





۲	دولت عدل افلاطونی
۹	جان رالز و عدالت
۱۶	زندندان موثر واقع نمی شود
۲۲	نگاهی دوباره به عدالت و زیست شناسی
۲۷	پرسشی در باب انتقام

*
مجله ۴۲ - شماره ۳ - بهمن ۹۵
سر دبیر: زهیر باقری نوع پرست
همکاران این شماره:
رامتین شاهین فر، پریسا دبستانی
ناهیدخاصی، اصلان شیعی، علی
عطاران.
ویژ استار: شقایق طالبی

برای تحقق عدالت، پیش فرض گرفتن آزادی انسان و توانایی بهره گرفتن از خرد خود ضروری است. هرگونه سخن گفتن از عدالت بدون توجه به آزادی، این خطر را دارد که ستم و انقیاد به اسم عدالت توجیه شود. همانطور که در گذشته عدالت حکم می‌کرد برده آزادی شهروند را نداشته باشد و زنان تحت انقیاد باشند و غیره. چنین عدالتی عین ستم است، ولی «عدالت» نامیدن آن باعث جعل مشروعیت برای چنین ستمی می‌شود. شاید از همین رو بود که مارکس نیز عدالت را مفهومی ایدئولوژیک می‌دانست و در عوض آزادی را مفهومی علمی و قابل فهم و بررسی می‌دانست. نکته‌ای که به خوبی به ما یادآوری می‌کند که قرار دادن عدالت و آزادی در برابر هم یک ایدئولوژی (به معنای آگاهی کاذب) است و ماحصل این تعارض نه آزادی و نه عدالت که تضمین منفعت ترویج دهندگان آن است.

در این شماره مجله ۴۲ به بررسی عدالت می‌پردازیم. در مقاله «دولت عدل افلاطونی» نویسنده به بررسی مفهوم عدالت افلاطون می‌پردازد و سعی دارد با کنار گذاشتن بخش‌هایی از ایده افلاطون در مورد عدالت که با دوران مدرن و آزادی در تعارض است بخش‌هایی که می‌تواند برای دوران ما قابل استفاده باشد را مشخص می‌کند. در مقاله «جان رالز و عدالت» به یکی از مهم‌ترین نظریه پردازان عدالت در سده بیستم، یعنی جان رالز پرداخته می‌شود. زمانی که رالز در مورد اخلاق و فلسفه سیاسی می‌نوشت، فلسفه تحلیلی درگیر معرفت‌شناسی و فلسفه علم بود تا حدی که اخلاق و فلسفه سیاسی را تا حد زیادی به علوم سیاسی و روانشناسی و جامعه‌شناسی واگذار کرده بود. رالز باعث احیای جایگاه اخلاق و فلسفه سیاسی در فلسفه تحلیلی شد. کتاب نظریه عدالت رالز و نقدهایی که بر آن نوشته شده است بسیار زیاد است و در اینجا این فرصت فراهم می‌شود تا خواننده به صورت مختصر با نظریه رالز آشنا شود. در مقاله «نگاهی به زیست‌شناسی و عدالت» نگاهی

سه‌گانه شعار انقلاب فرانسه «آزادی، برابری و برادری» بود. برخی این شعار را چنین تفسیر می‌کنند که «آزادی» معرف خواست لیبرال‌ها، «برابری» خواست مارکسیست‌ها، و برادری معرف خواست آنارشئیست‌هاست. فارغ از این بررسی که این تفسیر به لحاظ تاریخی تا چه حد دچار زمان‌پریشی است، در واقع این دسته‌بندی غلط است. لیبرالیسم، مارکسیسم و آنارشئیسم هر سه مطالبه اصلی خود را آزادی می‌دانند. نگاه این سه جریان به آزادی تفاوت‌هایی دارد ولی مشخصه این سه رویکرد و هر رویکرد مدرن دیگری «آزادی» است.

عدالت در گذشته چنین تعریف می‌شد «حق هر کسی را به او دادن»، ولی این تعریف رضایت بخش نیست، چرا که قبل از مدرنیته که بردگی و انقیاد زنان در سرتاسر دنیا فراگیر بود، برده و زن نمی‌توانستند حقی برابر با مرد آزاد داشته باشد. اگر کسی سخن از حق رای بردگان می‌کرد یا از برابری زنان و مردان سخن می‌گفت به خدشه وارد کردن به عدالت متهم می‌شد. چرا که بشر ماقبل مدرن بر این تصور بود که نظامی طبیعی در جهان برقرار است که بر اساس آن جایگاه، وظایف و اختیارات هر شخصی تعیین شده است و تخطی از آن بی‌عدالتی است. از این رو پادشاهان گمان می‌کردند که از جانب خداوند برگزیده شده‌اند و حکومت آنها نیز به این دلیل عادلانه است و مخالفت با آن نقض عدالت محسوب می‌شد. چنین پیش‌فرضی برای بشر مدرن قابل تصور نیست. بشری که در انقلاب فرانسه در یک عمل جمعی نظم کهنه سیاسی جهان را فروریخت و از نو طرحی در انداخت و با تسخیر آزادی، مفهوم عدالت و برابری را نیز دگرگون کرد. بشری که دیگر طفیلی نیست و از عقل خود بهره می‌گیرد و می‌داند تنها خود او و دیگر انسان‌های برابر او هستند که می‌توانند سرنوشت خود را رقم بزنند و نیرویی به غیر از خود آنها در سرنوشت آنها تاثیری ندارد.

تاریخی و تحلیلی به نگرش‌هایی دارد که برای برقراری عدالت یا نقض عدالت و در جرم‌شناسی به عوامل زیست‌شناختی انسان‌ها توجه می‌کرده و می‌کنند. مقاله «زندانی موثر واقع نمی‌شود» نیز کارآمدی زندان را در برقراری عدالت و از بین بردن جرم و جنایت زیر سوال می‌برد. زندان پدیده‌ای مدرن است که جایگزین شیوه‌های مجازات دنیای کهن شده است، در دنیای کهن مجازات‌هایی مانند شلاق و قطع عضو که برای عموم قابل نمایش و عبرت‌آموز بودند به کار گرفته

می‌شدند. انسان مدرن تمام راهکارهای خود را بازبینی می‌کند، حال به نظر می‌رسد که وقت آن رسیده شیوه‌های مجازات برای برقراری عدالت را مجدداً مورد بازبینی قرار دهیم و از خود بپرسیم آیا زندان می‌تواند کمکی به ما بکند یا نیاز به روشهای جدیدتر و انسانی‌تر از زندان‌ها بیاندیشیم. در مقاله «پرسشی در باب انتقام» نیز، موضع سیمون دوبووار در مورد انتقام و کینخواهی و نقش آن در برقراری عدالت بررسی می‌شود.

دولت عدل افلاطونی

کریس رایت

برگردان: رامتین شاهین فر

افلاطون در کتاب جمهوری تلاش می‌کند مفهوم «دولت عادل» را روشن کند. افلاطون چگونگی سازماندهی یک دولت عادل را توضیح می‌دهد. او تعیین می‌کند چه کسی بر دولت حکومت کند و نظام آموزشی کودکان چگونه باشد. افلاطون جزئیات ایده‌اش را به دقت شرح می‌دهد، ایده‌هایی که ممکن است برای خواننده امروزی نادرست، بی‌اهمیت و حتی غیراخلاقی باشد. سر کارل پوپر در جامعه باز و دشمنان آن می‌گوید دولت ایده آل افلاطون توتالیتری است که آزادی بیان و تنوع کمی دارد و الگوبرداری شده از سبک زندگی هنگهای نظامی اسپارتی است. برخی دیگر، شواهدی از حضور دموکراسی در این توصیف افلاطون می‌بینند. برای مثال، تساوی طلبی و ویژگی اصلی برنامه آموزشی افلاطون است. من می‌خواهم بدانم نگاه افلاطون تا چه اندازه برای امروز مناسب است و آیا افلاطون نکته

ارزشمندی برای گفتن به ما دارد؟ اصلاً دولت افلاطونی عادلانه است یا ناعادلانه؟ آیا این دولت اساساً غیرعملی است یا دارای عناصری است که باید به عمل در بیاید؟ نظریه عدالتی که دولت بر اساس آن بنا شده، تا چه حد مناسب است؟

پس از بحث پیرامون این پرسشها، به طور خلاصه صورتی مدرن از این آرمان‌شهر را بررسی می‌کنم.

تعریف افلاطون از عدالت

«عدالت یعنی هرکس سرش به کار خودش باشد و در کار دیگری سرکشی نکند» (جمهوری ۴۳۳b). تعریفی که افلاطون از عدالت ارائه می‌دهد ممکن است برای خواننده مدرن عجیب به نظر برسد. عدالت عبارت است از انجام نقش مناسب و تحقق توان بالقوه فرد در حالی که پرداختن فرد به چیزی که خلاف طبیعت او است،

دولت عدل افلاطونی

اعلای فساد است. هرج و مرج وضعیتی است که در یک دولت غیرطبیعی و ناعادل برقرار است. دولت عادل، مانند طبیعت، سلسله مراتبی دارد و افراد با توجه به استعداد خود رتبه بندی شده و در سلسله مراتب اجتماعی قرار گرفته‌اند.

روح انسان هم دارای سلسله مراتب است. بخش مربوط به شهوات پایینتر از بخش شجاعت است و شجاعت هم پایینتر از عقلانیت قرار گرفته است. با این حال همه این نقش‌ها برای بازی لازم است. به همین دلیل عقلانیت باید هدایتگر فرد باشد. اما باید به بخش شهوات به قدری که روح فرد در هماهنگی باشد و دچار تضاد با خودش نشود، اهمیت داد. اگر همه کار خود را خوب انجام دهند، نتیجه الزاماً دولتی «متعادل» در وضعیتی منظم است. فرد فضیلتمند روح منظمی دارد، می‌داند عدالت چیست و با توجه به دانش خود و بر اساس آن عمل می‌کند. او جایگاه خود را در دولت میداند، توانایی‌های خود را می‌شناسد و بر اساس آنها عمل می‌کند. او همچنین به ندای عقلش وفادار است و همه چیز را در حد اعتدال انجام می‌دهد.

جهانبینی افلاطون برای جهان لیبرال دموکرات مدرن غریبه است. ما به جوامعی پویا، آزاد و گاهی آشوب‌زده عادت کرده‌ایم و چیزی از سلسله مراتب سفت و سخت نمی‌دانیم. مردم بر اساس ارزش ذاتی یا ارزشمندی برای جامعه رتبه‌بندی نشده‌اند. هر فلسفه‌ای که بوی نظام طبقاتی بدهد، به طور قطع از طرف ما رد خواهد شد. ما الزامی به شباهت میان طبیعت و جامعه نداریم و جهان را به شکل یک امر هماهنگ، حتی به صورت ایده‌آل، نمی‌بینیم. ما نظم را دوست داریم، اما آن را به عنوان عالی‌ترین فضیلت در نظر نمی‌گیریم. ما مردم بلندپرواز و خودساخته را تحسین می‌کنیم. همان طور کسانی را که در صلح با خود هستند و همه چیز را در حد اعتدال انجام می‌دهند. به طور کلی فرهنگ ما

تجاوز به حقوق او تلقی می‌شود. این عدالت، هم در سطح دولت و هم در سطح فرد برقرار است. در دولت عادل، هر طبقه و هر فرد، دارای مجموعه وظایف و تعهداتی مشخص در قبال جمع است که اگر همه آنها را برآورده کند، یک هماهنگی در کل پدید خواهد آمد. هنگامی که فرد آنچه را که مقرر شده انجام دهد، اعتبار و پاداشی که سزاوار است را دریافت می‌کند. و اگر نتواند وظیفه خود را انجام دهد، به شکل مناسب مجازات می‌شود.

بنابراین، عدالت «عبارت است از داشتن و انجام آنچه که متعلق به فرد است» (۴۳۴a). افراط و تفریط از هر نوع، ناعادلانه است. این تعریف افلاطونی از عدالت قابل قبول به نظر می‌رسد. برای مثال یک دزد، عملی ناعادلانه انجام می‌دهد، چرا که می‌خواهد به چیزی که متعلق به او نیست دست پیدا کند. پزشکی که نسبت به درمان بیمارانش بی‌تفاوت است عادل نیست، چرا که به وظیفه‌اش اهمیت نمی‌دهد. یک قاتل ناعادلانه عمل می‌کند. زیرا قربانی خود را از آنچه به او تعلق دارد، یعنی زندگی‌اش، محروم می‌کند. افراد ناعادل، فضایل و وظایف لازم برای خودشان در زندگی را درک نمی‌کنند، یا با دیگران بدتر از آنچه سزاوار هستند رفتار می‌کنند. به طور مشابه، دولت ناعادل هم قادر به انجام وظایف یک دولت نیست. از نظر افلاطون، عملکرد دولت شامل ساختن شرایطی امکانی است که تحت آن شرایط، هرکسی بتواند برای خود غذا، پوشاک و سرپناه بیابد. و در همین حال فرد در جستجوی فضایل نیکو هم باشد.

مفهوم عدالت افلاطون بر اساس این عقیده است که همه چیز در طبیعت بخشی از یک سلسله مراتب است. طبیعت به صورت ایده‌آل، همچون یک سمفونی کیهانی، هماهنگی وسیعی دارد. هر فرد و هر گونه در خدمت هدفی است. در این دیدگاه، هرج و مرج حد

در شرایطی که دولت حقوق فردی را پایمال کند، امری شایسته است. برداشت افلاطون از عدالت، الهام گرفته از عقیده او مبنی بر تقدم اخلاقی جمع در برابر فرد است. تأکید او بر این نکته است که یک نظم کیهانی وجود دارد و به هر فرد بر اساس فضایلش باید وظیفه‌ای سپرده شود. این مسئله برای او بسیار مهمتر از حقوق فردی است.

تفاوت زمانی آشکار می‌شود که ما در مقیاسی بزرگتر تجاوز به حقوق افراد را بررسی می‌کنیم. بسیاری با افلاطون موافق هستند که سرقت ناعادلانه است، یا پزشکی که در وظایف خود کوتاهی می‌کند ناعادلانه رفتار می‌کند و ظلم مصداق بی‌عدالتی است. اما قضاوت ما مربوط به دلایل دیگری است. باید بگوییم که سرکوب آزادی، کشتن مردم بی‌گناه، نادیده گرفتن دموکراسی و حق تعیین سرنوشت، از موارد بی‌عدالتی حاکم است. افلاطون از سوی دیگر می‌گوید حاکمی ناعادل است که با اعمال خود هرج و مرج را گسترش دهد و مردمش را از جستجوی خوبی و همین‌طور زندگی در هماهنگی با خودشان و در اجتماع منع کند. حاکم باید نظم طبیعی همه چیز را حفظ کند.

تفاوت دیگر در تصور ما از مفهوم انسان ایده آل و عادل است. از نظر افلاطون، فرد ایده آل یک فیلسوف است. چرا که با داشتن خرد کافی، روح او در هماهنگی کامل با خودش است. قدرت عقلانی فیلسوف بر احساسات و شهوات او حاکم است و هرگز افسار آنها را رها نمی‌کند. البته بنا بر شرایط به آنها هم توجه می‌کند. او با معرفت کافی از خودش و جامعه، می‌داند که چه چیز فضیلت است. او متین است و هرگز کنترل بر خودش را از دست نمی‌دهد. در مقابل، شخص ظالم از نظر افلاطون در وضعیت گسستگی است، بین احساسات و شهوات دو پاره شده است و هیچ ارزشی برای عقلی که می‌تواند روح را متحد کند، قایل نیست. فرد، در

تأکید زیادی بر روی یک ایده آل خاص ندارد. این یعنی پذیرش افراد (به همان صورتی که هستند) به جای سرزنش رفتار آنها و دخالت در مسیر شادی‌هایشان. هرچند که افلاطون این دولت ایده‌آل ما را ناعادل، منحط و پر هرج و مرج می‌داند.

افلاطون در آتن زندگی میکرد. او از نابودی فرهنگی و نظامی آتن در اثر عوامل درونی و بیرونی رنج می‌برد. افلاطون در دوران جنگ‌های بی‌رحمانه پلوپونزی (آتن با اسپارت) و تغییر مداوم حاکمان زندگی می‌کرد. او همیشه در وحشت از هرج و مرج به سر می‌برد. به طور خلاصه، او می‌دید که چگونه جهان اطرافش در حال از هم پاشیدن است. او در تلاش بود که بفهمد چه اشتباهی صورت گرفته تا آن را اصلاح کند. در نتیجه، با تأکید بر نظم و یکپارچگی، اولویت دولت بر فرد را پذیرفت. چرا که یک دولت عادل، از افراد عادل تشکیل شده و قوانین اولیه می‌توانند با خواسته‌های بعدی هماهنگ شوند. افلاطون در کهن‌سالی و دوران سکون زندگی‌اش به جستجوی عدالت رفت. ایده جذب فرد در اجتماع، ایده‌ای غیرپویا است. افلاطون بسیار کمتر از ما انسان‌های مدرن برای آزادی ارزش قایل بود. عدم تأکید او بر مفهوم آزادی در بحث عدالت، شاهدی برای این ادعا است.

با وجود این ممکن است شباهتهایی ظاهری میان مفهوم مورد نظر ما و افلاطون از عدالت وجود داشته باشد. هر چند این دو دیدگاه اساساً متفاوت هستند. مثلاً در مورد یک قتل، افلاطون ممکن است قضاوتی شبیه ما داشته باشد (عمدتاً به این دلیل که گویی همه ما یک شهود برای سنجش رفتار درست داریم). اما تعریف افلاطون از عدالت و شهود او که الهام بخش آن تعریف شده است، با ما تفاوت دارد. تصور ما از عدالت، پیرامون آزادی فردی و اولویت فرد بر جامعه است. از نظر ما نافرمانی، گاهی نه تنها مجاز است، بلکه

یکی از دیالوگ‌ها، سقراط می‌گوید از آنجا که تحلیل روح کار دشواری است، ابتدا به تحلیل دولت خواهد پرداخت و پس از آن بر اساس نتایجی که به دست آمده، سراغ ماهیت عدالت فردی می‌رود.

به نظر میرسد بحث طولانی درباره دولت در درجه اول به عنوان یک دستگاه تفسیری محسوب می‌شود. اما واضح است که این مسئله چیزی بیشتر است. افلاطون ممکن است بر این باور بوده باشد که آرمان‌شهرش در عمل کار نمی‌کند، یا حتی تناسبی با برخی دیگر از پیشنهاداتش ندارد. اما او قطعاً هدفی مستقل از این مسائل برای مطرح کردن بحث دولت عادل داشته است. بر اساس گفته سقراط، معقول است بپذیریم افلاطون دوست داشته نتیجه برخی از ایده‌هایش را در عمل هم ببیند. برخی از ایده‌های او در واقع در یک دولت‌شهر واقعی اجرا شده است. او از دولت‌شهر خود ناراضی بود و به دنبال جایگزین می‌گشت. بهتر است به جزئیاتی که گفته است نگاهی بیندازیم.

دولت ایده آل افلاطون به سه طبقه اصلی تفکیک می‌شود که مطابق با سه بخش اصلی روح است. محافظان، که فیلسوف و حاکم هستند. کمک‌دهندگان، سربازانی هستند که از دولت دفاع می‌کنند. پایین‌ترین طبقه هم متعلق به تولیدکنندگانی از قبیل کشاورزان و صنعتگران است. محافظان و کمک‌دهندگان از آموزش یکسانی برخوردارند. آموزشی که با موسیقی و ادبیات آغاز می‌شود و با تربیت بدنی به پایان می‌رسد. هنر در سیستم آموزشی سانسور می‌شود. برای مثال، هر متن شاعرانه که اعمال زشت به خدایان نسبت دهد نباید آموزش داده شود. تنها شعرهایی که باعث شکوفایی فضایل شاگردان باشد می‌تواند در بخشی از برنامه درسی گنجانده شود. به طور مشابه، هر نوع موسیقی با آوایی محزون، لطیف یا زنانه از آموزش محافظان حذف می‌شود. سقراط به دلیل تحریک شدن شنونده

معنای تحت‌اللفظی هم اشاره به نوعی گسسته‌نبودن (یکپارچه‌بودن) دارد.

تصور ما از فرد ایده آل عادی‌تر از تعریف افلاطون است. او ترکیبی از مفهوم فضیلت‌مندانه ایجاد کرده است. اما برای ما، فضیلت تنها رفتار مناسب با دیگران و عملکرد سالم در اجتماع است. ایده آل ما «معقول‌تر» است، چرا که در آن به جای تأکید بر مشخصه‌های روانی فرد، بر رفتار او با دیگران تأکید می‌شود.

با توجه به این تفاوتها، سؤال این است که کدام تعریف از عدالت بهتر است؟ مفهوم عدالت افلاطون یا مفهوم عدالت ما؟ من نمی‌خواهم وزن بیشتری به هیچ کدام بدهم، تنها ارائه شرحی روشن از هر کدام مد نظر من است. با این حال، اجازه دهید پاسخ پیشنهادی خودم را بیان کنم: هیچ کدام چندان رضایتبخش نیستند. اما هر کدام از آنها نقاط قوتی دارند. مفهوم قابل دفاع از عدالت، نه اجتماعی است و نه فردی، بلکه ترکیبی از هر دو و آستی دادن آنها با یکدیگر است. باید بر اهمیت جامعه و فرد به صورت توأمان تأکید کرد. نباید در برابر توتالیتاریسم بالقوه جمهوری و فردگرایی بیش از حد فرهنگ مدرن، تسلیم شد. ابتدا به اختصار شرحی از آرمان‌شهر افلاطون را ارائه کرده و پیاده‌سازی آن در عمل را بررسی می‌کنیم.

دولت آرمانی افلاطون

هرکس جمهوری افلاطون را خوانده باشد تصدیق می‌کند که هدف اصلی او از مطرح کردن ایده دولت عادل، روشن کردن ماهیت حقیقی روح است. چرا که معتقد است این دو قابل قیاس با یکدیگر هستند. دولت در حکم یک روح بزرگ است. برای مثال، بخش‌هایی از یک دولت با بخش‌هایی از روح انسان مطابقت دارد. در

و این قبیل اطلاعات به عنوان مسائلی محرمانه تنها در دسترس حاکمان است تا در صورت پدید آمدن هر نوع خطری برای جمعیت، شورش را در هم بکوبند».

در دوران مدرن، همدلی بیشتری با این پیشنهاد افلاطون که زنان طبقه محافظان باید آموزشی برابر با مردان طبقه خود دریافت کنند و بهترین زنان می‌توانند در جنگ و کشورداری کمک‌کننده باشند، وجود دارد. هیچ‌گونه مالکیت خصوصی یا پول، مگر جایی که در طبقات پایینتر لازم باشد، وجود ندارد. بنابراین اختلافی در مورد آنچه که متعلق به افراد است پدید نخواهد آمد. همان‌طور که اختلافی در مالکیت زنان و فرزندان وجود ندارد. به طور کلی هدف افلاطون این است که همه افراد جامعه، دیگران را به عنوان عضوی از یک خانواده ببینند. بنابراین با حداقل شدن نزاع بین مردم، همه در پی هماهنگی، اعتدال و ملایمت نسبت به شهروند-هم‌نوعان خواهند بود. و خشونت آن‌ها صرفاً به عنوان جبهه‌ای واحد در همه مسائل، نسبت به دیگر دولت‌ها خواهد بود. سلامت اجتماع اصل مهم در تمام حوزه‌های زندگی است. تمام دیدگاه‌های افلاطون در پی همین یک اصل می‌آید.

براندازی و آشوب

ما چرا این مسائل را مطرح کردیم و چه استفاده‌ای از آن‌ها می‌توانیم بکنیم؟ آیا آنها صرفاً نشان‌دهنده یک حس کنجکاوی تاریخی هستند، یعنی راهی برای دستیابی به ذهن افلاطون و فرهنگ دوران او، یا ایده‌های فلسفی-سیاسی ناب و مستقل به حساب می‌آیند؟

نظر من این است که توتالیتریسم آشکار در سیستم افلاطون دلیل خوبی است که چرا دولت او تاکنون

به شجاعت، اعتدال، و زندگی هماهنگ آن‌ها را تأیید می‌کرد. ابزارهایی مانند فلوت نیز در دولت‌شهر آرمانی ممنوع هستند، چرا که این ابزارهای شاعرانه از زمان سقراط با فساد گره خورده بودند.

در واقع، زندگی در آرمان‌شهر افلاطون، پیوندی ناگسستنی با زندگی در یک حکومت توتالیتر دارد. قوانینی که سقراط پیشنهاد می‌کند سرکوبگرانه هستند. مردم اجازه برگزیدن تنها یک حرفه را دارند. حرفه‌ای که به صورت طبیعی برای آن مناسب باشند. آشکار است که مرزی بین حریم عمومی و خصوصی وجود ندارد. تنها چیزهایی که به زندگی معتدل منجر شوند مورد حمایت هستند، و مردم از هرگونه افراط و فساد به شدت منع می‌شوند. ثروت و فقر مجاز نیست. چرا که هر دو منجر به فساد می‌شود.

عقاید افلاطون درباره زنان و کودکان ممکن است بیشتر از این‌ها برای لیبرال‌ها فاجعه‌آمیز باشد. افلاطون از زبان سقراط می‌گوید که مفهوم خانواده سنتی باید دور انداخته شود. مردان باید زنان و کودکان اشتراکی داشته باشند، به طوری که هیچ مردی نداند کدام کودک فرزند او است. شناختن فرزندان حتی برای مادران هم امکان‌پذیر نیست. فرزندان پس از تولد از مادران گرفته می‌شوند و بچه‌های دیگری به آن‌ها داده می‌شود تا از دوران شیردهی آن‌ها به شکلی مناسب استفاده شود.

اصول آموزشی افلاطون مشابه ایده نازی‌ها و رفتار اسپارت‌ها در کشتن نوزادان ضعیف و ناقص است. او می‌گوید:

«از هر دو جنس (زن و مرد) باید تا حد امکان بهترین‌ها با یکدیگر درآمیزند، و پست‌ترها با هم. آنها باید فرزندان از طبقه خود تولید کنند و نه از دیگر طبقات، به طوری که شرایط اولیه جمعیت حفظ شود.»

واکنش دیگران نسبت به خودشان بشناسند. اما کسی که از محدودیت‌های سرکوبگرانه اجتماع نسبت به رفتار خودش آگاه است، نم‌یتواند حس عمیق لازم برای شناخت خود را از جامعه‌ای بگیرد که او را سانسور می‌کند. او به جای تبدیل شدن به انسانی که می‌خواهد بشود، سرشار از خشم و عذاب ناشی از سرکوب امیال و ناامید از خود اثباتی و مایوس از رهایی از چنگال قیدها می‌شود. هیچکس نمی‌تواند احساس خوبی در مورد خود داشته باشد مگر اینکه اعمالش را بر اساس آرمانهای فردی و تصویری که از خودش می‌شناسد، انجام دهد. اعمال باید از یک ادراک خودانگیزه به وجود آمده باشند. به رسمیت شناختن آن جز بر اساس داشتن آزادی امکان‌پذیر نیست، به طوریکه هر نظم اجتماعی که فاقد آزادی افراد است، ذاتاً ناپایدار بوده و به طور بالقوه آمادگی بروز شورش علیه ساختار را دارد. بر همین اساس، بسیاری از فرهنگ‌های مهم تاریخی تا حدودی بر بنیان‌هایی سست و گذرا بنا شده بودند. اما آرمانشهر افلاطونی، بسیار زود فرو خواهد ریخت.

افلاطون در این باره که منافع افراد در نهایت با منافع جامعه گره می‌خورند، محق بود. یک جامعه در صورتی سالم است که از افراد سالم تشکیل شده باشد و بالعکس. افلاطون در فهم پیش‌نیاز خودهمانگی (همانگی روانی) که قرار است منجر به شادی فردی و جمعی بشود در اشتباه بود. این پیش‌نیاز، جز آزادی و دریافت فرد از اینکه چگونه توسط دیگران فهمیده می‌شود، نیست. ایدئولوژی لیبرال مدرن، کمبود نظام افلاطونی را به طور مضاعف جبران کرده است. آنها یک دیدگاه ضعیف درباره چیستی آزادی و دلیل خوب بودن آن دارند. برای لیبرال‌ها مفهوم فرد، مفهومی غیرتاریخی و جدا افتاده است که به جای رابطه‌ای اصیل و مستحکم با دیگران، به چیزی جز حفاظت در برابر آن‌ها فکر نمی‌کند. حفاظت از افراد اهمیت ثانویه دارد.

هرگز ساخته نشده است. این همان جایی است که وفاداری من به ایدئولوژیهای مدرن خودش را نشان میدهد. فکر میکنم هگل در ارزیابی خود از لیبرالیسم محق بود. یعنی تأکید بر فردیت که مانع گسترش توتالیتریسم است. فرد از نظر اخلاقی تابع جامعه نیست. سلامت و آزادی فرد کم‌اهمیت‌تر از هماهنگی اجتماعی نیست. در واقع، اگر کسی احساس آزادی نداشته باشد نمی‌تواند از نظر روانی سالم باشد.

افلاطون ارزش خودمختاری را دست‌کم می‌گیرد. حتی در برداشت خود او هم خودمختاری مبنای احترام به خود، و از این رو بخشی از عدالت است. طبقه محافظان افلاطونی شاید نمایش‌دهنده فضیلت‌های گوناگون باشد و از خودمختاری‌اش لذت ببرد، اما هر فرد دیگر در آرمانشهر افلاطون تحت سیطره یک فیلسوف-پادشاه است. او اساساً آزاد نیست و خودمختاری ندارد. در نتیجه، چنین مردمی کاملاً فاقد احترام به خود و رضایت خواهند بود. قرارگیری در یک موقعیت نسبی پایین‌تر نسبت به دیگران موجب نارضایتی خواهد شد. تعادل روانی افراد گرفته شده و هماهنگی بین امیال با خود و با دیگران را برهم می‌زند. در نهایت فرد جایگاه خود در جهان را از دست خواهد داد. به عبارت دیگر همه چیز در ستیز با فردیت و دولت قرار خواهد گرفت. بر این اساس، همان‌طور که افلاطون اذعان می‌کند، چنین اوضاعی برای فرد ناعادلانه است. با انکار آزادی واقعی، شهروندان فرصت کشف خود و استعدادهایشان را تحت قوانین ظالمانه یک رژیم سرکوبگر از دست خواهند داد. آرمانشهر افلاطونی نارضایتی فردی و اجتماعی به بار می‌آورد و مانع دستیابی فرد از نظر روحی می‌شود. بنابراین در این آرمانشهر دستیابی به فضایی که افلاطون وعده داده بود، غیرممکن می‌شود. نیاز به بازشناسی روانی خویش یک نیاز روانی است. مردم میخواهند خود را از خلال فعالیتهای مختلف و

برسد، چرا که تا جایی که ما می‌بینیم افلاطون‌گرایی و لیبرالیسم در نقطه مقابل یکدیگر هستند. اما دقت کنید چه چیزهایی در جامعه ایده‌آل مارکس نقش دارند. در آرمان‌شهر او طبقه‌ای وجود نخواهد داشت. مارکس در مانیفست کمونیست (۱۸۴۸) مدعی است که پس از یک دوره حاکمیت سوسیالیستی و توزیع مجدد ثروت، طبقه‌های اجتماعی مجزا از بین می‌روند و در این شرایط جدید نیازی به وجود دولت نیست.

آرمان‌شهر بی طبقه مارکس با نوع افلاطونی آن قابل مقایسه نیست چرا که به نظر می‌رسد تعریف مارکسیستی «طبقه» متفاوت از آن چیزی است که مورد نظر افلاطون است. تعریف افلاطون شامل تلفیقی از معیارهای سیاسی و اقتصادی است. در تعریف او پایینترین طبقه، در فعالیت‌های مولد اقتصادی درگیر است اما قدرت سیاسی ندارد. در حالیکه بالاترین طبقه تمام قدرت سیاسی را در اختیار دارد، اما فعالیت اقتصادی ندارد. برای مارکس، از سوی دیگر، تعریف طبقه صرفاً اقتصادی و بر اساس نقش هر گروه در فرآیندهای تولیدی است. برای مارکس اساساً دو طبقه وجود دارد: سرمایه‌داران و کارگران.

نکته اولی که می‌خواهم روی آن تأکید کنم این است که مارکس بر خلاف افلاطون از نقطه متفاوتی بازی را شروع می‌کند. دوم این‌که با وجود تفاوت در ماهیت ایدئولوژی مارکسیستی و آرمان بی‌طبقه در آن، یک هم‌دلی بنیادی با اهداف نهایی مورد نظر افلاطون دارد. برای هر دو آن‌ها سلامتی و کل‌گرایی اجتماع مهم است و هر دو، تداوم ساختارهای اجتماعی، شاد بودن شهروندان و عدالت سیاسی-اقتصادی را مد نظر دارند. تا حدی که می‌توان گفت کمونیسم، زاده جمهوری افلاطون است. مارکسیسم ایدئولوژی بنا شده بر این اعتقاد است که جامعه، موجود زنده بزرگی است و نه مجموعه‌ای از افراد. بنابراین ساختارهای اجتماعی و

زیرا ماهیت آزادی در گام نخست این است که افراد را نمی‌توان از یگانگی بینافردی جدا کرد. آن‌ها از شناخت متقابل یکدیگر جداناپذیر هستند. شناسایی اعمال خودمختار بینافردی، به عنوان اعمالی که می‌تواند به یک فرد تعلق داشته باشد یا نداشته باشد. در جامعه‌ای که آزادی واقعی حاکم باشد، این درجه از اتم‌گرایی وجود ندارد. در جامعه آزاد، موانع مصنوعی قانونی در راه فهم بینافردی، بازشناسی انسان‌ها و خودشناسی همگانی به چشم نمی‌خورد. افراد در جامعه و همراه با جامعه زندگی می‌کنند. بدون احساس نیاز به حفاظت شدن در برابر جامعه. چرا که در نبود آن احساس کمبود می‌کنند.

سایر دولت‌های آرمانی

سقراط در جمهوری می‌گوید اگرچه آرمان‌شهر افلاطونی ممکن است غیرقابل تحقق باشد، استفاده از آن به عنوان ایده آل یا استناداری که می‌تواند سایر نهادهای موجود را به نقد بکشد، مفید است. در حالیکه من با نسخه افلاطونی این آرمان‌شهر مخالف هستم، می‌پذیرم که تلاش برای تدوین دقیق ایده‌آل‌های اجتماعی شایسته است. با این کار، ما حالتی را فرض می‌گیریم که می‌توانیم برای رسیدن به آن تلاش کنیم. حتی اگر رسیدن به جزئیات نهایی ناممکن باشد. پیشنهاد من این است که چیزی شبیه یک کمونیسم دموکراتیک می‌تواند همان ایده آلی باشد که باید به وسیله آن، امروزمان را به بوته نقد بگذاریم. به این ترتیب می‌توانیم بین تأکید افلاطون بر اجتماع و تأکید جوامع مدرن بر آزادیهای فردی آشتی برقرار کنیم. در واقع، ایده‌آل مارکس از یک آرمان‌شهر کمونیستی میراث هر دو آرمان‌شهرهای افلاطونی و لیبرال را توأمان دارد. ممکن است این گفته متناقض به نظر

با وجود تفاوت میان مفهوم ما و افلاطون از عدالت، عناصر فلسفه او را میتوان با عناصر ایدئولوژی لیبرال دموکراتیک ما آشتی داد. به نظر من شهود افلاطون درباره اجتماع، تا حد زیادی درست بوده است. هر چند که روش خطرناک او برای تحقق این امر اشتباه بود. همچنین، افلاطون درباره فرد آرمانی که باید به نوعی یگانگی با خود دست پیدا کرده باشد و خودکنترلی داشته باشد، بر حق بود. و در نهایت، رشد افراد جز در شرایط اجتماعی هماهنگ، میسر نیست.

مارکس بخشی از ایده افلاطون را نگاه داشت و بخش توتالیتر آن را که دستیابی به یک جامعه خوب را غیرممکن می‌کرد، دور انداخت. من فکر میکنم ما باید، حداقل در تئوری، راه مارکس را ادامه دهیم. حتی اگر پیروان او در عمل از بسیاری از آرمان‌ها منحرف شده باشند. باید ویژگیهای لیبرال مفهوم افلاطونی از عدالت اجتماعی را بدون توتالیتریسم آن بپذیریم. اگر چنین کنیم، گمان می‌کنم زندگی در جهان سرگشته و چندپاره امروزی، کمی بهتر از آنچه که هست خواهد شد.

روابط بین انسان‌ها، بر تک‌تک افراد اولویت دارد. هر دو آن‌ها در تلاش برای تحلیل علمی جامعه، و همچنین تدوین یک ایده آل اخلاقی هستند. تفاوت ایده آل مارکس و افلاطون در اهداف نیست، بلکه در روش رسیدن به اهداف است. به بیان دقیقتر، این تفاوت در ساختارهای سازنده این اهداف مانند دموکراسی، همکاری جهانی اقتصادی سیاسی، فقدان سازوکارهای اجتماعی اجباری و... است. به دلیل تأکید زیاد بر آزادی‌های فردی، این ساختارهای سیاسی با لیبرالیسم اشتراکات بیشتری دارند تا نظام افلاطونی.

مارکس نگاه لیبرال به حقوق و حاکمیت قانون را رد می‌کند. اما این کار را به این دلیل انجام می‌دهد که می‌داند آن‌ها منجر به تحقق ناقص اهداف لیبرال در تضمین آزادی فردی می‌شوند. برای رسیدن به چشمانداز خالص تر از لیبرالیسم، مارکس فکر میکند که سرمایه‌داری، همراه با تفکر مالکیت خصوصی، حقوق و قوانین مربوط به آن باید ارتقا داده شود، چرا که باعث سرکوب و کالایی کردن انسان‌ها است.

جان رالز و عدالت

هلن مک کب

برگردان: پریسا دبستانی

نظریه عدالت رالز در سال ۱۹۷۱ تا کنون، بوده‌است. مطالعات زیادی در این خصوص منتشر شده است و بررسی‌ها نشان می‌دهد دیدن کلیت ماجرا چقدر دشوار است. عدالت «یک مفهوم ماهیاتا مناقشه برانگیز»

جان رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲) فیلسوف دانشگاه هاروارد ادعا میکند که عدالت نخستین فضیلت نهادها و مؤسسات است. مسلماً عدالت نخستین نگرانی نظریه پردازان سیاسی قرن معاصر، و از زمان انتشار کتاب

می‌گوید به منظور تعیین اینکه کدام یک از نهادهای جامعه عادلانه است، باید بررسی کنیم چه نوع ساختار اجتماعی به وسیله انسان‌های عاقل به صورت آزادانه و بدون تعصب و غرض‌ورزی انتخاب می‌شوند، یعنی چه اصل‌هایی از عدالت باید بر ساختار اساسی جامعه حاکم باشد، به عبارتی آن ساختار چگونه ساخته می‌شود و مردم چگونه مزایای مشارکت در جامعه را تقسیم می‌کنند؟ ساز و کار رالز برای تعیین چیزهایی که مردم به طور عقلانی اما غیرجانبدارانه انتخاب می‌کنند، از طریق آزمایش فکری است. مردم را در یک «وضعیت نخستین» پشت «پرده بی‌خبری» تصور کنید، جایی که آن‌ها از آگاهی نسبت به ویژگی‌های شخصیتی که به صورت بالقوه باعث تبعیض می‌شوند مانند سن، نژاد، مذهب، استعدادها، علایق و احتمالا جنسیتشان، دور نگه داشته شده‌اند. بدون هیچ اطلاعی از اینکه جایگاه آن‌ها در جامعه چه خواهد بود. آنگاه آن‌ها انتخاب می‌کنند که جامعه به چه شکلی باشد.

رالز بر این عقیده است که پیامد اندیشیدن به وضعیت نخستین، این خواهد بود که افراد بدون تعصب به این اصول رای خواهند داد: ابتدا، هر شخص حقی برابر در دسترسی به گسترده‌ترین سیستم آزادی‌های اساسی ممکن و سازگار با یک سیستم از آزادی‌های برابر برای همه داشته باشد؛ دوم، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای سازماندهی شوند که الف) در مقایسه با سایر سیستم‌های اجتماعی مشابه بیشترین مزایا برای کم‌توان‌ترین افراد داشته باشند (اصل حداکثر حداقلها) و ب) موقعیت‌ها در شرایطی که فرصت‌ها برابر باشند، همگان بتوانند بدان‌ها دسترسی داشته باشند. اصل اول همیشه بر اصل دوم الویت دارد- شاید ما حقوق و آزادی‌ها را برای برابری‌های بزرگتر سبک‌سنگین نکنیم.

است، همچنان که مایکل فریدن می‌گوید: فلاسفه در این که عدالت چه چیزهایی را پوشش می‌دهد، هر یک از عناصر آن چه وزنی دارند، و جایگاه عدالت در میان سایر مفاهیم کجاست با یکدیگر اختلاف نظر دارند. به منظور دستیابی به یک دید کلی از مسئله، در این مقاله سعی خواهیم کرد نشان دهیم که مباحثات بین برخی از برداشت‌های مشهور و رقیب عدالت از کجا بر می‌خیزد.

رالز به طور ویژه به عدالت توزیعی نظر داشت که معطوف به توزیع آنچه که ما از طریق مشارکت در جامعه به دست می‌آوریم است - آنچه که او مازاد اجتماعی می‌نامید. صحبت از مازاد اجتماعی مهم است زیرا به معنی آن است که ما نمیتوانیم در برابر برخی از ادعاها در مورد عدالت که لیبرال‌ها و لیبرتن‌ها دوست دارند در برابرشان ایستادگی کنند، ایستادگی کنیم. برای مثال، معنی آن این است که یک سرمایه‌دار ثروتمند نمی‌تواند به ادعای گرسنگی کودکی در کشورش به این دلیل که آن کودک را نمی‌شناسد یا در یکی از شرکت‌های او کار نکرده، بی‌توجه باشد. استدلال رالز این است که این است که از آنجایی که این کودک با اطاعت از قانون به شکلی در تلاش گروهی جامعه خود سهیم است، بانکدار ثروتمند در قبال آن کودک و حق عدالت او دارای وظیفه است. (به نظر می‌رسد که رالز نظر خود را درباره کل جهان صادق نمی‌دانست، او چنین باوری را به رغم فرآیند جهانی شدن داشت، هرچند برخی رالزی‌های مدرن می‌خواهند اصل او را به صورت جهانی به کار بندند.) پس ما صرفاً پول یا کالا توزیع نمی‌کنیم، بلکه حقوق و آزادی‌ها و حتی فرصت‌ها را نیز توزیع می‌کنیم.

رالز معتقد بود که عدالت می‌تواند از طریق مؤسسات عادلانه ایجاد شود. اگر چیزی را که او «ساختار اساسی» جامعه می‌نامد (مواردی همچون قانون اساسی آن) عادلانه باشد آنگاه آن جامعه عادلانه خواهد بود. رالز

این ایده که جامعه به خودی خود خوب است را کنار می‌گذارد، و صرفاً به آن به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به نفع شخصی نگاه می‌کند؛ فرض او این است که ما به طور بنیادین جدا از یکدیگر هستیم، نه اینکه به طور طبیعی اجتماعی هستیم. علاوه بر این او عدالت را برخاسته از رقابتی بین افرادی می‌داند که به آسایش و رفاه یکدیگر علاقمند نیستند و تنها به وسیله نهادهای عادلانه مجبور به عادل بودن می‌شوند. تمام این نکات را می‌توان به چالش کشید.

یک حمله دیگر با فهم رالز از جایگاه عدالت مخالف است. برای مثال همکار رالز در دانشگاه هاروارد، رابرت نوزیک، با این مخالف است که عدالت لزوماً حق را محترم می‌دارد - به معنای حق در سنت لیبرالیسم که حقوق بشر نیز از آن می‌آید- یا به پیدایش حق می‌انجامد: برای او کاملاً برعکس است. جی. ای کوهن فیلسوف سیاسی مارکسیست و استاد پیشین نظریه سیاسی و اجتماعی در دانشگاه آکسفورد نیز در درس‌های خود اشاره کرده بود که عدالت نمی‌تواند آنگونه که رالز ادعا می‌کند، اولین فضیلت برای نهادها باشد، برای جامعه کدام مهم‌تر است، عادلانه باشد یا برای مثال با ثبات؟

روش‌شناسی رالز به کنار، ممکن است با اصول عدالت او نیز مخالف خواهیم بود. برای مثال کوهن با وجود همدلی با پروژه رالز فکر می‌کند که اصول او ناکارآمد هستند.

رالز معتقد است که استعدادها تصادفی هستند و ما نباید برای آن‌ها پاداش دریافت کنیم، زیرا خود آنها یک نابرابری در راستای منتفع شدن ما هستند. هرچند رالز در اصول عدالت خود جایی برای تشویق گذاشته است: شخص دارای استعداد می‌تواند سهم نابرابری از مازاد اجتماعی ببرد مادامی که نشان دهد با این

مشکلات بالقوه فراوانی در سازوکار رالز برای تعیین عدالت اجتماعی وجود دارد. یکی این است که مردم در واقع ماکسی‌مین به نظر نمی‌رسند، یعنی برخلاف پیشنهاد رالز سیستمی را بر نمی‌گزینند که «حداقل را حداکثر می‌کند». بلکه به نظر می‌رسد که مردم سیستمی را ترجیح می‌دهند که با کمترین دخالت ممکن، دسترسی به آستانه نسبتاً بالایی از نیازها را ممکن سازد. بنابراین شاید رالز اشتباه می‌کرده است و اصول او آن‌هایی نیستند که افراد عاقل بی‌تعصب، با آن موافقت کنند.

مشکل بعدی به وسیله کامیونترین‌ها اقامه شده است: آیا ایده «شخص عاقل بی‌تعصب» به شکلی که رالز مطرح کرده اصلاً معنادار است؟ آیا استعدادها، توانایی‌ها، علایق، دین، کدهای اخلاقی، قومیت و فرهنگها هويت ما را نمی‌سازند؟ یک فرد چه خواهد بود اگر تمام این خصوصیات از او جدا شود؟ این حمله دو نسخه دارد. یکی این که می‌گوید شخص مد نظر رالز در وضعیت نخستین نمی‌تواند انسان باشد، شاید این روش برای رب‌النوع‌های آتش مؤثر باشد اما ما علاقمند به عدالت برای بشر هستیم. دیگر این که گفته می‌شود کلیت ایده رالز به لحاظ متافیزیکی ناممکن است، اگر تمام این‌ها از فرد جدا شود، در پشت پرده بی‌خبری، هیچ چیز در حال فکر کردنی وجود نخواهد داشت.

اعتراضات کامیونترین بیشتری وجود دارد، برخی از نقدها با ایدئولوژی‌هایی که سویه کامیونترین دارند - مانند محافظه‌کاری ملی‌گرایانه و سوسیالیسم - اشتراک دارند. یکی از نقدها این است که فهم رالز از عدالت بر این مبنا است که جامعه مجموعه‌ای از افراد جدا از هم است. آن‌ها ممکن است مشارکت کنند، اما تنها در حالی که ضرورت داشته باشد. از این رو رالز

به روش منصفانه به نفع افرادی دارای کمترین منفعت ندارند. بنابراین، تا جایی که مردمانی عادل داشته باشیم، نیازی به اصل تشویقی رالز نخواهیم داشت. بنابراین، اصول عدالت رالز یا اصلا عادلانه نیستند چرا که در آن امکان تهدید وجود دارد، یا اصلا ضرورتی ندارد، زیرا مردم عادل یکدیگر را استثمار نمی‌کنند. این با آنچه کوهن در درس‌های خود گفته مرتبط است: اصول عدالت رالز می‌تواند خیلی چیزها باشد (ضروری‌تر، مؤثرتر، بهتر برای تولید ثروت و ...) اما آن‌ها عادلانه نیستند.

مباحثه با نوزیک

رابرت نوزیک (۱۹۳-۲۰۰۲) واکنش متفاوتی به ادعای رالز در خصوص عدالت داشت. همانند رالز، او فکر می‌کرد که عدالت از یک فرآیند عادلانه حاصل می‌شود، اما نوزیک آنچه را که توزیع عدالت «قالب‌بندی شده» می‌نامید - به نظر او دو اصل رالز چنین بودند - دوست نداشت. نوزیک فکر می‌کرد عدالت یعنی احترام مناسب به حق و اینکه حق‌های ما از این حقیقت ریشه می‌گیرد که همه ما، مالک خویش هستیم. منظور نوزیک از «مالکیت خویش» این است که همه ما حقوق مساوی در استفاده، سوء استفاده، وام، فروش، اجاره و در آخر ویرانی بدن خویشتن داریم همانطور که در مورد هر چیز دیگری که فکر می‌کنیم مایملک ما است - زمین، قلم، کتاب، خانه، پول - چنین حقی داریم. اگر شما ۱۰ پوند از دستمزد خود را از دستگاه خودپرداز دریافت کنید، می‌توانید هر کاری که خواستید با آن انجام دهید: آن را خرج کنید، قرض دهید، ببخشید، آتش بزنید، لیست خرید را پشت آن بنویسید و ... نوزیک می‌گوید می‌توانید چنین کاری را با بدن خود نیز انجام دهید. یکی از دلالت‌های چنین طرز فکری این است که این حق برای همه ما باید محترم شمرده شود اگر این گونه نباشد تخطی از عدالت خواهد بود. مادامی که

کار محروم‌ترین افراد جامعه منتفع می‌شوند. از این رو، یک جراح مغز که تمام روز خود را موج‌سواری می‌کند می‌تواند خواهان ثروت بیشتری برای رها کردن تخته موج‌سواری و انجام جراحی باشد و چنانکه مردم به خاطر عمل نکردن او بمیرند (و از آنجایی که افرادی که نیاز به جراحی دارند در آن حالت بخشی از غیرمنتفع‌ترین‌ها محسوب می‌شوند)، این نابرابری به نفع آن‌ها خواهد بود. کوهن می‌گوید که این صرفا یعنی اینکه جراح در حال تهدید افراد در حال مرگ است. و از آنجایی که تهدید استثمارگرانه و ناعادلانه است، اصول رالز نمی‌توانند عادلانه باشند.

برخی از رالزی‌های معاصر فکر می‌کنند که کافی است رالز در پاسخ بگوید: «به نکته درستی اشاره کردید، و به همین دلیل اگر نهادهای عادلانه داشته باشیم چنین نابرابری‌هایی نخواهیم داشت. هرچند دولت نمی‌تواند موج‌سوار را وادار به ترک ساحل و رفتن به بیمارستان کند - زیرا این اولین اصل عدالت را در خصوص حقوق و آزادی‌ها نقض خواهد کرد - اگر به بیمارستان برود و از استعدادش برای نجات جان مردم بهره بگیرد نیازی به پرداخت پول بیشتر به او نیست». رالز این را در هیچ یک از کتاب‌هایش نگفته است، اما این احتمال وجود دارد که او با این پاسخ موافق بوده باشد. (البته ممکن است فکر کنید می‌توانیم مردم را وادار کنیم تا از استعدادهای نجات دهنده‌شان استفاده کنند، اما باید آن را به طریقی با ادعای آزادی و خودمختاری وفق دهید).

خود کوهن می‌گوید تنها راه خلاصی رالز از این مشکل به کارگیری آنچه رالز «منش عدالت» می‌نامد در کنار نهادهای دادگر است، به طوری که مردم در جامعه به اصول رالز معتقد شوند و بخواهند برقراری آن‌ها را ببینند. کوهن می‌گوید: اما اگر آن‌ها معتقد باشند که باید به نفع خود عمل کنند نیازی به تشویق برای رفتار

اول، ممکن است برای ما این چنین به نظر برسد که دریافت ۲۵۰.۰۰۰ دلار توسط چمبرلین منصفانه است، اما ما در جامعه‌ای با یک توزیع منصفانه اولیه ثروت زندگی نمی‌کنیم. شاید در جامعه ما، با توجه بی‌عدالتی گسترده‌ای که در سیستم وجود دارد، چمبرلین‌ها (به عبارتی کودکی زاغه نشین که صرفاً با استعداد خود به جایی می‌رسد) دقیقاً همان نوع از نابرابری‌ها هستند که برای ما مهم نیستند. اما اگر اصول رالز برقرار باشند ما دیگر در چنین سیستمی نخواهیم بود، و زمانی که دور همدیگر جمع شویم و جامعه را دوباره به شکلی طراحی کنیم که توزیع عادلانه وجود داشته باشد ممکن است در جا نسبت به بروز بی‌عدالتی حساسیت نشان دهیم. برای همین نوزیک مثالش را با لفاظی، متقاعد کننده جلوه داد.

دوم، احتمالاً موافق نباشیم که مالکیت خویشتن می‌تواند اساس عدالت باشد. دلایل فراوانی برای چنین فکری وجود دارد. یکی از آن‌ها این است که مالکیت خویشتن به مردم اجازه می‌دهد تا خود را به عنوان برده بفروشند و این هرگز نمی‌تواند عادلانه باشد.

سوم، طبق مفهوم توزیع منصفانه نوزیک، ما هرگز نمی‌توانیم از ثروتمندان به خاطر چیزی که به آن‌ها نفعی نمی‌رساند مالیات بگیریم. (برای مثال، نوزیک فکر می‌کند که احتمالاً همه باید به نیروی پلیس کمک مالی کنند، اگرچه او یک جامعه آنارشویست را که چنین کارهایی در آن داوطلبانه است، ترجیح می‌دهد.) اگر ما تلاش کنیم و از میلیونرها پول بگیریم و با آن برای کودکان گرسنه غذا تهیه کنیم، طبق نظر نوزیک میلیونرها را برده این کودکان کرده‌ایم. این نظر خلاف شهود اخلاقی ما است.

مشکل دیگر در خصوص مالکیت خویشتن مشکلی است که کوهن به وسیله مثال فضا نورد خود آن را

آنچه نوزیک عدالت در بدست آوردن و عدالت در انتقال مینامد وجود داشته باشد، آنگاه هر گونه توزیع منابعی رخ دهد، توزیعی منصفانه خواهد بود. مسئله‌ای نیست اگر نابرابری‌ها به نفع کم‌بهره‌ترین‌ها نباشد، یا حتی اگر نیازهای مردم برطرف شود، تا جایی که فرآیند منصفانه باشد، پیامد نیز منصفانه خواهد بود.

در کتاب «آنارشی، دولت و آرمانشهر» نوزیک از مثال معروف ویلت چمبرلین برای نشان کردن این نکته استفاده می‌کند. بگذارید یک توزیع منصفانه را D۱ استفاده بنامیم: هر چه را که شما به عنوان یک توزیع منصفانه (به عنوان مثال، پول) در نظر بگیرید، آن D۱ خواهد بود. با D۱ شروع کنیم، فرض کنیم که حال ویلت چمبرلین ۲۵ سنت برای اضافه کردن به هزینه ورودی نرمال یک بازی بسکتبال درخواست می‌کند که باید مستقیماً به او پرداخته شود. همچنین اجازه دهید فرض کنیم که تمام طرفداران بسکتبال از این پرداخت خرسند هستند، این هزینه ناچیز است و چمبرلین یک بازیکن بزرگ است. نتایج در پایان فصل مشخص می‌شود، چمبرلین با ۲۵۰.۰۰۰ دلار اضافی آن را به اتمام می‌رساند، نوزیک می‌پرسد این چگونه می‌تواند ناعادلانه باشد؟ همه با رضایت پرداخت کرده‌اند و هیچ اجبار و حيله‌ای در گرفتن پول از آن‌ها در کار نبوده است. شکایت از آن به این دلیل که یک توزیع نابرابر است و تلاش برای بازتوزیعش، ناعادلانه خواهد بود. نوزیک می‌گوید این یک مداخله ناموجه در رفتارهای سرمایه‌داری بین افراد بالغ خواهد بود.

نوزیک نویسنده خوبی است، و افراد زیادی کتاب او را متقاعد کننده یافته‌اند، و اگر تساوی طلب باشند، این کتاب را چالش برانگیز خواهید یافت. کوهن یکی از افراد دسته دوم است و زمان زیادی از عمرش را صرف این کرده تا نشان دهد نوزیک کجا اشتباه کرده است. اینها برخی از نقدهای او علیه نوزیک است:

دهد که ما مالکیت خویشتن نداریم. این مثال «چشم‌ها»ی او است. فرض کنید هرگاه شخصی نابینا شد دولت بخت‌آزمایی برگزار می‌کند و اگر شماره ملی بیمه شما برنده شد و شما هنوز بینایی داشتید، یکی از چشمهای شما را می‌گیرد و به فرد نابینا می‌دهد. این ناعادلانه خواهد بود. نوزیک اظهار می‌کند دولت رالز می‌تواند چنین کارهایی را به منظور بهره رساندن به کم‌بهره‌ترین مردم انجام دهد، در حالیکه کوهن بر اساس اصل اول رالز می‌گوید دولت نمی‌تواند این کار را به شکل عادلانه انجام دهد، یا همانطور که کوهن می‌گوید چرا که این کار یک مداخله شرم‌آور و غیرقابل توجیه توسط دولت در زندگی شما خواهد بود. اما این بی‌عدالتی به خاطر آن نیست که ما مالک خویشتن هستیم - همانطور که مثال بعدی کوهن نشان می‌دهد.

تصور کنید ما در جهانی زندگی می‌کنیم که هیچ یک از متولدین قادر به دیدن نیستند، اما دولت حق امتیازی بر روی چشم‌های مکانیکی دارد که اگر کمی بعد از تولد کاشته شوند در سنین میانسالی نیز کار خواهند کرد حتی اگر آن‌ها در بدن اولین کسی که به او پیوند زده شده، نباشند. همه افراد این چشمهای پیوندی را در زمان تولد دارند و زمان مرگ دولت آن‌ها را باز پس می‌گیرد، بازسازی می‌کند و مجدداً از آن‌ها استفاده می‌کند. این چشم‌ها دارایی دولت باقی می‌مانند اما به مردم اجازه می‌دهد تا پایان عمر چشمها را به طور رایگان به امانت بگیرند. حالا اجازه دهید تصور کنیم که هر دو چشم شخصی جدا شود، دولت بخت‌آزمایی برگزار کند. اگر شماره شما انتخاب شود یکی از چشم‌هایشان را از شما پس می‌گیرند و به شخصی که هر دو چشم خود را از دست داده بود می‌دهند. ممکن است شما فکر کنید که این نیز ناعادلانه است - ولی اگر چنین فکر می‌کنید بر اساس مالکیت خویشتن نیست بلکه ایده دیگری درباره اینکه

نشان می‌دهد. تصور کنید فزانوردی به طور شانس‌ی در یک سیاره بدون سکنه اما قابل سکونت فرود بیاید. فرض بر این است که او اولین کسی است که به آنجا رسیده است، و او ادعا می‌کند که این سیاره تحت مالکیت او است و طبق سخنان نوزیک، از آنجایی که بدست آوردن این سیاره عادلانه بوده است مالکیت او عادلانه خواهد بود. حال تصور کنید که دومین فزانورد فرود می‌آید. چیزی برای خوردن و آشامیدن یا چیزی که بتوان بر روی آن خوابید وجود ندارد مگر اینکه متعلق به فزانورد اول باشد. بنابراین اگر اولین فزانورد قسمتی از اموالش را به طور خیرخواهانه در اختیار دومین فزانورد قرار ندهد، فزانورد دوم هیچ انتخابی جز اینکه برده فزانورد اول باشد ندارد. این ناعادلانه به نظر می‌رسد.

کوهن می‌گوید نقطه قوت این مثال این است که این دقیقاً همان وضعیتی است که هر یک از ساکنان زمین خود را در آن می‌یابد: بیشتر زمین‌های کره زمین، غذا، مواد خام و سایر وسایل تولیدی مانند مواد سوختی، در تملک افرادی است. بنابراین زمانی که شخصی متولد می‌شود، مگر اینکه در خانواده‌های اقلیت ثروتمند به دنیا بیاید، در موقعیت فزانورد دوم هستند. این بدین معنی است که هنگامی که آن‌ها برای بدست آوردن ضروریات زندگی کار می‌کنند برده گروه اول هستند. همانطور که خود نوزیک گفته است، اجبار به برده دیگری بودن ناعادلانه است. ولی این یعنی سیستم مالکیت خصوصی که نوزیک یک مدل از آن را پیشنهاد کرده است ناعادلانه است و مالکیت خویشتن نمی‌تواند در تعیین اینکه چه چیزی عادلانه است نقشی داشته باشد. برای کوهن معنای آن همچنین این است که سرمایه‌داری ناعادلانه است و برای همین خاطر مالکیت خویشتن نمی‌تواند سرمایه‌داری را عادلانه کند.

همچنین کوهن نقد دیگری را مطرح کرده تا نشان

دولت چه اختیاریهایی دارد.

فرآیندها و پیامدها

آخرین چیزی که باید در نظر بگیریم، روش نگرش به عدالت است که شبیه به نظریه رالز است، ولی تفاوتش در این است که می‌گوید که پیامد مهم نیست بلکه فرآیند مهم است. بنابراین، رو اگر مردم فرصت برابری داشته باشند، یا دسترسی برابری به امتیازها داشته باشند، آنگاه عدالت برقرار خواهد بود.

ایده برابری فرصتها بر اساس طرح رالز بنا شده است. باید توجه داشته باشیم که این نکته ممکن است به بازتوزیع منابع نیاز داشته باشد. به منظور داشتن فرصت‌های برابر واقعی به چه چیزهایی نیاز داریم؟ آیا منصفانه خواهد بود که برخی‌ها برای مثال با استعدادهای بیشتری نسبت به دیگران متولد شوند؟ آیا این فرصت‌های بهتری را برای آن‌ها ایجاد نمی‌کند؟ آیا همه ما به تحصیلات مشابهی نیاز داریم؟ چه کاری می‌توانیم در خصوص نتایج انتخاب‌های خود انجام دهیم؟ اگر کسی به خاطر اینکه تمام پس‌انداز خود را قمار کرده و باخت و از این رو فرصت نابرابر برای رشد پیدا کند، آیا ما وظیفه داریم او را به خاطر فرصت‌هایی که قبلاً داشت تأمین کنیم؟

کوهن جهانی را می‌خواهد که در آن تنها نابرابری واقع شده انتخاب است. این به معنی این است که او علاقه کمی به جبران شانس بد برخاسته از یک انتخاب داوطلبانه دارد. همچنین او فکر نمی‌کند که

ما به خاطر استعدادهای طبیعی خودمان، که به اندازه رنگ موها تصادفی هستند لایق تشویق‌ها هستیم (و ما فکر نمی‌کنیم که این، نابرابری را توجیه می‌کند). موضع کوهن ما را از پیچیدگی توزیع‌های «الگو سازی شده» و «الگو سازی نشده» رها می‌کند، ولی گزینه او به هیچ وجه ساده نیست. برای مثال، این جهان چگونه عمل خواهد کرد؟

به عنوان نتیجه‌گیری: عدالت توزیعی یک مفهوم شدیداً بحث برانگیز است. مردم در مورد اینکه به چه چیزی باید توجه کرد تا جامعه عادلانه داشته باشیم اختلاف نظر دارند؛ چه چیزهای را می‌توان توزیع کرد، چه پیامدهایی منصفانه به نظر می‌رسند؛ و آیا ما باید به پیامدها توجه کنیم یا فرآیندها؟ شاید مشهورترین تلاش در تعریف عدالت در قرن اخیر، و مسلماً موردی که باعث تجدید نیروی نظریه سیاسی شد، نظریه عدالت رالز است. مشکلات متعددی در مورد سازوکار و اصول رالز وجود دارد، اما مواضع مخالف او هم مشکلات مهمی هم دارند. هدف من تلاش برای حل این مشکلات نبود، بلکه کمک کردن به فهم هر یک از این مواضع است، اینکه هر موضع چه جنبه‌ای از عدالت را ارج می‌نهد و آیا با ادعاهای شهودی دیگر در خصوص عدالت سازگار است یا نه. اگر به دنبال فهمی خوب از عدالت هستیم باید چنین کاری کنیم: کاری که با توجه به اهمیت آن در فلسفه سیاسی و مهم‌تر از آن جامعه حیاتی به نظر می‌رسد.

زندانیان مؤثر واقع نمی‌شود

استوارت گرین اسریت

برگردان: ناهید خاصی

که جرم و زندانی شدن در آن امری معمول بوده، رشد یافته است. زندگی تحصیلی‌اش با فرار از مدرسه، اخراج و فرستاده شدن به پرورشگاه نابود شده و برای همه‌ی شغل‌ها به جز کارهای پست و بدون نیاز به مهارت، بسیار بی‌سواد و بی‌تخصص است. وضعیت بد سلامت جسمی و روحی او با اعتیاد به مواد مخدر، الکل یا هر دو تشدید شده است. او فقیر، وابسته به مزایای دولتی و همیشه بدهکار است و خانه و زندگی معینی ندارد. (۹۵ درصد از جمعیت ۹۴۰۰۰ نفره‌ی زندانی در انگلستان مذکر هستند).

در زیر نتیجه‌گیری خود SEU آورده شده است:

«بسیاری از زندانیان از محروم‌ترین گروه‌های اجتماعی در جامعه بوده و بسیاری از آن‌ها در محیط‌هایی پرورش یافته‌اند که خشونت جدی، سوءمصرف مواد مخدر و الکل، تجربیاتی رایج هستند. تعداد کمی از آن‌ها ممکن است عملکرد خوبی در مدرسه داشته یا امنیت یک خانه‌ی باثبات را درک کرده باشند. ممکن است جرم را به ناگزیر، به عنوان یک استراتژی بقا و یا تنها چاره برای به دست آوردن چیزهایی که دیگران از آن بهره‌مندند، یافته باشند». (پاراگراف ۱-۱۱)

پس در مقیاس بزرگ، زندانیان مجرمانی هستند که خود قربانی جرمی بزرگ‌ترند. آیا درست است که آن‌ها باید به تنهایی برای قانون‌شکنی‌هایشان مسئول شناخته شوند، در حالی که اگر از اقبال بدشان در جایی متولد

زندانی مؤثر واقع نمی‌شود. نظریات حول مجازات قانون‌شکنان، در عمل شکست خورده است زیرا شرایط واقعی زندگی انسان‌ها را نادیده می‌گیرد.

دستگاه عدالت کیفری به این دلیل وجود دارد که به افراد اطمینان دهد که می‌توانند هر آن چیزی که به آن تمایل دارند انجام دهند، مادامی که به حقوق دیگری در رسیدن به آنچه که می‌خواهد، تجاوز نکنند. در واقع همه‌ی این‌ها مشروط بر این است که تمام افراد از قانون پیروی کنند. با این وجود، زندانیان برای اکثریت عظیمی از متخلفان مؤثر عمل نمی‌کنند، زیرا تمام شواهد حاکی از این است که نه تنها میزان جرم را کم نکرده، در واقع آن را افزایش می‌دهد. در ذیل من واقعیاتی از زندگی بزهکاران نشان خواهم داد که از گزارشی به نام کاهش خلاقیت دوباره‌ی زندانیان سابق (۲۰۰۲) برگرفته شده و توسط بخش محرومیت اجتماعی (SEU) دولت بریتانیا تهیه شده است. هرچند که در سرتاسر دنیای غرب الگوی مشابهی برقرار است.

پژوهش SEU به ما کمک می‌کند تا بفهمیم چرا اکثر مجرمان بارها و بارها به تخلف ادامه می‌دهند. شواهد تجربی‌ای که این گزارش ارائه می‌دهد، این فرضیه را تأیید می‌کند که عادات مجرمانه‌ی تثبیت‌شده، با بدترین شیوه‌های تربیتی در دوران کودکی ارتباطی محکم دارد.

زندانی نوعی، در داده‌های پژوهش SEU، در خانواده‌ای

این عواملِ محافظتی را تضعیف می کند:

«اغلب مواقع حکم زندان، علل جرم را علاج نمی بخشد، بلکه تشدیدش می کند. به جای کمک به زندانیان در برقراری ارتباط با شغل‌ها و دوباره عضوی از جامعه شدن، زندان می تواند پیوندهای محکومین با اشتغال، خانه و خانواده را سست کرده و زندانی را تقریباً بی چاره و نیازمند، در جاده‌ی بازگشت به زندان رها کند.» (پاراگراف ۲-۱۶)

یک زندانی سابق به SEU گفت: «این درست است که می گویند: زندان شما روزی آغاز می شود که آزاد می شوید». دور از ذهن نیست که یک زندانی تازه از زندان آزاد شده‌ی بی‌نوا، برگشت به بزهکاری را انتخاب کند، وقتی این تنها استراتژی‌اش برای بقاست.

بسط نظریات سیاسی و اجتماعی بر اساس فهمی مستحکم از شرایط واقعی زندگی انسان‌ها هیچ جا واضح‌تر از عمل مجازات قانون‌شکنان، شکست مصیبت‌بار و ذاتی خود را نشان نداده است. روشن است که جست‌وجوی یک نظریه‌ی ایده‌آل برای مجازات قانونی، نظریه‌ای که بدون ارجاع به شرایط زندگی انسان‌ها بنا شده، کاری بیهوده است. این بیهودگی شاید بیش از همه در نظریه‌ی مجازات بر اساس قرارداد اجتماعی مشهود باشد، زیرا نه فقط به این دلیل که هم کیفر می‌دهد و هم اعاده‌ی حیثیت می‌کند، بلکه از آن رو که روشی ضروری برای دفاع از آزادی است، سبب مشروعیت مجازات می‌شود.

بی‌عدالتی جان رالز

جان رالز فیلسوف آمریکایی در اثر کلاسیکش نظریه‌ای در باب عدالت (۱۹۷۱) از این دکتترین کهن دفاع نمود. او استدلال کرده است که اگر قانون‌شکنان بدون مجازات رها شوند، جامعه‌ی منصفانه‌ای وجود نخواهد داشت، از

نمی‌شدند که شرایط، انسان‌ها را مستعد روی آوردن به جرم می‌کند، احتمالاً مرتکبش نمی‌شدند.

بالاخره اگر یک بزهکار مسئول چگونگی شخصیتش نیست، شاید او نباید بابت کاری که کرده، زندانی شود. اما آیا ویژگی‌های شخصیتی تغییرناپذیرند؟ شاید کسی با یک خصیصه‌ی اخلاقی نادرست باید دلایل تغییر کردن را بشنود و به آن واکنش نشان دهد - مثلاً باید ببیند که چرا آن خصیصه دارد زندگی‌اش را خراب می‌کند. اما چقدر واقع‌بینانه است که انتظار داشته باشیم افراد با بزهکاری نهادینه‌شده به راه راست بگریند؟ آن‌ها در فقر و هرج و مرج، و در محرومیت شدید از عشق، نظم و انضباط پرورش یافته‌اند، بعضی از آن‌ها حتی به سبب سوءاستفاده‌ی جنسی و خشونت‌ی که از سر گذرانده‌اند، زخم‌هایی عمیق بر روح و روانشان مانده است. نتیجه‌گیری SEU را به یاد بیاوریم: روی آوردن به جرم، استراتژی آن‌ها برای بقاست یا آن را به عنوان امری اجتناب‌ناپذیر می‌بینند. شاید این افراد در موارد بسیاری واقعاً تغییرناپذیر باشند. از هر سه مجرم، دو نفر از آن‌ها ظرف دو سال دوباره محکوم می‌شوند؛ هر زندانی آزادشده‌ای که دوباره به حبس افتاده، حداقل به ارتکاب پنج جرم در مدت آزادی‌اش اقرار می‌کند. آیا به گواهی بیش از این عدم صلاحیت گسترده نیاز داریم؟ کودکی پر از سوءاستفاده و آزار و بی‌توجهی، انسانی بر جای می‌گذارد که از نظر روانی تا حدی آسیب دیده است که ساده‌اندیشانه خواهد بود اگر او را مسئول اخلاقی خصایصش بدانیم یا انتظار داشته باشیم که آن‌ها خود راهشان را تغییر دهند. تربیت ناسالم انسان‌ها را مستعد ارتکاب جرم می‌کند و زندانی شدن باعث ادامه دادن بزهکاری می‌شود. گزارش SEU دریافت که داشتن شغل، خانه و یک خانواده‌ی باثبات در کاهش روی آوردن دوباره‌ی زندانیان سابق به بزهکاری نقش پررنگی دارد و محکومیت زندان در واقع

شود هم گروه‌های دارای بیشترین مزایا و هم گروه‌های دارای کمترین مزایا در موقعیت بهتری قرار گیرند.

بنا بر اصل تفاوت، منافع و سودی که افراد با موهبات طبیعی یا امتیازات اجتماعی انباشته‌اند، منحصرأ به آن‌ها تعلق ندارد، بلکه باید به عنوان یک سرمایه‌ی عمومی تلقی شود، و برای توزیع مجدد عادلانه‌تر مورد استفاده قرار گیرد. این اصل به طور مؤثر توافقی است برای اینکه موهبات طبیعی و مهارت‌های کسب‌شده که بین افراد پخش شده‌اند، به عنوان دارای‌های جمعی در نظر گرفته شوند. لیکن در اینجا اصول عدالت رالز به شدت با توجیه‌اش از مجازات بر اساس قرارداد اجتماعی در تضاد است. به بیان خود رالز، اصل تفاوت می‌بایست تضمین کند که:

«هیچ کس از مکان قراردادی‌اش درون توزیع دارای‌های طبیعی یا به عبارت دیگر در موقعیت اولیه‌اش در جامعه، چیزی از دست نمی‌دهد یا به دست نمی‌آورد مگر اینکه به نوبه‌ی خود امتیازاتی به عنوان توان دریافت دارد یا از دست دهد... هم‌چنین اینکه ما لایق شخصیت برتری هستیم که قادرمان می‌سازد تا برای پرورش توانایی‌هایمان تلاش کنیم، مسئله‌ای مناقشه‌انگیز است؛ چرا که چنین شخصیتی منوط به شرایط اجتماعی و خانوادگی مساعد در مراحل اولیه‌ی زندگی است که می‌توانیم ادعا کنیم این شرایط مساعد هیچ اعتباری ندارد. مفهوم شایستگی اینجا به کار نمی‌آید». (نظریه‌ای در باب عدالت، صفحات ۸۷ و ۸۹)

حال این بند را با خطوطی که در ذیل در مورد جرم، در ادامه‌ی همان کتاب، می‌آید، مقایسه کنید:

«گرایش برای ارتکاب به چنین اعمال [غیرقانونی] نشانه‌ای از شخصیت بد است، و در یک جامعه‌ی باعدالت، مجازات قانونی تنها نصیب آنانی خواهد شد که چنین خطاهایی مرتکب شوند». (صفحه ۲۷۷)

آنجا که پیش‌نیاز یک جامعه‌ی عادلانه این است که هر شهروند باید برای رفتارش مسئول شناخته شود. ما باید در نظر داشته باشیم که «اصل مسئولیت‌پذیری بر این ایده بنا نشده که مجازات در درجه‌ی اول کیفی یا مربوط به طرح شکایات است، بلکه این امر به خاطر خود آزادی اذعان شده است» (صفحه ۲۱۲). این به عنوان یک نظریه‌ی مجازات می‌تواند درست باشد، اما زمانی که برای شرایط واقعی زندگی متخلفان به کار بسته می‌شود، کاستی‌هایش ترسناک است، همان‌گونه که در آمار ارائه شده، دیده‌ایم.

شهرت رالز برای آزمایشی فکری است که در تلاش برای ساختن اصول عدالتی که باید بر جامعه حاکم باشد، ابداع نمود. در این آزمایش فکری ما باید خودمان را در یک «وضعیت نخستین»، در پس «پرده‌ی بی‌خبری» تصور کنیم. بدان معنی که به منظور بنا نهادن قواعد عادلانه برای جامعه، باید تصور کنیم که اگر ما هیچ چیز در مورد موقعیتی که در جامعه خواهیم داشت، نمی‌دانستیم، که ثروتمندیم یا فقیر، زن هستیم یا مرد، سیاه یا سفید و ...، چه اصولی را برمی‌گزیدیم. رالز می‌گوید مادامی که پرده بالا نرفته، ما هیچ چیز راجع به اینکه هر یک از ما برای به دست آوردن بهترین پی‌آمدها، چقدر از مزایای موهبات طبیعی، سلامتی، تحصیلات، یا موقعیت اجتماعی و یا حتی جنسیت برخورداریم، نخواهیم دانست. او استدلال می‌کند که در این حالت سرشت ریسک‌گریزمان موجب می‌شود تا در برابر بدترین پی‌آمدهای ممکن از خود محافظت کنیم. بنابراین علاقه به نفس منطقی‌مان، ما را وامی‌دارد که اصول عدالتی را برگزینیم که از انسان‌هایی که در بدترین شرایط هستند، حمایت می‌کند. رالز بدین ترتیب به «اصل تفاوت» اش راه می‌برد: که توزیع برابری از منافع باید ترجیح داده شود مگر اینکه توزیع نابرابری از درآمد و ثروت وجود داشته باشد که موجب

تا حد زیادی وابسته به شرایط اجتماعی و خانوادگی در مراحل اولیه‌ی زندگی فرد است، که برای این شرایط نه اعتباری قائلیم و نه سزاوار هیچ سرزنشی هستیم، بنابراین ناعادلانه است که اجازه دهیم کیفر تنها نصیب اشخاص با شخصیت بد گردد. استدلال رالز حول مجازات به روشنی با باقی بحث مغایر است. تصادفی بودن استعدادها و شخصیت، اساس شایستگی را در رابطه با هم توزیع ثروت و هم توزیع مجازات ویران می‌کند. سهم شدن در بدبختی بزهکاران منصفانه خواهد بود، و از آنجا که بزهکاران مجازات می‌شوند حتی اگر شخصاً لایقش نباشند، محکومیت به زندان مخصوصاً ناعادلانه است.

راه‌گشایی جرم

شواهد در گزارش SEU قریب به اتفاق به یک نتیجه‌گیری اشاره می‌کند: بزهکاری تا حد زیادی تاوان فقر و جهالت است،

همان‌طور که تیفوئید بهای آب آشامیدنی آلوده است. محکومیت به زندان تنها علائم جرم را وصله‌پینه می‌کند، علل جرم را تشدید کرده، و بنابراین جرم را دائمی می‌نماید.

بسیار ساده‌اندیشانه خواهد بود که بپنداریم فقر و جهالت را می‌توان در طول عمر چندین دولت محو کرد. چنین نتیجه‌ای به مجموعه‌ای از سیاست‌گذاری‌ها نیاز دارد که در طول چندین دهه همواره حفظ شوند، و شرایطی را که در آن افراد احساس می‌کنند اشتغال به بزهکاری تنها راهکار بقایشان است، با طراحی یک «پروژه‌ی بزرگ» ریشه‌کن کنند. چنین پروژه‌ای لازم است که با تعهدی الزام‌آور بین احزاب اصلی سیاسی، پشتیبانی شود تا به انجام برسد.

می‌توان پروژه‌ی بزرگ جلوگیری از سیل در هلند،

اما اگر عده‌ای «شخصیت برتر» خود را مرهون شرایط اجتماعی و خانوادگی مساعد باشند، پس آیا دیگران به همان اندازه «شخصیت بد» شان مدیون شرایط نامساعد و تیره‌روزانه نیست؟ و اگر انسان خوش‌اقبال شایسته‌ی امتیازات حاصل از داشتن شخصیت خوب نیست، چرا فرد بداقبال باید لایق وضع اسفباری باشد که حاصل داشتن شخصیت بد است؟

رالز در حقیقت تصدیق می‌کند که آن‌ها لایقش نیستند. به قانون‌شکنان «تنها می‌توان گفت: شخصیتشان، از بداقبالی‌شان است» (صفحه ۵۰۴). بداقبالی‌شان زیرا آن‌ها شایسته‌ی مجازات برای جرمی نیستند که بدی شخصیتی به ارتکابش سوقشان داده، که تقصیر خودشان نبوده است. از شانس بدشان بوده که مجازات نصیبشان شده، از آنجا که هیچ یک از ما شایسته‌ی نقطه‌ی اولیه‌ی شروع‌مان در جامعه و چگونگی رشدمان نیستیم. متأسفانه علیرغم این، مجرم‌مان باید مجازات شوند تا آزادی در یک جامعه‌ی باعدالت حفظ گردد.

طرفین در وضعیت نخستین (نظری) که در آن قواعد جامعه انتخاب می‌شوند، حتماً تصدیق خواهند کرد که قوانین باید اجرا گردند. لیکن اگر آن‌ها موافق هستند که باید شریک یکدیگر در سهم و قسمتشان از توزیع درآمد و ثروت باشند، به همین ترتیب چرا نباید با این امر در مورد قابلیت مجازات موافقت کنند؟ این استدلال کاملاً متقارن و برابر است. در پس پرده‌ی بی‌خبری هیچ کس قادر نیست بداند آیا در شرایطی به دنیا خواهد آمد که او را به سوی زندگی خلافاکارانه سوق خواهد داد یا نه، بنابراین آیا نباید طرفین پشت پرده اصل تفاوت را درست مانند تقسیم‌داری‌ها به کار بندند؟ اگر بخواهیم منطقی صحبت کنیم، آیا نباید طبق تلقی‌شان از منافع طبیعی و اجتماعی، توزیع کاستی‌های طبیعی و اجتماعی را به عنوان یک دین جمعی در نظر بگیرند؟ از آنجا که خصایص شخصیتی

قاضی‌هایی حکم به زندان می‌دهند که از نظر اجتماعی و یا حتی جغرافیایی به کسانی که رأی به محکومیتشان داده‌اند، مربوط نیستند، و از این قرار از پی‌آمدهای تصمیم و قضاوتشان آگاه نمی‌شوند. در عوض، سوال «چگونه مجازات کنیم؟» در جایی که هم مجرمان و هم قربانیانشان زندگی می‌کنند، بهترین پاسخ را دریافت خواهد کرد. هر گروهی باید سهم مسئولیت خود را بپذیرد و تلاش کند تا شرایطی که در خود آن گروه موجب پرورش شخصیت بد و جرم می‌شود، ریشه‌کن کند. برنامه‌های مربوط به آموزش، مسکن، مراقبت‌های بهداشتی و اشتغال از جرم‌جلوگیری کرده و مجرمان را سروسامان می‌دهد. سرمایه‌ها باید صرف چنین برنامه‌ها و نیز صرف اصلاحات شود، نه زندان.

* * *

استوارت گرین‌استریت پیش از آنکه فلسفه را به طور جدی در بیرک‌بک کالج لندن آغاز کند، به عنوان یک مدیر تجاری و نویسنده زندگی می‌گذراند. پس از فارغ‌التحصیلی از دانشگاه اوپن (یک دانشگاه تحصیل از راه دور)، مطالعاتش را در دانشگاه ساسکس پی گرفت.

زمینه‌ی خانوادگی محکومین به زندان

زندانیان بیشتر از عموم مردم ممکن است در پرورشگاه، فقر و دیگر شرایط محرومیت پرورش یافته باشند. زندانیان در مقایسه با عموم زنان و مردان جامعه:

- با احتمال چهار برابر بیشتر در کودکی از خانه فرار کرده‌اند.
- سیزده برابر بیشتر در کودکی تحت حضانت پرورشگاه‌ها قرار گرفته‌اند.

مشهور به دلتا ورکس را به عنوان قیاس در نظر گرفت. در ژانویه ۱۹۵۳، تمام ناحیه‌ی جنوب غربی هلند، از روتردام تا فلاشینگ، زیر سیلی از دریای شمال فرو رفت و حدود دو هزار نفر در یک شب کشته شدند. ناحیه‌ی ساحلی جنوب هلند محل زندگی حدود چهارمیلیون نفر است، که بیشتر آن‌ها در زمین‌هایی در ارتفاع پایین‌تر از سطح دریا زندگی می‌کنند. در اینجا میزان مرگ و میر ناشی از سیل مصیبت‌بار بسیار عظیم بود زیرا به ندرت پیش می‌آید که طوفان‌های دریای شمال زمان هشداری داشته باشند، بنابراین تخلیه‌ی محل از ساکنین گزینه‌ای واقع‌بینانه نبود. دولت هلند در واکنش به سیل تصمیم گرفت سدی در برابر امواج طوفان بسازد که طول خط ساحلی مقابل دریا را ۷۰۰ کیلومتر کاهش دهد. تا زمانی که به طور رسمی اعلام شد که این عملیات به پایان رسیده است، یعنی حدود شصت سال بعد در سال ۲۰۱۰، حمایت از آن ادامه پیدا کرد. مردم هلند به طور سیاسی متعهد شدند که بدون توجه به اینکه انجام پروژه چقدر طول بکشد، کدام دولت بر سر قدرت باشد، یا چقدر هزینه صرف شود، تا به انتها رسیدن آن تسلیم نشوند. دلتا ورکس یکی از عجایب هفت‌گانه‌ی دنیای مدرن خوانده شده است.

اگر زندانی کردن جوابی به جرم و جنایت بود، ما می‌بایست زندان‌ها را می‌بستیم نه اینکه زندان‌های بیشتری باز کنیم. در مقابل، تمام شواهد نشان از آن دارد که زندانی کردن موجب تحریک افراد به بزهکاری مجدد می‌شود. در پژوهش SEU کاملاً مشهود است که زندان تأثیر بسیار ناچیزی بر [جلوگیری از] بزهکاری مجدد دارد و از این نظر هزینه‌ی اجتماعی و اقتصادی هنگفتی به جا می‌گذارد: در بریتانیا دولت هزینه‌ای را که بزهکاری مجدد مجرمان بر قربانیان و ملت وارد می‌کند، سالانه یازده میلیارد پوند ثبت کرده است.

زندانیان مؤثر واقع نمی شود

- تقریباً چهار برابر بیشتر احتمال دارد که مدرسه را بدون دیپلم رها کنند.
- ۲۳ درصد از زندانیان مرد و ۱۱ درصد از زندانیان زن در مدارس ویژه حضور داشته‌اند، در مقایسه با تنها یک درصد از عموم مردم.
- ۴۸ درصد از زندانیان کمتر از یک کودک یازده‌ساله توانایی خواندن دارند؛ این مقایسه در مورد توانایی حساب ۶۵ درصد و در مورد مهارت خواندن ۸۲ درصد است.

مهارت‌های ضعیف موجب پایین آمدن شانس اشتغال می‌شود؛ تنها نیمی از زندانیان توانایی خواندن، کمتر از یک سوم آن‌ها مهارت حساب و یک پنجم از آن‌ها مهارت نوشتنی را که برای ۹۶ درصد از همه‌ی شغل‌ها ضروری است، دارا هستند.

اشتغال خطر بازگشت دوباره به بزهکاری را ۳۰ تا ۵۰ درصد کاهش می‌دهد، اما دو سوم از زندانیان از بیکاری به زندان می‌رسند. میزان بیکاری بین عموم مردم معمولاً بین ۵ تا ۸ درصد، اما در میان زندانیان (در مدت چهار هفته پیش از زندانی شدن) ۶۷ درصد است.

همین نسبت از زندانیان هرگز اشتغالی منظم و یا کاری را که ارزش اشتغال داشته باشد، تجربه نکرده‌اند. از هر هفت نفر بیش از یک نفر می‌گویند که هرگز هیچ شغلی نداشته‌اند.

- دو و نیم برابر بیشتر یکی از اعضای خانواده‌شان محکوم به یک جرم جنایی شده است.

دو مشخصه‌ی آخر بر هم اثر متقابل می‌گذارند. در هر سال، زندگی حدود ۱۲۵۰۰۰ کودک در بریتانیا، تحت تأثیر محکومیت به زندان قرار می‌گیرد. بسیاری در نتیجه‌ی زندانی شدن والدین، برای مراقبت به پرورشگاه‌ها فرستاده شده یا به حضانت گرفته می‌شوند، و همین امر احتمال این را که آن‌ها خود در آینده تبدیل به بزهکار شوند، افزایش می‌دهد.

نزدیک به نیمی از زندانیان اذعان داشته‌اند که از زمان ورود به زندان ارتباط با خانواده‌هایشان را از دست داده‌اند. بسیاری از آن‌ها به زندان‌هایی دور از محل زندگی‌شان فرستاده شده‌اند.

وضعیت تحصیلات و اشتغال محکومین به زندان

دوره‌ی تحصیلی اکثر زندانیان با فرار از مدرسه و اخراج دچار اختلال گردیده است و در اولین فرصت مدرسه را بدون هیچ مدرک و دیپلمی ترک کرده‌اند. در مقایسه با عموم مردم، محکومین به زندان:

- ده برابر احتمال فرارشان از مدرسه بیشتر بوده است.
- نزدیک به بیست و پنج برابر بیشتر از مدرسه اخراج شده‌اند.
- تقریباً سه برابر بیشتر در شانزده‌سالگی یا کمتر مدرسه را ترک می‌کنند.

نگاهی دوباره به عدالت و زیست‌شناسی

الکساندر ای. هوک

برگردان: اصلان شیعی

سیناپس مغزی که موفقیت و شکست ادراک و آگاهی را تعیین می‌کند، بیشتر ما احتمالاً ترجیح می‌دهیم روی تمثیلهای خودبازنمایی، متون مقدس یا آموزه‌های افراد با تجربه تمرکز کنیم.

با این حال آثار این تلاش‌های زیست‌شناسانه فراتر از بررسی‌های علمی می‌رود. آن‌ها اندیشه‌های اخلاقی ما را به پرسش می‌کشند. به‌کارگیری مناسب این اندیشه‌ها بیش از یک فعالیت فکری یا آکادمیک بوده و می‌تواند منجر به عدالتی بزرگ‌تر و در نتیجه شادی‌افزون‌تر گردد.

بذرهای عدالت

چه گونه عدالتی؟ عدالت در طول تاریخ دگرگون گشته و از فرهنگی تا فرهنگ دیگر متفاوت است، ولی هارمونی در آن یک ویژگی پایدار است. افلاطون در جمهوری شرح می‌دهد که انسان عادل کسی است که بین اصول و مؤلفه‌های متفاوت که او را تعریف می‌کند هارمونی ایجاد کند. این هارمونی صرفاً درونی نیست و مشتمل بر روابط همساز با جهان نیز می‌گردد. تأکید افلاطون بر آموزش زود هنگام و کامل که در احترامش نسبت به ظرفیت موسیقی، هنر و ژیمناستیک بازتاب یافته است، به طور قابل فهمی همراه با میلش به تنظیم نیروهای

آیا رابطه‌ای میان زیست‌شناسی و رفتار اخلاقی وجود دارد؟ الکساندر ای. هوک نگاهی به جمجمه‌شناسی و دیگر نظریه‌ها از دوران قدیم می‌اندازد.

در سال ۱۸۲۸، وکیل انگلیسی جرج کامب نوشت: «از منظر جمجمه‌شناسی، اخلاق به دانش تبدیل گشته و جدایی آن از باید و نبایدها را می‌توان به شکل حماقت‌های عملی که نسبت به منفعت واقعی و شادی فرد آسیب‌پذیر است نمایش داد. همان گونه که خطاهای منطقی را می‌توان در راستای ارضای فهم رد کرد.»

در سال ۱۹۹۸ فیلسوف آمریکایی پل چرچلند اظهار کرد: «دست کم برخی از نواقص شخصیت اخلاقی، در واقع و بویژه جدی‌ترین خطاها احتمالاً مشتمل بر یک معلولیت یا کمبود در سطح ساختار مغز و یا فعالیت‌های فیزیولوژیکی است.»

آیا این دو دیدگاه یکی هستند و تنها به دو صورت نوشته شده‌اند؟ یا دو دیدگاه که شباهت آن‌ها از آنجا که از دو پارادایم ناهم‌ساز و متفاوت آمده‌اند، حاکی از دو حقیقت متضاد است؟ جدا کردن خود از این مجادلات علمی و تاریخی وسوسه‌انگیز است. بدون تخصص در ظرایف بخش‌های مغز یا بلیون‌ها

ناتوانی اخلاقی ایجاد می‌کرد. تاریخ‌نگاران اشاره می‌کنند که نظریه‌های بعدی درباره‌ی خودارضایی بر این گمان بودند که فرد به دلیل تجربه لذتی شدیدتر از آنچه در همزیستی زناشویی تجربه می‌شود، دیوانه یا نابینا می‌شود یا به بلاهای بدتری مبتلا می‌گردد).

نخستین گروندگان به مسیحیت هم دیدگاه خودشان را در این گونه مسائل داشتند. پدران صحرا - پیروان نخستین عیسی که مردم خودشان را به سرزمین‌های بایر و سخت رهنمون کردند - به جهت زیر سؤال بردن زندگی شهری به علت انباشتگی‌اش از احساسات شهره بودند. یک مسیحی معتقد در بیابان، با هوای تازه، خوراک ساده و تماس حداقلی با وسوسه‌های گناه، در کنار همفکران خود بهتر می‌تواند بر اساس کلام خداوند زندگی کند.

ریزموجودات جانی

البته هم‌پوشانی‌های عدالت و زیست‌شناسی در فضای فکری‌ای قرار داشت که عناصر چهارگانه جایگاهی اساسی داشت. تصور می‌شد فضایی همچون شجاعت یا عدالت وابسته به تعادل همساز میان این چهار مایع باشند. با به چالش کشیده شدن با کوهی از شواهد و فرضیه‌های بهتر، این نظریه بیشتر قدرتش را تا زمان رسیدن مجموعه‌شناسی از دست داد. (به عنوان دانش یا به عنوان مطالعه‌ی قابل دفاع از طبیعت انسان) مجموعه‌شناسی رویکردش را به مطالعه‌ی مغز و رشد تناسبی لوب‌های مشخص آن متصل کرد (که لوبوتومی از آن مشتق شده است). در ابتدای سده نوزدهم، فرانسویس گال ۲۶ لوب را شناسایی کرد که دارای اهمیت اخلاقی هستند. برخی، همچون بخش آماتیونس و یا کامبتوینس یادآور فضایل و ردایلی پیشین همچون عشق، شهوت، خشم و حسادت هستند. گال این نتایج را از کجا بدست آورد؟ از طریق بررسی اسکلت،

شورانگیز و فاسد شعر و نمایش همراه گشته است. شور زیاد توجه عقلانی مورد نیاز را جهت ادراک مؤلفه‌های ریاضی که برای دریافت کامل هارمونی نیاز است به خطر می‌اندازد. ارسطو استدلال می‌کند که عدالت، از آن رو که به مدعای دیگران هم وزنی همچون مدعای خودمان می‌دهد، موجودی از جنس تناسب است.

او مفهوم تناسب را به کار می‌گیرد تا نیروهای خارجی را از نظر اهمیت از یکدیگر جداسازی کند. فارغ از اینکه آموزگاران، والدین و دیگران با چه دقتی بذره‌های عدالت را کاشته باشند، امکان فساد همواره می‌تواند در شگفت‌آورترین لحظات ظاهر شود. امکان بروز فساد می‌تواند توسط نیروهای بیش از اندازه انسانی که پتانسیل شر بودن دارند فراهم شود، مثلاً دکترین‌های دینی و سیاسی، به بازی گرفته شدن توسط کلاشی سیاسی، اغواگری‌های سخنوری هوشمند یا وسوسه‌های شهوانی.

چنین امکان‌هایی در طبیعت وجود دارند. بسیار پیش از مجموعه‌شناسی و نروفیزولوژی، اخلاق‌شناسان به بررسی نقش زیست‌شناسی در تعالی و فساد زندگی خوب پرداخته بودند. پاگان‌های باستان همانند اولین مسیحیان توجه قابل ملاحظه‌ای به تأثیر رژیم غذایی و محیط زیست بر رشد اخلاقی داشتند. میشل فوکو در دومین و سومین جلد تاریخ سکسوالیته خود به بررسی روشی می‌پردازد که در آن اندیشمندان «فناوری خویشتن» را با توجه به خوراکی‌ها، مایعات، آب و هوا و رشد جسمی ترویج می‌کردند. یک مثال کوچک: عقیده‌ای پزشکی در دوران باستان بود مبنی بر اینکه مغز منبع منی است. پس زمانی که بلوغ در مردان جوان آغاز می‌شد، باید نیازهای شهوانی‌شان محدود می‌شد، نه به این دلیل که بی‌بندوباری و یا خودارضایی حس اخلاقی را تخطئه می‌کرد، بلکه چون مردان جوان را در معرض خطر زوال عقل زودرس قرار می‌داد و بنابراین

شکل، اندازه و ابعاد پیشانی و شیارها و برجستگی‌های نامتعارف بر روی جمجمه. گال و بسیاری از شاگردان او بر این باور بودند که اگر از جمجمه‌شناسی به درستی استفاده شود، برای شناسایی جنایتکاران بالقوه و مجرمان در پرونده‌های کیفری به ما کمک می‌کند و برای درمان لوب‌هایی که رشد نامعمولی داشته‌اند قابل توصیه است.

ادعاهای جمجمه‌شناسی عمر کوتاهی داشتند. کلاشانی که دنبال سود خود بودند به فال‌بینی برای مردم روی آوردند. سوگیری اروپایی (مرد فقازی با پیشانی بلند به عنوان جمجمه‌آرمانی) آشکار بود ولی این تنها پانوشتی بر سقوط آن است. مهم‌تر این که جمجمه‌شناسی نمی‌توانست دور باطل درونی‌اش را که منجر به یک بن‌بست تجربی می‌شد حل کند: چگونه می‌توانیم از وجود پیش‌زمینه در افراد آگاه شویم مادامی که عملی رخ نداده است؟ تنها وقتی کاری انجام شود می‌توانیم به وجود پیش‌زمینه‌ای برای آن عمل اشاره کنیم. جمجمه‌شناسی برخلاف ادعاهایش، در زمینه مسائل معینی همچون عدالت کیفری مایوس‌کننده و ناکارآمد بود.

نظریه‌ی عناصر چهارگانه قرن‌ها دوام آورد و درقیاس با آن جمجمه‌شناسی همچون کف روی آب بود. با خلایق که از سقوط آن ایجاد شد، زیست‌شناسی معاصر بار دیگر آغاز به پیشنهاد راه‌حل‌های ممکن برای حل چالش‌های اخلاقی نمود. تحت لوای زیست‌جامعه‌شناسی، روانشناسی اجتماعی، ژنتیک رفتاری یا نروفیزیولوژی پژوهشگران جهت‌گیری‌های تازه‌ای را برای فهم، و در نتیجه پیشگیری و درمان، سوگیری‌های ضداجتماعی و جنایتکارانه پیشنهاد می‌کنند که ریشه در طبیعت بدن دارند. نظریه‌ی «برانگیختگی پایین» برای نمونه، بر آن است که فرد اغلب نه بر اثر کمبود درآمد یا اعتماد به نفس بلکه به دلیل کمبود سطح سروتونین به

سمت جرم کشیده می‌شود. برخلاف آن دسته از افراد که سطح سروتونین (دامنه ارضای برخی از هوس‌ها و اشتباه‌های معین) در آن‌ها با دامنه‌ای از رفتار مجاز اجتماعی همپوشانی دارد، بسیاری هستند که از لذت مجاز تنظیم شده توسط جامعه برانگیخته نمی‌شوند. افراد با سطوح غیرعادی پایین سروتونین تنها می‌توانند با تجربه‌های به شدت افراطی که هنجارهای اجتماعی را نقض می‌کنند ارضا شوند. یا آنگونه که نروفیزیولوژیست‌ها حدس می‌زنند، ارتکاب یک کار که از نظر جامعه ممنوع و غیر قابل پذیرش است می‌تواند نشانگر درست کار نکردن سیناپس‌های به‌خصوصی در مغز باشد.

اینکه این نظریه نمی‌تواند پیش‌بینی کند که فردی که به هیجانات شدید نیاز دارد چه کار خواهد کرد - برای مثال بانک می‌زند، کیفرشناسی مطالعه می‌کند، نیچه درس می‌دهد یا از قله اورست بالا می‌رود - بخشی کوچک از مانعی بزرگتر است. همانند جمجمه‌شناسی، درباره آزمون‌پذیری قابل اعتماد تردید وجود دارد. بیشتر پشتیبانی کنونی برای بازنگری نظریه‌ی عدالت/زیست‌شناسی وابسته به مطالعاتی درباره‌ی دوقلوهای همسان است که از یکدیگر جدا شده و در محیط‌های به شدت متفاوتی بزرگ شده‌اند، یا مطالعاتی درباره خواهر و برادرهای به فرزندی قبول شده که تربیت مشابهی داشته ولی از وراثت کاملاً متفاوتی با هم برخوردار هستند. هرچند، نمونه‌های دوقلوهای همسان جداشده بسیار کوچک هستند و نمونه‌های خواهر و برادرهای به فرزندی قبول شده بحث برانگیز است. احتمال دارد سرایت تربیتی قابل رویت باشد باشد، سرایت‌هایی از پدر و مادر، دوست و همسایه، معلم و پرستار و افراد بی‌شمار، به عبارتی این سرایت‌ها می‌توانند بدون تأیید یا ابطال مستقل نیز صورت بپذیرند.

برای نمونه، پژوهشگران زندگی دو دوقلوی همسان

و همچنین آنقدر خود را ارزشمند می‌دانند که مبادرت به تکثیر خود می‌نمایند. انسانی که میزبان آن‌ها است، برای آنها یک عامل اخلاقی نیست، بلکه تنها یک حامل است. بحث اخیر درباره‌ی ژن خودخواه بیش از یک بحث معناشناختی است: بحث این است که آیا موجود زیست‌شناختی مانند ژن موجوداتی مستقل از انسان‌ها هستند که به انسانها به عنوان همدستان غیرعمدی‌شان نگاه می‌کنند.

جسم‌های همساز

آیا ما اینگونه خودمان را می‌فهمیم، به شکل خدمت‌کاران ریزجسم‌ها؟ اگر این چنین نیست، آیا ما محدود به زیست‌شناسی هستیم که در حال انجام فعالیت حرفه‌ای خود در قبال جامعه با مطلع نمودن ما از ژن‌های منحرف و سیناپس‌های خرابکار موجود در بدن‌های ما هستند؟ آیا چیزی اگر نه ناعادلانه، ولی زشت و ترسناک در این دستگاه اندیشه نیست؟

در سال ۱۹۹۹، سوزان الکساندر موسیقی‌دان و دیوید دریمر زیست‌شناس نحوه قرارگیری چهار پایه دی‌ان‌ای (آدناین، سیتوزاین، گواناین و تایمین) را در ژنوم انسان مورد بررسی قرار دادند تا تعیین کنند آیا هارمونی در میان ریزجسم‌های درون ما وجود دارد. هارمونی اجتماعی البته استعاره‌ای است که از موسیقی قرض گرفته شده است و آن‌ها به تناسب پایه‌های شیمیایی دی‌ان‌ای را به نت‌های موسیقی با بسامدهایی که از طیف جذب نور این پایه‌ها به دست آمده بود ترجمه کردند. در انجام این کار آن‌ها جهانی از ریزآواها کشف کردند که در آن هارمونی نشانگر حس عمیقی از زیبایی بود. نسبت میان ارتعاشات پایه‌های دی‌ان‌ای تناسبی را نشان می‌داد که به طرز جالبی مشابه، و متأثر از، تناسب میان آواهای موسیقی است که از نظر ما زیبا هستند.

را ردگیری کرده‌اند که خیلی زود پس از تولد از هم جدا شده بودند. با اینکه در دو بخش متفاوت آمریکا و در خانواده‌هایی با آموزش و درآمد متفاوت بزرگ شدند، دو برادر شباهت‌های بسیار جالبی در هنگام بیست و یک سالگی‌شان نشان می‌دادند. آموزش رسمی، موسیقی کلاسیک، مشارکت در اجتماع حتی ترجیح آبجو به شراب نشانگر پیش‌زمینه‌های زیستی دارای اهمیت اخلاقی بالقوه هستند. اما مخالفان اشاره کردند که تفاوتها هشداردهنده هستند، مانند اینکه یک برادر دگرجنس‌گرا و یکی همجنس‌گرا بود. هواداران نظریه گفتند مشکلی نیست، چرا که هر دو برادر اذعان داشتند که در ماجراهای عشقی‌شان به چرم و خفت‌بندی تمایل داشته‌اند.

اینگونه بحث‌ها را می‌توان تا ابد ادامه داد. کارهای بی‌شماری وجود دارند که ما انجام می‌دهیم و بازتاب هیچ الگوی زیستی و یا شباهت خانوادگی نیستند. ولی ارائه این مثال‌های نقض مورد اعتراض پژوهشگران کنونی قرار خواهد گرفت که مدعی هستند که این رویکرد نه تنها خیانت و بی‌احترامی به پیشرفت دانش محسوب می‌شود، بلکه بی‌احترامی به شناخت نسبت به خویشان است. با این حال، نباید در تسمخر وضع غریب و مضحک جمجمه‌شناسی شتاب کنیم چرا که طبق اظهار نظر متخصصان امروزی در مورد ریزجسم‌ها (میکروبادی‌ها)، ارتباط قابل اثباتی بین قمار بیمارگونه و ژن DRD2، میان تجربه روزمره رانندگان تاکسی لندن و بزرگی هیپوکامپوس (لوب حافظه) آن‌ها و نیز میان تناوب رابطه جنسی میان نوجوانان و طول دوره موج گرمای تابستانی وجود دارد.

ریزجسم‌ها مانند عناصر چهارگانه نیستند که در حالت آرمانی در معرض نیروهای خود شخص باشند. ریزجسم‌ها می‌توانند موجوداتی مستقل باشند. آن‌ها به قانون اول طبیعت، حفاظت از خود احترام گذاشته

است که با تجربه‌های زیبایی مشخص می‌گردد. اگر خواسته‌های بیرونی برای عدالت صرفاً بر اجبار، تبادل، نظریه‌ی بازی، و دوراهی زندانی‌ها یا بیشینه کردن سود افراد تمرکز کنند آنگاه غنای زندگی فردی از بین خواهد رفت.

آنگاه برای ما این پرسش مهم می‌شود: چگونه کسی می‌تواند از دیدگاه هارمونی اجتماعی پشتیبانی کند زمانی که از عدم‌هارمونی - نبود زیبایی - درون جسم‌ها غافل است؟

برای مطالعه‌ی بیشتر

پول چرچلند (۱۹۹۸) به سوی عصب زیست‌شناسی شناختی فضائل اخلاقی، توپویی ۱۷: ۸۶-۸۳

جرج کامب (۱۸۵) ساختمان بشر، با در نظر گرفتن ارتباطش با عوامل خارجی، (بوستون: ویلیام دی. تیکنور و)

پی.شلاگ (۱۹۹۷) قانون و جمجمه‌شناسی، مرور بر قانون هاروارد ۱۱۰، فوریه

جی جوزف (۲۰۰۱) آیا جرم در ژنهاست؟ مروری انتقادی بر مطالعات جرم و رفتار ضداجتماعی در دوقلوها و فرزندخواندگی. ۲۱۷۹، ۲۲-۲۱۸

اس. الکساندر و دی دریمر (۱۹۹۹) بسامدهای فروسرخ پایه‌های دی ان ای: دانش و هنر، مهندسی در پزشکی و زیست‌شناسی. مارس/آوریل

این زیبایی نه تنها متأثر از هارمونی بود، بلکه آزادی و حس تناسبی تولید می‌کند که ویژگی‌های اصلی عدالت هستند. با پخش این نت‌ها برای بیمارانی که از لحاظ احساسی و روانی مشکل دار بودند، الکساندر و دریمر دریافتند که تشدید، ریتم، جریان و ارتباطی که در تجربه‌ی موسیقی وجود دارد در واقع به افراد از خود بیگانه و مضطرب کمک می‌کند.

گرچه پژوهش آن‌ها خیلی مختصرتر از آن است که بتوان آن را به عنوان یک رویکرد جامع به عدالت و زیست‌شناسی برشمرد، ولی دورنمایی را پررنگ می‌کند که به شکل غریبی یادآور حکمت پیشینیان است. آنگونه که افلاطون در تیمائوس نوشت: «.. و هارمونی، که پویایی آن همانند انقلابات روحی در درون ما است، از خدایان موسیقی به انسان عطا شده که هوش رهنمود رابطه با آن است، نه به منظور لذتی غیرعقلانی... بلکه به عنوان متحدی در برابر ناهماهنگی‌های درون که موجب انقلابات روحی می‌شود تا دگر بار او را به هماهنگی و نظم با خودش برساند».

شاید اندیشه افلاطون بیش از آنچه تصور می‌کنیم مبتنی بر تجربه است. افرادی که به نظر می‌رسد با شر هدایت می‌شوند و جامعه را تهدید می‌کنند نه از لوب‌های رشدنیافته و سیناپس‌های خرابکار بلکه از نبود هارمونی و زیبایی در زندگی‌شان رنج می‌برند.

تهدیدهای علیه عدالت و تمرکز بر روی جانیان بالقوه بعنوان تهدیدی برای عدالت شایسته بازنگری است. عشق به واسطه هارمونی را در پژوهش دریمر و الکساندر در نظر بگیرید، تحت تاثیر آزادی و یکپارچگی، خودجوشی و نظم است. این عشقی

پرسشی در باب انتقام

پاولین اُفلین

برگردان: علی عطاران

در جنگ جهانی دوم به دست نیروهای آلمانی اشغال شد، خشم و نفرت را آموخت. «هیچ‌کس از تگرگ یا طاعون متنفر نیست. انسان فقط از انسان متنفر است، چون او علتی مادی با خسارات مادی نیست، بلکه مسبب خودآگاه شرّ واقعی است» (ص. ۲۴۸). فرانسوی‌ها هنگامی که از وحشی‌گری‌های اعمال‌شده در حقّ هم‌وطنانشان آگاه شدند، سوگند خوردند که انتقام بگیرند و کاری کنند که آلمانی‌ها توانش را پس بدهند. دوبووار ادعا می‌کند که خود کلمات «پس بدهند» نشان‌دهنده نیاز انسان به اعمال مجازات بر خاکی، به همان اندازه وحشت یا سببیت اعمال شده از طرف او بر دیگران، است. در مقام عمل، این همان قانون انتقام است که در عنوان رساله دوبووار آمده است: چشم در برابر چشم.

اما دوبووار با تمامیت مفهوم انتقام کلنجار می‌رود. جدی‌ترین دغدغه فلسفی او، خلق معنا برای وجود است. او این خلق معنا را ماهیتاً وابسته به رابطه اخلاقی با دیگری می‌بیند. در کتاب «اخلاق ابهام» که در سال ۱۹۴۷ منتشر شد، دوبووار بر اساس وجودگرایی خداناباورانه خودش و ژان پل سارتر چارچوب کلی اخلاق خود را طرح می‌کند. آنچه او در این کتاب، و بعدها به صورت ملموس‌تر در کتاب «جنس دوم» (۱۹۴۹) مطرح می‌کند، این است: با آنکه هر فردی مسئول خلق وجود خودش است، این وجود همیشه

پاولین اُفلین به بررسی این استدلال سیمون دوبووار می‌پردازد: تنبیه ضروری است، چون به کمک آن می‌توان نشان داد که هیچ‌گاه نمی‌توان انحطاط انسانیت را نادیده گرفت.

سیمون دوبووار، در رساله فلسفی خودش با نام «چشم در برابر چشم» که در سال ۱۹۴۶، اندکی پس از آزاد شدن فرانسه از چنگال آلمان نازی، منتشر شد، پرسش اخلاقی‌ای مطرح می‌کند که ذهن انسان را به تلاطم وامی‌دارد. این رساله، واکنشی بود به محاکمه و اعدام یک اندیشمند فرانسوی که محکوم به خیانت به میهن شده بود. با این حال، پرسش دوبووار برای جامعه امروز نیز اهمیت فراوانی دارد. دوبووار از انتقام، از نیاز به مجازات و کین‌خواهی، می‌پرسد. پرسش دوبووار این است: آیا این نیاز پایه درستی دارد؟ آیا می‌توان آن را ارضاء کرد؟ مفهوم اعمال مجازات برای ارضاء احساس نیاز به دادخواهی ذهن دوبووار را به شدت متلاطم کرده بود. در مقاله «چشم در برابر چشم» دوبووار سعی بر آن دارد که به تحلیل توجیه‌های اخلاقی‌ای بپردازد که برای انتقام و مجازات کسانی که مجرم به جنایت علیه بشریت شناخته می‌شوند به کار می‌روند. او همچنین این پرسش را مطرح می‌کند که آیا مجازات، در نهایت هدف اخلاقی مدنظر خودش را تأمین می‌کند یا خیر.

دوبووار می‌گوید که جامعه فرانسه هنگامی که کشورش

علیه مرتکبان عمل شر برمی‌انگیزد. هر جا رنج شدید باشد، میل بدوی انتقام گرفتن بیدار می‌شود، میلی که می‌خواهد اوضاع را درست کند، وحشت انسان‌زدایی را از حافظه بزاید و توازن و نظم «طبیعی» را در جایی که شرّ زمانی مسلط بوده احیا کند. این نیاز، ماهیتاً فریادی برای بازگشت انسانیت است؛ برای آنکه سواستفاده‌کننده بفهمد که بزرگترین جنایت برخورد با قربانی به مثابه موجودیتی غیرانسانی، به مثابه یک شیء، است؛ برای اینکه سواستفاده‌کننده بفهمد که تأثیر جنایت او بر دیگری چیست. دوبووار از اصطلاح «فهمیدن» نه در معنای انتزاعی، بلکه در معنای مدنظر هایدگر استفاده می‌کند، یعنی «فرایندی که در آن کلیت وجود ما متوجه یک موقعیت می‌شود. انسان ابزار را با استفاده از آن می‌فهمد و شکنجه را نیز با تجربه آن می‌فهمد» (ص. ۲۴۸). بر این اساس، دوبووار این ادعا را پیش می‌نهد که درخواست انتقام، در واقع درخواست آن است که فرد سواستفاده‌کننده جایگاه خود را با قربانی عوض کند تا به صورت غریزی جنایت خود را بفهمد.

انتقام‌گیری‌های فوری از گاردهای اس‌اس ارتش آلمان توسط زندانیان رها شده از بند، اقداماتی از سر نفرت و خشم بودند که در آن، «قربانیان و شکنجه‌گران موقعیت خود را با یکدیگر عوض کرده بودند» (ص. ۲۵۱). دوبووار می‌گوید که این نوع انتقام یک رابطه ملموس میان افراد است، درست همان‌گونه که عشق، نفرت، حسد، یا دوستی احساساتی هستند که افراد در موقعیتهایی خاص آن‌ها را احساس می‌کنند. به گفته دوبووار، با آنکه انتقاد از اقدامات زندانیان آزاد شده علیه شکنجه‌گران سابق دشوار است، با این حال، انتقام شخصی همیشه ویژگی اضطراب‌آوری دارد. شاید بتوان دلایل خشم و نفرت شدید را فهمید، اما وقتی انتقام‌گیرنده تصمیم می‌گیرد خودش نقش قاضی را

با دیگران رابطه دارد. بدون ارتباط با دیگران، من نمی‌توانم وجود داشته باشم. حضور من در جهان، انتخاب‌های من، حتی برگزیدن گزینه عدم انتخاب، بر دیگران تأثیر می‌گذارد. در Pyrrhus et Cinéas (۱۹۴۴)) او اینگونه می‌نویسد: «چه ساکن باشیم و چه در حرکت، وزن خود را بر زمین تحمیل می‌کنیم. خودداری یک انتخاب است، سکوت صدا دارد... هر کدام از کنش‌های من بارخ دادن در جهان، موقعیت جدیدی برای او (یعنی دیگری) ایجاد می‌کند».

برخلاف سارتر که اعتقاد دارد تضاد پایه رابطه میان افراد است، دوبووار رابطه میان خود و دیگری را همواره تحت تأثیر دوگانه‌های استقلال و وابستگی، و آزادی و انقیاد می‌بیند. او می‌گوید که برای شناسایی کامل انسانیت دیگری، انسان باید قادر به شناسایی و پذیرش ماهیت ابهام‌آلود خود و دیگری باشد. مقصود دوبووار آن است که آزادی فرد وابسته به آزادی دیگری است. اراده به آزادی را نمی‌توان هرگز به قیمت سلب آزادی دیگری به دست آورد، چون این کار عملاً یعنی نفی انسانیت واقعی خویش و آن دیگری‌ای که قصد تسلط بر او را داریم. اگر یک طرف از دیگری به مثابه شیء سواستفاده کند، اگر فردی تنزل شأن پیدا کند و از سوپرکتیویته و آزادی خودش محروم شود و با او به مثابه ابژه برخورد شود، پیوند بین‌فردی متقابل به کل از بین خواهد رفت. به همین خاطر است که دوبووار با مسئله تلاش یکی برای تسلط بر دیگری از طریق کنش انتقام‌آمیز مشکل دارد.

دوبووار که به عنوان شهروندی فرانسوی دوران اشغال آلمان را تجربه کرده است، به خوبی از اقدامات وحشیانه رخ داده در زمان جنگ آگاه است. او قبول دارد که چنان اقداماتی میل شدیدی به کین‌خواهی در انسان بیدار می‌کنند. تماشای تنزل شأن انسان‌هایی همچون خودمان به مقام ابژه، در جامعه خشم و نفرتی شدیدی

به دنبالش خواهد آمد. اما دوبووار می‌گوید حتی اگر خطاکار درد و رنج قربانی خود را تحمل کند هم باعث جبران شری نمی‌شود که مرتکب شده است: خطای او «یربه‌یر» نمی‌شود. با اینکه ما تلافی را راهی برای تراز شدن کفه ترازوی عدالت می‌بینیم، در دنیای واقعیت متوجه می‌شویم که هیچ‌گاه نمی‌توانیم آزادی دیگری را به کنترل در بیاوریم. هیچ‌وقت نمی‌توانیم متخلف را مجبور کنیم که رنج قربانی خود را احساس کند. هیچ‌گاه نمی‌توانیم احساس پشیمانی یا توبه را در او برانگیزیم. هیچ‌وقت نمی‌توانیم به بطن فرد دیگری دست پیدا کنیم. بر همین اساس، دوبووار می‌گوید اگر نیت تلافی این باشد که متقابل بودن روابط انسانی را مورد تأکید مجدد قرار بدهیم و توازن را به دنیا بازگردانیم، این هدفی است که هیچ‌وقت برآورده نخواهد شد.

با آنکه دوبووار هر نوع مجازاتی را تا حدی شکست‌خورده می‌داند، می‌پذیرد که عدالت/مجازات اگر هدفش شناسایی شری نهفته در انسان باشد، ضروری است. او می‌گوید: «زمانی که انسان تلاش می‌کند شأن دیگری را به شیء فروبکاهد، هیچ چیز پلیدی پاشیده بر زمین به دست او را جبران نخواهد کرد.» «این تنها گناه علیه بشریت است» ص. ۲۵۷. به باور دوبووار، اشتباه آنجا رخ می‌دهد که تصور کنیم انتقام هدف اخلاقی مدنظرش را به دست می‌آورد. به ندرت چنین اتفاقی می‌افتد. انتقام نمی‌تواند آزادی دیگری، یعنی فرد خطاکار، را به زور از او بگیرد، و چیزی غیر از دلخواه آن فرد خلق کند. «نقاهت دلپذیر نظم معقول و عادلانه نیست» (ص. ۲۵۹). اگر تنبیه یا انتقام قرار است هدفی داشته باشد، نه ایجاد توازن یا جبران چیزی، بلکه اعلام رسمی آن است که انسانیت رفتار خفت‌بار را نمی‌پذیرد.

از نگاه دوبووار، نگاه اخلاقی به این امر یعنی پرسشگری مدام از انگیزه و نیت افراد، او در «اخلاق ابهام» می‌گوید

ایفا کند مفهوم تلافی به مشکل برمی‌خورد: «اما اگر به ژرفای درون خودمان نگاه کنیم، کدامان جرئت داریم که بگوییم: من از آن مرد (شکنجه‌گر) بهترم؟ قضاوت کردن در حق دیگران به تکبر زیاد و تخیل کم نیاز دارد» (چشم در برابر چشم، ص. ۲۵۵). شاید عملی که برای جبران یک خطا انجام شده است از میل به بازگرداندن موازنه و عدالت نشئت گرفته باشد، اما به همان اندازه ممکن است ریشه در دست یافتن به قدرت و تسلط [بر دیگران] داشته باشد که در همه ما نهفته است. چه کسی می‌تواند بگوید انتقام صرفاً برای قصاص است یا برای زورگویی؟ دوبووار بر این باور است که کین‌خواهی یا قصاص شخصی، که در آن نفرت شدید باعث یکی شدن قاضی و مجری می‌شود، صرفاً یک عمل نفرت‌انگیز را با عمل نفرت‌انگیز دیگری جایگزین می‌کند: «انتقام‌گیری اول منجر به انتقام‌گیری متقابل می‌شود؛ شری، شری دیگری برمی‌انگیزد، و بی‌عدالتی بر بی‌عدالتی تلنبار می‌شود بدون آنکه یکی باعث خنثی شدن دیگری بشود» (ص. ۲۵۱). یا آنطور که گاندی می‌گفت: «چشم در برابر چشم همه دنیا را کور خواهد کرد».

به همین خاطر، حاکمیت قانون به دلایلی متقن، انتقام‌گیری و قصاص شخصی را ممنوع ساخته است. با انتقال نقش قضاوت به نظام قضایی بی‌طرف، قانون تلافی و مجازات را از نفرت شدیدی که با آن ملازم است جدا می‌سازد. عدالت اجتماعی برخلاف عدالت توده‌ای، متخلف را در تمامیتش محکوم نمی‌سازد، بلکه مرتکب خطا را به عنوان عامل اقدام شری که مورد قبول جامعه نیست محکوم می‌سازد. با این حال، احساسات ناپخته‌ای که در برابر نظام قضایی به جوش و خروش درمی‌آیند، خواهان انتقام‌گیری به علت رنج تحمیل شده هستند. اگر چنین به نظر بیاید که این حق نادیده گرفته شده است، خشم و استیصال

توازن کرد، هر مجازاتی شاید ناکام بماند، با این حال، فریاد انسان برای رسیدن به معنی نیاز به آن دارد که با تلاش برای تنزل شأن انسان هیچ‌گاه مماشات نشود. «جنايات آنها قلب ما را به درد آورده است. مجازات آنها ارزش‌ها و دلایل ما را تایید می‌کنند». (ص. ۲۴۶) اما این سوال بعد از شصت سال کماکان اهمیت خود را حفظ کرده است: انسانیت با انتقام چه چیز را از دست می‌دهد؟ چه چیزی را (اگر چیزی باشد) به دست می‌آورد؟

که معنی وجود فرد از راه پذیرش فعالانه ابهامات گذشته، حال و آینده، پذیرش زندگی زیسته همراه با آگاهی به مرگ، و پذیرش ارتباط با خود و دیگران، شکل می‌گیرد. از همین رو، ادعا می‌کند که ابهام در بطن معنای انسان بودن قرار گرفته است. اخلاقیاتی که بر ابهام استوار شده است، نه قطعی بودن موفقیت، بلکه پذیرش احتمال شکست را در بر گرفته است. در «چشم در برابر چشم»، دوبوار استدلال مشابهی مطرح می‌کند: شاید نتوان خطاکار را وادار به فهمیدن یا توبه از جنایاتش کرد، شاید نتوان خطاها را جبران و ایجاد