



JOHN THRASHER
UNIVERSITY OF ARIZONA
KEITH HANKINS
UNIVERSITY OF ARIZONA

KIEDY SPRAWIEDLIWOŚĆ DOMAGA SIĘ NIERÓWNOŚCI¹

W *Rescuing Justice and Equality*² Gerald Allan Cohen twierdzi, że sprawiedliwość wymaga bezkompromisowego zaangażowania na rzecz równości³. Uważa jednak także, że musi ona pozostawać wrażliwa na inne wartości, takie jak indywidualna wolność oraz dobrostan wspólnoty. Zadaliśmy sobie pytanie, czy owa wrażliwość sprawiedliwości na wartości inne niż równość pociąga za sobą niekiedy konieczność przyzwolenia na nierówność w imię sprawiedliwości.

Jednym z głównych twierdzeń Cohena w *Rescuing Justice and Equality* jest, że nie ma koniecznego napięcia pomiędzy wolnością, równością a Pareto (dobrostanem)⁴. Cohen uważa, że jest możliwa jednoczesna realizacja wszystkich tych trzech wartości. To domniemanie występującego pomiędzy nimi napięcia – które Cohen nazywa „argumentem z trylematu” [*Trilemma Argument*] – opiera się na założeniu, że ludzie nie kierują się wystarczająco egalitarnymi

¹ Thrasher, John i Hankins, Keith, 2015, *When Justice Demands Inequality*, „Journal of Moral Philosophy”, 12, ss. 172–194.

² Cohen, Gerald Allan, 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

³ Tekst ten jest w równym stopniu efektem pracy obu autorów. Przedstawione w nim koncepcje były omawiane podczas ciągnących się miesiącami rozmów.

⁴ Sposób, w jaki Cohen używa słowa „Pareto” [właśc. optymalność, efektywność w sensie Pareto (*Pareto efficiency*) – K.J.], zaciemnia czasem fakt, że nie jest to wartość, lecz raczej zasada kierująca tym, jak powinniśmy wartościować rozmaite stany rzeczy pod względem dobrostanu, stopnia zaspokojenia preferencji lub jakiejś innej miary. Cohenowi chodzi zatem o napięcie pomiędzy wolnością, równością i sposobami krzewienia dobrostanu.

pobudkami. Cohenowi zależy na tym, by rozwiązać ten trylemat, gdyż stanowi on zagrożenie dla ścisłego powiązania sprawiedliwości i egalitaryzmu. Jeśli równość osiągnąć można tylko kosztem wolności lub dobrostanu, zdaje się ona mniej pociągająca. Podstawą argumentu Cohena jest twierdzenie, że nasze struktury motywacyjne nie są stałe. Jeśli „ludzie wierzą w równość”, trylemat nie powstaje, a zatem i nasze racje dla zezwalania na nierówność w imię sprawiedliwości tracą moc. Cohen nazywa koncepcję, w myśl której sprawiedliwość wymaga od nas przyjęcia etosu egalitarnego, „etycznym rozwiązaniem” [*Ethical Solution*] i twierdzi, że jest ono w stanie pokonać wszelkie problemy, jakie argument z trylematu stawia przed jego wersją egalitaryzmu.

Uważamy, że sposób, w jaki Cohen rozumie wymogi sprawiedliwości, pozostawia niewiele miejsca na indywidualną wolność, będącą sercem liberalizmu – stanowiska, które Cohen, jak sam twierdzi, podziela (nawet jeśli nie zgadza się z liberałami co do jego implikacji). Jako taka, odmowa powściągnięcia roszczeń równości ma wyraźnie niesprawiedliwe konsekwencje. Choć twierdzeniu Cohena, że sprawiedliwość wymaga od jednostek przyjęcia etosu egalitarnego, poświęcono wiele uwagi⁵, nasz wywód różni się od pozostałych dyskusji na ten temat – naszym celem jest bowiem wykazać, że nawet w swoim własnym świetle, etyczne rozwiązanie Cohena jest nieskuteczne.

W części pierwszej omawiamy argument z trylematu, w drugiej – jego etyczne rozwiązanie. Tam też wskazujemy, że jest ono zawodne, wyprowadzając nieformalny dowód niemożności zaczerpnięty z przykładu, którym Cohen ilustruje swój argument. Rozwiązanie trylematu zaproponowane przez Cohena zakłada, że aby jednostka była wolna, musi być w stanie dokonywać przynajmniej pewnych wyborów w zgodzie ze swoimi przekonaniem i wartościami. Pomysł, że jednostki muszą mieć przestrzeń, by żyć własnym życiem, jest dalej poparta omówieniem przezeń kwestii osobistych prerogatyw oraz roli, jaką odwołania do nich odgrywają w uzasadnianiu naszych działań. Każda osoba, twierdzi Cohen, ma „prawo do bycia czymś innym niż jedynie siłą napędową dobrostanu innych ludzi – jesteśmy niczym więcej jak tylko

⁵ Zob. przede wszystkim Titelbaum, Michael, 2008, *What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look Like?*, „Philosophy & Public Affairs”, 36, ss. 289–322. Titelbaum zgadza się z Cohenem, że Rawls ma solidne podstawy, by uznać, że sprawiedliwość wymaga od jednostek przyjęcia pewnego etosu, ale twierdzi, że nie byłby to taki etos, jaki zarysowuje Cohen.

niewolnikami społecznej sprawiedliwości”⁶. W części trzeciej twierdzimy, że jego omówienie prerogatyw oraz troska o rozwiązanie trylematu pokazuje, że kosztów dla indywidualnej wolności nie ponosi się z łatwością – nawet w przypadku egalitarysty tak bezkompromisowego jak Cohen. Jeśli – jak twierdzimy – etyczne rozwiązanie zawodzi, Cohen nie może osiągnąć wszystkich swoich celów, a jego krytyka liberalizmu traci wiele ze swej siły.

Aby wykazać, że etyczne rozwiązanie w istocie zawodzi, w części czwartej wyprowadzamy drugi dowód niemożności, odwołujący się do przykładu zaczerpniętego z Arystofanesa. Wywodzimy tam, że ponieważ nie zawsze możliwe będzie jednoczesne osiągnięcie wolności, równości oraz Pareto, szczerze oddanie każdej z tych wartości z konieczności wymaga kompromisów. W części piątej wyciągamy wniosek, że rzeczywista troska o poszanowanie indywidualnej wolności oznacza, że nierówności będą czasem usprawiedliwione w imię sprawiedliwości.

1. Argument z trylematu

Sednem książki *Rescuing Justice and Equality* jest twierdzenie, że można jednocześnie osiągnąć wolność, równość i dobrostan⁷. Sprawiedliwość wiąże się z dbałością o wszystkie te trzy wartości, nie wymaga jednak czynienia ustępstw na rzecz żadnej z nich. Na poparcie tego twierdzenia Cohen podaje szereg przykładów. Każdy z nich zestawia ze sobą pewne stany rzeczy, różniące się tym, jak ciężko pewne jednostki decydują się pracować lub jakiego rodzaju pracy się podejmują, i pyta, jaki przybiera to dla nich pod różnymi względami obrót. Struktura przykładów Cohena sprawia, że wyjątkowo łatwo poddają się one analizie z użyciem pewnych narzędzi teorii wyboru społecznego, choć on sam z nich nie korzysta⁸. Wykorzystując te narzędzia, możemy porównać, jak czyni to Cohen, różne stany rzeczy i zadać pytanie, czy można osiągnąć je w zgodzie z szeregiem odpowiednio sformalizowanych ideałów. Dostarczy

⁶ Cohen, *Rescuing...*, s. 10.

⁷ *Ibidem*, ss. 181–225.

⁸ W dużym stopniu podążamy tu za zastosowaniem teorii wyboru społecznego do etyki zapoczątkowanym przez Amartyę Sena, ale to podstawowe podejście nie wymaga przyjęcia wszystkich założeń tradycyjnej teorii wyboru społecznego. Podobne aksjomatyczne opracowanie pokrewnych zagadnień czytelnik znajdzie w: Huemer, Michael, 2003, *Non-Egalitarianism*, „Philosophical Studies”, 114, ss. 147–171.

to stopnia dokładności, jakiego w argumentach samego Cohena (jakkolwiek przekonujące mogłyby się wydawać) brak. Ostatecznie jednak, dzięki wyprowadzeniu nieformalnego dowodu niemożności, będziemy twierdzili, wbrew Cohenowi, że nie zawsze da się jednocześnie osiągnąć wolność, równość i Pareto jako miary wartościowania stanów rzeczy. W rezultacie, jeśli sprawiedliwość ma zawierać je wszystkie, musi obejmować także mechanizm utrzymywania między nimi równowagi w sytuacjach, gdy znajdują się w konflikcie.

Zanim spojrzymy jednak na sam dowód, musimy zdefiniować owe miary, a także – ponieważ wielu krytyków zapewne zaprotestowałoby, twierdząc, że podejście teorii wyboru społecznego, które przyjmujemy, obce jest Cohenowi – powiedzieć kilka słów na obronę naszego podejścia. Mimo że, jak stwierdziliśmy powyżej, Cohen nie wykorzystuje *explicite* narzędzi teorii wyboru społecznego, jego przykłady skonstruowane są w sposób, który naśladuje strukturę problemów analizowanych w dotyczącej jej literaturze, a jego analiza tych przykładów odzwierciedla niekiedy stosowane przez nas podejście. Co ważniejsze, Cohen szczegółowo omawia słynny argument Amartyi Sena⁹ za niemożliwością pogodzenia optymalności w sensie Pareto z liberalizmem¹⁰. Sen, oczywiście, stosuje *explicite* podejście teorii wyboru społecznego, które my także przyjmujemy, a omówienie jego argumentu przez Cohena wyraźnie sugeruje, że uważa on go za istotny dla tezy, której chce bronić. Przyjmujemy zatem, że Cohen otworzył drogę dla stosowania tych narzędzi do analizy swojego własnego argumentu.

Jeśli chodzi o sformalizowane miary, dla dobrostanu użyjemy pojęcia *słabego optimum Pareto* opisanego przez Sena i innych. Zgodnie z twierdzeniem Sena, słaby warunek optymalności Pareto głosi, że „jeśli każda jednostka preferuje alternatywę x względem innej alternatywy y , społeczeństwo musi preferować x względem y ”¹¹. Jest jasne, że to ten warunek Cohen ma na myśli; znaczy to, że jeśli sprawiedliwość ma być zgodna z Pareto, nie można uznać za sprawiedliwy danego stanu rzeczy,

⁹ Sen, Amartya, 1970, *The Impossibility of a Paretian Liberal*, „The Journal of Political Economy”, 77, ss. 152–157.

¹⁰ Cohen, *Rescuing...*, ss. 187–188.

¹¹ *Ibidem*, s. 153.

jeśli są dostępne stany alternatywne jednomyślnie preferowane względem niego¹².

Przechodząc do zagadnienia wolności – w swoim omówieniu argumentu z trylematu Cohen skupia się na wolności wyboru zatrudnienia. Wolność, jak pisze, wymaga, „by ludzie nie byli przymuszani do wykonywania danych zawodów, czy to bezpośrednim nakazem rządowym, czy też czymś innym, co również zasługuje na miano przymuszającego”¹³. Nasze podejście wymaga jednak czegoś bardziej formalnego, stąd jako naszą miarę wolności wykorzystujemy ponownie jedną z miar Sena – a mianowicie jego pojęcie *minimalnego liberalizmu*¹⁴. Jak pisze Sen, warunek ten wymaga, by dla każdej jednostki A istniała przynajmniej jedna para alternatyw $\{x, y\}$ taka, że jeśli A preferuje x względem y , to społeczeństwo musi preferować x względem y w tym sensie, że nie może przymuszać A do wyboru y ¹⁵. Wokół definicji wolności zaproponowanej przez Sena toczy się ważna dyskusja, uważamy jednak, że pojęcie owo oddaje to, co Cohen ma na myśli w kontekście swojego przykładu¹⁶. Oto ilustracja – mimo że Cohen krytykuje wniosek, jaki Sen wyciąga ze swego dowodu, nie twierdzi, że warunek minimalnego liberalizmu jest nieadekwatnym modelem liberalnych praw¹⁷. Ponadto, prosty przykład pokazuje, że warunek ten jest analogiczny do podstawowej koncepcji wolności wyboru zatrudnienia, którą nakreślił Cohen. Jeśli Roxanne preferuje jedną pracę względem drugiej, a zaoferowano jej obie, wolność nakazuje, by społeczeństwo nie przymuszało jej do wyboru tej, którą jest mniej

¹² Cohen pisze: „Istotnym wymogiem Pareto jest ten (słaby), który potępia zachowywanie stanu rzeczy, w którym wszystkim mogłoby się lepiej powodzić” (*ibidem*, s. 184).

¹³ *Ibidem*. Rzecz jasna, Cohen nie zajmuje się jedynie wolnością wyboru zatrudnienia – odwołuje się do niej tylko po to, by zilustrować swój argument; jeśli jednak możemy wykazać, że istnieje niemożliwe do uniknięcia napięcie między tego rodzaju wolnością a równością, nasz argument można odnieść do wolności w szerszym sensie.

¹⁴ Sen, *The Impossibility...*, s. 154.

¹⁵ Zauważmy, że warunek wolności wymaga także, by A miał wolność podjęcia decyzji, odnośnie której pary alternatyw dokonuje wyboru – w przeciwnym bowiem wypadku warunek byłby w trywialny sposób spełniony poprzez zapewnienie jednostce wolności wyboru między dwiema bezwartościowymi alternatywami.

¹⁶ Przegląd dyskusji na temat argumentu Sena za niemożliwością pogodzenia liberalizmu z optymalnością Pareto oraz odpowiedzi, jakich udzielił Sen krytykom, czytelnik znajdzie w: Sen, 2002, *Rights: Formulation and Consequences*, [w:] *Rationality and Freedom*, Cambridge: Harvard University Press, ss. 439–461.

¹⁷ Zob. Cohen, *Rescuing...*, s. 187.

zainteresowana. To w tym sensie jej wybór, której pracy się podejmie, jest decydujący¹⁸.

Trzecią wartość – równość – najtrudniej sprecyzować, ponieważ wywód Cohena jest w tym względzie zaskakująco niejasny. Pisze on, że „egalitaryści tacy jak [on] uważają, że sprawiedliwość jest zapewniona tylko wtedy, gdy ludzie mają równy dostęp do pożądaných warunków życia”, ale wskazuje, że na użytek argumentu z trylematu „znaczenie mogłoby mieć tylko, by nikt nie miał się znacząco lepiej niż inni, w kwestii zarówno przychodu, jak i satysfakcji z pracy”¹⁹. Stoimy więc przed wyzwaniem sprecyzowania, co miałoby znaczyć, że dostęp do pożądaných warunków życia jest równy oraz że niektórzy mają się znacząco lepiej niż inni. Na szczęście Cohen wiele miejsca w swej książce poświęca omówieniu zasady dyferencji Johna Rawlsa, która dobrze poddaje się formalizacji – a Cohen broni jej szczególnie wymagającej interpretacji, którą jeszcze łatwiej sformalizować²⁰. Zgodnie z przedstawionym przez Cohena omówieniem zasady dyferencji, zakładamy, że równość oznacza maksymalizację, w ich własnym przekonaniu, dobrobytu najbiedniejszych²¹. W myśl tej definicji równość oznacza, że z pary alternatyw $\{x, y\}$, jeśli x maksymalizuje stan najbiedniejszych, x jest bardziej sprawiedliwe niż y . W rezultacie, przynajmniej jeśli chodzi o sprawiedliwość, społeczeństwo powinno preferować x względem y . Można i powinno się powiedzieć dużo więcej na temat równości – ta definicja dostarcza nam

¹⁸ W przypadku, gdy Roxanne dostaje wiele ofert pracy, wolność wymaga, by była ona w stanie odrzucić przynajmniej jedną z nich, tak by nie mogła zostać zmuszona do podjęcia pracy, którą uważa za najmniej atrakcyjną.

¹⁹ *Ibidem*, s. 184.

²⁰ Wersja zasady dyferencji, za którą opowiada się Cohen, wymaga, byśmy maksymalizowali dobrobyt (bądź dostępność podstawowych dóbr) najbiedniejszych, by miara sprawiedliwości dystrybtywnej uwzględniała ciężar pracy i by wymogi zasady dyferencji rozciągały się na działania i decyzje jednostek, a nie ograniczały do struktur naszych głównych instytucji społecznych (zob. *ibidem*, rozdz. 1, cz. 3 i rozdz. 2).

²¹ Wykorzystując tę wersję zasady dyferencji jako naszą miarę równości, nie zajmujemy tym samym stanowiska w kwestii tego, czy zasada ta zezwala w przypadku pewnych jednostek na nierówność, które mogłyby być koniecznymi bodźcami skłaniającymi je do wykonywania pracy przynoszącej korzyść innym. Nie twierdzimy także, że zasada dyferencji to ostatecznie najlepszy sposób rozumienia wymogów równości. Jest jasne, że Cohen uważa, że równość najlepiej rozumieć jako wymóg, by ludzie mieli „równy dostęp do korzyści”. Dla przeanalizowania argumentu z trylematu zastosowanie zasady dyferencji jako miary równości jest jednak wystarczające i nie sprzeciwia się duchowi argumentu Cohena.

jednak dokładności wymaganej do przeanalizowania argumentu z trylematu i jego rozwiązania proponowanego przez Cohena.

Zanim przejdziemy dalej, należy również powiedzieć coś o stosowanej przez nas koncepcji preferencji. Często nie do końca wiadomo, co znaczy preferować jedną alternatywę względem drugiej – i rzeczywiście, jest nieco niejasne, co Cohen przez to rozumie. Aby uniknąć nieporozumienia, przyjmujemy techniczne rozumienie preferencji, jaśniejsze od jej zwyczajowego ujęcia. Choć to ostatnie pozwala nam powiedzieć, że możemy czasem zdecydować się na działanie, którego nie preferujemy (na przykład, gdy wymaga tego od nas obowiązek), stosowane przez nas techniczne rozumienie obejmuje wszystkie względy prowadzące do podjęcia działania²². To pojęcie preferencji jest więc z gruntu porównawcze, a także uwzględnia wszelkie okoliczności – tak że preferować coś, to zawsze preferować to względem czegoś innego²³.

Teraz, gdy opisaliśmy już nasze podejście, możemy zająć się głównym przykładem, za pomocą którego Cohen ilustruje trylemat. Przedstawia on osobę nazywaną przez nas epikurejskim lekarzem, której przyjemność sprawia uprawianie ogrodu, a która za wystarczająco wysoką pensję zdecydowałaby się jednak pracować jako lekarz²⁴. Epikurejski lekarz jest gotów porzucić przyjemność i satysfakcję, jaką daje mu ogrodnictwo, o ile zaproponuje mu się o 30 tysięcy dolarów wyższe wynagrodzenie za wykonywanie zawodu lekarza – jeżeli jednak płaca w przypadku obu zajęć byłaby tej samej wysokości (na przykład 20 tysięcy), będzie wolał pracować jako ogrodnik. Jakiiegokolwiek wyboru dokona, zastrzega Cohen, jest dużo lepiej sytuowany niż większość członków społeczeństwa; ponadto, wykonywanie zawodu lekarza nie przyniosłoby mu cierpienia – tyle

²² Jedno spośród wielu ujęć zastosowanego tu technicznego rozumienia preferencji znaleźć można w: Benn, Stanley I. i Mortimore, Geoffrey W., 1976, *Technical Models of Rational Choice*, [w:] *Rationality and the Social Sciences: Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, London: Routledge and Kegan Paul, ss. 160–161. Jest to także ujęcie preferencji zwykle stosowane w literaturze dotyczącej wyboru społecznego. Dobrze, niedawne omówienie można także znaleźć w: Hausman, Daniel M., 2011, *Preferences, Value, Choice, and Welfare*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, rozdz. 1 i 2.

²³ Na temat natury i podstaw preferencji oraz ich relacji do psychologicznych stanów, takich jak przekonania i pragnienia, toczy się obecnie ważna dyskusja filozoficzna. W tych kwestiach nie zabieramy głosu.

²⁴ Cohen, *Rescuing...*, rozdz. 5, cz. 2.

tylko, że woli ogrodnictwo. Społeczeństwo potrzebuje jednak lekarzy, a zatem najlepszą dlań opcją byłoby płacić epikurejskiemu lekarzowi 20 tysięcy za wykonywanie zawodu lekarza; wolałoby jednak zaoferować mu za to wynagrodzenie w wysokości 50 tysięcy, niż żeby pracował jako ogrodnik. Zakładając, że nikt inny nie dba o to, czy epikurejski lekarz jest w stanie oddać się swojej pasji do ogrodnictwa, i (dla uproszczenia) że społeczeństwo jako całość jest odpowiedzialne za bezpośrednie wypłacanie pensji lekarzom, mamy do czynienia z rozbieżnością pomiędzy preferencjami epikurejskiego lekarza i społeczeństwa²⁵.

Jak zasugerowaliśmy powyżej, możemy ująć sprawiedliwość jako zasadę społecznego wyboru, szeregującą te trzy możliwości dotyczące zatrudnienia, biorąc pod uwagę preferencje epikurejskiego lekarza oraz wszystkich innych, przedstawione w poniższej tabeli:

Tabela 1. Porządek preferencji epikurejskiego lekarza i wszystkich innych

| Epikurejski lekarz | Wszyscy inni |
|----------------------------|----------------------------|
| (a) Lekarz za 50 tysięcy | (c) Lekarz za 20 tysięcy |
| (b) Ogrodnik za 20 tysięcy | (a) Lekarz za 50 tysięcy |
| (c) Lekarz za 20 tysięcy | (b) Ogrodnik za 20 tysięcy |

Kolejność preferencji epikurejskiego lekarza to $a > b > c$, wszystkich innych zaś $c > a > b$. Pytanie, do jakiego zadania zmusza nas zwolennik argumentu z trylematu, brzmi: jak sprawiedliwość odpowiada na te rozbieżne preferencje, a w szczególności – czy ujęcie sprawiedliwości jako modelowanej przez zasadę społecznego wyboru może jednocześnie uwzględnić ograniczenia narzucane przez równość, wolność oraz Pareto rozumiane tak, jak je zdefiniowaliśmy?

Zarówno epikurejski lekarz, jak i wszyscy inni preferują a względem b , zgodnie z warunkiem Pareto nie należy więc wybierać b . Jednakże opcja c również znajduje się na granicy dopuszczalności, nie

²⁵ W swojej recenzji *Rescuing Justice and Equality* Japa Pallikkathayil twierdzi, że nie jest jasne, na jakiej podstawie Cohen decyduje się troszczyć o bezwzględny stan najbiedniejszych (czy też kogokolwiek innego). Nie jest oczywiste, w jaki sposób sprawiedliwość miałaby ograniczyć wybór pomiędzy zajęciami przynoszącymi równe wynagrodzenie (albo poziom dobrostanu). Dla przykładu, jak twierdzi Pallikkathayil, mimo że Cohen czasem sugeruje, że oddanie ideałowi równości wystarczy, by zmotywować jednostki do wyboru bardziej społecznie użytecznych zawodów, wydaje się, że to nieprawda [zob. Pallikkathayil, Japa, 2011, *Review of G.A. Cohen's Rescuing Justice and Equality*, „Journal of Philosophy”, 108 (10), ss. 583–588].

istnieje bowiem alternatywa jednogłośnie preferowana względem niej. Zasada Pareto nie jest zatem w tym wypadku decydująca, ponieważ zarówno a , jak i c są z nią zgodne. Z kolei jeśli odwołamy się do wolności, na przykład twierdząc, że epikurejski lekarz ma prawo wolnego wyboru zatrudnienia, będziemy musieli uznać (pewne) jego preferencje za decydujące – w tym wypadku wybór padnie najprawdopodobniej na a ²⁶. Odwołanie do równości daje jednak inny rezultat. Jeśli założymy, że c (wykonywanie zawodu lekarza za 20 tysięcy) maksymalizuje stan najbiedniejszych, nawet mimo że epikurejski lekarz ocenia ją najniżej, będzie to opcja, na którą wskaże miara równości²⁷. Podsumowujemy te wyniki w poniższej tabeli:

Tabela 2. Opcje wskazywane przez poszczególne miary

| | |
|---------|----------------|
| Wolność | a (lub b) |
| Równość | c |
| Pareto | a lub c |

Jak widzimy, wolność i Pareto są ze sobą zgodne, gdyż wskazują alternatywę a jako spełniający niezbędne warunki wybór społeczny. Podobnie, Pareto i równość są zgodne, jako że przyjmują możliwość wyboru c . Wolność i równość nie dostarczają jednak zgodnych wyborów. Odwołując się do równości, porzucamy wolność. Wszyscy inni zyskują moc dokonywania wyboru między parami $\{a, c\}$ i $\{b, c\}$, a więc

²⁶ Ściśle rzecz biorąc, będzie to a lub b , w zależności od tego, między którą parą alternatyw, $\{a, c\}$ lub $\{b, c\}$, dokonuje wyboru epikurejski lekarz. Ważne jest to, że wolność skutecznie wyklucza c i ostatecznie wskazuje na a jako społeczny wybór bądź bezpośrednio (jeśli epikurejski lekarz dokonuje wyboru między a i c), bądź pośrednio (jeśli dokonuje wyboru między b i c , w którym to wypadku wolność wskazuje na b , a Pareto prowadzi nas do a , gdyż wszyscy preferują a względem b). Zauważmy, że możemy zignorować parę $\{a, b\}$, ponieważ wolność pozwala epikurejskiemu lekarzowi zdecydować, między którymi alternatywami dokonuje wyboru, i ponieważ społeczeństwo woli, by pracował jako lekarz za 50 tysięcy (a) niż jako ogrodnik za 20 tysięcy (b) – nie ma zatem potrzeby, by egzekwował swoje prawo wyboru między tymi alternatywami. Nasze wcześniejsze omówienie warunku minimalnego liberalizmu Sena wyjaśnia, czemu jest konieczne, by epikurejskiemu lekarzowi pozwolono zdecydować, pomiędzy którą parą alternatyw dokonuje wyboru – jest tak ponieważ, by nasz warunek wolności był nietrywialny, epikurejski lekarz musi nie tylko móc dokonać wyboru odnośnie przynajmniej jednej pary alternatyw, ale musi także mieć wolność (w pewnym istotnym zakresie) podjęcia decyzji, odnośnie której pary alternatyw dokonuje wyboru.

²⁷ Na potrzeby argumentu uznajemy, że jest to rozsądne założenie – społeczeństwo potrzebuje bowiem lekarzy, a zgodnie z opcją c epikurejski lekarz wykonuje pracę lekarza za mniejsze wynagrodzenie, pozostawiając społeczeństwu więcej pieniędzy, które można wykorzystać dla korzyści najbiedniejszych w inny sposób.

także narzucenia epikurejskiemu lekarzowi zatrudnienia i wysokości wynagrodzenia. Sugeruje to, że bezwarunkowe zaangażowanie na rzecz równości wymaga poświęcenia wolności w przypadkach, gdy preferencje jednostki pozostają w konflikcie z interesami najbiedniejszych. Jeśli z kolei odwołamy się do wolności i pozwolimy, by decydujące były (znowu – pewne) preferencje epikurejskiego lekarza, stan najbiedniejszych będzie gorszy, niż byłby w przeciwnym wypadku. Oto głębokie napięcie pomiędzy wartościami, o które dbają liberałowie, a tymi, o które dbają egalitaryści. Ponieważ Cohen chce wykazać, że troska o realizację ideału równości nie wymaga od nas poświęcenia wolności, skupiamy się na powyższym wyniku i w następnej części zajmujemy się jego propozycją rozwiązania tego problemu.

2. Etyczne rozwiązanie

Jak przyznaje Cohen, jego przykład dotyczący epikurejskiego lekarza jest analogiczny do przedstawionego przez Sena przykładu Świątoszka i Lubieżnika [*Prude/Lewd example*] z jego argumentu za niemożnością pogodzenia optymalności Pareto z liberalizmem. W przeciwieństwie do Sena Cohen twierdzi jednak, że błędem jest uważać, iż prawa minimalne muszą pozostawać w sprzeczności z Pareto lub, tak jak w jego przykładzie, z równością. Przede wszystkim Cohen wywodzi, że „liberalizm nie wymaga egzekwowania niezależności, jaką zapewnia, w zgodzie z, *ceteris paribus*, pierwszymi preferencjami”²⁸. Twierdzi też jednak, że pojęcie liberalizmu wyrażane przez „minimalny liberalizm” Sena i uchwycone przez zastosowaną przez nas zasadę wolności jest zupełnie niepodobne do liberalizmu, którego jest, jak utrzymuje, zwolennikiem, podobnie jak Ronald Dworkin i John Rawls²⁹.

W tej drugiej kwestii Cohen jest zwyczajnie w błędzie. Aby były wartościowe, wolność oraz prawa liberalne muszą kłaść znaczny nacisk na ochronę jednostek przed narzucaniem im preferencji innych. Człowiek może oczywiście zdecydować się nie korzystać z prawa w danym wypadku – co do tego Cohen ma sporo racji – ale by jego decyzja miała znaczenie, musiałby on być w stanie skorzystać z tego prawa³⁰.

²⁸ Cohen, *Rescuing...*, s. 187.

²⁹ *Ibidem*, s. 188.

³⁰ W innym miejscu Cohen przedstawia słynną charakterystykę wolności w terminach zdolności – i w jego przykładzie epikurejski lekarz z pewnością jest zdolny do

Twierdzić, że minimalny zestaw praw liberalnych pozostaje w sprzeczności z Pareto i równością, to mówić, że jeśli pewne jednostki korzystają ze swoich praw, jedno lub drugie trzeba poświęcić. W istocie, o to właśnie chodziło w pierwotnym argumencie Sena – a mianowicie, że prawa i społeczny dobrostan nie zawsze są zbieżne i tylko, gdy zrozumiemy to na poziomie formalnym, zawiedzie nas to do bardziej istotnych filozoficznych pytań dotyczących tego, na jakie wartości musimy pozostać wrażliwi, by spełnić wymogi sprawiedliwości, i w jakich sytuacjach³¹.

Cohen twierdzi jednak także coś głębszego – a mianowicie, że wymogi sprawiedliwości rozciągają się poza te nałożone na podstawową strukturę społeczną – i to właśnie na tym głębszym twierdzeniu opiera się jego główna linia argumentacji przeciwko problemowi, jaki stwarza trylemat³². Cohen argumentuje, że jeśli podejmując decyzje w naszym życiu osobistym, kierowalibyśmy się wiarą w równość, trylemat rozwiązałby się sam. Sprawiedliwość, twierdzi Cohen, wymaga, byśmy zinternalizowali pewne wartości, a kiedy to zrobimy, znikną nasze preferencje do egzekwowania praw w sposób generujący konflikt, jakiego obawia się zwolennik trylematu. Cohen nazywa to etycznym rozwiązaniem i uzasadnia następującą wyobrażoną wymianą zdań:

Zwolennik trylematu mówi: „Nie powinniśmy być egalitarystami, ponieważ równość wymaga poświęcenia Pareto lub wolności”, na co odpowiadam: „Nie jest tak, ponieważ jeśli bylibyśmy egalitarystami, nie

dokonania wyboru zatrudnienia. Chodzi nam jedynie o to, że jeśli wolność ma być rzeczywiście wartościowa, sprawiedliwość musi ukształtować zakres alternatyw, z których jednostka może wybierać, zgodny z wymogami sprawiedliwości.

³¹ W istocie, to oraz ogólniejsze twierdzenie, że sednem prowadzenia teoretycznych rozważań na temat sprawiedliwości jest dostarczenie praktycznych wytycznych do niesienia ulgi w cierpieniu oraz rozwiązywania sporów, stanowi główną tezę ostatniej książki Sena i było także silnie podkreślone przez Davida Schmidta (zob. Sen, Amartya, 2007, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press oraz Schmidt, David, 2007, *When Justice Matters*, „Ethics”, 117, ss. 433–459).

³² To jedna z myśli przewodnich w książce Cohena i temat wielu dyskusji (zob.: Cohen, *Rescuing...*, rozdz. 4; Murphy, Liam B., 1998, *Institutions and the Demands of Justice*, „Philosophy and Public Affairs”, 27, ss. 251–291; Pogge, Thomas W., 2000, *On the Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy*, „Philosophy and Public Affairs”, 29, ss. 137–169; Julius, A.J., 2003, *Basic Structure and the Value of Equality*, „Philosophy and Public Affairs”, 31, ss. 321–355; Porter, Thomas, 2009, *The Division of Moral Labour and the Basic Structure Restriction*, „Politics, Philosophy and Economics”, 8, ss. 173–199; Tan, Kok-Chor, 2012, *Justice, Institutions and Luck: The Site, Ground, and Scope of Equality*, Oxford: Oxford University Press).

poświęcalibyśmy żadnej z tych wartości". I nie jest to odpowiedź trywialna³³.

W myśl argumentu Cohena, gdy epikurejski lekarz zda sobie sprawę z wagi równości, zmieni (albo powinien zmienić) swoje preferencje. Jeśli naprawdę zależałoby mu na równości, wolność nie stanowiłaby problemu.

Epikurejski lekarz mógłby oczywiście po prostu odpowiedzieć, że jeśli wszyscy inni naprawdę dbaliby o wolność, pozwoliliby mu oddać się preferowanemu zajęciu. Jednakże w obu wypadkach takie rozwiązanie problemu omija jedynie poważne filozoficzne pytanie o to, w jaki sposób sprawiedliwość społeczna pogodzić powinna konkurencyjne wartości. Cohen uważa, że w prawdziwie sprawiedliwym społeczeństwie preferencje ludzi zestrojone byłyby z równością, a zatem nie byłyby ona nigdy sprzeczna z pozostałymi dwiema miarami. Znaczy to, że jeśli epikurejski lekarz dbałby o równość, wolałby pracować jako lekarz za 20 tysięcy niż jako ogrodnik lub lekarz za wyższe wynagrodzenie. Porządek jego preferencji zmieniłby się z $a > b > c$ na $c > a > b$, a jako że pokrywałyby się tym samym z preferencjami wszystkich innych, nie powstałby trylemat. Twierdzimy, że takie podejście omija jedynie powiązane, trudne kwestie filozoficzne; trudno zrozumieć, jak miałyby wykazywać, że trylemat nie stanowi rzeczywistego problemu. W tym wypadku wolna od konfliktu sprawiedliwość jest jedynie produktem filozoficznego rozstrzygnięcia. Cohen „rozwiązuje” trylemat, postanawiając, że wcale on nie powstał³⁴.

Aby jego argument budził powszechne zainteresowanie, Cohen musi wykazać, że profile preferencji, które dają początek trylematowi, są niedopuszczalne – a zatem, że mamy powód, by odrzucić warunek uniwersalności, który *implicite* przyjęliśmy w przykładzie epikurejskiego lekarza³⁵. Jak pisze Sen, założenie uniwersalności

³³ Cohen, *Rescuing...*, s. 196.

³⁴ Zauważmy, że problem jest jeszcze poważniejszy. Rozwiązanie Cohena nie tylko wymaga bowiem, by jednostki były zmotywowane do dążenia do polityki egalitarnej, ale też by była to ta sama egalitarna polityka, ponieważ w innym wypadku problem rozbieżności preferencji powstanie nawet przy przyjęciu egalitarnego etosu. W szczególności Rawls, którego żywo niepokoił problem rozsądnego pluralizmu, byłby wyjątkowo wyczulony na tę trudność.

³⁵ Cohena rozwiązanie trylematu wykorzystuje powszechnie znany z literatury dotyczącej wyboru społecznego fakt, że tylko pewne profile preferencji generują paradoksy wyboru społecznego, którym zagrażają słynne twierdzenia o niemożności. Jak Cohen, wielu próbowało pozbawić ich groźby siły poprzez osłabianie założenia

wymaga, by „każdy logicznie możliwy zestaw jednostkowych porządków preferencji był włączony w dziedzinę zasady zbiorowego wyboru”³⁶. Innymi słowy, żadne jednostki ani porządki preferencji nie mogą zostać wyłączone z zakresu zasady zbiorowego wyboru – w tym przypadku zasady używanej do przedstawienia wymogów sprawiedliwości. Naturalnie, nie jest wcale oczywiste, że sprawiedliwość musi uprawniać zakres preferencji, na który zezwala założenie uniwersalności, szczególnie jeśli wymaga ona (jak uważa Cohen), by jednostki zinternalizowały pewien etos – strategia Cohena może zatem wydawać się obiecująca. W następnej części zobaczymy jednak, że Cohenowi brak środków koniecznych do ograniczenia dziedziny akceptowalnych preferencji w stopniu, jakiego wymaga jego rozwiązanie trylematu.

3. Urlopy, zwolnienia chorobowe i prerogatywy

W jednej ze swoich wcześniejszych prac Cohen argumentował na rzecz zasady symetrycznego usprawiedliwienia stosowania przymusu³⁷. W *Rescuing Justice and Equality* jego omówienie tej kwestii zostaje jednak początkowo ujęte w terminach czegoś, co nazywa testem interpersonalnym³⁸, a następnie idei osobistej prerogatywy, zarysowanej po raz pierwszy przez Samuela Schefflera, a następnie rozwiniętej przez Davida Estlunda³⁹. Cohen otwiera rozdział

uniwersalności, na którym opiera się między innymi twierdzenie Arrowa o niemożności. Niestety, jedną z najbardziej deprymujących lekcji w dziedzinie wyboru społecznego było, że wiele form niemożności wytrzymuje znaczne osłabienie swoich aksjomatów. Co więcej, ograniczenie, jakie proponuje Cohen, nie jest trywialne – zasadniczo postuluje on bowiem ograniczenie dziedziny indywidualnych preferencji tak, by były one identyczne z zestawem preferencji społeczeństwa.

³⁶ Sen, *The Impossibility...*, s. 153.

³⁷ Cohen, 1995, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, NY: Cambridge University Press, ss. 56–57.

³⁸ Zob. *idem*, *Rescuing...*, rozdz. 1, cz. 5. Według Cohena, nasze relacje jako wolnych i równych członków wspólnoty moralnej powinny być modelowane przez normę wyczerpującego uzasadnienia, którego koniecznym warunkiem jest, by argumenty były w stanie przejść test interpersonalny, co z kolei wymaga, by potrafiły dostarczyć uzasadnienia w każdych warunkach dialogicznych. Innymi słowy, zdolność argumentu do dostarczenia uzasadnienia musi być niezależna od tego, kto i komu go przedstawia.

³⁹ Estlund, David, 1998, *Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls*, „*Journal of Political Philosophy*”, 6, s. 99; Scheffler, Samuel, 1982, *The Rejection of Consequentialism*, New York: Oxford University Press.

poświęcony trylematowi obserwacją, że wymogi sprawiedliwości egalitarnej muszą podlegać „ograniczeniom rozsądnej osobistej prerogatywy, szacunek dla której orientuje całe dalsze rozważania” – tylko moralny rygorysta mógłby odmówić miejsca takiej prerogatywie, twierdzi Cohen, zapewniając, że sam takim rygorystą nie jest⁴⁰.

Prerogatywy odgrywają tu istotną rolę – szacunek dla wolności osób do kierowania się własną koncepcją dobra wymaga bowiem, by dysponowały one znaczną przestrzenią do podejmowania decyzji o swoim życiu, a tę zapewniają im właśnie prerogatywy⁴¹. Prerogatywy chroniące wolność wyboru zatrudnienia są w tym przypadku wyjątkowo ważne. Nie mniej ważna jest wolność decydowania o czasie poświęconym pracy, przyjacielom i rodzinie lub rozwijaniu innych zainteresowań i pasji. Traktowanie ludzi jako wolnych wymaga zatem, by dysponowali oni prerogatywą podejmowania własnych decyzji co do tego, jak żyć, nawet jeśli znaczyłoby to, że niektórzy znajdą się przez to w sytuacji gorszej niż w przeciwnym wypadku.

Cohen przyznaje, że jego koncepcja sprawiedliwości pozostawia miejsce dla skromnej osobistej prerogatywy – istnieją jednak dwa sposoby rozumienia takich prerogatyw. Z jednej strony, mogą one być pojmowane jako swego rodzaju „urlupy” od wymogów sprawiedliwości – uzasadnione uchylecia, przyznające jednostkom pewną przestrzeń, w obrębie której mogą one w sposób wolny realizować własne projekty, niezależnie od tego, jak te realizacje odnoszą się do sprawiedliwości dystrybutywnej⁴², nie pozwalając tym samym, by względy sprawiedliwości stały się wszechobejmujące. Z drugiej strony, o prerogatywach można myśleć jako o swoistych „zwolnieniach lekarskich”, czyli usprawiedliwieniach za poniesienie porażki w spełnianiu wymogów sprawiedliwości. Jednakże tak, jak być może byłoby lepiej, gdyby ludzie nie musieli brać zwolnień z pracy, byłoby również bardziej sprawiedliwie, gdyby zminimalizowali ilość prerogatyw, z których korzystają, by uchylić się od wymogów sprawiedliwości.

⁴⁰ Cohen pisze: „Nie jest moim zamiarem odrzucenie [...] tego, co Samuel Scheffler nazwał «podmiotowo zorientowaną prerogatywą»” (*Rescuing...*, s. 61).

⁴¹ Staże się to wyjątkowo jasne w przypadku miłości i związków, które omawiamy w części 5.

⁴² Pełniejsze omówienie takiego ujęcia czytelnik znajdzie w: Estlund, *Liberalism...*, s. 99.

Osobliwie brzmi jednak twierdzenie, że powinniśmy traktować prerogatywy w ten sposób. Wymagałoby to od nas, żebyśmy uważali realizowanie przez jednostkę jej własnych projektów za coś godnego ubolewania – zło konieczne. Działanie w zgodzie ze sprawiedliwością byłoby w tym modelu rodzajem stachanowszczyzny⁴³. Jeśli taki jest pogląd Cohena, grozi mu powtórzenie błędu, który Bernard Williams i Rawls przypisują utylitaryzmowi – nietraktowania poważnie jednostkowości osób i pojmowania ich jedynie jako węzłów sieci społecznej służących urzeczywistnianiu ideału sprawiedliwości.

By jeszcze bardziej uwyraźnić zarysowane przez nas rozróżnienie, zauważmy, że od ludzi często oczekuje się, że będą brali urlopy, a nawet zachęca się ich do tego, aby praca nie spowodowała, że stracą z oczu inne istotne w życiu rzeczy. Mimo że zatrudnienie jest często powiązane z tożsamością i w wielu wypadkach pozwala nadać życiu znaczenie, tym, co sprawia, że wolność wyboru zajęcia jest dla ludzi tak ważna, są niezliczone wartości, zainteresowania i szerzej zakrojone projekty, które powodują, że kształtują oni swe tożsamości na różne sposoby. Cohen pozostaje wrażliwy na te kwestie, niestety nie w pełni zdaje sobie jednak sprawę z ograniczeń, jakie narzucają poglądom takim jak jego. Mimo że akceptuje on fakt, iż sprawiedliwość musi pozostawić przestrzeń na rozsądną osobistą prerogatywę, niewiele mówi o tym, co wchodzi w jej zakres, ani o tym, jak zobaczyliśmy, w jaki sposób pozwalają one mediować pomiędzy różnymi wymogami sprawiedliwości⁴⁴.

Szczególnie istotna jest ta druga kwestia – jeśli bowiem mamy rację co do tego, że prerogatywy najlepiej pojmować zgodnie z modelem

⁴³ Odniesienie do ideologii ruchu działającego w latach trzydziestych w stalinowskim Związku Radzieckim, zainspirowanego przykładem Aleksieja Stachanowa, górnika, który w 1935 roku wykopał w ciągu jednego dnia ilość węgla odpowiadającą czternastu normom dziennym.

⁴⁴ We wprowadzeniu do *Rescuing Justice and Equality* Cohen zwraca na przykład uwagę, że spektrum rozciągające się od nieograniczonego maksymalizowania rynku z jednej strony do całkowitego samopoświęcenia na rzecz osób najgorzej sytuowanych z drugiej, obejmuje wiele form motywacji. Następnie twierdzi, że Rawls dopuszcza pierwsze z tych ekstremów – co sam uważa za absurdalne – ale twierdzi także, że drugie z nich nie jest wymagane, gdyż „wykluczone jest przez zasadną osobistą prerogatywę”. Ponieważ jednostki prowadzą własne życia, Cohen pisze, że „pozwała się im znaleźć równowagę między żądaniami zasady dyferencji a ich własnymi uprawnionymi interesami”. Według Cohena trudność leży w tym, że pojęcie równowagi nie zostaje dostatecznie sprecyzowane (Cohen, *Rescuing...*, ss. 10–11).

„urlopowym”, trudno zrozumieć, jak Cohen może ograniczyć dziedzinę dopuszczalnych preferencji w stopniu wymaganym przez jego etyczne rozwiązanie. Działa ono bowiem jedynie, o ile jednostki mogłyby przyswoić sobie etos egalitarny tak silny, że ich preferencje dotyczące zatrudnienia zaczęłyby pokrywać się z tym, co przynosiłoby największą korzyść najbiedniejszym. Jak zobaczymy jednak w kolejnych dwóch częściach, nawet jeśli przyswojenie takiegoż etosu byłoby możliwe, są powody, by wątpić, czy powinno się do tego dążyć. Zanim jednak zagłębimy się w ten argument, ważne, byśmy wyjaśnili, dlaczego etyczne rozwiązanie osiąga cel tylko wtedy, gdy znacznie ograniczy się domenę wolnego wyboru.

Problem w tym, że prerogatywy legitymizują nierówności, a my mamy dobry powód, by przyznać, że jednostki dysponują prerogatywami, w obrębie których mają swobodę działania. Tyle Cohen przyznaje. Jego niezgoda z Estlundem, Schefflerem i innymi, którzy zwrócili uwagę na fakt, iż prerogatywy wytwarzają nierówności, dotyczy jedynie stopnia oraz sposobu legitymizacji przez nie nierówności⁴⁵. Cohen przyznaje, że prerogatywy pozwalają jednostkom na dokonywanie uzasadnionych wyborów generujących nierówności, w przeciwieństwie do Estlunda twierdzi jednak, że usprawiedliwiają one niewielkie jedynie nierówności. Spór dotyczy zatem stopnia uzasadnionych nierówności, nie zaś tego, czy są one uzasadnione. Cohen podkreśla również, że prerogatywy stanowią inny rodzaj uzasadnienia niż argument z zachęt [*incentive argument*], leżący u podstaw zasady dyferencji – to także nie przeczy jednak twierdzeniu, że pewne nierówności pozostaną uzasadnione, odnosi się bowiem jedynie do tego, jak zostają uzasadnione⁴⁶. To ważne, nasz argument był bowiem wycelowany w twierdzenie Cohena, że istnieje konflikt pomiędzy równością, wolnością i Pareto. Zaprzeczyliśmy temu, twierząc tym samym, że Cohen musi dopuścić pewien stopień nierówności, jeśli chce utrzymać swoje zaangażowanie w sprawę wolności – nie staraliśmy się jednak sprecyzować tego stopnia.

⁴⁵ Zob. *ibidem*, ss. 387–389, cz. 4 apendyksu, *Incentives and Prerogatives*.

⁴⁶ Warto też zauważyć, że w swojej odpowiedzi krytykom Cohen w końcu uznaje, za Estlundem, że prerogatywy mogłyby służyć uprawnieniu pewnych zastosowań argumentu z zachęt, a jego spór z Estlundem dotyczy tego, że w dziełach Rawlsa nie pojawia się żaden ślad takiego argumentu.

4. Kobiety Aten

W *Sejmie kobiet* Arystofanes przedstawia obraz Aten spustoszonych w wyniku wojny i nędzy, wdeptanych w ziemię przez mężczyzn. W odpowiedzi kobiety z miasta przejmują zgromadzenie ustawodawcze i podejmują wysiłek, by uchronić Ateny od całkowitej ruiny. Ich pierwszym posunięciem legislacyjnym jest ustanowienie absolutnej równości wszystkich Ateńczyków. Przewodząca im Praksagora zarządza, że „ludzie winni wspólnie dysponować środkami do realizacji szczęścia. Tym samym skończy się własność prywatna”⁴⁷. Plan, który przedkłada Praksagora, polegać ma na zniszczeniu [starej] moralności i wyparciu jej przez nowy etos w nadziei, że dzięki pracy zespołowej i własności wspólnej Ateńczycy zdołają zbudować społeczeństwo na fundamentach równości.

Praksagora troszczy się ostatecznie, tak jak i Cohen, o równość dobrostanu, a nie majątku – a ponieważ jednym z aspektów życia, który najbardziej może się przyczynić do szczęścia i dobrostanu, jest miłość, martwią ją znaczne, naturalnie występujące w tej sferze nierówności. Dostrzegłszy, że osobom starym, brzydkim i niezgrabnym trudno jest konkurować z młodszymi, ładniejszymi i pełnymi wdzięku o uczucia potencjalnych kochanków, kobiety delegalizują małżeństwo, a nawet posuwają się dalej, zakazując miłości pomiędzy ludźmi młodymi i atrakcyjnymi, póki nie dadzą szansy starszym i brzydszym⁴⁸.

W jednej ze scen młoda, piękna dziewczyna oczekuje na przybycie swojego kochanka. W pobliżu stoi stara kobieta; gdy młodzieniec nadchodzi, ta, wyczuwając swą szansę, żąda, by zastosował się do nowego prawa. Przerażony tym, czego wymaga od niego sprawiedliwość, stara się ją oszukać – bezskutecznie. Bierze ona górę i ciągnie go do swojego pokoju. Jednakże w tej chwili zjawia się kobieta starsza i brzydsza od niej, która również pragnie skorzystać ze swojego prawa – zmuszona jest więc zrezygnować z młodzieńca na korzyść starszej i brzydszej rywalki. Naturalnie, wówczas pojawia się trzecia kobieta, jeszcze starsza i jeszcze brzydsza od dwóch pozostałych. [Gdy druga mówi: „On według prawa ze mną iść powinien”, trzecia zauważa:

⁴⁷ W polskim tłumaczeniu fragment ten został okrojony i brzmi: „Wszystko powinno być wspólne, by wszyscy korzystać zeń mogli”. Arystofanes, 1970, *Sejm kobiet*, [w:] *Komedie*, przeł. Janina Ławińska-Tyszkowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 157.

⁴⁸ *Ibidem*, ss. 194–195.

„Nie, gdy szpetniejsza znajdzie się starucha”⁴⁹], mówiąc: „Jestem starsza i brzydsza. Ten chłopiec należy więc do mnie”. Młodzieniec jest zatem zmuszony wypracować swoją drogę przez szereg kobiet ustawionych w porządku nieatrakcyjności, jeśli ma zamiar kiedykolwiek być ze swoją kochanką.

Nie jest on zainteresowany żadną ze starszych kobiet – jego życzenia pozostają jednak bez znaczenia. Jeśli postąpiłby zgodnie z nimi i był tylko ze swoją ukochaną, stare kobiety znalazłyby się w dużo gorszej sytuacji niż młoda para. Z punktu widzenia sprawiedliwości – przynajmniej takiej, jaką ustanowiły Atenki – byłoby to nie do przyjęcia. Jeśli młodzieniec chce zdobyć swoją umiłowaną, w istocie „przynależy” wpiąć do najstarszej z kobiet, gdyż jej szczęście i dobrostan biorą górę nad jego wolnością wyboru partnerki. W pewnym sensie młody mężczyzna staje się zatem jedynie środkiem do zaspokojenia pragnień starych kobiet. Przypadek ten jasno obrazuje sytuację jednostek traktowanych wyłącznie jako narzędzia służące przestrzeganiu zasad sprawiedliwości – a jest tym bardziej przekonujący, że Cohen z wyraźnym zaangażowaniem utrzymuje, że jest to niezgodne ze sprawiedliwością⁵⁰.

Historię Arystofanesa, tak jak przykład epikurejskiego lekarza, również możemy sformalizować. W tym przykładzie mamy jednak do czynienia z większą ilością profili preferencji; co więcej, dotyczą one tego, kto może się znaleźć z kim w romantycznej sytuacji – jest więc on jaskrawszy nawet niż przykład Cohena, wchodzi w nim bowiem w grę działanie jeszcze bardziej osobiste niż wybór zatrudnienia⁵¹.

Dla uproszczenia przedstawimy tę sytuację tak, jakby brały w niej udział trzy osoby – pojawiające się później starsze i brzydsze kobiety mogłyby jednak zostać weń bez problemu włączone bez zmiany wyniku. Młody mężczyzna pragnie być z młodą kobietą i tylko z nią –

⁴⁹ *Ibidem*, s. 200.

⁵⁰ Przypomnijmy na przykład tezę Cohena ze wstępu do *Rescuing Justice and Equality*, że jednostki mają prawo być czymś innym niż tylko siłą napędową dobrostanu innych.

⁵¹ Poza omówioną już prerogatywą nie ma w zasadzie powodu, dla którego Cohen miałby utrzymywać, że wymogi sprawiedliwości nie powinny dotyczyć wyboru partnera – szczególnie że ma on istotne znaczenie dla dobrostanu. Nie musimy jednak przyjmować, że Cohen najchętniej zrobiłby z nas wszystkich egalitarystów w kwestiach uczuciowych. Tym przykładem próbujemy raczej ukazać napięcie pomiędzy wolnością i równością, a tym samym potrzebę przywołania prerogatywy albo jakiegoś innego mechanizmu usunięcia tego napięcia.

nazwijmy ten stan rzeczy x . Jeśli mógłby to osiągnąć jedynie będąc najpierw ze starą kobietą, zgodziłby się zapłacić taką cenę za miłość, choć perspektywa ta jest mu niemiła – nazwijmy ten stan rzeczy y . Najgorzej przeżyłby całkowitą utratę szansy na bycie ze swoją ukochaną. Taki stan rzeczy oznaczałby rozejście się wszystkich bez żadnego romantycznego zaangażowania – nazwijmy go z . Profil preferencji młodzieńca przedstawia się zatem następująco: $x > y > z$. Na szczyście hierarchii preferencji młodej kobiety jest także być ze swoim ukochanym bez żadnej ingerencji ze strony starej kobiety – woli ona stan rzeczy x niż jego alternatywy. Myśl o ukochanym ze starą kobietą złości ją jednak tak bardzo, że preferuje z względem y , nawet jeśli oznaczałoby to, że musiałyby zrezygnować z uczucia swego ukochanego. Jej porządek preferencji jest zatem następujący: $x > z > y$. Stara kobieta natomiast najwyższą wartość przypisuje alternatywie y , byłaby jednak wściekła z zazdrości, jeśli młoda kobieta miałaby ukochanego dla siebie, woli zatem z niż x – jej hierarchia preferencji przedstawia się więc następująco: $y > z > x$ ⁵². Porządki te przedstawia poniższa tabela.

Tabela 3. Profile preferencji młodego mężczyzny, młodej kobiety oraz starej kobiety

| Młody mężczyzna | Młoda kobieta | Stara kobieta |
|-----------------|---------------|---------------|
| x | x | y |
| y | z | z |
| z | y | x |

Tak jak w przypadku epikurejskiego lekarza, powstaje dylemat. Mówimy raczej dylemat niż trylemat, ponieważ w tej sytuacji każda alternatywa spełnia zasadę Pareto, nie wchodzi ona zatem w konflikt z innymi zasadami. Nie istnieje taka para alternatyw, ażeby jedna z nich była jednogłośnie preferowana w stosunku do innej. I młody mężczyzna, i młoda kobieta preferują x względem y , stara kobieta woli natomiast y od x ; wolą także x od z , ona zaś z od x ⁵³. Z drugiej strony, zarówno młodzieniec, jak i stara kobieta wolą y niż z , młoda kobieta z

⁵² Na potrzeby argumentu zakładamy, że preferencje starej kobiety adekwatnie odzwierciedlają jej dobrostan. Jak zobaczymy jednak w następnej części, założenie to może być problematyczne – co da nam kolejny powód, by wątpić w skuteczność proponowanego przez Cohena rozwiązania trylematu.

⁵³ By otrzymać ten wynik, nie musimy zakładać przechodniości preferencji, a jedynie *quasi*-przechodniość, mamy bowiem do czynienia jedynie z przeciwwrotnym porządkiem preferencji nie zawierającym indyferencji.

kolei woli z niż y . Nie jest więc możliwe pogodzenie ich poszczególnych preferencji jednocześnie z równością oraz wymogiem, by każda jednostka mogła dokonać wyboru pomiędzy przynajmniej jedną parą alternatyw⁵⁴.

5. Wymogi równości

W *Sejmie kobiet* Atenki uznają równość za jedyną zasadę zbiorowego wyboru spójną ze sprawiedliwością. Rezultat jest komiczny. Ich bezkompromisowe dążenie do urzeczywistnienia ideału równości grozi podkopaniem ich najbardziej podstawowych swobód. Powinien zatem martwić fakt, że dylemat Arystofanesa jest analogiczny do trylematu – szczególnie że twierdzenie Cohena, jakoby trylemat można było rozwiązać tylko poprzez przyjęcie etosu egalitarnego, nie jest żartem. W świetle dylematu Arystofanesa musimy zadać sobie pytanie, czy etyczne rozwiązanie Cohena naprawdę pozwala nam wyrazić bezkompromisowe oddanie sprawie równości bez stania się przy tym „niewolnikami sprawiedliwości społecznej”.

Założmy, podążając za sugestią Cohena, że postacie w naszym przykładzie zaczerpniętym od Arystofanesa przyjęły etos egalitarny, tak że preferencje pary młodych ludzi zaczęły pokrywać się z preferencjami starej kobiety. Poszczególne profile preferencji można więc przedstawić następująco:

Tabela 4. Profile preferencji w oryginalnym dylemacie oraz w wersji Cohena

| Oryginalny dylemat | | | Wersja Cohena | | |
|--------------------|---------------|---------------|-----------------|---------------|---------------|
| młody mężczyzna | młoda kobieta | stara kobieta | młody mężczyzna | młoda kobieta | stara kobieta |
| x | x | y | y | y | y |
| y | z | z | z | z | z |
| z | y | x | x | x | x |

Zauważmy, że zaproponowana zmiana preferencji stron rzeczywiście rozwiązuje problem, podobnie jednak jak w przypadku epikurejskiego lekarza jest to możliwe tylko poprzez zmianę

⁵⁴ Zauważmy, że głównym problemem, jaki ukazuje ten konkretny zestaw profili preferencji, jest to, że młoda kobieta ocenia y , opcję wskazywaną przez równość, jako najmniej pożądaną.

okoliczności. Wcześniej oskarżyliśmy Cohena o to, iż zamiast stawić czoło problemowi, uchyla się od jego rozwiązania. Teraz chcielibyśmy jednak ukazać, że on sam daje nam powód, byśmy mieli wątpliwości co do słuszności przyjęcia takiego etosu.

Najpierw musimy jednak rozważyć, co można powiedzieć na jego korzyść. Istnieje podobieństwo pomiędzy tym przykładem a pochwałą, jaką Cohen wygłasza niekiedy względem „wnoszenia przez wszystkich jakiegoś wkładu” w wysiłek wojenny Anglii⁵⁵. Według Cohena, pomimo towarzyszących temu trudów, pewien stopień współczucia i patriotyzmu motywował ludzi do wkładania w swe działania większego wysiłku – i było to zachowanie godne pochwały. Nie oznacza to jednak, że ponieważ ludzie kierowali się współczuciem, owe trudy przestawały być trudami. Przeciwnie – to właśnie działanie w obliczu trudności jest tym, co zasługuje na pochwałę. Podobnie, mimo nowo nabytego egalitarnego etosu, młodzieniec nadal będzie uważał perspektywę bycia ze starymi kobietami za odpychającą, zrozumie jednak, że to jego obowiązek, i wykona go mimo to. Wypełnienie obowiązku może nawet przynieść mu satysfakcję. Problem, z jakim się tu mierzymy, polega na tym, że w tym wypadku równość dostarcza niewłaściwych racji do działania.

Cohen przygotowuje grunt pod ten argument w ostatniej części *The Freedom Objection*, gdzie przedstawia intrygujący argument przeciwko prostytutce. prostytutka jest zła, twierdzi, z tego samego powodu, dla którego gwałt jest zły – ponieważ „przedmiotu pragnienia dostarcza się z niewłaściwych powodów”⁵⁶. Oczywiście, niektórzy mogą nie zgadzać się z taką charakterystyką gwałtu. Gwałcielowi może nie chodzić jedynie o seks. Gwałt jest, przynajmniej niekiedy, wyrazem siły i dominacji, a nie jedynie aktem seksualnym. Cohen twierdzi jednak, że niewłaściwie byłoby uważać gwałt wyłącznie za „rodzaj napaści”⁵⁷. Myśląc tak, opieralibyśmy swą dezaprobatę na „naruszeniu samoposiadania” i o tyle uczyniłoby to nas obojętnym na prostytutkę – jest ona bowiem, przynajmniej czasem, wyrazem samoposiadania.

Argumentu Cohena nie można nazwać niekontrowersyjnym – nie będziemy jednak poddawać pod dyskusję jego oceny gwałtu i

⁵⁵ Cohen, *Rescuing...*, s. 219.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 224.

⁵⁷ *Ibidem*.

prostytcji, a ukážemy, w jaki sposób twierdzenie to stawia w trudnej pozycji zaproponowane przez Cohena rozwiązanie trylematu. W naszym przykładzie z Arystofanesa, jeśli młody mężczyzna chce kiedykolwiek być ze swoją kochanką, ma obowiązek współżycia ze starą kobietą – oczywiście, nie kocha jej ani nie pożąda, choć więc może mieć do tego motywację, to tylko dzięki temu, że całkowicie przyjął etos egalitarny. Jego troska o urzeczywistnianie ideału równości może być chwalebna, tak jak prostytutka dostarcza on jednak chcianej rzeczy z niewłaściwych powodów. Choć nie możemy powiedzieć, że został zmuszony do udostępnienia swojego ciała starej kobiecie – jest do tego bowiem zmotywowany – jego oddanie sprawie równości czy też sprawiedliwości nie przekłada się jednak na miłość ani pożądanie. Jeśli zatem mamy potępić prostytutkę i gwałt, jak uważa Cohen, z tych samych powodów powinniśmy także potępić ten konkretny akt. Dla etycznego rozwiązania Cohena jest to zła wiadomość, ponieważ ukazuje, że nawet jeśli przyjęcie egalitarnego etosu mogłoby rozwiązać trylemat, w świetle jego własnych poglądów mamy czasem nadrzędne powody, by tego nie robić. Wydaje się, że istnieją nierówności, których zmiana byłaby niesprawiedliwa.

Oczywiście, obrońca Cohena mógłby stwierdzić, że to, czego etos egalitarny rzeczywiście wymaga od młodej pary, to powstrzymanie się od bycia razem – młodzieniec nie byłby wówczas zmuszony oddać się starej kobiecie z niewłaściwych pobudek, a ta nie miałaby żadnego powodu, by zazdrościć młodym ich miłości. Uważamy jednak, że byłoby to rozwiązanie zbyt daleko idące. Może i nie sprowadzałoby to młodej pary do roli siły napędowej dobrostanu starszych i mniej atrakcyjnych, groziłoby jednak pozbawieniem ich jakiegokolwiek przestrzeni, w jakiej mogliby prowadzić swoje własne życie. Rozsądniej byłoby twierdzić, że romantyczne wybory powinny należeć do zakresu osobistych prerogatyw. Nie jest tak, że się z tym nie zgadzamy. Jeśli jednak Cohen przyznałby, że wybór romantycznego partnera powinien być w ten sposób chroniony, świadczyłoby to tylko o tym, że oddanie sprawie równości nie jest, ostatecznie, bezkompromisowe.

Musimy teraz rozważyć, czy przyłożyliśmy należną wagę do wrażliwości Cohena na rozróżnienie między relacją tego, co osobiste, do tego, co nieosobiste – z jednej strony – oraz relacją sprawiedliwości i

tęgo, co osobiste – z drugiej⁵⁸. W naszym pojęciu kłopot polega na tym, że wrażliwość Cohena na to rozróżnienie łągodzi dużą część krytyki, którą w niego wymierzaliśmy. Zdajemy sobie na przykład sprawę z tego, że Cohen wolałby, żebyśmy nie byli egalitarystami we wszystkich kwestiach, szczególnie dotyczących współżycia i miłości. Nie widzimy jednak, w jaki sposób miałyby chronić go przed zarzutami, które mu postawiliśmy. Po pierwsze, trudno pojąć, jak Cohen mógłby zarysować niearbitralną granicę między wyborami, które podpadają i które nie podpadają pod zakres sprawiedliwości. Jedną z głównych tez, jakich broni Cohen, brzmi wszak, że „osobiste jest polityczne”, a więc że wymogi sprawiedliwości obejmują swoim zakresem decyzje, które jednostki podejmują w swym codziennym życiu. Cała jego krytyka Rawlsa opiera się właśnie na tym twierdzeniu.

Co jednak ważniejsze, mamy powód sądzić, że coś takiego jak prerogatywa w rzeczywistości nie konkuruje wcale ze sprawiedliwością. W myśli Cohena widać jednak głębokie napięcie, które sprawia, że nie jest jasne, czy jest on w stanie przyjąć taki pogląd. Cohen zdaje sobie sprawę z tego, że ponieważ jednostki prowadzą swoje własne życie, sprawiedliwość ani równość nie mogą być jedynymi liczącymi się dla nich kwestiami. Przy pewnym rozumieniu spraw nie stanowi to problemu, ponieważ sprawiedliwość to jedynie jedna z wielu wartości. Istotnie, Cohen wskazuje, że „istnieje pewien rodzaj sprawiedliwości, który nie może, a także taki, który nie powinien zostać wdrożony instytucjonalnie – ani, w rzeczy samej, co wiedziała Szekspirowska Portia, wcale”⁵⁹. Zgodnie z tym poglądem, w świetle rozsądnych osobistych prerogatyw jednostek musimy pozostawić pewną przestrzeń dla nierówności – nie jest to jednak wymóg sprawiedliwości, a raczej, jak twierdziliśmy w części trzeciej, sytuacja (potencjalnie godna ubolewania) mająca miejsce dlatego, że prerogatywy leżą poza zakresem sprawiedliwości. Cohen twierdzi też jednak, iż jedną z przyczyn ważkości pojęcia „sprawiedliwość” jest to, że „każda osoba ma prawo do nienaruszalności ugruntowane w sprawiedliwości”⁶⁰. Uważamy, że pozostawienie przestrzeni dla

⁵⁸ Dziękujemy anonimowemu recenzentowi „Journal of Moral Philosophy” za podniesienie tej kwestii.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 304.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 305. Cohen z aprobatą cytuje tu Rawlsa, odwołania do sprawiedliwości przydają bowiem siły żądaniom jednostek, której w przeciwnym razie by im brakowało.

prerogatyw to jeden ze sposobów przydawania mocy tej potężnej idei; oznacza to nie tylko to, że musimy pozostawić przestrzeń dla nierówności, ale też że bywają one uprawnione w imię sprawiedliwości. Cohen waha się jednak wyciągnąć ten wniosek.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym problemie, przed jakim stoi etyczne rozwiązanie. Cokolwiek sądzi się o zastrzeżeniach Cohena względem prostytutki, wskazują one na ważną kwestię – a mianowicie, czy fizyczne zaledwie oddanie się młodego mężczyzny może prawdziwie zaspokoić potrzeby starej kobiety; mimo że wcześniej na potrzeby argumentu założyliśmy, że jej preferencje trafnie odwzorowują jej dobrostan, można sądzić, że tak by nie było. Dla wyjątkowo samotnej osoby każdy kontakt z drugim człowiekiem jest często mile widziany. Bycie z młodzieńcem mogłoby zatem zniwelować niektóre negatywne skutki odosobnienia oraz ulżyć w samotności. Kobieta miałaby jednak bez wątpienia świadomość, że nie kocha jej on ani nie pożąda, i że aktu tego wymaga od niego tylko jego poczucie sprawiedliwości.

W podobnym kontekście Peter Railton opisuje taką sytuację jako rodzaj alienacji⁶¹. W jego przykładzie mężczyzna wypełnia wszelkie obowiązki kochającego męża, ale jedynie z powodu poczucia moralności, nie zaś, ściśle rzecz biorąc, oddania żonie. Jak zauważa Railton, „wydaje się, że coś jest nie w porządku” – nie chcemy przecież, by traktowano nas wyłącznie jako środki do wypełniania moralnych obowiązków lub zwiększania ilości dobrobytu w świecie⁶². Wyobraźmy sobie syna mówiącego swojej matce podczas składania jej wizyty, że odwiedza ją dlatego, że jest stara i samotna, a moralność wymaga odwiedzania samotnych; albo żonę obejmującą męża nie dlatego, że darzy go szczególnym uczuciem, ale raczej dlatego, że wie, że pozytywnie wpłynie to na jego dobrostan. Z pewnością wydaje się, że w obu sytuacjach, tak jak i w naszym przykładzie zaczerpniętym z Arystofanesa, jest coś niemoralnego – na tej samej zasadzie Cohen uważa prostytutkę za niemoralną. Miłością i sympatią otacza się ludzi w sposób dobrowolny, ponieważ czuje się do nich miłość czy sympatię, nie z powodu moralności czy równowagi.

⁶¹ Railton, Peter, 1984, *Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality*, „Philosophy and Public Affairs”, 13, ss. 134–171 (ss. 135–137).

⁶² *Ibidem*, s. 136.

Problem, jak twierdziliśmy, leży w tym, że jakkolwiek silnie młody mężczyzna byłby oddany sprawie równości, nie pozwoli mu to zaspokoić wymogów sprawiedliwości. Omawiając trylemat, Cohen twierdzi, że gdy osoba kierująca się etosem egalitarnym działa w zgodzie z równością, robi to bez przymusu – a zatem wolność można pogodzić z równością. Sam etos egalitarny nie pozwoli jednak osiągnąć równości w przypadku zaczerpniętym z Arystofanesa, stanowi bowiem dla młodzieńca niewłaściwą pobudkę do działania. Tym, czego potrzebuje stara kobieta, jest jego miłość lub pożądanie jej dla niej samej – których etos egalitarny nie jest w stanie w nim wzbudzić niezależnie od siły, z jaką go przyjmuje. Pobudki, jakich dostarcza równość, podyktowane są przez dystrybutywne postulaty. Pobudki, jakich dostarcza miłość, biorą natomiast swój początek w głębokich pragnieniach skierowanych na obiekt miłości. By osiągnąć prawdziwą równość w naszym przykładzie, musielibyśmy odmienić pragnienia młodego mężczyzny, a to mogłoby okazać się niemożliwe. Co więcej, nawet jeśli byłoby to możliwe, jak sugerowało nasze omówienie osobistych prerogatyw, może nie być pożądane – sprawiedliwość bowiem, jak przyznaje sam Cohen, nie powinna być tak wszechobejmująca. Nie powinniśmy być niewolnikami sprawiedliwości społecznej.

Cohen może mieć rację co do tego, że sprawiedliwość nie dopuszcza takiego stopnia nierówności, jak wielu sądzi, jak i tego, że wymaga ona od nas przyjęcia etosu egalitarnego – tutaj chcieliśmy jedynie wykazać, że nawet jeśli uznamy słuszność twierdzenia, iż może on pomóc złagodzić napięcie między wolnością, równością i Pareto, potrzeba czegoś więcej, by w pełni je usunąć. Nie tylko umysły musiałyby ulec zmianie, ale i serca – a nawet to mogłoby nie wystarczyć.

Na koniec, mimo szeregu zarzutów, jakie postawiliśmy zaproponowanemu przez Cohena rozwiązaniu trylematu, warto zauważyć, że porażka etycznego rozwiązania nie przedstawia wcale takiego problemu, jak sądzi Cohen. Możemy nadal ubolewać nad nierównościami, jeśli jednak w sprawiedliwości chodzi o coś więcej, niż samą równość, nie musimy się powściągać, uprawniając nierówności w imię sprawiedliwości. Przeciwnie – ograniczenie zasięgu wymogów

sprawiedliwości służy niekiedy poszanowaniu indywidualnej wartości i ważności życia jednostki⁶³.

Przełożyła Katarzyna Jopek

⁶³ Autorzy chcieliby podziękować Jerry'emu Gausowi, Billowi Glodowi, Guido Pincionemu, Davidowi Schmitzowi, Kevinowi Vallierowi, Stevenowi Wallowi oraz anonimowemu recenzentowi za pomocne komentarze do wcześniejszych szkiców. Specjalne podziękowania kierują do uczestników seminarium na temat egalitaryzmu prowadzonego na Uniwersytecie Arizony, a w szczególności do jego organizatora i prowadzącego Toma Christiano, którego wczesne zainteresowanie projektem było dla nich wyjątkowo ważne.