

تحلیلی از برابری خواهی

نوشته ی ریچارد آرنسون*
ترجمه ی امیر غلامی

منبع: *Internet Encyclopedia of Philosophy*

** ریچارد آرنسون استاد فلسفه ی سیاسی در دانشگاه کالیفورنیا- سن دیه گو است.

برابری خواهی [egalitarianism] سنتی فکری در فلسفه ی سیاسی است. برابری خواه خواستار قسمی تساوی است: می خواهد مردم به تساوی دریافت کنند، یا با آنها یکسان رفتار شود، یا از جهتی یکسان محسوب شوند. آموزه های برابری خواهانه در پی بیان این مطلب اند که جایگاه اخلاقی یا ارزش همه ی اشخاص اساساً برابر است. یک منبع مهم اندیشه ی برابری خواهانه در سنت فلسفی اروپای غربی و آنگلوآمریکایی، این انگاره ی مسیحی است که عشق خدا به همه ی آدمیان یکسان است. برابری خواهی آموزه ای گونه گون است، چرا که برابری اقسام بسیارگوناگونی دارد و به شیوه های مختلفی می توان رفتار برابر با آدمیان را مطلوب انگاشت. در جوامع دموکراتیک مدرن، واژه ی "برابری خواه" اغلب برای توصیف دیدگاهی به کار می رود که به دلایل بسیار مختلف خواهان آن است که برابری درآمد و ثروت اشخاص بسیار فزون تر از چیزی باشد که اکنون هست.

1. تمایزهای مقدماتی

2. برابری فرصت ها

3. برابری شرایط: برابری چه؟

3.1 حقوق لاکمی

3.2 نظر کارل مارکس در باب حقوق برابر

3.3 درآمد و ثروت

3.4 توانایی ها

3.5 منابع

3.6 رفاه و فرصت برای رفاه

3.7 نتیجه گیری: یک مورد آزمون

4. برابری میان چه کسانی؟

5. آیا برابری فی نفسه مطلوب است؟ اقسام برابری خواهی

5.1 بستندگی

5.2 اولویت

5.3 برابری

6. منابع

1. تمایزهای مقدماتی

برابری خواهی مفهومی چالش برانگیز در اندیشه ی اجتماعی و سیاسی است. به طرق بسیار گوناگونی می توان به برابری آدمیان اندیشید. کاربرد رایج برجسب "برابری خواه" الزاماً حاکی از آن نیست که شرایط آدمیان را باید از جمیع جهات یکسان نمود یا باید از همه نظر با همگان یکسان رفتار کرد. بلکه برابری خواه می تواند کسی باشد که معتقد است چون همگان اساساً ارزش و کرامتی برابر دارند و اخلاقاً به یک میزان شایسته ی توجه اند باید با همه یکسان رفتار نمود. به این معنا، نابرابری خواه نوعی معتقد است که مردمانی که در کاست اجتماعی بالاتری به دنیا می آیند، یا به اصطلاح نژاد یا قومیت مطلوبی دارند، یا برخی محسنات شان بیش از حد متوسط است باید در محاسبات اخلاقی امور، به نوعی برتر از بقیه به حساب آیند. (در مورد اینکه اساس ایده ی برابری خواهی، رفتار یکسان با مردم است نک. دوورکین 2000). دیگر هنجارهای شرایط برابر یا رفتار یکسان با مردم را می توان برگرفته از ادعای جایگاه برابر همگان دانست یا مستقل از آن. این بحث نیز که چه طبقه ای از اشخاص در شمول هنجارهای برابری خواهانه می گنجد همچنان ادامه دارد. مثلاً برخی چنین متولد نشده یا انسان جداً دیوانه را نیز شخص محسوب می کنند، و دیگران با این نظر مخالف اند.

برابری خواهی می تواند ابزاری *[instrumental]* باشد یا غیرابزاری. در مورد برابری وجه معینی از شرایط آدمیان یا شیوه ی رفتار با آنان می توانیم بگوییم که وضع امور حاصل از برابری مورد نظر، ارزش اخلاقی غایی دارد یا ارزشی ابزاری. برابری خواه ابزارانگار، برابری را به عنوان ابزار نیل به هدف دیگری که مستقلاً قابل ذکر است ارج می نهد؛ اما برابری خواه غیرابزارانگار برابری را فی نفسه – به عنوان یک غایت، یا جزء برسازنده ی یک غایت – ارزشمند می شمارد. برای مثال، کسی که معتقد باشد که ایجاد برابری میان مردم به تقویت همبستگی اجتماع آنها می انجامد، و به همین خاطر مطلوب است، برابری خواه ابزارانگار محسوب می

شود. برعکس، کسی که معتقد باشد که چون برابری جزئی از عدالت است اخلاقاً مطلوب می باشد، برابری خواه غیرابزارانگار شمرده می شود.

ارزش هر نوع برابری را می توان مشروط یا نامشروط تلقی نمود. کسی که ارزش برابری را مشروط می داند برابری را موکول به تحقق شرطی می داند. ممکن است چنین کسی معتقد باشد که توزیع برابر منابع میان یک گروه تنها به شرطی ارزشمند است که افراد به یک میزان استحقاق بهره مندی از آن منابع را داشته باشند.

برابری را می توان مطلوب دانست یا نامطلوب. یک دسته از پرسشهای مربوط به برابری به این می پردازند که آیا مردم باید برای نیل به برابری بکوشند، یا متعهد به حصول برابری هستند یا نه (رک. ناگل 1991). بحث های در این باره اغلب این پرسش ها را ادغام می کنند و فرض می گیرند که اگر برابری مطلوب است، پس دست کم یک دلیل خوب برای تلاش جهت حصول آن وجود دارد.

نقش ذهنی ایده ی برابری خواهی را هم می توان به شیوه های گوناگونی صورت بندی نمود. برای نمونه، می توان برابری خواهی را یک اصل بنیادی اخلاق دانست. به این ترتیب، برابری خواهی جایگاه یک هنجار غایی (یا عضوی از یک دسته هنجارهای غایی) را می یابد که کنش های فردی و تنظیمات سازمانی باید با آن سازگار باشند. اگر برابری را یک هنجار غایی بدانیم، یا می توان گفت که این هنجار غایی برای هدایت تصمیم گیری های فردی مناسب است یا نامناسب. همچنین می توان مینا قرار دادن برابری خواهی را به عنوان اصل حاکم بر تنظیمات سازمانی و سیاست گذاری های عمومی مناسب یا نامناسب انگاشت. اگر محدودیت های شناختی، معرفتی، یا وفاداری اخلاقی را عذر تقصیر افراد کنشگر و مأموران دولتی در عمل به اصول غائی بشماریم، می توانیم بگوییم که اصول غایی را هنگامی می توان با قوت بیشتر به اجرا نهاد که مستقیماً به عنوان راهنمای تصمیم گیری در مورد سیاست های عمومی و گزینه های فردی مورد استفاده قرار نگیرند. (در این مورد نک. هر 1981). حاصل این استدلال این می شود که ترجیحاً باید قواعدی را راهنمای تصمیم گیری های فردی و عمومی قرار داد که به سادگی قابل فهم، و قابل اجرا باشند. وظیفه ی چنین قواعدی باید نیابت از آن اصول اخلاقی یا هنجارهای غایی باشد. مطابق رویکرد معارض، اصول اخلاقی غایی که نیک را از بد سوا می کنند از پس هدایت تصمیم گیری عملی هم بر می آیند. فقط نکته در اینجا است که باید میان نقش های متفاوتی که هنجارهای اخلاقی می توانند ایفا کنند تمییز نهیم و از نقد نقشی از یک هنجار با ملاک هایی که فقط برای نقد نقشی دیگر از آن هنجار مناسب اند بپرهیزیم.

اگر مشخص کنیم که مقصودمان از برابری چیست معلوم می شود که منظورمان از برقراری آن نوع برابری در میان یک گروه چیست. اگر منظورمان از برابری، برابری امکانات باشد آنگاه کسانی امکانات برابر دارند که امکانات همگی شان دقیقاً هم اندازه باشد. اگر منظورمان برابری موجودی پولی باشد، آنگاه گروهی برابر هستند

که همگی مبلغ یکسانی داشته باشند. اما این مطلب هم عموماً راهی پیش رویمان نمی نهد تا تعیین کنیم که آیا نابرابری در یک وضعیت بیش از وضعیت دیگر است یا نه. نابرابری را به طرق گوناگون می توان سنجید، و به نظر نمی رسد که هیچ سنجشی بتواند با چنان قوتی مقبول شهود متعارفی قرار گیرد که بتوان آن را معنای برابری مورد نظر دانست. (نک. سین 1997 و تمکین 1993). در این مدخل عموماً از این مسأله چشم می پوشیم و فرض می کنیم که برای هر آرمانی از برابری می توان میزان نابرابری مورد نظر را بدون ابهام سنجید.

2. برابری فرصت ها

در جامعه ای با طبقات کاستی، مزایای مردم بر اساس جایگاه شان هنگام تولد تعیین می شود. اگر کسی فرزند مشرور والدینی باشد که از طبقه ی اشراف محسوب می شوند، از امتیازات اشرافی بهره مند خواهد شد. از لحاظ تاریخی یک صورت مهم از آرمان برابری که با پیدایش بازارهای اقتصاد رقابتی پدید آمده، آرمان برابری فرصت ها [*equal opportunity*] است. این آرمان را به عنوان برابری صوری فرصت ها یا ارتقای شغلی استعدادمحور نیز می شناسند.

برابری فرصت ها مستلزم آن است که مشاغل پیشنهادی شرکت های اقتصادی و فرصت های وام گیری جهت مقاصد سرمایه گذاری، مثلاً برای راه انداختن کسب و کار، بر روی تمام متقاضیان به یک میزان گشوده باشد؛ متقاضیان بر پایه ی ملاک های مربوطه ی شایستگی مورد ارزیابی قرار گیرند؛ و کار یا وام به متقاضیان صالح تر و آگزار شود. معیارهای مربوطه ی شایستگی باید چنان تنظیم شوند که کسانی بالاترین رتبه ها را کسب کنند که انتخاب آنها جهت مقاصد اقتصادی و اخلاقاً بی طرف بهترین گزینه باشد. در تنظیم بازار رقابتی عموماً فرض بر این است که ملاک های شایستگی باید معطوف به سودآوری باشند. پس بهترین متقاضی برای یک شغل یا وام کسی است که اعطای فرصت مورد نظر به او منجر به بیشترین سود مورد انتظار شرکت شود. (اگر صاحبان شرکت از ریسک بیزار باشند یا ریسک پذیر باشند، معیار مناسب، سود مورد انتظاری خواهد بود که به برپایه ی ریسک ترجیحی انتظار می رود.) مطابق یک وجه دیگر از آرمان برابری فرصت ها، شرکت های اقتصادی که کالاها یا خدماتی برای فروش ارائه می دهند باید آن کالاها یا خدمات را به همه ی مشتریان متقاضی ارائه دهند، و برخورد یکسانی با همه ی مشتریان بالقوه، به عنوان منابع بالقوه ی سود، داشته باشند. و سرانجام، برابری فرصت ها مستلزم آن است که توجه خریداران کالاها و خدمات تنها معطوف به قیمت و کیفیت کالاها یا عرضه شده باشد (و نه، گیریم، به اصل و نسب یا جنسیت یا گرایش جنسی سازنده یا فروشنده ی آن کالاها). این الزام اخیر جهت برابری فرصتها در قالب آن هنجارهایی نمی گنجد که باید به صورت قانون درآیند و توسط رویه های قانونی جنائی و مدنی حفاظت شوند. با این حال، اعمال برابری فرصت ها نه تنها نیازمند تدابیر قانونی است، بلکه همراهی عقل ها و دل های اعضای جامعه را نیز می طلبد. اگر قوانین جامعه شرکت ها را از تصمیم گیری بر پایه ی عواملی جز سودمندی باز دارد اما مردم از خرید محصولاتی که حاصل کار زنان و سیاهان است

اجتناب کنند، فرصت های این اقشار در بازار کار تهدید می شود و بی رغبتی مردم به رعایت اصل برابری فرصت ها، تیشه به ریشه ی این اصل می زند.

دو تبصره ی طبیعی نیز برای آرمان برابری فرصت ها شایان ذکر است. یکی این که امکان ورود به دانشکده ها و دانشگاه ها و مدارس خصوصی رقابتی باید به روی همه ی متقاضیان گشوده و گزینش و ارزیابی آنان برپایه ی توان آموختن و دیگر شایستگی های آکادمیک آنان باشد (به شرطی که این متقاضیان بتوانند هزینه ها و شهریه ها را پرداخت کنند). تبصره ی دوم این است که مشاغل بخش خصوصی – به جز آنهایی که مختص پرسنل انتخابی شرکت ها هستند – باید به روی همه ی متقاضیان گشوده باشد و گزینش نیروی کار بر مبنای شایستگی متقاضی صورت گیرد.

ایده ی کلی اصل برابری فرصت ها این است که اقتصاد سیاسی جامعه چنان موقعیت های دربرداخته ی مزایای خاص را توزیع کند که همه ی متقاضیان بتوانند بر پایه ی شایستگی خود از آنها بهره بردار شوند. سنجش شایستگی نیز باید بر پایه ی میزان سودمندی استخدام یا گزینش متقاضی برای مقاصد مورد نظر و اخلاقاً بی طرف رؤسای شرکت ها باشد. در صورت بندی عام تر انگاره ی شایستگی، تصمیم گیری مؤسسات اقتصادی می تواند بر پایه ی ارزش های غیر بازاری نیز توجیه شود، بی آنکه درگیر تبعیض نهادن های غیر اخلاقی شوند و اصل برابری فرصت ها را خدشه دار سازند. برای مثال، یک شرکت تولید کننده ی لوازم اسکی می تواند هنگام فروش کالاهایش اسکی بازان ماهرتر را ترجیح دهد، و یک راهنمای کوهنوردی می تواند مشتریان اش را بر اساس تندرستی و اشتیاق آنان برای ماجراجویی انتخاب کند. همچنین اعضای اصناف تخصصی مانند پزشکان یا وکلای می توانند آن هنجارهای قانونی و فرهنگی را معیار عضوگیری قرار دهند که در جهت مقاصد حرفه ای شان باشد و نه صرفاً سودآوری (مثلاً، هنجارهایی که پزشک را ملزم می دارند تا از پذیرش و درمان مشتری بالقوه ای که توان و میل پرداخت مخارج درمان را دارد اما سودی از درمان نمی برد خودداری کند).

آرمان برابری فرصت ها، آرمان آن گونه اقتصاد سیاسی ای است که در آن چشم انداز موفقیت هر شخص به عنوان تولیدکننده، تنها حاصل منابع اولیه ی او، به علاوه ی توانایی و اشتیاق او برای ارائه ی کالاها و خدمات مطلوب دیگران، به علاوه ی بختی است که در نوسان های بازار نصیب اش می شود. همچنین، هر فردی در نقش مصرف کننده (بنا به موقعیت اقتصادی اش) باید قادر به خرید همان آرایه ای از کالاها و خدمات در معرض فروش باشد که هر شخص دیگری با استطاعت مالی معادل (که شرایط غیربازاری فروشنده یا سازنده را نیز معادلاً برآورده می کند). در آرمان برابری فرصت ها، ویژگی هایی مانند نژاد، رنگ پوست، اصل و نسب، جنسیت، گرایش جنسی، و مذهب هیچ نقشی در تعیین چشم انداز زندگی فرد در سپهر عمومی ایفا نمی کنند، جز

آنکه ممکن است این ویژگی‌ها توانایی یا اشتیاق فرد را برای عرضه‌ی آنچه دیگران حاضراند درقبالش پول بپردازند متفاوت سازند.

تحقق برابری فرصت‌ها در جامعه‌ای هم که ارث بری ثروت بر توان رقابتی افراد تأثیری عمده می‌گذارد، به لحاظ نظری کاملاً ممکن است. در چنین جامعه‌ای همه‌ی متقاضیان امکان دستیابی به مشاغل و موقعیت‌ها را دارند، اما تنها مهارت‌های کسانی که فرزند اغنیا باشند برای احراز مقام‌های مطلوب مناسب است زیرا تنها آنان به آموزش‌هایی دسترسی دارند که لازمه‌ی کسب مهارت‌هاست.

بنابراین جامعه‌ای که یک نظام آموزش عمومی تأسیس می‌کند و آن را توسط عواید عمومی اداره می‌کند از اصل برابری فرصت‌ها فراتر می‌رود. چنین جامعه‌ای می‌کوشد برای تمام اعضایش فرصت‌های برابر کسب مهارت را فراهم کند تا همه در رقابت بر سر موقعیت‌های مطلوبی که وضعیت برابری فرصت‌ها پیش می‌نهد امکان موفقیت داشته باشند. همین مطلب در مورد جامعه‌ای هم که برای والدین استانداردهای کمینه‌ای جهت آموزش کودکان وضع می‌کند صادق است. در این مورد هم عملکرد جامعه از تحقق اصل برابری فرصت‌ها فراتر می‌رود.

سیاست‌گذاری جامعه‌ای می‌تواند چنان باشد که همه بتوانند از کمینه‌ی تحصیل قابل قبول و کسب مهارت برخوردار شوند. یک هدف از این سیاست‌ها می‌تواند حذف کلیه‌ی مزایایی باشد که افراد به لطف ثروت خانوادگی و موقعیت اجتماعی‌شان در رقابت‌های برابر فرصت‌ها پیدا می‌کنند. به یک معنا، نیل به این هدف به جامعه‌ای بی‌طبقه می‌انجامد. جان راولز (راولز، 1971 و 2001) آرمان خود را به عنوان اصل برابری فرصت منصفانه *[equality of fair opportunity]*، صورت بندی می‌کند. مطابق این اصل، همه‌ی افرادی که مهارت و انگیزه‌ی یکسانی دارند باید امکان یکسانی برای موفقیت در رقابت بر سر موقعیت‌های اجتماعی مطلوب داشته باشند. چون اصل برابری فرصت منصفانه (EFO) درصدد جبران کلیه‌ی تلاش‌های والدین برای دادن مزیت رقابتی به فرزندان‌شان است، از اصل برابری فرصت‌ها فراتر می‌رود. در جامعه‌ای که مطابق EFO اداره شود اجتماعی‌سازی *[socialization]* چنان است که همه‌ی کسانی که اراده‌ی یکسانی برای کسب مهارت در یک پیشه‌ی خاص دارند و توانایی‌هایی ژنتیک بالقوه‌شان برای تصدیق آن پیشه‌ی یکسان است، بخت یکسانی برای موفقیت در آن پیشه داشته باشند.

همچنین EFO مخالف تبعیض‌های نژادی یا جنسی و مانند آن است. چرا که در شرایط برابری صورتی فرصت‌ها، این تبعیض‌ها نمی‌گذارند که افراد از فرصت‌های مطلوب‌شان بهره‌مند می‌شوند. در برخی شرایط، می‌توان سیاست‌های ایجابی جهت کمک به اعضای گروه‌هایی را که از لحاظ تاریخی مورد اجحاف قرار گرفته‌اند،

مانند آمریکائیان آفریقایی تبار ایالات متحده، در راستای پیشبرد جامعه به سوی تحقق اصل برابری فرصت منصفانه دانست.

امروزه در بسیاری از دموکراسی های مدرن، شرکت ها، دانشگاه ها و آموزشکده ها، و دولت به عنوان کارفرما ملزم به اجرای قوانینی هستند که مصداق اصل برابری صورتی فرصت هاست. همچنین این اصل در اخلاق متعارفی اغلب مردمان عمیقاً پذیرفته شده است. بر خلاف اصل برابری فرصت ها، اصل برابری فرصت منصفانه بحث برانگیز است، و هنوز هیچ کشوری جداً برای نیل یا تقریب به آن نکوشیده است.

نمی توان اصل برابری فرصت منصفانه را بدون تعارض با دیگر ارزش ها کاملاً تحقق بخشید. ملاحظه کنید که والدین طبیعتاً می خواهد که مهارت فرزندان شان برای موفقیت در رقابت ها ارتقا یابد. برخی والدین منابع بسیاری را در اختیار دارند و در این راه صرف می کنند؛ برخی والدین هم منابع کمی دارند. بنابراین بر همکنش عادی والدین و فرزندان مانعی بر سر حصول برابری فرصت منصفانه است، لذا یا باید از آزادی والدین متمکن برای کمک به فرزندان شان کاست و یا با تخصیص منابع به نفع آموزش و پرورش فرزندان والدین کم بضاعت تر این نابرابری امکانات والدین را جبران کرد.

3. برابری شرایط: برابری چه؟

ممکن است در جامعه ای که آرمان برابری صورتی فرصت ها را تحقق بخشد، زندگی ناکامان رقابت بر سر موقعیت های سودآور ناگوار باشد. حتی در شایسته سالاری تمام عیاری که معیار سفت و سخت راولزی، یعنی اصل برابری فرصت منصفانه را برآورده کند نیز ممکن است شرایط کسانی که شایستگی و مهارت های بازاریپسندی ندارند به همان میزان دشوار باشد. از جمله ی بازندگان در رقابت کسانی هستند که مهارت ذاتی کافی دارند اما از آن مهارت استفاده ی درستی نمی کنند، اما برخی از بازندگان هم کسانی خواهند بود که از اصلاً بخت آن را نداشته اند که مهارت های ذاتی کافی داشته باشند. حال این پرسش پیش می آید که آیا آرمان برابری باید علاوه بر آرمان شایسته سالاری، آرمان های دیگری را هم شامل شود یا نه. (نک. شار 1976).

خانواده ی دیگری از آرمان های اساسی برابری، یعنی برابری شهروندی دموکراتیک و آزادی های مدنی، نیز کمتر از برابری صورتی فرصت ها مسئله ساز نیستند. هنجارهای برابری دموکراتیک شامل این موارد است که: قانونگذاران و صاحبان مناصب عمومی باید در انتخابات دموکراتیک برگزیده شوند؛ همه ی شهروندان بالغ غیرکندهن و غیردیوانه باید در انتخابات آزادی که بر پایه ی آزادی بیان و تشکل برگزار می شود صلاحیت رأی دادن و نامزدی برای مناصب دولتی را داشته باشند؛ همه ی رأی ها باید برابر شمرده شوند و اراده ی اکثریت

غالب باشد؛ همه ی شهروندان باید به یک میزان از حق آزادی بیان، تجمع، تشکل، و اعمال عبادی برخوردار باشند؛ و قواعد دادرسی باید برای همگان یکسان و مقید به حاکمیت قانون باشد.

یک امتداد بحث برانگیز آرمان شهروندی دموکراتیک، شبیه اعمال اصل راولزی برابری فرصت منصفانه بر حیطه ی سیاسی است. این آرمان را "مشارکت برابر" بخوانیم. مشارکت برابر مستلزم آن است که تمامی افراد جامعه که تمایل یکسانی برای تأثیرگذاری بر فرآیندهای سیاسی دارند و مهارت شان در سازماندهی و متقاعد کردن دیگران یکسان است باید تأثیر یکسانی بر فرآیند سیاسی دموکراتیک داشته باشند. (نک. کریستیانو 1996، وازر 1983، و برای نقد، استلوند 1999، و برای دیدگاه های مشابه، ج. کوهن 1989a).

در دنباله ی این بخش به بررسی پیشنهاد های چندی می پردازیم در مورد اینکه چه چیزهایی را (غیر از شهروندی دموکراتیک و آزادی های مدنی) باید به طور برابر میان اعضای جامعه توزیع کرد و برابری و نابرابری در توزیع این کالاها را چگونه باید سنجید. مسئله ی اخیر را می توان چنین عنوان کرد: هنگامی که افراد مقادیر مختلفی از کالاهای ناهمگون داشته باشند، چگونه می توان 'کل دارایی' آنها را سنجید تا بتوان تعیین کرد که کل دارایی یک فرد کی عملاً با دارایی دیگری برابر است؟

3.1 حقوق لاک

رویکرد حقوق لاک بدین خاطر چنین نامیده می شود که نخستین مدافع برجسته ی این آموزه جان لاک (لاک 1960) بود. این رویکرد را هم می توان روایتی از برابری خواهی شمرد و هم نافی آن.

بنا بر آموزه ی لاک، حقوق اخلاقی بنیادی همگی افراد – که حقوق طبیعی خوانده می شوند – یکسان اند. حقوق طبیعی حقوقی هستند که شخص فارغ از چپستی مؤسسات و معتقدات متداول داراست. حقوق طبیعی یک شخص او را قادر می سازند تا ادعاهایی بر دیگران داشته باشد. مدعاهایی که همگان باید مطلقاً به آنها احترام بگذارند.

محتوای سنتی حقوق لاک کم و بیش به این قرار است: هر شخصی، تا وقتی که حقوق دیگران را به طریقی – مثلاً با زور، خدعه، تهدید، دزدی، یا آسیب رساندن – تضییع نکرده، حق دارد با اموال مشروع اش هر کاری خواست بکند. هر شخصی حق دارد که از گزند زیان هایی که دیگران ممکن است به طرق فوق بر او وارد کنند در امان باشد، مگر اینکه به طور ارادی حقوق خود را به دیگری واگذار کند یا به خاطر سوء رفتار از حقوق اش محروم شود. همچنین هر شخص بزرگسالی مالک مُحَقِّق بر خود، و هر کودکی دارای حق تغذیه توسط اولیایش است تا به بزرگسالی برسد. در سنت لاک معمولاً برپایه ی اصل مالکیت بر خود [self-ownership]، فرض می

شود که هر شخصی کاملاً حق دارد زمین و اموال منقول را در تملک خصوصی خود داشته باشد (نوزیک، 1974).

حقوق لاکِ یک وضع امور [state of affairs] را نشان نمی‌کند که در آن کلیه ی حقوق مردم کاملاً محترم شمرده می‌شود، بلکه بر آن است که همه ی مردم موظف اند تا به هر طریقی چنان وضع اموری را تحقق بخشند. در نظر لاک هر یک از حقوق شخص تنها وظیفه ای در قبال محترم شمردن آن بر دوش دیگران می‌نهد. حقوق، قیودی بر کنش های افراد هستند، و نه اهدافی که باید همه شان را همزمان تحقق بخشید.

یک تعبیر برابری خواهانه تر از آموزه ی لاکِ، حق مالکیت بر خود را با شکاکیت به رویکرد لاک به مبنای اخلاقی حقوق مالکیت خصوصی در هم می‌آمیزد. نگاه چپ گرایانه به رویکرد لاک، به جای تأکید بر مالکیت خصوصی می‌گوید که هر شخصی مالک تامّ خود و هر شخص بزرگسالی محقّ بر سهمی سرانه از زمین های غیرزراعی و منابع زمین است. به طور خلاصه، این روایت از لاک گرایي اصل مالکیت فردی را با رویکرد برابری خواه به مالکیت عمومی در هم می‌آمیزد. منتقدان این رویکرد در پی کاوش خلل های هنجاری آن هستند: آیا با رویکرد لاکِ، می‌توان از دلیلی برای نفی مالکیت خصوصی جهان، نفی مالکیت فرد بر خود را نتیجه گرفت؟ از سوی دیگر، آیا از دلیلی برای مقاومت در مقابل نفی مالکیت بر خود می‌توان نتیجه گرفت که مالکیت خصوصی جهان نفی می‌شود؟ (نک. استاینر 1994، جی. کوهن 1995، والننن و استاینر 2000، و وان پاریس 1995).

3.2 نظر کارل مارکس درباب حقوق برابر

سنت مارکسی در اندیشه ی سیاسی و اقتصادی، خواهان حذف برخی نابرابری های مؤسسات بازار آزاد سرمایه داری است. با توجه به اینکه مارکس از نظریه پردازی صریح درباب اصول اخلاقی پرهیز داشت و نظریه پردازی درباره ی اصول اخلاقی را گرد و خاک ایدئولوژیکی می‌دانست که مدافعان کاپیتالیسم در چشمان طبقه ی کارگر می‌پاشند، گمره کننده است اگر مارکس را یک نظریه پرداز هنجاری برابری خواهی محسوب کنیم.

مارکس در "نقد برنامه ی گوتا" اظهار می‌کند که اقتصاد در مرحله ی نخست جامعه ی کمونیستی، کالاها را مطابق یک هنجار توزیع می‌کند. آن هنجار این است که هر کس به قدر سهم اش از کار دریافت می‌کند. می‌توان این هنجار را معادل حق برابر گرفت، اما مانند دیگر حقوق اینچینی، این هنجار هم ناقص است. یک نقص آن این است که برخی افراد بنا به طبیعت خود تواناتر از بقیه هستند، و لذا مقدار سهم یک فرد در کار به عواملی کتره ای بستگی می‌یابد که ورای کنترل او هستند. به همین دلیل و دلایل دیگر مارکس اظهار می‌کند که شایسته است این موضوع در مراحل بالاتر جامعه ی کمونیستی لحاظ شود. جامعه می‌تواند در کلیت خود از سپهر حقوق پروژوایی فراتر رود و مطابق این هنجار عمل کند: از هر کس به قدر توانش، به هرکس به قدر نیازش. به رغم انکار

مارکس، به نظر می‌رسد که او اصل برابری حقوق را پیش می‌نهد: هر کس حق دارد به قدر رفع نیازش به یک میزان از کالاهای اقتصادی دریافت کند، به شرط اینکه به قدر توانش سهم خود را به اقتصاد ادا کرده باشد. اما مارکس در برابر توصیف این هنجار به عنوان اصل عدالت یا حقوق اخلاقی مقاومت می‌کند. شاید مارکس به این خاطر از وجه اصولی دادن به این هنجار ابا داشته که می‌اندیشیده حقوق اخلاقی باید هنگامی به اجرا درآیند که مراحل بالای توزیع کمونیستی تحقق یافته باشد. و در چنین حالتی اعمال این هنجار نیازمند اجبار قانونی و عرفی نیست، و لذا نباید از طریق هرگونه تصویب اجتماعی به منصفی ظهور برسد. یا به نظر مارکس نباید چنین باشد. (نک مارکس 1978، وود 1981، کوهن جی. 1988 و 1995).

3.3 درآمد و ثروت

در جوامع مدرن دارای بازار آزاد، معمولاً کسی را برابری خواه می‌شمارند که حامی برابری درآمد و ثروت باشد. در این نوشتار با احترام به این استعمال، برابری خواه را در معنای وسیع آن کسی می‌دانیم که خواهان شرایطی است که در آن درآمد و ثروت مردم حقیقتاً برابرتر از اکنون باشد یا دست کم آرمان برابری کمتر دست نیافتنی جلوه کند. چنین شخصی مدافع سیاست‌هایی است که مقصود از آنها حصول این‌گونه برابری باشد.

پول واسطه‌ی متعارف مبادله است. اگر یک دسته کالا با قیمت‌های مختلف داشته باشیم، شخص با مبلغ پول معینی که دارد می‌تواند به اندازه‌ی وسعش چیزهایی را که می‌خواهد بخرد. در یک اقتصاد معین، چیزهایی که می‌توان با پول خرید بستگی به وضع اقتصادی آن جامعه و نیز هنجارهای قانونی و فرهنگی خاصی دارد که ممکن است محدودکننده‌ی چیزهایی باشند که می‌توان در معرض فروش گذاشت به طرق مختلف محدود کنند. برای مثال، ممکن است قانون مانع فروش کنش جنسی، اعضای پیوندی بدن، حق حضانت کودکان، داروهای مخدر و غیره شود. همچنین آنچه می‌توان با پول خرید مسلماً بستگی دارد به اینکه کاری که فرد می‌خواهد با کالایی که خریده بکند آزاد باشد یا نه – فرد تنها هنگامی می‌تواند با قلبی که خریده ماهیگیری کند که پروانه‌ی ماهیگیری را از سازمان مربوطه گرفته باشد.

با در نظر داشتن این محدودیت‌ها، می‌توان گفت که داشتن پول به شخص آزادی می‌دهد تا به فعالیت‌ها و تجارب گوناگونی بپردازد. فرد مختار است تا به اندازه‌ی وسعش هر چیزی را از میان چیزهای قابل خرید برگزیند و هر کاری را که قانوناً و عرفاً مجاز باشد انجام دهد. آرمان برابری درآمد و ثروت تقریباً معادل این آرمان است که همه‌ی افراد باید بتوانند از این آزادی مؤثر [effective freedom] به یک میزان بهره‌مند شوند.

این آرمان، مطلوب برخی و مطرود بعضی دیگر است. یک ایراد جدی وارد به آن این است که حصول و حفظ وضعیتی که در آن مردم به یک اندازه پول داشته باشند مستلزم تخطی مداوم و گسترده از حقوق لاک‌مردمان

است، زیرا مطابق فهم متعارف از حقوق لاکه، حق داشتن مایملک بیش از دیگران از طریق پاداش یا تجارت یا سخت کوشی نیز از جمله ی حقوق لاکه است. یک ایراد مرتبط دیگر به آرمان برابری درآمد و ثروت این است که تنها با مداخله ی نادرست در آزادی مردم می توان چنین رژیمی را حفظ کرد، چرا که اگر پول یک بار به طور مساوی میان مردم توزیع شود، مردم چنان عمل خواهند کرد که با گذر زمان مجدداً به توزیع نابرابر پول می انجامد. (در مورد ایراد اول نک. نوزیک 1974، فصل 7، در مورد ایراد دوم نک. والزر 1983).

یک ایراد دیگر به آرمان برابری مالی این است که پیش گرفتن آن، مردم را از پرداختن به فعالیت های منجر به تولید و ذخیره ی ثروت دلسرد می کند، و در چنین جامعه ای، دیری نمی گذرد که موجودی ثروت چنان تنزل می کند که آزادی مؤثر همگان از قبل از برابرسازی مالی کمتر می شود. ایراد دیگر هم این است که استحقاق مردم بستگی به رفتارشان دارد، و نیکبختی مالی از زمره ی اموری است که استحقاق مردم برای آن متفاوت است.

برابری خواه هم پاسخ هایی به این ایرادها دارد: صرف این که برابری با حقوق لاکه در تعارض است به خودی خود عیبی برای آرمان برابری نیست، مگر اینکه با برهانی قاطع نشان دهیم که چرا باید برای حقوق لاکه وجه اخلاقی مقدم قائل شد. شاید بعضی از به اصطلاح "حقوق" را نباید چندان خطیر و بی چون و چرا انگاشت، و فدا کردن آنها برای تضمین برابری پذیرفتنی باشد. به همین سیاق، می توان گفت این که برای دستیابی به برخی هنجارها باید پیوسته آزادی افراد را محدود نمود فی نفسه بدان معنا نیست که سود اخلاقی نیل به آرمان برابری کمتر از بهائی باشد که باید برایش با کاستن از آزادی ها پرداخت. مسلماً اعمال برخی محدودیت ها بر آزادی به بهایشان می ارزند، و چه بسا برخی از آرمان های برابری از جمله ی آن ارزش هایی باشند که می ارزند به خاطرشان از آزادی مایه بگذاریم.

می توان برابری را تنها یکی از ارزش ها شمرد. در یک اخلاق تکثرگرا [pluralistic] افزایش ثروت سرانه را نیز می توان به عنوان یک ارزش دیگر به رسمیت شناخت. می توانیم خواهان آزادی مؤثر بیشتری باشیم (آن قسم آزادی که با داشتن پول برای خرید کالاهای در معرض فروش داریم)، و به علاوه خواهان برابری توزیع این آزادی نیز باشیم، و آنگاه، وقتی که میان این ارزش ها تعارض پیدا شود، باید مصالحه ی قابل قبولی میان آنها برقرار کنیم. همین مطلب در مورد تعارض میان نیل به برابری مالی و توزیع تمکن مالی برپایه ی شایستگی نیز صدق می کند.

یک ایراد دیگر به آرمان برابری مالی این است که این آرمان به مسائلی نمی پردازد که اهمیت بنیادی دارند. ارزش قدرت خرید، چه این قدرت برابر باشد و چه نابرابر، بستگی به ارزش چیزهای در معرض فروش دارد. فرض کنید اقتصاد جامعه ای چنان سامان یافته باشد که فقط تزئینات بُنجل تولید کند. آزادی برای خرید بنجل جات یک آزادی بنجل است. و برابر ساختن این آزادی هم چندان فایده ای به حال کسی ندارد. (منتقدان مصرف گرایی

و فرهنگ مصرفی بسیار متأثر از این ایده هستند که در جوامع مدرن امروزی، اقتصاد – که پاسخگوی تقاضای مصرف کنندگان است – پاسخگوی نیاز به چیزهایی شده که چندان ارزشی ندارند و از کالاهای حقیقتاً مهم انسانی غافل است، چرا که چنین کالاهایی یا قابل فروش نیستند یا بنا به سرشت خود مناسب فروش در بازار نیستند.

همچنین می توان در مورد برابری مالی گفت که قدرت خرید فرد با ویژگی ها و توانایی های شخصی او ارتباط متقابل دارد و آزادی واقعی، بازتاب چنین برهمکنشی است. لذا تأکید صرف بر قدرت خرید، اهمیت این ارتباط متقابل را از نظر مخفی می دارد. دو نفر را در نظر بگیرید که یکی کور و علیل است و دیگری سالم و تندرست. اگر به این دو نفر پول یکسانی بدهیم، نفر اول پولش را صرف خرید تجهیزات و خدماتی برای غلبه بر معلولیتش می کند، در حالی که نفر دوم می تواند با پولش چیزهای بسیار متنوع تری بخرد. به نظر می رسد که برابرساختن قدرت خرید این دو نفر، آزادی حقیقی این دو را برای انتخاب شیوه ی زندگی شان بسیار نابرابر می سازد. مثال معلول بالا نمونه ی حادی از یک واقعیت همواره موجود است، یعنی اینکه هر فرد ویژگی ها و قوای طبیعی خاصی دارد که میراث ژنتیک و اجتماعی سازی [socialization] اولیه اش می باشند، و چون این ویژگی های افراد بسیار مختلف اند، دسترسی آنان را به شیوه ی زندگی مطلوب بسیار متأثر می سازند.

3.4 توانایی ها

یک پاسخ به جنبه های مسئله انگیز آرمان برابری مالی، این است که بگوییم دغدغه ی اخلاقیات برابری خواه باید آزادی واقعی باشد. آزادی واقعی یا مؤثر در تقابل با آزادی صوری [formal freedom] قرار دارد. شما به طور صوری آزادی تا به کانادا بروید، اگر هیچ قانون یا قاعده ی جزایی مانع رفتن شما به آنجا نشود و هیچ کس از سفرتان به آنجا جلوگیری نکند. برعکس، شما هنگامی واقعاً یا به طور مؤثر برای رفتن به کانادا آزادی که حقیقتاً بتوانید این گزینه را انتخاب کنید – یعنی اگر تصمیم بگیرید به آنجا بروید و جداً برای رفتن تلاش کنید، بتوانید به آنجا برسید و اگر تصمیم نگیرید و جداً تلاش نکنید، به آنجا نرسید. (ممکن است شخص آزادی صوری برای انجام کاری نداشته باشد اما در عین حال واقعاً برای انجام آن آزاد باشد. این وضعیت در صورتی است که فرد بتواند بر موانع قانونی و فراقانونی مانع انجام آن کار غلبه کند.)

یک پاسخ دیگر به جنبه های مسئله ساز آرمان برابری مالی، تلاش برای ردّ این نظر است که آزادی قدرت خرید اهمیت به سزایی ندارد. این پاسخ می کوشد نشان دهد که برابرسازی مالی حقیقتاً معطوف به امور مهمی است.

هر دو پیشنهاد بالا در آثار آمارتیا سن از سال 1980 مطرح شده اند (نک. سن 1980 و 1992 و مراجعی که در سن 1992 ارائه شده). بنا به پیشنهاد سن، اگر برای برابری شرایط، ارزش قائلیم، این ارزش باید معطوف به برابری آزادی واقعی، و به بیان مشخص تر برابری در توانایی [capability] کارکردی پایه باشد. کارکردهای مردم می توانند بسیار گوناگون باشند – یعنی اشخاص می توانند به طرق بسیار گوناگونی زندگی و عمل کنند. همه

ی شیوه های گوناگون کارکردی را که یک فرد می تواند داشته باشد در نظر بگیرید. بسیاری از این شیوه ها عبث یا کم اهمیت اند؛ این ها را کنار بگذاریم. آنگاه کارکردهای اساسی باقی می ماندند، یعنی کارکردهایی که برای شکوفایی انسان یا کرامت او اساسی یا مهم هستند. حال ببینید شخص آزاد است تا چه مجموعه هایی از شیوه های کارکردی را را یکبار انتخاب کند؛ اینها توانایی های او در آن زمان هستند. همچنین می توانیم توانایی های پایه ی شخص را در طول دوره ی عمرش نیز لحاظ کنیم. پیشنهاد سن این است که جامعه باید حافظ برابری توانایی های پایه باشد (البته باید در تشخیص مجموعه ی توانایی های فرد هشیار بود، زیرا گزینه های دیگران می تواند آزادی فرد را متأثر کند. شخص تنها هنگامی می تواند کارکرد رفتن به دانشگاه را انتخاب کند که تعداد دبیرستانی های طالب ورود به دانشگاه زیاده از حد نباشد.)

می توانیم "توانایی پایه" را از جمله ی توانایی هایی بدانیم که لازمه ی حداقل زندگی شایسته اند. برای مثال، اگر بپذیریم که رسیدن به آستانه ی زندگی "به قدر کافی خوب"، مستلزم داشتن توانایی لذت بردن از زندگی و کسب معرفت علمی است، کافی است تا بپذیریم که شخص حق دارد از توانایی کسب لذت ها و معارف پایه برخوردار شود. فراتر از حد آستانه ی هر یک از توانایی ها، دیگر مهم نیست که سطح توانایی های مردم چه قدر با هم فرق دارد - مسئله ی اساسی این است که آیا امکان بهره مندی از توانایی های پایه برای همگان فراهم هست نه . فراهم کردن توانایی پایه برای همه ی افراد بدان معناست که به هر شخصی به قدر یا بیش از آستانه لازم از هر یک از توانایی هایی که برای کمینه ی زندگی شایسته یا به قدر کافی خوب ضروری اند اعطا شود. با این تعبیر، پیشنهاد اعطای توانایی پایه به همگان در خانواده ی آرمان های بسندگی خواهی [sufficentarian] می گنجد، که در بخش ذیل، تحت عنوان "بسندگی" بدان می پردازیم.

بسته به اینکه توانایی های پایه را چه چیزهایی بدانیم می توان رویکرد توانایی به برابری را به شیوه های گوناگونی صورت بندی نمود.

برخی نظریه پردازان رویکرد توانایی به دنبال یافتن رویکردی عینی به بهزیستی یا شکوفایی انسانی بوده اند. مقصود از رویکرد عینی، تشخیص همه ی کارکردهایی است که لازمه ی شکوفایی انسانی باشند. آرمان رویکرد توانایی عینی این است که هر شخصی باید بتواند به قدر مطلوب یا کفایت به هر یک از این کارکردها بپردازد. (نک. نوسباوم 1992، 1990، و 1999).

نزد برخی دیگر، رویکرد توانایی به این ایده مربوط می شود که هر شخص به عنوان یک عضو کاملاً فعال در یک جامعه ی دموکراتیک مدرن نیازمند داشتن چه کارکردهایی است. یعنی کارکرد هر شخص باید چنان باشد که بتواند تا حد امکان در تمام اموری که لازمه ی عضویت و مشارکت کامل در جامعه ی دموکراتیک اند مشارکت داشته باشد. (نک. اندرسون 1999 و والزر 1983).

باید توجه داشت که رویکرد توانایی که تا اینجا توصیف شده مشتمل بر این فرض است که اجتماع یا سازمانی که متولی استقرار و حفظ برابری توانایی ها می باشد وظیفه دارد تا مقتضیات آزادی واقعی فرد برای انجام کارکردهای ارزشمند را تأمین کند. می توان این فرض را رد کرد اما همچنان در چارچوب رویکرد توانایی باقی ماند. می توان میان جنبه هایی از وضعیت شخص که علت اجتماعی دارند و جنبه هایی که علت طبیعی دارند تمایز نهاد. مسلماً این تمایز مبهم و نیازمند پالایش است، اما می توان مقصود کلی آن را دریافت. اینکه من نمی توانم سریع بدوم یا در دستگاه خاصی آواز بخوانم می تواند عمدتاً ناشی از میراث ژنتیکی ام باشد، پس علت آن را می توان طبیعی دانست و نه اجتماعی. برعکس، اینکه مهارت من در دویدن من بازارپسند نیست، چون در بازار طالبی ندارد اما به مدد صدایم می توانم به عنوان یک خواننده ی حرفه ای شغلی بیابم را باید ناشی از وضع اجتماع دانست. اینکه من طبیعتاً ظاهر فیزیکی خاصی دارم واقعیتی طبیعی است (هر طور دیگری هم که در اجتماع پرورش می یافتم ظاهر بسیار شبیه همینی می بود که الآن هست) اما اینکه ظاهر مرا برای ازدواج یا علائق رمانتیک نامناسب می سازد یک واقعیت اجتماعی است (تنظیمات اجتماعی موجب این وضع شده اند و در تنظیمات اجتماعی دیگر، وضع می توانست به گونه ای دیگر باشد).

فارغ از اینکه با چه دقتی می توان میان امور طبیعی و اجتماعی تمایز نهاد، می توان گفت که حیطه ی آرمان برابری محدود به رفع نابرابری های ناشی از اجتماع است. چنان که الیزابت اندرسون خاطر نشان می کند، "مقصود سلبی مناسب از عدالت برابری خواهانه، حذف اثر بخت محض بر امور بشری نیست، بلکه پایان دادن به سرکوب است، که بنا به تعریف منشاء اجتماعی دارد." (اندرسون 1999، ص. 288). پس تعیین حیطه ی برابری خواهی بستگی دارد به اینکه چگونه میان نابرابری های ناشی از اجتماع و دیگر نابرابری ها تمایز بگذاریم. فرض کنید که جامعه سیاست الف را پیش می گیرد، در حالی که اگر سیاست ب را پیش گرفته بود، نابرابری خاصی میان مردم زایل می شد. آیا همین کافی نیست تا علت آن نابرابری را جامعه بدانیم؟

منتقدان رویکرد توانایی به سه جنبه ی آن ایراد می گیرند.

نقطه ی آغاز رویکرد توانایی این است که آنچه که از نظر اخلاقی شایان اهمیت است یا آنکه باید اخلاقاً تأمین نمود قسمی برابری در آزادی است. می توان این نقطه ی آغاز را به چالش گرفت. شکی نیست که آزادی ابزار حصول بسیاری خیرهای دیگر است و تا حد قابل توجهی برای هر کسی اهمیت دارد. اما چرا دغدغه ی برابری را به آزادی منحصر کنیم و نه به پیامدهای حاصل از برابری؟ فرض کنید که بتوانیم به اسمیت منابعی بدهیم که آزادی اش را افزایش دهد، اما بدانیم که این آزادی او هیچ خیری به کسی نمی رساند. او آزادی اش را به چیزی نمی گیرد و آن را هدر می دهد. در چنین شرایطی، چرا باید آن منابع را در اختیار او نهاد. اگر آزادی دادن فی نفسه یک اولیت اخلاقی درجه ی اول باشد، اینکه اسمیت با آزادی اش خیری به کسی نمی رساند ملاحظه ی نامربوطی می

نماید. اما اینکه می توان بی خیری آزادی فرد را واجد اهمیت عملی دانست نشان می دهد که می توان آزادی را هدف غایی آرمان توزیع برابر ندانست.

یک ویژگی دیگر از رویکرد توانایی که تا بدینجا توصیف شده این است که ظاهراً این نظریه اهمیت مسئولیت فردی را چنان که شایسته ی صورت بندی آرمان برابری است لحاظ نکرده است (رومر 1996 و 1998). یک مثال ساده نشانگر این مشکل است. فرض کنید که جامعه ای برای همه ی اعضایش سطح معینی از برابری در توانایی های پایه را تقبل کند. چنین جامعه ای برای فرد منابع مکفی تدارک می بیند تا این سطح از توانایی را حفظ کند، اما فردی هست که سبک سرانه و مسامحه کارانه این منابع را به باد می دهد. باز هم به او منابع می دهند و باز هدرشان می دهد، و این چرخه ادامه می یابد. بالآخره، اگر این فرد مدام مدعی کمک برابرسازانه ی جامعه باشد تا بتواند مجدداً به توانایی های پایه ی کافی دست یابد، این چرخه به جایی می رسد که بسیاری می گویند که جامعه مسئولیت خود را ایفا کرده، و اکنون دیگر فرد مسئول است تا منابعی را که در اختیارش نهاده اند عاقلانه مصرف کند. مسلماً می توان رویکرد توانایی را چنان تصحیح کرد که مسئولیت را هم لحاظ کند. اما بهتر است پرداختن به این مطلب را به ملاحظه ی رویکرد منابع گرا [resourcist] موکول کنیم که در راستای آمیختن برابری و مسئولیت به پیشنهاد های چندی منجر شده است.

جنبه ی سوم از رویکرد توانایی که مورد انتقاد قرار گرفته، این ایده است که برای تشخیص هنجارهای مناسب برابری باید معرفتی از چیستی شکوفایی انسان و موجبات آن داشته باشیم. لب کلام این نقد این است که در جوامع مدرن، که حافظ آزادی های گسترده ی مردمان اند، مردم به مدد آزادی خود تصورات معارضی از زندگانی مطلوب و ارزش ها و گزینه های مطلوب حیات دارند. باید موافقت کنیم که در این موارد توافق نداریم. پس اگر می خواهیم آرمانی برای برابری مطرح کنیم که تصور مقبولی از مبادی اخلاقی عدالت برای جامعه ای دموکراتیک و مدرن ارائه دهد، چنین آرمانی باید عاری از مدعاهای بحث برانگیز در مورد خیر و شکوفایی بشری، مانند آنچه که رویکرد توانایی پیش می کشد، باشد. مارتا نوسباوم امکانات رویکرد توانایی به برابری اجتماعی را جهت ارائه ی تصویری مناسب و عام از عدالت بررسی کرده است (نوسباوم 2000). چارلز لارمور هم احتجاج می کند که درست نیست که دولت تنها با توسل به ادعای بحث برانگیز برتری برخی خیرها بر بقیه، سیاستی را پیش گیرد (لارمور 1987 و 1996؛ برای نقد نک شیر 1997). در پاسخ می توان گفت که یک برداشت از توانایی های انسان می تواند در عین بحث برانگیز بودن، درست باشد. و اگر بدانیم که برداشتی درست است، پس آن را مبنای سیاست حکومت قرار دادن هم درست است.

3.5 منابع

آرمان برابری منابع [equality of resources] را می توان با تشخیص دشمنانش شناخت. این دشمنان شامل تمام کسانی است که معتقد اند برابری شرایط مردم، همان برابری امکانات یا رفاه یا بهزیستی یا خیری است که مردم

در طول عمرشان کسب می کنند. راولز عمده ترین متفکری که جان تازه ای به آرمان برابری منابع بخشید. راولز شخصی را تصور می کند که می گوید معیار بررسی شرایط مردم در نظریه ی عدالت، میزان به ثمر رسیدن برنامه ها یا حصول رضایت مندی مردم است. راولز چنین برداشتی از عدالت را نمی پذیرد و چنین به آن پاسخ می دهد که رویکرد مطلوب او " دیدگاه متفاوتی را پیش می نهد. زیرا برای دانستن اینکه شخص تا چه حد از حقوق و فرصت هایی که برایش فراهم بوده استفاده کرده، به پشت سر نمی نگرند تا فرصت ها را وارسد، و اصلاً به دنبال بیشینه کردن رضایت مندی های حاصل از این فرصت ها هم نیست. در پی ارزیابی مزایای نسبی تصورات مختلف از خیر [good] هم نیست. در عوض، فرض می گیرد که اعضای جامعه اشخاص عاقلی هستند که می توانند تصورات خود از خیر را به میل خود وضع کنند." (نک. راولز 1971، بخش 15). آرمان برابری شرایط نزد منابع گرا، معطوف به رفاه [welfarist] نیست.

در منابع گرایی اندیشه های چندی در هم تنیده اند. یکی این که برابری شرایط باید بخشی از یک نظریه ی قابل قبول عدالت باشد. نظریه ای که بتواند منشور جامعه ی دموکراتیک و مقبول همه ی اعضای معقول چنین جامعه ای باشد. چه بسا اعضای جامعه ی دموکراتیک در مورد مسائل غایی مربوط به دین و معنا و ارزش حیات انسانی اختلاف نظرهای بی پایانی داشته باشند (راولز 1993). پس باید به دنبال مبنای معقولی برای همکاری میان مردم باشیم. مبنایی که همگان، به رغم اختلاف های فراوان، بر سر آنها اتفاق نظر داشته باشند. انتظار اینکه مردم بر سر اینکه خیر بشر در چیست به توافق برسند انتظار معقولی نیست، پس اگر به دنبال یافتن آن آرمانی برای برابری هستیم که پایه ی اصول عدالت باشد، توسل به انگاره ی خیر بشر اشتباه ناگواری است.

اندیشه ی دیگر منابع گرا این است که افراد مسئول، برای خود وظایفی قائل اند. نمی توان وظایف آنها را بر دوش دولت یا هر مؤسسه ی اجتماعی دیگری نهاد، تا برای مردم تصمیم بگیرد که پیگیری چه اموری در حیات بشری ارزشمند است و برای رسیدن به آن ارزش ها برنامه ریزی کند (و به مقتضای تغییر شرایط، برنامه ها را مورد بازنگری قرار دهد). پس حتی اگر بتوان نظریه ی درست خیر بشری را کشف کرد، دون شأن و حس مسئولیت اشخاص است که برنامه ریزی های مؤسسه ای اجتماعی برای حصول درجات عالی آن خیر، بر نقش افراد پیشی بگیرند. خود افراد باید مسئولیت پیگیری اهداف شان را پذیرا باشند. (نک. راولز، راکوفسکی 1992، دوورکین 2000).

اندیشه ی دیگری که الهام بخش یک دسته آرمان های برابری منابع می باشد، این است که جامعه تعهدات محدودی برای تأمین نیازهای اعضایش دارد. نمی توان گفت که یک جامعه ی عادلانه و برابر ملزم است تا برای تأمین سطح یا سهم معینی از کیفیت زندگی اعضایش از هیچ کاری دریغ نکند. زیرا کیفیت زندگی (میزان حصول مساعدت و بهزیستی) که فرد در طی زندگی اش دریافت می کند به بسیاری گزینش ها و کنش های خود فرد نیز بستگی دارد. پس تا حد قابل ملاحظه ای باید خود فرد را مسئول کیفیت زندگی اش انگاشت، و نه جامعه یا

مساعادت مؤسسات اجتماعی را. در همین راستا، می توان گفت که روند زندگی فرد و میزان رضایت مندی اش همچنین به بسیاری از عوامل تصادفی نیز بستگی دارد که نمی توان کسی را مسئول آنها دانست. عدالت یک آرمان کاربردی است. عدالت یک انگاره ی دون کیشوتی معطوف به رفع همه ی شوربختی های شخص نیست. در یک اخلاقیات عقلانی، تعهدات جامعه محدود است؛ کرانمند است و نه بی کران. قرار نیست جامعه همه ی منابع اش را صرف تحقق آرمان ها کند (نک. دانیل 1990 و فصل 3 و 4 از بوچانان و همکاران 2000).

حال این پرسش مطرح می شود که چه انگاره ای از منابع به کار آرمان برابری شرایط می آید.

منابع می توانند کالاهای مادی خارجی مانند زمین و اموال منقول باشند. همچنین می توان حیطه ی اطلاق را گسترش داد و ویژگی های فردی مانند مهارت های بالقوه ی شخص یا ابزارهای کمک به حصول اهداف را نیز از جمله ی منابعی دانست که باید برابر شوند. این بسط حیطه ی اطلاق 'منابع' منجر به پیچیدگی هایی برای رویکرد منابع گرا می شود، زیرا مهارت های فردی مختص اشخاص هستند و نمی توان آنها را به دیگری که فاقد مهارت اند منتقل نمود.

توجه کنید که در بسط ایده ی برابری منابع، فرض بر این است که جمعیتی از افراد وجود دارد که هر یک ویژگی های معینی دارند. ویژگی هایی که محصول وراثت ژنتیکی و اجتماعی سازی اولیه شان است و قرار است با تنظیم جنبه هایی از محیط افراد یا تغییر ویژگی هایی از افراد، گیریم به مدد آموزش بیشتر، برابرسازی میان آنان انجام گیرد. اما مسلماً فرایندهای ایجاد ویژگی های خاص پیش از تولد و هنگام اجتماعی سازی افراد، پرسش هایی اخلاقی برمی انگیزند. اگر اطلاعات ژنتیکی کودک پیش از تولد او در اختیار والدینش قرار گیرد، می توان در مورد اینکه باید با این طفل چه کرد تصمیم گیری نمود. در آینده می توان با دستکاری ژنتیکی، ویژگی های ژنتیک افراد را تغییر داد، و در این مورد هم پرسش هایی اخلاقی از قبیل اینکه چه دستکاری هایی و توسط چه کسانی مجاز است رخ می نمایند. طرح این پرسش ها به روشنی نشان می دهد که صرف این فرض که یک جمعیت اولیه با ویژگی هایی معین وجود دارد مستلزم چشم پوشی از مسائل اخلاقی مربوط به دستکاری ژنتیکی می باشد (نک. بوچانان و همکاران 2000). اما در این نوشتار تنها به ذکر این نکته بسنده می کنیم و از آن می گذریم.

چگونه می توان منابع را تعیین و درجه بندی کرد؟ اینجا پرسش از این است که اگر دو نفر باشند که مقادیر مختلفی از منابع داشته باشند، چگونه می توانیم بگوییم که کدام یک در کل منابع بیشتری دارد. تا به امروز به دو شیوه به این پرسش پاسخ داده اند. یکی شیوه ای که جان راولز پیش گرفته (راولز، 1971)، و دیگری شیوه ی رونالد دوورکین (دوورکین، 2000).

راولز پیشنهاد می کند که برای آرمان منابع گرای برابری، انگاره ای مناسب از منابع این است که منابع را کالاهای پایه ی اجتماع بدانیم. او منابع را کالاهایی توزیع پذیر تعریف می کند که شخص عاقل، فارغ از اینکه دیگر خواسته هایش چه باشند، طالب مقدار بیشتری از آنهاست و نه مقداری کمتر. با این رویکرد هنوز معلوم نیست که اگر اقسام کالاهای پایه متفاوت باشد و افراد از هر کدام مقادیر مختلفی داشته باشند چگونه باید دارایی شخص از این کالاهای اجتماعی را سنجید. هنوز لازم است که جزئیات رویکرد کالاهای پایه تشریح شود. راولز پیشنهاد کرده که با اولویت دادن به برخی کالاهای پایه، یعنی آزادی های بنیادی، می توان حیطه ی مسئله ی تعیین شاخص برای کالاهای پایه را تحدید نمود. در مورد بقیه ی کالاها پیشنهاد راولز این است که وزن نسبی کالاهای پایه را می توان با ملاحظه ی آنچه که مردم (به عنوان شهروندان آزاد و برابر) نیاز دارند تعیین نمود (نک. راولز 2001، بخش 17).

رویکرد دوورکین با این ایده آغاز می شود که منابع در اختیار شخص را به این طریق می توان سنجید که ببینیم دیگران حاضراند در قبال کسب آن منابع چه بهایی بپردازند. با این دیدگاه، سنجه ی مناسب برای اندازه گیری منابع شخص، قیمت های بازار رقابت هستند: در حالت خاص، توزیع منابع مختلف میان یک گروه از مردم هنگامی برابر است که قدرت خرید همگان برابر باشند و در مورد همه ی منابعی که درحاجی به فروش گذاشته می شوند مبلغ پیشنهادی هیچ کس پیش از شنیدن پیشنهادهای دیگران، نهایی نباشد.

این حراج برابر، تنها تقریب اولیه ای از پیشنهاده ی دوورکین است. این پیشنهاد دو دشواری هم دارد که باید بدان ها پرداخت. نخست اینکه باید حیطه ی اطلاق منابع را چنان بسط دهیم که علاوه بر اموال خارجی، مهارت های فردی را نیز در برگیرد. دوم اینکه چنین برداشتی از برابری منابع فرض می گیرد که نتایج بخت برنگزیده [unchosen luck] را باید برابر نمود، و نه بخت برگزیده را.

نخست به دشواری دوم بپردازیم. اگر منابع همگان در آغاز مساوی باشد و سازوکار حراج فوق هم برقرار باشد، افراد می توانند سهم شان از منابع را به طرق گوناگونی صرف کنند. فرض کنید قواعد حاکم بر معامله ی آنها اخلاقاً درست باشند. به بیان تقریبی، بگوییم که افراد آزاد باشند تا با دیگران به هر طریق معقولی که دو طرف صلاح بدانند معامله کنند، اما مجاز نباشند که بدون رضایت دیگران هزینه ی فعالیت های خود را به آنان تحمیل کنند. با آغاز از این برابری منابع اولیه، با گذر زمان هر نتیجه ای که از این معامله های اختیاری حاصل شود خلاف آرمان برابری نیست. بگذارید نتیجه ی گزینش اختیاری و بخت گزیده هر چه می خواهد باشد.

دشواری اول این است که همه ی افراد به یک میزان از منابع طبیعی مهارت های غیرگزینشی بهره مند نیستند. این نابرابری را نیز باید به گونه ای رفع کرد. اما چگونه؟ پیشنهاد دوورکین این است که به طور نظری می

توانیم یک بازار بیمه تأسیس کنیم. بازاری که در آن مردمی که نمی دانند آیا ناتوان زاده می شوند (دچار مهارت های منفی می شوند) و نمی دانند که مهارت های مثبت آنها در بازار چه ارزشی خواهد داشت، بتوانند در حراج قدرت خرید، خود را در مقابل امکان معلولیت یا مهارت هایی که ارزش ناچیزی در بازار دارند بیمه کنند. با این تدبیر، بخت برنگزیده به بخت گزیده ای بدل می شود که دیگر اخلاقاً قابل نکوهش نیست.

بنابراین پیشنهاد نهائی دوورکین این است که باید از آزمون حراج برابر به همراه با ملاحظات اصلاحی فوق برای ارائه ی تقریبی سردستی از شرایط حقیقی داراها و ندارها استفاده کنیم. به این ترتیب سیاست های مالیاتی و ارث را می توان تلاشی برای شبیه سازی نتایج حراج مجازی فوق محسوب کرد. هر قدر بیشتر چنین سیاست هایی را طرح و اجرا کنیم، برابری منابع در میان اعضای یک جامعه حقیقی بهتر برقرار می شود. (نک. دوورکین 2000).

پیشنهاد دوورکین به خاطر آمیختن برابری و مسئولیت فردی شایان توجه است. اما اخلاقی بودن این آمیزش همچنان محل پرسش است.

بنا بر بنیادی ترین نقد این پیشنهاد، ارزش مسئولیت فردی، یک ارزش ابزاری است. از دید چنین ناقدی مسئولیت فردی تنها ابزاری برای صیانت از دیگر ارزشها است. می توان گفت که در جهانی که انتخاب های آدمیان از زمره ی رخدادها [events] هستند و همه ی رخدادها برپایه ی قوانین فیزیکی و معلول رخدادهایی مقدم بر آنها، مسئولیت را تنها می توان دارای معنایی پراگماتیک و ابزاری دانست، اما با تدقیق بیشتر درمی یابیم که نمی توان مسئولیت را واجد معنایی هنجاری شمرد. با ملاحظه ی نکته ای دیگر نیز می توان به همین نتیجه رسید. حتی اگر من حقیقتاً مسئول انتخاب های خودم باشم، انتخاب هایی که بتوان مرا در قبال آنها مسئول دانست، فقط به همراه رخدادهایی که از حیطة ی کنترل من خارج اند به نتایج حقیقی می انجامد و نمی توان این دو عامل ارادی و غیر ارادی را از هم تفکیک کرد. مطابق این رویکرد، اگر دغدغه ی برابری داریم، نباید انگاره ی مسئولیت را در آرمان برابری دخیل کنیم بلکه باید خواهان برابری سرراست شرایط باشیم، و هنجارهای مربوط به مسئولیت را باید صرفاً به عنوان تشویق و ترغیب هایی بدانیم که برای حصول برابری (یا تقریبی به قدر کافی خوب از برابری) در سطح بالاتری از رفاه مادی به کار می آیند.

قسم دیگری از ایراد به پیشنهادی دوورکین، کلیت این پروژه را که مردم را فقط مسئول بخت های گزیده شان بدانیم و نه مسئول بخت های ناگزیده شان به چالش می گیرد. بخت ناگزیده ی ناشی از وراثت ژنتیکی و اجتماعی سازی در خردسالی، توانایی های تصمیم گیری و ارزش گذاری فرد را مقید می کنند. پس می توان گفت هر آنچه که شخص برمی گزیند، چه خوب باشد و چه بد، تنها ناشی از بخت ناگزیده ای است که توان او در گزینش خوب و بد را محدود کرده است. مثلاً فرض کنید که اسمیت تجربه ی مصرف سیگار و هروئین را برگزیند، و این

گزینش بدشگون به سرطان ریه و اعتیاد خانمانسوز او منجر شود. به این ترتیب او نسبت به دیگران بسیار محروم تر می شود، اما بدبختی او ناشی از گزینش خودش بوده است – و لذا مطابق برابری دوورکینی، جامعه نباید خسارت گزینش اشتباه او را بپردازد. اما اینکه اسمیت این نرد را باخته و جان چنین نکرده، می تواند صرفاً ناشی از بخت بد ناگزیده ی اسمیت باشد، یعنی میراث ژنتیکی او و اجتماعی سازی اش در خردسالی او را مستعد چنین شوربختی ساخته اند.

پس اگر بخواهیم منطق درونی پیشنهاد دوورکین را پی گیریم، دیگر نمی توانیم اسمیت را سخت و سخت مسئول فرجام گزینش های او بدانیم. این مطلب ما را به انگاره ی رفاه گرا از برابری باز می گرداند که نظریه پردازان منابع گرا به هر قیمتی از آن گریزانند.

3.6 رفاه و فرصت برای رفاه

آرمان برابری رفاه این است که بهره ی همگان از خیر بشری [*human good*] برابر باشد. خیر بشری، که رفاه یا بهزیستی یا فایده نیز خوانده می شود، اموری هستند که زندگی را به کام شخص گوارا می سازند (پاریف، 1984). این تعریف دست و پا شکسته به آن قسم زندگانی اشاره دارد که از دیدگاه پروای عقلانی خود شخص، به سامان و از جهت خیر رساندن به زندگانی دیگر انسان ها و حیوانات، یا در جهت مقصودی غیرشخصی، منشاء اثرات نیکو باشد. فرض کنید کلی زندگی من، مانند پتروس فداکار در داستان های کودکان، این باشد که انگشتم را در سوراخ یک آییند فرو کنم و به مرگی دردناک و تدریجی از درد و سرما بمیرم. این زندگانی برای میلیون ها انسانی که از سیل و مصیبت در امان می مانند خیر فراوانی دارد، اما هیچ خیری به خودم نمی رساند، فقط فلاکت زاست. این زندگانی از جهت اخلاقی ستودنی است اما برای کسی که آن را تجربه می کند رفاه یا خیر بشری چندانی در بر ندارد.

به این ترتیب پایه ی رویکرد برابری رفاه این اندیشه است که اخلاقیات باید معطوف به تولید و توزیع منصفانه ی خیر بشری باشد. هیچ امر دیگری دارای ارزش غایی نیست (به جز رفاه حال حیوانات و اشخاص غیرانسان، اما این ملاحظات مهم را کنار می نهیم). پس اگر اخلاقیات مان باید مبتنی بر این اصل باشد که توزیع منصفانه همانا توزیع برابر است، یعنی همگان باید نصیب یکسانی ببرند، آنگاه چیزی که هرکس باید به قدر بقیه داشته باشد، خیر انسانی یا رفاه یا بهزیستی است.

پرداخت این انگاره ی برابری شرایط، مستلزم آن است که مناسب ترین رویکرد به خیر بشری را مشخص کنیم. یک رویکرد، لذت گرایی [*hedonism*] است، که مطابق آن خیر در لذت و فقدان درد است. رویکرد دیگر خیر

را در ارضای میل و یا حصول مقاصد حیات می داند. مطابق روایتی از ابن رویکرد اخیر، مقاصد و امیال مورد باید حاصل تأملی بخردانه باشند، تأملی که فارغ از خطاهای شناختی (مانند جمع دو با دو را پنج دانستن) باشد. یک رویکرد کاملاً متفاوت دیگر فرض می گیرد که خیر مشتمل بر فهرستی از موجودات و کنش هاست که به طور عینی ارزشمند هستند. هرچه شخص در طی حیاتش مؤلفه های بیشتری از این فهرست عینی را کسب کند، حیاتش بهتر سپری شده است، حال عقاید و گرایش های ذهنی (سوژکتیو) اش در مورد آن دستاوردها هر چه می خواهد باشد. انگاره ای از آرمان برابری رفاه پذیرفتنی تر خواهد بود که نظریه ی بهتری در مورد خیر بشری یا رفاه ارائه دهد. (در این ارتباط، نک. گریفین 1986 و هورکا 1990).

همه ی این رویکرد ها باید با مسائلی مسئولیت و حدود تعهدات جامعه در قبال فرد دست و پنجه نرم کنند. مسائلی که پیش تر در این نوشتار ذکر کردیم. اگر محرومان پیوسته همه ی منابعی را که جامعه در اختیارشان می گذارد ریخت و پاش کنند، جامعه ای که خود را مقید به حفظ برابری رفاه ساخته، ناچار است تا منابع خود را دائماً به هدر دهد تا بتواند همواره آنان را در سطح میانگین رفاه نگه دارد. می توان این چالش مسئولیت را چنین پاسخ گفت که برابری تنها به شرطی مطلوب است که افراد به یک میزان مسئول یا مستحق باشند: درست نیست برخی بی هیچ تقصیر یا اختیاری محروم تر از دیگران باشند. در یک کلام، می توان آرمان مطلوب را برابری فرصت برای رفاه دانست. (نک. کوهن 1989، آرنسون 1989، و برای نقادی، راکووسکی 1992، فلوری 1995، سکانلون 1997، و وولف 1998).

در انتقادی دیگر به آرمان رفاه گرایانه ی برابری، تعبیر رفاه گرایان از برابری شرایط محل پرسش نیست، بلکه پرسش از این است که باید برای این تعبیر از برابری، در رقابت با دیگر ارزش ها، چه وزنی قائل شد. برای مثال، تصور کنید کسانی که دچار معلولیت شدید هستند، بسیار بسیار محروم تر از بقیه باشند و منابعی را هم که در اختیارشان قرار می گیرد با دشواری فراوان بتوانند صرف رفاه خود کنند، بدون اینکه هیچ گزینش یا تقصیری از این جهت متوجه آنها باشد. جامعه ای که تقید به حفظ برابری رفاه یا فرصت برابر جهت رفاه را اولیت اول خود قرار دهد مجبور است که منابع را از متمکنان بستاند و به محرومان برساند، و دغدغه ی این را هم نداشته باشد که چه میزان رفاه باید از متمکنان دریغ شود تا اندک بهبودی در وضع یک فرد محروم حاصل شود.

نقد دیگر، مستقیماً انگاره ی رفاه گرایان از برابری را به چالش می گیرد. در جامعه ی مدرن امروزی، معقول است که افراد در مورد اینکه خیرگایی و حیات ارزشمند بشری چیست اختلاف نظر داشته باشند. بنابراین نمی توان هیچ انگاره ای از رفاه یافت که مورد قبول عام باشد و بتواند آن را معیار اخلاقی مقبول همه ی اشخاص عاقل شمرد. به همین سیاق، می توان این ایده را پیش کشید که افراد مسئول نمی توانند بپذیرند که دولت تعیین کند که چه انتخابی از سوی آنان ارزشمند است، زیرا این مسئولیت یکسره بر دوش خود افراد است و شانه خالی کردن از آن قابل قبول نیست (به ویژه نک. دوورکین، 2000، فصل 7 و آرنسون 2000).

3.7 نتیجه گیری: یک مورد آزمون

بحث های فلسفی بر سر اینکه جهت برابری شرایط مردم، چه چیزی را باید برابر ساخت گرد و خاکی به پا کرده که به هیچ رو فرونشسته و به هیچ قسم اتفاق نظر کلی هم نینجامیده است. همه ی دیدگاه های رقیب با مشکلاتی مواجه اند. و هنوز معلوم نیست که مشکلات کدام یک حادثر باشند.

این مسئله شایان توجه است که جهت ارائه ی یک نظریه ای برابری، مسئله ی چگونگی سنجش شرایط مردم با مسئله ی گسترده تری پیوند می یابد: اینکه برای ارائه ی یک نظریه ی توزیع منصفانه چگونه باید شرایط مردم را سنجید. در پاسخ به این سؤال که تلقی منصفانه چگونه چیزی است، برابری تنها یکی از پاسخ های مطرح است (برای مثال اصول بسندگی گرا و اولویت گرا که در ذیل این نوشتار مورد بحث قرار خواهیم داد هم مقبول منابع گرایان اند و هم رفاه گرایان). هر نظریه ی عدالت توزیعی که بگوید اشخاص متمکن تر گاهی باید وضعیت اشخاص محروم تر را بهبود بخشند باید رویکردی به مقایسه های بیناشخصی [interpersonal] ارائه دهد. رویکردی که تشخیص متمکن از محروم را ممکن سازد.

سرانجام اینکه، شاید خواننده بخواهد با ملاحظه ی مواردی از عدالت اجتماعی، شایستگی پاسخ های رقیب به پرسش 'برابری - در - چه' را بررسی کند. از جمله موارد دیگری که می توان بررسی کرد، می توان به این نمونه ها اشاره کرد: فرض کنید جامعه ای داریم که به دو یا چند اجتماع زبانی تقسیم شده، و تعداد گویشوران یک زبان از همه بیشتر باشد. در این جامعه، زبان اجتماع اکثریت زبان رسمی می شود و یک گروه زبانی اقلیت خواسته های زبانی خود را به نام برابری مطرح می کند. این گروه اقلیت از دولت می خواهد که برای حفظ و شکوفایی این اجتماع زبانی اقدام کند. به عنوان نمونه ی دیگر، فرض کنید در یک جامعه ی دموکراتیک مدرن باقی مانده های کم و بیش دست نخورده ای از قبایل شکارچی و بیابانگرد وجود داشته باشد که به نام برابری اجتماعی، خواهان انزوا از جامعه ی مدرن پیرامون شان و داشتن خودمختاری در امور خود و ادامه ی شیوه ی سنتی زیست شان باشند. جامعه ای که متعهد به آرمان برابری شرایط باشد چگونه باید به این مسئله بپردازد؟ (نک. کیملیکا 1995، یانگ 1990، اندرسون 1999، و بری 2001).

4. برابری میان چه کسانی؟

با تعیین اینکه چه جنبه هایی از شرایط زندگی باید برای همگان یکسان باشد، و با نهادن معیاری برای تعیین شرایط مردم، هنوز نمی توان گفت که حدود و صغور آرمان برابری به طور کامل تعیین شده است.

این پرسش همچنان گشوده می ماند که برابری شرایط را باید میان چه کسانی برقرار نمود؟

در این بحث ها گاهی پاسخ این پرسش مفروض گرفته شده است. یعنی مسئله این گونه مطرح شده که چگونه می توان برابری میان اعضای یک جامعه یا ملت یا حکومت را برقرار نمود؟ در این قالب، فرض بر این است که برابری اخلاقاً مطلوب را باید میان اعضای هر جامعه ای به طور جداگانه برقرار نمود. به این ترتیب، برابری نمودن شرایط زندگی مردم هندوستان و برابری نمودن شرایط مردم آلمان مطلوب است؛ اما برابری نمودن شرایط زندگی آلمانی ها و هندی ها مطلوب نیست. اما چرا مطلوب نیست؟ (در این مورد، نک. دورکین 2000 و راولز، "قانون مردمان" در راولز 1999).

اگر برابری را ابزاری برای رسیدن به ارزش هایی والاتر بدانیم، شاید بتوان گفت که، برابری تنها در میان افرادی که مرادده های چشمگیری با هم دارند به آن اهداف مطلوب والاتر می انجامد. برای مثال، اگر برابری دارایی ها را ابزاری جهت نیل به همبستگی اجتماعی بدانیم، شاید بتوان گفت که نمی توان ایجاد برابری میان مردمانی را که در سرزمین های دور از هم زندگی می کنند و به ندرت با هم مرادده دارند قدمی در راه ارتقای همبستگی دو جماعت شمرد. نزد برابری خواه ابزارانگار، برابری باید میان مردمانی برقرار شود که برابری سازی آنها به نتایج والاتر مورد نظر می انجامد.

اما اگر برابری را فی نفسه، و نه به عنوان ابزاری برای نیل به اهدافی فراتر از خود، ارزشمند بشماریم، دشوارتر بتوان گفت چرا باید حیطه ی اشخاصی را که می خواهیم میان شان برابری برقرار کنیم به مرزهای فضایی و زمانی یا سیاسی محدود کنیم. چرا نگوئیم که تا سرحد امکان باید برابری را میان همه ی اشخاص زنده برقرار نمود؟

این پرسش می تواند بلاغت صرف نباشد. به نظر برخی، وقتی که مردم یک نظام فراگستر در حد و اندازه های یک دولت ملی را برقرار کردند، باید الزامات اخلاقی خاصی را هم به اجرا گذارند، از جمله اینکه باید با همه ی افراد تحت حاکمیت این دولت به یکسان رفتار کرد. (پس اگر یک دولت جهانی برقرار شود، لازم می آید که با همه ی شهروندان کره ی زمین به یکسان رفتار نمود.) (نک. میلر 1998).

این پرسش، که آیا حیطه ی الزام برابری شرایط، محدود به مردم درون جوامع خاص است یا دایره ی شمول آن کل مردم جهان را در بر میگیرد، قیاس دوجهبی [dilemma] ناگواری پیش روی جذابیت هنجاری آرمان

برابری می نهد. زیرا از یک سو هیچ مبنای خوبی برای محدود کردن حیطه ی برابری وجود ندارد و اگر هدف حصول برابری باشد، گروه هدف باید مردم سراسر جهان باشد. از سوی دیگر، برابری جهانی در نظر بسیاری خیالی واهی می نماید چرا که مستلزم مطالبات گزافی از ساکنان کشورهای غنی برای کمک به ساکنان کشورهای فقیرتر بیگانه است. پس برابری خواهی یا کوتاه نظرانه می نماید و یا دن کیشوت وار و آرمانشهری. برای زدودن این تصور که دوراهه ی ناگواری پیش روی برابری خواهی است، کافی است که الزامات برابری خواهی را محدود به جوامع خاص بدانیم یا اینکه نشان دهیم که الزامات و مطالبات برابری خواهانه حقیقتاً واهی و تخیلی نیستند.

مسائل دیگری نیز در مورد ماهیت افرادی که قرار است برابری در میان شان برقرار شود مطرح است. می توان گفت که ایجاد برابری در میان هر گروهی که مورد نظر باشد، شرایط برابر را باید در تمام طول حیات افراد آن گروه برقرار نمود یا این که بگوییم افراد فقط باید با همسالان خودشان برابر شوند. با این دیدگاه اخیر، جامعه ای که در آن سالمندان همسن از شرایط یکسان، و میانسالان و جوانان نیز در شرایط یکسانی با همسالان خود به سر می برند کاملاً با آرمان برابری مطابقت دارد، حتی اگر (گیریم) سالمندان بسیاردارتر از میانسالان و میانسالان همواره دارتر از جوانان باشند. یک دیدگاه ممکن دیگر این است که بگوییم که برابری را باید چنان برقرار نمود که از اکنون به بعد شرایط زندگی همه ی زندگان را برابر شود (فارغ از اینکه مردم در گذشته چه شرایطی داشته اند). (نک. مک کرلی 1989 و 2001 و تمکین 1993، فصل 8).

مسئله ی دیگر هنگامی پیش می آید که کسی بپرسد: چرا تمرکز خود را متوجه افراد کنیم و نه گروه ها؟ می توان گفت برابری شرایط زندگی افراد مهم نیست، بلکه آنچه اخلاقاً ارزشمند است این است که شرایط زندگی مردان و زنان در کل برابر باشند؛ وضعیت نامجنس گرایان و همجنسگرایان یکسان شود؛ کل مردمان از به اصطلاح نژادهای گوناگون شرایط مساوی داشته باشند، و مانند آن. برای تکمیل این پیشنهاد باید رویکردی هنجاری ارائه داد تا توضیح دهد که چگونه و بر چه مبنایی باید گروه ها را به این منظور طبقه بندی نمود. توجه کنید که، مثلاً ممکن است ببینیم که شرایط زندگی مردان به طور متوسط بهتر از شرایط زندگی زنان است، زیرا شرایط برابری فرصت ها و برابری منصفانه ی فرصت ها برآورده نشده اند. پس دغدغه ی نابرابری مردان و زنان را فی نفسه بدان معنا نیست که باید برابری شرایط گروه ها را در اولویت قرار داد.

سرانجام اینکه، بحث این نوشتار فرض می گیرد که برابری ارزشمند یا اخلاقاً الزامی، برابری میان اشخاص انسانی است. به این ترتیب برابری اشخاص غیرانسان و اشخاص عضو دیگر گونه های جانوری مورد نظر نیست. اما چرا چنین نباشد؟ اگر فقط نوع بشر را شایان ملاحظات اخلاقی می دانیم باید دلایل معقولی برای این ترجیح ارائه دهیم. با ملاحظه ی این واقعیت که شاید موجودات هوشمندی باشند که انسان نباشند اما بتوان آنها را شخص دانست (مثلاً فرشتگان، موجودات هوشمند فرازمینی، و مانند آن)، شاید باید به این پرسش هم بپردازیم که

آیا باید برابری را میان همه ی اشخاص (بشر و غیربشر) برقرار نمود، و اگر آری چرا. توجه کنید که این ادعا هم که اشخاص انسانی از جایگاه برابری برخوردارند که جانوران کم هوش تر در آن نمی گنجند، گرچه موقعیتی یکسان به جانوران نمی بخشد، اما باز هم آنها را از حیث اخلاقی شایان توجه می سازد.

5. آیا برابری به خودی خود مطلوب است؟ اقسام برابری خواهی

چرا مهم است که مردم برابر باشند یا برابر داشته باشند؟ در بخش های قبلی این نوشتار برخی کوشش های مطرحی را که برای توضیح ارزش برابری انجام گرفته ملاحظه کردیم. شکی نیست که در برخی مواقع می توان انتظار داشت که ارتقای قسمی از برابری بتواند به ارتقای دیگر ارزش ها بیانجامد. در اینجا این پرسش مطرح می شود که آیا حصول برابری، فی نفسه، فارغ از اینکه مانع حصول دیگر ارزش هاست یا ارتقا بخش آنها، ارزشمند است یا نه؟

در بررسی این پرسش باید هشیار بود و برابری را با ارزش های متمایز و مستقل دیگری که در برخی مواقع بر آن سایه می افکنند خلط ننمود. ارزش هایی که ممکن است با برابری خلط شوند شامل بسندگی، اولویت و برابری هستند.

5.1 بسندگی

فرض کنید کسی شرایط فلاکت بار زندگی ساکنان فقیرترین نقاط جهان را با ریخت و پاش و زرق و برق زندگی غنی ترین مردمان مقایسه کند. یک واکنش طبیعی آن است که بگوییم نابرابری های آشکار اخلاقاً مذموم اند. چنان که جورج اورول زمانی نوشت، " اینکه آدم چاقی بلدرچین بخورد و کودکان در حسرت تکه ای نان باشند منظره ای بس شنیع است" (اورول، 1938، ص. 115). اما می توان پرسید که آیا زندگی این مثال به خاطر شکاف میان فقیر و غنی است یا به خاطر شرایط تأسف بار فقرا، شرایطی که ممکن است با از میان رفتن این شکاف هم برطرف نشود. به بیان دیگر، اگر نابرابری فی نفسه بد است، آنگاه شکاف میان فقیر و غنی نباید بدتر از همان میزان شکاف میان غنی و بسیار غنی باشد. اگر نابرابری دوم به قدر نابرابری اول مشمئز کننده نمی نماید، این پرسش مطرح می شود که: پس آیا نابرابری فی نفسه زنده است؟ شاید مسئله این نیست که فقرا کمتر از ثروتمندان دارند، بلکه این است که فقرا به قدر کافی ندارند - یعنی فاقد مقدار کافی از منابعی هستند که بتواند برایشان زندگی خوبی فراهم کند یا چشم انداز معقولی از یک زندگی خوب پیش رویشان بگذارد. نتیجه این می شود که آنچه فی نفسه اهمیت دارد بسندگی [sufficiency] است و نه برابری. اینکه شرایط فرد در مقایسه با وضع دیگران چگونه است فی نفسه اهمیت ندارد. آنچه اخلاقاً اهمیت دارد این است که مردم آن قدر داشته باشند که آنها را به آستانه ی بهره مندی از یک زندگی شایسته برساند. (در مورد این اندیشه، نک. فرانکفورت 1987).

مطابق آموزه ی بسندگی، آنچه اخلاقاً ارزشمند است این است که تا حد امکان مردمان زنده ی بیشتری از شرایط مناسب زندگی بهره مند شوند. یعنی شرایط زیست شان از آستانه ی برخورداری از کیفیت زندگی شایسته (زندگی خوب) بالاتر باشد. اگر انتقال منابع از داراها به ندارها موجب افزایش تعداد کل افرادی شود که به بسندگی می رسند، آموزه ی بسندگی می تواند این انتقال برابری خواهانه ی منابع را توجیه کند.

یک مشکل بالقوه ی آموزه ی بسندگی این است که شاید نتوان خطی برای بسندگی مشخص کرد. خطی که انتقال شخص از پایین آن خط به بالای آن اهمیت اخلاقی زیادی داشته باشد. اگر قرار باشد که آموزه ی بسندگی را یا یک نظریه ی کامل در مورد عدالت یا خال اتویی برای شکست همه ی رقبا بدانیم، این آموزه مسلماً دچار مشکل است. فرض کنید تعداد زیادی از مردم در شرایطی جهنمی زیر سطح بسندگی زندگی می کنند، و انتقال منابع می تواند زندگی آنها را به طور چشمگیری بهبود بخشد، درحالی که همچنان زیر سطح بسندگی باقی بمانند. در عوض می توانیم همین مقدار منابع را به شخص واحدی بدهیم که او هم اندکی زیر سطح بسندگی زندگی می کند، اما دادن منابع او را به بالای سطح می رساند. اگر آموزه ی بسندگی را آموزه ی خال اتو بدانیم، می گوئیم که باید به قیمت فدا کردن همه ی ارزش های اخلاقی دیگر، تعداد کل کسانی را که به بسندگی می رسند افزایش داد. سستی این حکم جای تردید ندارد. یک دشواری مشابه دیگر هنگامی رخ می دهد که مواردی را تصور کنیم که در آن بسیاری از مردم بالای سطح بسندگی هستند، اما با دریافت منابع سطح زندگی شان به طور چشمگیری بهبود می یابد، اما می توان همان منابع را به کسی اکنون بالای خط بسندگی است داد تا یک نمه زیر خط نرود.

5.2 اولویت

به یک طریق دیگر هم می توان به این نتیجه رسید که برابری فی نفسه ارزش اخلاقی ندارد. مجدداً آن سناریو را در نظر بگیرید که در آن فقیرترین مردمان کره ی زمین با شرایط فقر و فلاکت دست و پنجه نرم می کنند در حالی که شرایط زندگی غنی ترین ها از زمین تا آسمان با آنها متفاوت است. تشخیص بسنده گرایانه ی این وضعیت این بود که مشکل این سناریو در نابرابری، یا شکاف میان فقیر و غنی، نیست، بلکه در این واقعیت است که فقرا به قدر کفایت ندارند. با فرض اینکه یک معیار بیناشخصی برای سنجش سطح بهزیستی وجود دارد می توان تشخیص دیگری نیز در مورد اشکال این سناریو ارائه داد. سطح بهزیستی شخص نشان می دهد که شرایط زندگی او از نقطه نظر احتیاط عقلانی چگونه ارزیابی می شود. سطح زندگی فرد یعنی سطح فواید یا مزایایی که زندگی او در بر دارد. از این چشم انداز، هنگامی که از اشخاص "متمکن" و "محروم" سخن می گوئیم، داریم از سطح بهزیستی بالا یا پایین صحبت می کنیم.

با این چشم انداز، گاهی مطلوبیت ایده ی انتقال منابع از متمکنان به محرومان را می توان بدون این فرض که برابری فی نفسه مطلوب است توجیه کرد. نیازی به این فرض آموزه ی بسندگی نداریم که می گوئید سطحی از

بهبودی هست که سطح مکفی زندگی را نشان می دهد ولذا جایگاه ویژه ای دارد. فرض کنید که هرچه نمره ی بهزیستی زندگانی شخص – یعنی میزان بهره ای که از بهزیستی کسب می کند یا انتظار دارد در خلال عمرش کسب کند – کمتر باشد، افزودن بهره ی او از بهزیستی (یا اجتناب از هرگونه کاهش سطح او) ارزش اخلاقی فزون تری دارد. این اساس ایده ی اولیت گرایی [prioritarianism] است.

باید میان ایده ی اولیت گرا و این ایده که در برخی حیطه ها، منابعی که به یک شخص اختصاص می یابد سودمندی کمتر یا بیشتری دارد تمایز قاطعی نهاد. برای روشن شدن این نکته، فرض کنید که شخصی در شرایط جهانی و دیگری در ناز و نعمت زندگی می کند. فرض کنید که تأمین یک واحد از برخی منابع که سودمندی عام دارند، مثلاً آب، می تواند برای همگان باعث افزایش خیر شود، مثلاً به افزایش بهزیستی کلی آدمیان بیانجامد. حال اگر آن واحد را به جای شخص مرفه به شخصی بدهیم که در شرایط جهانی زندگی می کند ممکن بهبود بیشتری در وضعیت حاصل شود. بر این اساس، دیدگاه فایده انگارانه ی سرراست ترجیح می دهد که آن واحد آب را به ساکنان جهنم بدهیم. اما حال فرض کنید که یک واحد از برخی منابع، چه به شخص مرفه داده شود و چه به آن ساکن جهنم، دقیقاً افزایش یکسانی در بهزیستی ایجاد می کنند (چه بسا شخص مرفه در به کارگیری منابع جهت افزودن بهزیستی خود بسیار توانا باشد). در این حالت برای فایده انگار علی السویه است که آن منابع را به کدام یک بدهیم، اما اولویت گرا اولویت را به کسانی می دهد که سطح بهزیستی پایین تری دارند، و به این ترتیب ترجیح می دهد کمک به بیچارگان اعطا شود و نه به مرفهان، حتی اگر دادن منابع به بیچارگان در کل بهزیستی کمتری ایجاد می کند، یا سودمندی کلی آن منابع در این حالت، قدری کمتر از میزانی باشد که برای مرفهان ایجاد می کند.

اولویت گرایی بر آن است که معیار سنجش ارزش اخلاقی فایده رساندن (یا اجتناب از ضرر) به یک شخص، سطح بهزیستی اوست. یعنی هرچه سطح بهزیستی شخص بدون دریافت آن فایده پایین تر باشد، تأمین منابع یا فایده برای او ارزشمندتر است. چنین رهیافتی به بهزیستی را گاهی "بهزیستی اولویت بندی شده" [weighted well-being] می خوانند. مطابق دیدگاه اولویت گرا، افراد و نیز سازمان ها، باید چنان عمل کنند که ارزش اخلاقی تعریف شده را با ملاحظه ی این اولویت بندی بهزیستی حداکثر سازند. (نک. فصل 2 از شيفر 1982، ورویچ 1983، پاریف 1997).

از نقطه نظر برابری خواهی، یک ویژگی جالب آموزه ی اولویت این است که از اولیت گرایی هرگز نمی توان نتیجه گرفت که ایجاد برابری یا حرکت به سمت برابری حتماً باید توأم با کاستن از سطح بهره مندی مرفهان باشد. از منظر آموزه ی اولویت، این امر هیچ خیری ندارد مگر اینکه به بهبود وضع زندگی محرومان بیانجامد. فرض کنید کشاورزانی فقیر و کشاورزانی غنی باشند و برای بهبود شرایط کشاورزان فقیر هیچ کاری از دست ما بر نمی آید. اما می توانیم خرمن های کشاورزان غنی را آتش بزیم، تا از ثروت آنها بکاهیم، بدون اینکه هنوز به قدر

آن زارعین فقیر محروم شوند. اگر برابری فی نفسه مطلوب باشد، آنگاه می توان گفت این خرمن سوزی جنبه ی مثبتی دارد، حتی اگر پیامدی منفی داشته باشد که همان محروم نمودن قطعی کشاورزان غنی باشد. اگر برابری را ارزشی بدانیم که بر دیگر ارزش ها اولویت دارد، ارزشی که خال آتو باشد، پس ناچاریم بگویم که وضع اموری را که در آن همه به هر طریق همسطح شوند باید بهتر از وضع فعلی دانست. اما اولویت گرا در پاسخ به سناریوی هم سطح سازی بالا ناگزیر به چنان نتیجه گیری شرم آوری نیست.

یک ویژگی جالب دیگر اولیت گرایی این است که این آموزه، اصل ارزشمندی بیشینه کردن بهزیستی و اولویت دادن به محرومان را با هم ترکیب می کند. به این ترتیب، آموزه ی اولویت برای مسئله ی ادغام ارزش های کارآمدی و برابری در معنای وسیع آن راه حلی می یابد. اما این مزیت روشن نمی کند که در طرح کلی اولیت گرایی باید چه وزنی برای این اصول رقیب قائل شد. آموزه ی اولویت به بیان فوق نشانگر اصلی قاطع نیست بلکه صرفاً به یک خانواده از اصول اشاره دارد. از یک سو، آموزه ی اولیت تعیین نمی کند که در رقابت با اصل بیشینه سازی بهزیستی چه وزنی برای اولیت قائل است، و به این ترتیب دشوار می توان میان آموزه ی اولویت و فایده گرایی سراسری که بر بهزیستی تأکید دارد تمایز نهاد. از سوی دیگر، دشوار بتوان وزنی برای بیشینه سازی بهزیستی در رقابت با اولویت تعیین نمود، و به این ترتیب تمایز نهادن میان آموزه ی اولویت و اصل بیشینه سازگرا [*maximin principle*] دشوار می شود (طرفدار اصل بیشینه سازی می گوید باید سیاستی را در پیش گرفت که، در قیاس با رقبایش، بهترین موقعیت را نصیب محرومانی می کند که هدف آن سیاست گذاری اند).

آموزه ی اولیت را روایتی از رفاه گرایی عنوان کرده اند. اما می توان میان اولیت گرایی و هر نوع الزام به رفاه گرایی تمایز نهاد. در بیان عام، اولیت گرا می گوید که ارزش اخلاقی فایده رساندن به یک شخص هنگامی بیشتر است که سطح فایده مندی شخص پیش از دریافت آن بهره پایین تر بوده باشد، و هرچه این ارزش بیشتر باشد، میزان فایده بیشتر ارزیابی می شود. با این تعبیر، آموزه ی اولیت گرا پذیرای تعبیرهای گوناگونی از "فایده ی بیشتر" می شود. برای مثال، اگر فایده را همان ایده ی راولزی خیر اجتماعی بدانیم، و تعبیری بیشینه سازگرا از اولیت گرایی داشته باشیم، می توانیم به این انگاره ی راولزی برسیم که عدالت در وسیع ترین معنای آن فراهم کردن بهترین وضع ممکن برای محروم ترین کسان است (نک. راولز 1971، فصل 2 و برای دفاعی از بیشینه سازگرایی، نک. ج. کوهن 1989).

5.3 برزندگی

گاهی انتقال برابری خواهانه ی منابع بر پایه ی اصل دیگری توصیه شده که هیچ دغدغه ی برابری فی نفسه را ندارد (کاگان 1999). این اصل همان اصل برزندگی [*desert*] است: مطلوب اصل برزندگی آن است که هر شخصی متناسب با شایستگی (برزندگی) اش از نیکبختی بهره مند شود. به این ترتیب، اصل برزندگی فرض می گیرد که شایستگی افراد کاملاً به صورت بیناشخصی سنجش پذیر است. یعنی می توان به هر شخص نمره ای

اختصاص داد که نشانگر میزان شایستگی او باشد؛ هر چه شایستگی شخص بیشتر باشد، نمره ی بهتری می گیرد. فرض کنید که هر نمره، نشانگر میزان مشخصی از نیکبختی یا بهزیستی باشد و شخص صاحب آن نمره شایسته ی داشتن آن میزان از نیکبختی باشد. این سطح نیکبختی باید مطابق با شایستگی شخص باشد پس میزان آن برای افراد شایسته تر بالاتر، و برای افراد کمتر شایسته پایین تر است. (می توان گفت که افراد بسیار نالایق، شایسته ی میزان معینی از بدبختی یا بهزیستی منفی هستند.)

فرض کنید این هنجار را هم به اصل شایستگی بیفزاییم که وقتی شخصی کمتر از شایستگی اش داشته باشد، هر چه شکاف میان آنچه دارد و آنچه شایستگی داشتنش را دارد بیشتر باشد، ارتقای نیکبختی او اخلاقاً ارزشمندتر است. این هنجار را اصل شکاف بزرگتر بخوانیم. پس بنا بر اصل برازندگی و اصل شکاف بزرگتر، گاهی می توان به صرف ملاحظات مربوط به شایستگی، حامی انتقال برابری خواهانه ی منابع بود.

فرض کنید دو نفر شایستگی (برازندگی) یکسانی دارند اما یکی شان محروم تر از دیگری باشد. اگر منابع اندکی برای توزیع داشته باشیم، و اگر این منابع را به هر یک از این دو نفر بدهیم یک واحد به بهره اش از نیکبختی می افزاید، آنگاه مطابق اصل برازندگی اخلاقاً ارزشمندتر است که این بهره را به کسی برسانیم که محروم تر است، چرا که او از آنچه شایستگی اش را دارد دورتر است. به همین قیاس، اگر قرار باشد منابع را از مرفهان بگیریم و به محرومان بدهیم، به طوری که مرفهان یک واحد بهزیستی ضرر کنند و محرومان یک واحد نفع ببرند، از لحاظ ترکیب اصل برازندگی و اصل شکاف بزرگتر، این انتقال به وضعیتی منجر می شود که اخلاقاً ارزنده تر است. در چنین مواردی اصل برازندگی بدون اینکه اصلاً قائل به ارزش فی نفسه ی برابری باشد، حامی انتقال منابع از مرفهان به محرومان است.

البته در موارد دیگر ممکن است اصل برازندگی به نتایجی غیربرابری خواهانه ای منجر شود. اگر نیکبختی یک تبهکار اندک، اما بیش از شایستگی اش باشد، و دارایی یک قدیس بسیار، اما کمتر از شایستگی اش باشد، اصل برازندگی شرایطی را توصیه می کند که تبهکار محروم حتی کمتر از اکنون داشته باشد و آن قدیس مرفه بیشتر. نکته در اینجاست که برابری خواهی در معنای وسیع آن، سیاستی است که در برخی شرایط خواهان انتقال منابع از مرفهان به محرومان است، و این شرایط را می توان با اصول اخلاقی گوناگونی توجیه نمود. ممکن است اصولی که در برخی موارد توجیه برابری خواهی را توجیه می کنند هیچ عنوان برابری را فی نفسه یک هنجار ارزشمند ندانند - و متعهد نباشند که محروم تر بودن برخی به خودی خود بد است.

برای دفاع از این دیدگاه که برابری فی نفسه اخلاقی است باید به دقت سناریوهایی را که در آنها انتقال برابری خواهانه ی منابع مطلوب است کاوید و به دنبال اصول گوناگونی بود که توجیه گر برابری خواهی موردنظر باشند.

اگر تأمل گسترده مؤید مطلوبیت فی نفسه ی برابری نباشد، و هنوز معتقد به برابری خواهی باشیم، باید برابری خواهی ابزاری را بپذیریم.

• منابع

- Anderson, Elizabeth, 1999, "What Is the Point of Equality?", *Ethics* 109, pp. 287-337.
- Arneson, Richard J., 1989, "Equality and Equal Opportunity for Welfare," *Philosophical Studies* 56, pp. 77-93, reprinted in Louis Pojman and Robert Westmoreland (eds.), *Equality: Selected Readings*, Oxford: Oxford University Press 1997, pp. 229-241.
- Arneson, Richard J., 2000, "Welfare Should Be the Currency of Justice," *Canadian Journal of Philosophy* 30, pp. 477-524.
- Barry, Brian, 2001, *Culture and Equality*, Cambridge and London: Harvard University Press.
- Buchanan, Allen, Brock, Dan W., Daniels, Norman, and Wikler, Daniel, 2000, *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, chapters 3 and 4.
- Christiano, Thomas, 1996, *The Rule of the Many*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- Cohen G. A., 1988, *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, G. A., 1989, "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics* 99, pp. 906-944.
- Cohen, G. A., 1995, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Joshua, 1989, "Democratic Equality," *Ethics* 99, pp. 727-751.
- Cohen, Joshua, 1989 a, "Deliberative Democracy," in Alan Hamlin and Philip Pettit (eds.), *The Good Polity*, Oxford: Basil Blackwell.
- Daniels, Norman, 1990, "Equality of What? Welfare, Resources, or Capabilities?," *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (supp. vol.), pp. 273-296.
- Dworkin, Ronald, 2000, *Sovereign Virtue: Equality in Theory and Practice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Estlund, David, 2000, "Political Quality," *Social Philosophy and Policy* 17, pp. 127-160.
- Fishkin, James, 1983, *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, New Haven: Yale University Press.
- Fleurbaey, Marc, 1995, "Equal Opportunity or Equal Social Outcome?," *Economics and Philosophy* 11, pp. 25-55.
- Frankfurt, Harry, 1987, "Equality as a Moral Ideal," *Ethics* 98, pp. 21-42, reprinted in Frankfurt, Harry, 1988, *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin, James, 1986, *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R.M., 1981, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford: Clarendon Press.
- Hurka, Thomas, 1993, *Perfectionism*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Kagan, Shelly, "Equality and Desert," in Louis P. Pojman and Owen McLeod (eds.), *What Do We Deserve? A Reader on Justice and Desert*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1999, pp. 298-314.
- Larmore, Charles, 1987, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Larmore, Charles, 1996, *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John, 1690, *Second Treatise of Government*, C. B. MacPherson (ed.), Indianapolis: Hackett, 1980 edition.

- Kymlicka, Will, 1990, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will, 1995, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Marx, Karl, 1978. "Critique of the Gotha Program," in Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, New York: W. W. Norton, pp. 525-541. (Written in 1875.)
- McKerlie, Dennis, 1989, "Equality and Time," *Ethics* 99, pp. 475-491.
- McKerlie, Dennis, 2001, "Justice Between the Young and the Old," *Philosophy and Public Affairs* 30, pp. 152-177.
- Miller, Richard W., 1998, "Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern," *Philosophy and Public Affairs* 27, pp. 202-224.
- Nagel, Thomas, 1991, *Equality and Partiality*, Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, Robert, 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha, 1990, "Aristotelian Social Democracy," in *Liberalism and the Good*, R. B. Douglas, Gerald M. Mara, and Henry Richardson (eds.), New York: Routledge, 1990, pp. 203-252.
- Nussbaum, Martha, 1992, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism," *Political Theory* 20, pp. 202-246.
- Nussbaum, Martha, 1999, "Woman and Cultural Universals," in Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford and New York: Oxford University Press, pp. 29-54.
- Nussbaum, Martha, 2000, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Orwell, George, 1938, *Homage to Catalonia*, reprinted edition 1952, New York: Harcourt, Brace, and World.
- Parfit, Derek, 1984, Appendix I, "What Makes Someone's Life Go Best," in Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, pp. 493-502.
- Parfit, Derek, 1997, "Equality and Priority," *Ratio* 10, pp. 202-221.
- Rakowski, Eric, 1992, *Equal Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, rev. ed. 1999.
- Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John, 1999, *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John, 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. by Erin Kelly, Cambridge: Harvard University Press.
- Raz, Joseph, 1986, "Equality," in Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Roemer, John E., 1996, *Theories of Distributive Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Roemer, John E., 1998, *Equality of Opportunity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Scanlon, T. M., 1997, "The Diversity of Objections to Inequality," The Lindley Lecture, Department of Philosophy, University of Kansas, reprinted in Matthew Clayton and Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality*, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, and New York: St. Martin's Press, 2000, pp. 41-59.
- Schar, John, 1967, "Equality of Opportunity--and Beyond," in Pennock, J. Roland, and Chapman, John, eds., 1967, *Equality: Nomos IX*, New York: Atherton Press, reprinted in Pojman, Louis P., and Westmoreland, Robert, 1997, *Equality: Selected Readings*, New York and Oxford: Oxford University Press, pp. 137-147.
- Scheffler, Samuel, 1982, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Sen, Amartya, "Equality of What?," in S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, 1980, Salt Lake City: University of Utah Press, reprinted in Sen, 1982, *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge: MIT Press, pp. 353-369.
- Sen, Amartya, 1992, *Inequality Reexamined*, Cambridge: Harvard University Press.

- Sen, Amartya, 1997, *On Economic Inequality*, expanded edition with annexe by Foster, James E., and Sen, Oxford: Clarendon Press.
- Sher, George, 1997, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Steiner, Hillel, 1994, *An Essay on Rights*, Oxford: Basil Blackwell.
- Temkin, Larry S., 1993, *Inequality*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Vallentyne, Peter, and Steiner, Hillel, 2000, *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*, Basingstoke, Hampshire, and New York: Palgrave.
- Vallentyne, Peter, and Steiner, Hillel, *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, Basingstoke, Hampshire, and New York: Palgrave.
- Van Parijs, Philippe, 1995, *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.
- Weirich, Paul, 1983, "Utility Tempered with Equality," *Nous* 17, pp. 423-39.
- Wolff, Jonathan, 1998, "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos," *Philosophy and Public Affairs* 27, pp. 97-122.
- Wood, Allen, 1981 *Karl Marx*, London: Routledge and Kegan Paul, chapters 9 and 10.
- Young, Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.