوزیع هیچ نوع بی‌عدالتی را تصحیح نکند (همان: ۳۷۷-۳۷۹).

خود راولز این اعتراض را پیش‌بینی می‌کند که اصل تفاوت و تلقی دارایی‌های فردی، به مثابه دارایی‌های مشترک، با برداشت سنتی از استحقاق فردی تصادم دارد. وی می‌گوید ممکن است کسی این اعتراض را مطرح کند که آن‌هایی که وضعیت بهتری دارند استحقاق امتیازهای بیش‌ترشان را دارند، چه به دیگران سود برسانند و چه سود نرسانند. پاسخ وی این است که این برداشت از استحقاق فردی برداشتی خطاست، زیرا این یکی از نقاط ثابت‌شده در احکام بررسی‌شده ماست که هیچ‌کسی مستحق جایگاهش در توزیع دارایی‌های اولیه نیست و هیچ‌کسی استحقاق نقطه شروعش را در جامعه ندارد. این ادعا که شخص حداقل سزاوار و شایسته آن چیزی است که با تلاش خویش به آن دست می‌یابد در وهله اول محتمل و پذیرفتنی است، اما حتی رضایت و میل برای تلاش تا حدود زیادی می‌تواند با احتمالات طبیعی و اجتماعی متعین شود. گفتن این‌که یک هنرمند مستحق ویژگی‌های عالی‌ای است که وی را قادر می‌سازد تا برای شکوفا کردن توانایی‌هایش تلاش کند مسئله‌دار است، زیرا ویژگی‌های وی تا حدود زیادی به خانواده خوب و ژنتیک و شرایط اجتماعی‌ای بستگی دارد که بر اساس استحقاق نصیب فرد نمی‌شود (Rawls, 1999: 88-89).

## ۵. نتیجه استدلال ساندل

ساندل، بر اساس مقدمات پیش‌گفته، در نهایت نتیجه می‌گیرد که اصل تفاوت راولز با فردگرایی و تقدم حقوق فردی بر خیر جمعی در تناقض است. وی می‌گوید نقد نوزیک بر اصل تفاوت موفق است و تنها راه برای راولز این است که بپذیرد نظریه‌اش واجد این تناقض است. وی راه‌حل‌هایی از این تناقض را در این می‌بیند که راولز، با برداشتی که از

«خود» نامقید و رهاشده و بریده از دارایی‌ها و غایات و اهداف دارد، بگوید «خود» واقعاً مالک حقیقی هیچ چیزی نیست و هیچ چیزی به معنای قوی و سازنده از آن «خود» نیست که در هویت وی نقش داشته باشد. در این صورت، وقتی دارایی‌های فردی هم‌چون دارایی‌های عمومی استفاده شوند، خود فرد به مثابه ابزاری برای دیگران نخواهد بود، بلکه از داشته‌های وی استفاده می‌شود که به نحو تصادفی و اتفاقی برای وی حاصل شده است. اما همان‌طور که پیش‌تر بیان شد این برداشت از «خود» با برداشتی که ما از فاعلیت خود داریم در تعارض است.

به نظر می‌رسد که در این جا می‌توان با نوزیک هم‌دل بود که تفکیک میان «خود» و دارایی‌هایش منجر به اعتقاد به فاعلی به شدت رها و نامقید می‌شود. در این صورت، هیچ مفهوم منسجمی از «خود» باقی نمی‌ماند و پاسخ این پرسش هم‌چنان مبهم خواهد بود که چرا ما که ویژگی‌های خاصی داریم باید صرفاً به این علت شاد باشیم که فقط «خود» محضی که در درون ما قرار دارد ابزار تلقی نمی‌شود (Nozick, 1974: 228). این مفهوم که فقط دارایی‌های من ابزاری برای دیگران تلقی می‌شوند، نه «خود» من، مستلزم این است که بر اساس اصل تفاوت ما می‌توانیم تمایز متافیزیکی عمیقی میان «خود» و ویژگی‌هایش ایجاد کنیم. نتیجه این تمایز این است که برای ما فاعلی باقی می‌ماند که از ویژگی‌های تجربی‌اش جدا شده است و چنین فاعلی شبیه فاعل استعلایی و رهای کانتی است که راولز درصدد اجتناب از آن بود.

راه‌حل دیگر ساندل این است که راولز تعریفش را از «خود» تغییر دهد و به فاعلی در معنای وسیع‌تر و برداشتی جماعت‌گرایانه از «خود» ملتزم شود. ساندل می‌گوید هرچند این راه‌حل با مبانی راولزی سازگار نیست و حتماً مورد قبول وی نخواهد افتاد، عباراتی در نظریه عدالت وجود دارند که علاقه‌ی وی را به برداشت جماعتی از «خود» نشان می‌دهند. اصل تفاوت فقط با چنین برداشتی از فاعلیت انسان‌ها سازگار است و تقدم حقوق فردی را برنمی‌تابد. ساندل راه‌حل دوم خویش را بدین صورت بیان می‌کند که راولز می‌تواند بگوید اصل تفاوت از من هم‌چون ابزاری برای اهداف دیگران استفاده نمی‌کند. چاره راولز در این است که، برای حفظ اصل تفاوت، معنا و تعریفی را که از محدوده «خود» و فاعل دارد تغییر دهد و با این راه‌حل نیازی به تفکیکی میان «خود» و دارایی‌هایش نخواهد داشت. راولز باید توضیح دهد که افرادی که در دارایی‌های من شریک‌اند به چه معنایی به مثابه دیگران توصیف می‌شوند؟ در حالی که دفاع اول بر تمایز میان «خود» و صفات و ویژگی‌هایش تأکید می‌کند، دفاعی دوم بر تمایز میان «خود» و دیگران متکی است. این برداشت از «خود»

مجاز می‌دارد که محدوده «خود» دربرگیرنده چیزی بیش از یک موجود انسانی واحد و منفرد به نحو تجربی باشد. به عبارت دیگر، دفاع دوم ساندل راولز را به برداشتی بین‌الذهانی از «خود» متعهد می‌کند که باید برای رهایی از نقد نوزیک به آن توجه شود. ساندل می‌گوید اگر اصل تفاوت برای این است که اجازه ندهد کسی ابزار دیگری قرار گیرد، این اصل فقط می‌تواند در شرایطی که فاعل مالکیت یک «ما» است، نه یک «من»، و در شرایطی که مستلزم وجود جماعت در معنای هویت‌بخش و سازنده است ممکن شود.

ساندل می‌گوید راولز در مواردی با زبان بین‌الذهانی صحبت می‌کند و از فردگرایی لیبرال خود دور می‌شود. مثلاً در بحث از اصل تفاوت، جایی که استعدادهای طبیعی به مثابه دارایی‌های اجتماعی و مشترک توصیف می‌شود تا کل افراد جامعه بتوانند در سودهای حاصل از آن سهم باشند، زبان راولز بین‌الذهانی است. هم‌چنین، در عدالت به مثابه انصاف که راولز معتقد است انسان‌ها بر این توافق می‌کنند که در سرنوشت یک‌دیگر سهم باشند و زبان وی، در جایی که می‌گوید «در واقع انسان‌ها اهداف نهایی مشترکی دارند و نهادها و فعالیت‌های اجتماعی‌شان را به گونه‌ای ارزیابی می‌کنند که گویا فی‌نفسه ارزش‌مندند»، بین‌الذهانی است. به نظر راولز، در اتحاد و پیوستگی اجتماعی، اعضای جامعه در ماهیت و طبیعت یک‌دیگر سهم‌اند ... و «خود» با فعالیت «خود»‌های بسیار دیگر تحقق می‌یابد. از نظر ساندل، این عبارات راولز نشان می‌دهد که نظریه‌اش به طور ضمنی بر برداشتی بین‌الذهانی متکی است (Sandel, 1998: 62-64).

## ۶. ارزیابی نقدهای نوزیک و ساندل

این اشکال که راولز ریشه اصول عدالت را در تلقی خاصی از فرد انسانی می‌جوید و در نهایت امر داور و تشخیص‌دهنده اصول عدالت را افرادی می‌داند که وضعیت ویژه‌ای دارند که اهداف و غایات و تمایلات فردی خویش را در نظر نمی‌گیرند به یکی از محورهای اصلی نقد بر وی تبدیل شده است. از نظر افرادی چون نوزیک، بل و ساندل، این نگاه به فرد انسانی به‌شدت ناقص و دور از واقعیت است و اساساً ناممکن است که فرد عاری از غایات، ارزش‌ها، و اهداف خویش در نظر گرفته شود. از این رو، این نظریه‌های عدالت بر اساس باطلی پایه‌گذاری شده‌اند. اما شاید بتوان با ریچارد رورتی در پاسخ به این پرسش موافق بود که آیا ارائه هر نظریه‌ای درباره پایه‌های اساسی ساختار جامعه و اصول عدالت باید بر انسان‌شناسی خاصی مبتنی باشد؟ می‌توان گفت نیازی نیست نظریه سیاسی مبنای

فلسفی خاصی داشته باشد و طراحی یک مدل سیاسی یا نظام توزیع عادلانه می‌تواند صرفاً بر مبنای ارزش‌ها و مقبولات جاری فرهنگ و جامعه باشد.

ساندل در برابر برداشت راولز از خود برداشتی را ارائه می‌دهد که هویتش با علایق، وفاداری‌ها، و دل‌بستگی‌هایی تعریف می‌شود که در بستر جامعه، شرایط تاریخی، و فرهنگی افراد شکل می‌گیرد؛ اما «خود» به شدت مقیدشده ساندل نیز نمی‌تواند برای ما قابل قبول باشد. در واقع «خود»، برای این که بتواند به خودشناسی برسد، باید شرایط اجتماعی، تاریخی، ملی، و هویتی خویش را در نظر بگیرد و برای تعیین حقوق و تکالیف فردی خویش باید بر اساس آن‌ها عمل کند؛ اما باید تا حدودی خویش را از شرایط اجتماعی و جبری زمانه‌اش متنوع کند تا بتواند در چشم‌انداز وسیع‌تری برنامه‌ریزی بکند؛ در غیر این صورت، او مجبور به پذیرش کامل طبقه اجتماعی و شرایط موجود است و هیچ چشم‌اندازی از پیش‌رفت را نخواهد داشت. هرچند ساندل با پذیرش برداشت مک‌ایتتایر از «خودروایی» معتقد است که «خود مقید» کاملاً محصور شرایط نیست و می‌تواند ارزش‌ها و فرهنگ جامعه خویش را ارزیابی کند، هویت خویش را در وهله اول بر اساس شرایطی تعریف می‌کند که در آن قرار داده شده است. اما «خود» نامقید و رهایی که در بطن نظریه راولز وجود دارد، در مقام تبیین ساختار اساسی جامعه، می‌تواند تا حدودی خویشتن را از شرایط موجود متنوع کند و از چشم‌انداز فراتری از شرایط موجود به باید‌ها و نباید‌های ساختار یک جامعه بسامان بیندیشد.

حتی اگر نقدهای مطرح بر «خود» نامقید راولز را نپذیریم، نقد دوم جدی است. فردگرایی و تقدم حقوق فردی اصلی است که حقیقتاً برای راولز مهم است و او بارها بر تقدم حقوق فردی بر خیر جمعی تأکید می‌کند، اما با پذیرش اصل تفاوت و تلقی دارایی‌ها به مثابه دارایی‌های عمومی از این اصل عدول می‌کند. این نقدی جدی است که راولز با تقدم حقوق فردی و این که هر کسی واجد حریم خاص و مشخصی است شروع می‌کند و با تلقی دارایی‌های فردی به مثابه دارایی‌های عمومی کار را پیش می‌برد و این تناقض است. ساندل می‌گوید سازگار کردن اصل تفاوت با فردگرایی راولز و پاسخ دادن به نقد نوزیک مستلزم برخی فرض‌های جماعت‌گرایانه است. وی از اصل تفاوت تفسیری جماعت‌گرایانه دارد، اما به نظر من این پاسخ ساندل نمی‌تواند متقاعدکننده باشد؛ «خود» جماعتی و این که ما حقیقتاً فرد را کنار بگذاریم و به جای آن به «خود» جماعتی قائل شویم نیز به همان اندازه «خود» راولزی برای ما غریب و دور از ذهن است؛ چون واقعیت این است که ما خویشتن را به مثابه «خود»‌های فردی می‌شناسیم که از دیگران متمایزیم، هرچند



همین من فردی تا حدودی دارای دغدغه‌های جماعتی است و نمی‌تواند جنبه اجتماعی خویش را انکار کند. از طرف دیگر، قائل شدن به «خود» جماعتی نیز نمی‌تواند مسئله مسئولیت‌پذیری را که نوزیک به آن اشاره دارد حل کند. هم‌چنین، «خود» جماعتی هم مفهومی از «خود» است که اصلاً نمی‌تواند برای لیبرال‌ها قابل قبول باشد. این نظر راولز که می‌گوید در تنظیم ساختارهای بنیادین جامعه افراد معقول و در موقعیت برابر با آگاهی‌های کلی و البته در پس حجاب جهل باید تصمیم بگیرند جذاب و پذیرفتنی است.

در باب نقد نوزیک بر ناسازگاری میان اصل تفاوت با فردگرایی راولز، نگارنده نگاه هم‌دلانه‌ای به رویکرد راولز دارد و بر این باور است که راولز و نوزیک هر دو فردگرایان لیبرالیستی‌اند که دغدغه فرد را دارند و اولویت را به فرد می‌دهند. اما منشأ این اختلاف نظر آن‌ها می‌تواند تفاوتشان در چشم‌اندازی باشد که به این موضوع دارند. راولز از چشم‌انداز مساوات‌طلبانه و اقشار محروم جامعه به این موضوع می‌اندیشد و نوزیک از چشم‌انداز اقشار سطح بالای جامعه به مثابه نقطه شروع نظریه خویش به آن می‌نگرد. نوزیک معتقد است که بازتوزیع دارایی‌ها مستلزم این است که دولت بی‌دلیل پیوسته در زندگی خصوصی افراد دخالت کند. اما حتی اگر این بازتوزیع رخ ندهد، وضع اقشار محروم جامعه بدتر نمی‌شود. مسئله‌ای که باقی می‌ماند این است که با توجه به پیچیدگی‌های موجود در جوامع آیا یک سیستم بازتوزیعی حقیقتاً عادلانه می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ و این‌که باید ببینیم چه سطحی از رفاه، درآمد، و آزادی اولیه را ضروری بدانیم.

راولز مساوات‌طلب و طرف‌دار دولت رفاه است، اما نوزیک طرف‌دار دولت حداقلی و سرمایه‌داری است و بر این باور است که نتایج آزادی کامل افراد و دولت حداقلی، هر قدر هم که وضع تعدادی از افراد در جامعه بد باشد، قابل قبول‌تر است، زیرا فردیت را در اولویت قرار می‌دهد و اجازه نمی‌دهد که ثروت‌مندان هدفی برای رفاه فقرا در نظر گرفته شوند. اگر از حیث اخلاقی به مسئله بازتوزیع اقتصادی بنگریم، شاید بتوان گفت که وظیفه اخلاقی ثروت‌مندان کمک به فقراست و از حیث اخلاقی می‌توان با راولز هم‌دل بود. اما از آن‌جا که راولز نظریه عدالت خویش را بر هیچ بنیاد اخلاقی نمی‌نهد و اساساً فردگراست، نوزیک معتقد است که دولت اساساً حق ندارد که کمک به فقرا را اجباری کند. راه‌حل در تفکیک میان مرحله تنظیم ساختار اصلی جامعه و روال عادی زندگی افراد است. کنار گذاشتن فردگرایی افراطی نوزیکی در بنیان‌گذاری ساختار اصلی جامعه در کنار حفظ حقوق حداقلی فردی افراد در زندگی روزمره می‌تواند تأمل‌برانگیز باشد، هرچند نوزیک بر این باور است که کنار گذاشتن فردگرایی در بنیان‌گذاری ساختار اصلی جامعه در حفظ

حقوق حداقلی فردی افراد در زندگی روزمره تأثیر منفی می‌گذارد. مسئله عادلانه یا ناعادلانه بودن توزیع بستگی به موقعیت و چشم‌اندازی دارد که ما از آن می‌نگریم. در مسئله بازتوزیع اقتصادی، نوزیک از دیدگاه ثروت‌مندان جامعه می‌نگرد و معتقد است که حقوق آن‌ها باید حفظ شود و نباید از کسی به‌زور چیزی گرفت. این با این برداشت شهودی ما سازگار است که به دارایی‌های خویش علاقه‌مندیم و نمی‌خواهیم آن را با زور از ما بستانند. از طرف دیگر، راولز از چشم‌انداز محرومان جامعه به موضوع عدالت می‌نگرد و این نگاه را دارد که همه افراد انسانی شایستگی رسیدن به زندگی و رفاه مطلوب را دارند. نگاه راولزی نیز با این برداشت شهودی ما سازگار است که خود را مستحق بهترین مشاغل و مناصب می‌بینیم و تأمین رفاه خویش را وظیفه نظام عادلانه می‌پنداریم. لذا می‌توانیم بین این دو نظر جمع کنیم. جامعه هم تا حدودی به بازتوزیع نیاز دارد و هم برای رشد و شکوفایی بیش‌تر به اقتصاد آزاد نیازمند است.

## ۷. نتیجه‌گیری

از آن‌چه در این پژوهش گذشت برمی‌آید که ساندل دو نقد اساسی بر اصل تفاوت در نظر راولز مطرح می‌کند که این نقدها را پیش‌تر نوزیک هم مطرح کرده بود: نقد اول گویای این است که نظریه عدالت راولز مفهومی از فاعل، به مثابه خود نامقید، را پیش‌فرض خود قرار می‌دهد که هم با درکی که ما از فاعلیت خویش داریم ناسازگار است و هم همه جنبه‌های تجربه اخلاقی ما را در بر نمی‌گیرد؛ به این دلیل که همه ما هویت خویش را به عنوان عضوی از یک خانواده، ملت، تاریخ و جماعت می‌شناسیم که دارای وظایف و تعهدات غیرانتخابی هستیم و خود را ملزم به انجام آن‌ها می‌دانیم، در حالی که خود نامقیدی که پیش‌فرض نظریه راولز است فقط وظایف طبیعی و تعهدات شغلی خویش را درمی‌یابد و وابستگی و تعهدات اخلاقی غیرانتخابی خویش را نمی‌شناسد.

نقد دوم ساندل گویای این است که اصل تفاوت راولز، که دارایی‌ها و استعدادها را فردی را دارایی‌های عمومی در نظر می‌گیرد، با فردگرایی لیبرالیسم ناسازگار است؛ زیرا فردگرایی مستلزم این است که همه انسان‌ها را غایت‌فی‌نفسه در نظر بگیریم، نه هدف. فردگرایی لیبرال نمی‌تواند پذیرای این باشد که فردی را به مثابه ابزاری برای رسیدن به هدف در نظر بگیریم، در حالی که اصل تفاوت متضمن این است که همه دارایی‌ها و مواهب فردی به نحو تصادفی به وی داده شده است و فرد مستحق این نیست که

به تنهایی از ثمره‌داری‌هایش استفاده کند، بلکه جامعه باید تصمیم بگیرد که ثمره این داری‌ها به چه صورتی توزیع شود.

ساندل معتقد است راولز می‌تواند مفهومی از فاعل جماعتی را پیش‌فرض قرار دهد و به این صورت تعارض میان فردگرایی و اصل تفاوت را حل کند. اما از آن‌جا که راولز نمی‌تواند این مفهوم را بپذیرد، تعارض نظریه وی حل‌ناشده باقی می‌ماند. ساندل نتیجه می‌گیرد که راولز باید بین فردگرایی و اصل تفاوت یکی را نگه دارد.

## منابع

راولز، جان (۱۳۸۷). *نظریه عدالت*، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۲). *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

ساندل، مایکل (۱۳۷۴). *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران: علمی و فرهنگی.

لسناف، مایکل. ایچ (۱۳۸۷). *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: ماهی.

Bell, Daniel (1973). *The Coming of Post Industrial Society*, Harmondsworth.

Haworth, Alan (2006). 'Liberalism, Abstract Individualism, and the Problems of Particular Obligations', *Springer*, No. 11.

Nozick, Robert. (1974). *Anarchy, State, Utopia*, New York.

Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University press, Cambridge, Massachusetts and London England.

Sandel, Michael. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.