

Równość: przegląd problemu

oprac. Tomasz Żuradzki

Wstęp¹

Większość ludzi żyjących współcześnie w zachodnich społeczeństwach ceni ideał równości w różnych jego aspektach. Ideał ten znajduje też mocne odbicie w różnych praktykach społecznych. Niemal wszystkie wiarygodne współczesne teorie z zakresu filozofii politycznej czy teorii polityki podkreślają swoje przywiązanie do równości. Powszechnie uznaje się dziś, że każdy jest równy przed prawem, oraz że każdy ma równe prawo do głosowania. Utylityści uważają, że należy przypisywać równą wagę interesom różnych ludzi; libertarianie uznają, że każdy ma równe prawo do posiadania siebie i swojej własności, socjaliści – że należy dążyć do wyrównywania dobrobytu ludzi. Skoro wszyscy tak ochoczo akceptują ideał równości to można się domyślać, że niejednokrotnie mają na myśli różne sprawy, a sama równość wydaje się pojęciem wyjątkowo niejednoznacznym i najlepiej jest ją rozumieć raczej jako pewną wiązkę zasad.

W tym przeglądzie pojęcie równości (lub pojęcie „równy”) będziemy rozumieć jako oznaczające relację pomiędzy grupami różnych przedmiotów, osób, procesów lub warunków, które pod pewnym względem (ale nie pod wszystkimi względami, ponieważ równość nie jest relacją identyczności) mają te same cechy². Przyjmiemy, że równość można rozumieć na trzech poziomach, których rozróżnienie pozwala wyjaśnić popularność pojęcia równości³. Po pierwsze, równość można rozumieć jako uniwersalizowalność, czyli to, że wszystkie zasady mają być (na równi) stosowane do wszystkich ludzi. Po drugie, jako bezstronność, która znaczy, że jakieś zasady (np. zasady sprawiedliwości) powinny odnosić się bezstronnie do

¹ W uszeregowaniu różnych aspektów rozumienia równości niezwykle pomocne były następujące prace: Holtug, Lippert-Rasmussen [2007a], Temkin [2009], Arneson [2002], Gosepath [2007].

² Gosepath [2007]

³ Tak: Temkin [2009].

ludzi. Te dwie pierwsze rozumienia są dość oczywiste i każda wiarygodna teoria normatywna z zakresu filozofii politycznej akceptuje ideał równości w tych dwóch sensach. Jest jednak trzecie rozumienie, które można określić jako porównywalność. Wydaje się, że właśnie w tym sensie istnieją istotne różnice pomiędzy różnymi stanowiskami filozoficznymi. Równość w tym sensie znaczy bowiem, że chodzi nam o to, jak ludzie się mają (w sensie szeroko rozumianego dobrobytu, na który oczywiście nie składają się wyłącznie materialne aspekty) w stosunku do innych ludzi (można to też rozumieć, jak się ludzie mają w stosunku do pewnej obiektywnej skali). To rozumienie będzie zasadniczym przedmiotem tego omówienia. Egalitaryzm tego rodzaju głosi, że powinniśmy mieć równy dostęp do różnych dóbr, np. takich jak zasoby, dobrobyt materialny lub powinniśmy mieć równe możliwości uzyskania tych dóbr. Pisząc „powinniśmy mieć” mam na myśli to, że egalitaryści uznają, iż istnieją moralne racje przemawiające za realizowaniem tego ideału w praktyce. Tak rozumiane pojęcie równości związane jest oczywiście bardzo mocno ze sprawiedliwością dystrybucyjną.

Równość czego?

Jednym z kluczowych problemów stojących przed zwolennikami egalitaryzmu jest ustalenie, co powinno być równo dystrybuowane między ludźmi, co ma być – posługując się tytułem szeroko komentowanego artykułu Gerharda Cohena – „walutą egalitarnej sprawiedliwości”⁴. Istnieje wiele kategorii różnych dóbr, które wedle różnych teorii powinny być równo dystrybuowane: uprawnienia i wolności obywatelskie, możliwości uczestnictwa politycznego wydają się dobrami tego typu, które każdy powinien posiadać w takim samym stopniu, jak każdy inny (i ten ideał jest, jak się wydaje, możliwy do zrealizowania). Przywołanie ideału równości w tych wymiarach można jednak rozumieć jako odwołanie do równości w sensie uniwersalności. Są jednak bardziej problematyczne propozycje. Dość powszechnie uznaje się dziś, że pożądana jest równość możliwości, a każdy powinien mieć zagwarantowane równe możliwości, czyli np. równy dostęp do pozycji i czy stanowisk. Inne możliwości to równość zasobów, równość dobrobytu, równość możliwości dobrobytu. Najdalej idące – i najbardziej kontrowersyjne – propozycje zakładają, że przedmiotem równej dystrybucji powinny też być – przynajmniej w pewnej mierze – środki materialne. Czy jednak przedmiotem egalitarnej dystrybucji przy takim podejściu mają być tylko te dobra, które są wynikiem społecznej kooperacji, czy mają nimi być także np. zasoby naturalne – to przykładowy dylemat związany z tego typu egalitaryzmem. Problem w tym, że te różne

⁴ Cohen [1989]

sposoby rozumienia tego, co ma być „walutą egalitarnej sprawiedliwości” pozostają ze sobą w konflikcie i np. wyrównywanie możliwości może być niekiedy sprzeczne z wyrównywaniem dobrobytu.

John Rawls w *Teorii sprawiedliwości* zaproponował, że właściwym przedmiotem troski egalitarystów powinny być „społeczne dobra pierwotne”⁵: uprawnienia i wolności, możliwości, dochody i bogactwo, społeczne podstawy do szacunku względem samego siebie. Zdaniem Rawlsa dobra te mają taką naturę, że każda racjonalna osoba chciałaby ich mieć raczej więcej niż mniej, bez względu na to, jakie inne rzeczy chciałaby mieć. Za Rawlowską koncepcją równości zasobów stoją następujące założenia: ludzie mają różne koncepcje dobra, a wiarygodna koncepcja sprawiedliwości musi być taką koncepcją, na którą zgodziliby się wszyscy racjonalnie myślący ludzie; ponadto, wszyscy powinni ponosić odpowiedzialność za swoje życie, choć nie są odpowiedzialni za cechy, którymi obdarzyła ich natura; a wreszcie, środki, które można dystrybuować są ograniczone.

W dwóch ważnych artykułach z lat 80., będących częściowo polemiką z podejściem Johna Rawlsa (np. w kwestii roli odpowiedzialności przy sprawiedliwej dystrybucji), Ronald Dworkin dokonał analizy rozróżnienia na równość dobrobytu i równość zasobów⁶. Zwolennicy równości dobrobytu to często utilitaryści. Z ich perspektywy to, co się liczy z moralnego punktu widzenia, to sprawianie, by innym żyło się możliwe dobrze, czyli maksymalizowanie ich szeroko rozumianego dobrobytu. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że egalitaryści (w interesującym nas tu sensie równości) powinni cenić sobie właśnie tego rodzaju równość – wszak równość służy ocenianiu tego, jak ludzie się mają względem siebie, jak wiele różnorodnych dóbr posiadają w stosunku do innych ludzi. Weźmy pewien przykład pokazujący atrakcyjność stanowiska egalitaryzmu dobrobytu: istnieje dwóch ludzi, z których jeden jest niepełnosprawny, drugi zaś w pełni sprawny. Jeśli zapewnimy im równe zasoby (czy też równe środki materialne) to z pewnością ten pierwszy będzie miał niższą jakość życia i będzie w pewien sposób poszkodowany w stosunku do drugiego. Niepełnosprawność pociąga przecież za sobą pewne wydatki (np. na drogie lekarstwa), których ten drugi nie ma, prócz tego – wedle niektórych – sama w sobie jest złem, które domaga się rekompensaty. Wydaje się więc, że realizacja ideału równości wymagałby od nas nie tyle zapewnienia równych zasobów tym ludziom, co zapewnienia im mniej więcej równego dobrobytu. Tym samym człowiek niepełnosprawny powinien otrzymywać znacznie więcej niż człowiek w pełni zdrowy.

⁵ Rawls [1994]

⁶ Dworkin [2000a, 2000b]

Egalitaryzm dobrobytu jest jednak problematyczny. Zdaniem wielu filozofów największy problem polega na tym, iż wydaje się, że dystrybucja powinna w jakiś sposób odzwierciedlać to, na ile ludzie się starają. Inny problem polega na tym, że społeczeństwo raczej nie ma obowiązku troszczyć się o czyjś „drogi gust” lub nieodpowiedzialne wybory. Takie są też główne argumenty Dworkina (podobne stanowisko zajmował Rawls, choć z nieco innych względów), który uznaje, że egalitaryzm dobrobytu nie czyni ludzi odpowiedzialnymi za swoje wybory, a odpowiedzialność jednostkowa (czyli np. to, jak bardzo ktoś się stara) powinna mieć znaczenie przy sprawiedliwej dystrybucji. Wyobraźmy sobie społeczeństwo, któremu udało się osiągnąć pełną równość dobrobytu. Jeśli jakiś członek tego społeczeństwa kultywowałby jakieś drogie upodobania lub ambicje (np. bardzo lubiłby drogie wina i uznawałby, że bez tego jego życie nie miałoby tak samo dobrej jakości, jak życie innych ludzi w tym bardzo egalitarnym społeczeństwie), to społeczność ta powinna przeznaczyć na niego znacznie więcej swoich zasobów, niż na kogoś o niewyszukanym gustach⁷.

Bardziej wiarygodny wydaje się więc egalitaryzm zasobów, który z jednej strony rekompensowałby nierówności niezawinione (takie jak niepełnosprawność, z którą ktoś się urodził), z drugiej czyniłaby ludzi odpowiedzialnymi za swoje wybory. Dworkin proponuje hipotetyczne aukcje, podczas których ludzie mając równe wyjściowe środki licytowałoby dostępne zasoby. Rezultat takiej aukcji spełniałby test zazdrości: nikt nie preferowałby niczyich innych zasobów ponad swoje własne (bo gdyby miał je preferować, to powinien był przecież się o nie starać na „licytacji”⁸). Koncepcja ta czyni więc ludzi odpowiedzialnymi za swoje wybory także po tej aukcji: jeśli ktoś zdecydował się przeznaczyć swoje pierwotne środki w taki sposób, że potem cieszy się mniejszym dobrobytem niż inni, może mieć o to pretensje wyłącznie do siebie i nie jest to podstawą, by mu to rekompensować. Przedmiotem tej wymagowanej aukcji (dokonywanej za „zasłoną niewiedzy”) byłyby też ubezpieczenia od niepełnosprawności (lub od innych niepożądanych cech, np. braku talentów). Ci, którzy w rzeczywistości faktycznie okazaliby się niepełnosprawni, otrzymaliby rekompensatę w takiej wysokości, która byłaby średnią tego, co ludzie wybraliby za zasłoną niewiedzy. W ten sposób niepełnosprawni od urodzenia (lub w wyniku zdarzeń losowych) mieliby więcej wyjściowych zasobów niż w pełni sprawni.

Filozofem, który rozumie równość w podobnym duchu jak Richard Dworkin jest Richard Arneson. W często cytowanym artykule *Equality and equal opportunity for welfare*

⁷ Dworkin [2000a]

⁸ Dworkin [2000b]

przedstawił teorię “równych możliwości dobrobytu”, zachowując zasadniczą cechę teorii Dworkina, czyli odpowiedzialność za własne wybory. Teorię równych możliwości dobrobytu należy jednak rozumieć jako polemiczną zarówno względem koncepcji równości zasobów Dworkina, jak i koncepcji równości dobrobytu. Arneson uznaje, że rezultaty dystrybucji powinny być równe wyłącznie w takim zakresie, w jakim są one wynikiem czynników będących poza kontrolą jednostki. Uznaje on jednocześnie, że nie ma nic złego w nierównościach wynikających z autonomicznego wyboru lub różnic w ambicji różnych ludzi. Wedle tej teorii ludzie powinni mieć równe szanse na uzyskanie dobrobytu – mają równe perspektywy na osiągnięcie podobnego stopnia dobrobytu. To co się liczy, to to, czy w pewnym określonym czasie mieli oni równe możliwości, a nie to, jak te możliwości wykorzystali.

Warto też zauważyć, że istnieją też stanowiska pluralistyczne, które uznają, że wszystkie wspomniane w tej części rodzaje równości mają w pewnym sensie rację, a wiarygodna teoria egalitarystyczna musi być pluralistyczna⁹. Koncepcje te uznawałyby, że sprawiedliwość proceduralną, czyli *ex ante* (można ją rozumieć jako np. egalitaryzm zasobów, który troszczy się o to, by wyjściowa pozycja każdego była w miarę możliwości równa), należy uzupełnić sprawiedliwością w sensie *ex post* (czyli np. egalitaryzmem dobrobytu, który troszczy się o to, by dobrobyt każdego był w miarę możliwości na tym samym poziomie), czyli uznać jednak, że wyniki dystrybucji też się liczą i to bez względu na odpowiedzialność jednostkową. Następny rozdział pomoże nam rozjaśnić tę kwestię.

Równość a odpowiedzialność

Zwróciliśmy wyżej uwagę, że wielu zwolenników egalitaryzmu zgadza się, że nierówności są dopuszczalne, o ile są wynikiem działań, za które podmiot jest odpowiedzialny (określa się ich niekiedy jako egalitarystów trafu *luck egalitarians* i do tej grupy można zaliczyć G. Cohena, R. Dworkina czy R. Arnesona). Uważają oni, że egalitarysta ma obowiązek wyeliminować tylko takie sytuacje, w których ktoś jest w gorszym położeniu, choć nie jest za ten stan odpowiedzialny i nie odzwierciedla on jego wyborów, które zrobił lub które byłby zrobił¹⁰. Innymi słowy, ich zdaniem należy rekompensować nierówności wynikające ze ślepego trafu. Wydaje się, że ten sposób rozumienia pojęcia równości można znaleźć u Johna Rawlsa, kiedy w *Teorii sprawiedliwości* pisze o systemie naturalnej wolności, w którym wielkość udziałów nie zależałaby od tego, co arbitralne z

⁹ Temkin [2009]

¹⁰ Cohen [1989]

moralnego punktu widzenia. Można więc uznać, że ideał równości służy temu, by uwolnić nas od tego, co przygodne: od tego, że jeden rodzi się zdrowszy, drugi bardziej podatny na choroby, że jeden jest hojniej obdarzony talentami w danym zakresie, drugi mniej, że jeden rodzi się w danym miejscu na Ziemi, drugi w innym, że jeden rodzi się w tym czasie, drugi w innym.

Takie stanowisko można krytykować z dwóch stron. Niektórzy uznają, że jest ono zbyt radykalne czy wręcz daje się sprowadzić do absurdu, ponieważ zbyt wiele sytuacji nie odzwierciedla naszych wyborów, włącznie np. z naszą tożsamością (przynajmniej w takiej mierze, w jakiej jest ona wynikiem czynników genetycznych). A skoro tak, skoro nikt nie jest za nic odpowiedzialny, to tak naprawdę należy wyrównywać wszystko. W odpowiedzi egalitaryści tego rodzaju rozróżniają ślepy traf (*brute luck*, czyli np. nasze uposażenie genetyczne) od trafu będącego przedmiotem wyboru (*option luck*, czyli np. niepewne rezultaty angażowania się w grę na giełdzie). Wedle nich tylko różnice wynikające z tego pierwszego rodzaju zasługują na rekompensatę. Z drugiej strony egalitaryzm trafu krytykuje się uznając, że niekiedy powinniśmy starać się eliminować przynajmniej niektóre z nierówności, które są zawinione.

Zanim przejdziemy do omówienia tego zarzutu trzeba odróżnić tu odpowiedzialność od zasługi. Niekiedy jest tak, że jesteśmy odpowiedzialni za jakieś wydarzenie lub stan (np. za to, że wpędziliśmy się sami w biedę), ale nie znaczy to, że zasługujemy na nie. Wyobraźmy sobie, że ktoś rozważny podejmuje działanie, które prawie na pewno przyniesie sukces, ale jest bardzo drobna szansa, że doprowadzi ono do jakiejś katastrofy (choroby, utraty majątku etc.). I faktycznie do tej katastrofy dochodzi – z pewnością jest on odpowiedzialny za daną sytuację, ale nie znaczy, że zasługuje na los, który go spotkał.

Istnieją egalitaryści, którzy uznają, że przynajmniej w niektórych przypadkach sprawiedliwa redystrybucja nie powinna zależeć od tego, na ile ktoś jest odpowiedzialny za swoje obecne położenie, ponieważ – jak pisze Elizabeth Anderson – „demokratyczna równość powstrzymuje się od wścibskiego i moralizatorskiego oceniania tego, jak ludzie wykorzystują dostępne im możliwości”¹¹. Wydaje się, że tego typu podejście jest bardziej atrakcyjne w pewnych sferach niż w innych, chociażby jeśli chodzi o opiekę medyczną (jesteśmy skłonni rekompensować zawinione kalectwo w znacznie większym stopniu niż inne dobra). Czy fakt, że np. ktoś nie zapiął pasów w samochodzie, który uległ wypadkowi i przez to ten ktoś odniósł znacznie cięższe obrażenia, niż gdyby je zapiął, jest istotny przy rozdzielaniu

¹¹ Anderson [1999]

ograniczonych zasobów pomocy medycznej? Wydaje się, że nie, zresztą nasze inne praktyki związane z redystrybucją często ignorują odpowiedzialność jednostkową, np. zasiłki dla bezrobotnych wypłaca się niezależnie od tego, na ile dany bezrobotny „winny” jest utraty pracy, choć oczywiście część tych praktyk opiera się na braku praktycznej możliwości sprawdzenia stopnia czyjejś winy czy odpowiedzialności za daną sytuację.

Z podejściem Elizabeth Anderson polemizuje Richard Arneson, który uważa, że jeśli mamy do czynienia z dwojgiem ludzi, których położenie nie jest dobre, to powinniśmy dążyć do zapewnienia środków tej osobie, która znalazła się w danym położeniu na skutek ślepego trafu czy pecha będącego poza zasięgiem jej kontroli, niż osobie, która jest w takim położeniu na skutek swoich świadomych decyzji (bo np. straciła swoje dobra w wyniku hazardu, któremu się świadomie oddała). Arneson przedstawia interesujący przykład na obronę swojego stanowiska¹². Załóżmy, że w parku narodowym zespół ratowników otrzymał wezwanie w trzech przypadkach. Może udać się tylko w jedno miejsce, nie ma też czasu na wezwanie pomocy z zewnątrz, a w każdym z tych przypadków ryzyko, na jakie narażeni są turyści jest podobne, podobne też są szanse ich uratowania oraz liczba zagrożonych ludzi. Ratownicy muszą zdecydować czy ruszyć z pomocą: 1) szkolnej wycieczce, która znalazła się niespodziewanie w śnieżnej zamieci; 2) doświadczonym wspinaczom, którzy świadomie wybrali bardzo ryzykowną trasę, a ta na skutek niedających się przewidzieć warunków pogodowych stała się nie do przejścia; 3) turystom, którzy zignorowali znaki, a także ostrzeżenia strażników i weszli na niebezpieczny teren przy okazji dodając sobie odwagi alkoholem. Arneson uznaje, że ratownicy mają obowiązek przede wszystkim pospieszyć z pomocą dzieciom, potem wspinaczom, a dopiero na końcu lekkomyślnym turystom. Jego zdaniem ten przykład pokazuje, że nasze powinności względem pomagania innym są częściowo uzależnione od odpowiedzialności ludzi za doprowadzenie do sytuacji, w której wymagają oni naszej pomocy.

Równość pomiędzy kim a kim

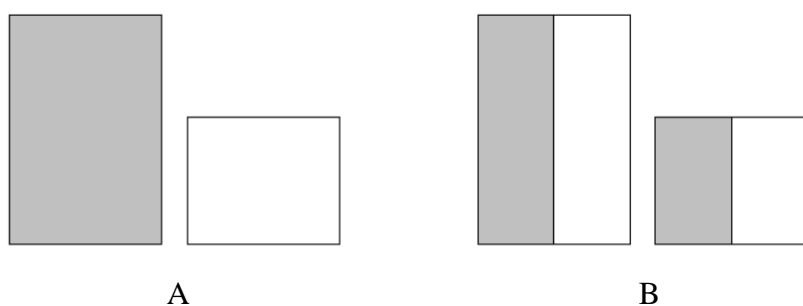
Kolejne pytanie, które nasuwa się w związku z egalitaryzmem jest następujące: kto powinien być obiektem naszej troski? Rawls uznał, że społeczne i ekonomiczne nierówności powinny być tak rozłożone, by przynieść jak największe korzyści *grupie* najgorzej sytuowanych¹³. Problem, jaki się tu pojawia, jest następujący: dlaczego Rawls pisze o grupach a nie o jednostkach? Wszak wydaje się, że ostatecznym przedmiotem troski

¹² Arneson [2000]

¹³ Rawls [1994] s. 95-105.

egalitarystów powinny być jednostki. Tym bardziej, że „średnia grupowa” dobrobytu może zacierać indywidualne różnice. Wyobraźmy sobie dwie grupy (A i B), w jednej dobrobyt lub zasoby jednostek rozkładają się następująco A (1, 3, 5), zaś w drugiej B (3, 3, 3) – dla wielu egalitarystów jest oczywiste, że ten drugi system dystrybucji jest lepszy, a nawet na gruncie teorii Rawlsa powinniśmy stworzyć taki system społeczny, który byłby najkorzystniejszy dla jednostki cieszącej się poziomem dobrobytu na poziomie 1. Czy znaczy to jednak, że zawsze obiektem troski powinien być ta jednostka, która jest najgorzej usytuowana? Wydaje się, że jeśli mielibyśmy do wyboru wielkie korzyści „dla drugiego od dołu” lub bardzo małe korzyści dla najgorzej usytuowanego, to niekiedy powinniśmy mimo wszystko wybrać te większe korzyści, nawet jeśli nie są one skierowane do najgorzej usytuowanego (do tego problemu wrócimy w rozdziale *Egalitaryzm, priorytaryzm, zasada wystarczalności*).

Niektórzy argumentują, że to, co powinno się liczyć dla egalitarysty, to nie tylko jednostki. Równość międzygrupowa także ma niekiedy znaczenie. Wyobraźmy sobie dwa możliwe rozkłady dobrobytu: na poniższym schemacie szerokość kolumny pokazuje liczbę ludzi, wysokość – ich dobrobyt. Dla uproszczenia założmy, że różnice te są niedobrowolne, nie wynikają one z wolnych wyborów jednostek. W pierwszym (A) jedna grupa jest lepiej sytuowana niż inna. Można tu podstawiać różne grupy, np. kobiety i mężczyzn, albo członków jakiejś dwóch nacji w jednym państwie, ludzi o różnym kolorze skóry, ludzi w różnym wieku (przed 40. i po 40. roku życia). W drugim przypadku (B) rozkład dobrobytu jest taki, że połowa danej grupy (mężczyzn, białych...) jest lepiej usytuowana, a druga połowa gorzej¹⁴.



Jeśli uznajemy, że podstawowym przedmiotem troski są jednostki, to powinniśmy uznać, że sytuacje A i B są równoważnościowe. Niektórzy powiedzieliby jednak, że jest coś złego w tym, że wszyscy członkowie danej grupy są w gorszej sytuacji niż wszyscy członkowie jakiejś innej grupy, a to znaczy, że powinniśmy zdecydowanie preferować sytuację B.

¹⁴ Schemat pochodzi z Holtug, Lippert-Rasmussen [2007].

Znaczyłoby to, że przedmiotem naszej troski powinny być nie wyłącznie jednostki, lecz także grupy, do których one przynależą.

Inny problem dotyczy tego, czy ideał równości ma zastosowanie wyłącznie względem ludzi żyjących w tym samym państwie, czy nie? Ma to wielkie znaczenie, bo największe różnice pomiędzy dobrobytem czy zasobami istnieją pomiędzy ludźmi żyjącymi w różnych wspólnotach. Pierwotnie Rawls – co stało się potem przedmiotem krytyki – uznał, że jego teoria ma zastosowanie wyłącznie do relacji wewnątrz ustalonych wspólnot. Co więcej, w *Prawie ludów*, swojej późniejszej książce argumentował, że w stosunkach międzynarodowych nie obowiązują zasada zróżnicowania (*difference principle*). W ostatnich latach właśnie ten problem stał się przedmiotem ożywionej debaty, w szczególności to, na ile specjalne zobowiązania względem rodziny, przyjaciół, rodaków generują obowiązki zbiorowościowe (*associative duties*) oraz na ile te obowiązki są istotne w kontekście równości. Czy moralne znaczenie równości jest inne w przypadku naszych rodaków i ludzi mieszkających poza granicami naszej wspólnoty politycznej?

Debata dotycząca obowiązków zbiorowościowych ma, jak się wydaje, następujący kształt: po pierwsze istnieją zwolennicy tezy, że moralne obowiązki zbiorowościowe dają się pogodzić z generalnymi obowiązkami moralnymi (można ich nazwać kompatybilistami, choć trzeba pamiętać, że jest to różne stanowisko od kompatybilizmu w sprawie problemu wolnej woli); po drugie – ci, którzy uważają, że te dwa rodzaje obowiązków nie dają się ze sobą pogodzić (niekompatybiliści). Wśród tych pierwszych można wyróżnić, po pierwsze, zwolenników tezy, że te dwa rodzaje obowiązków dają się łatwo ze sobą uzgodnić, a żadne kompromisy (*trade-offs*) nie są konieczne, a po drugie, zwolenników tezy, że sprawa wcale nie jest taka prosta i niekiedy kompromisy są jednak konieczne, a te dwa rodzaje obowiązków wchodzą ze sobą w ostry konflikt. Niektórzy uważają, że te kompromisy daje się rozwiązać, gdyż obowiązki ogólne zawsze przeważają, możliwe jest też stanowisko, że to obowiązki zbiorowościowe przeważają.

W debatach dotyczących sprawiedliwości globalnej „pełnokrwisici” kosmopolici argumentują za tym, że bez względu na to, jakie są właściwe reguły sprawiedliwości dystrybucyjnej, powinny być one stosowane do wszystkich ludzi istniejących obecnie na świecie¹⁵. Przeciwnicy tak mocnego kosmopolityzmu uznają, że zasady sprawiedliwości dystrybucyjnej, istniejące dzięki wspólnotom politycznym, obowiązują wyłącznie wewnątrz tych wspólnot, a reguły sprawiedliwości globalnej nie powinny być utożsamiane ze

¹⁵ Caney [2005]

sprawiedliwością dystrybucyjną na poziomie wewnątrzpaństwowym, choć zobowiązania moralne pomiędzy samymi jednostkami faktycznie nie są ograniczone granicami wspólnot¹⁶. Niektórzy zajmują stanowisko pośrednie i uznają, że pewne minimalne zasady sprawiedliwości mają zastosowanie globalne, ale nie są one tak szerokie jak te, które dotyczą innych obecnych członków naszej wspólnoty politycznej. Jeszcze inni uznają, że zasady sprawiedliwości globalnej są pojęciowo odrębne od zasad sprawiedliwości dystrybucyjnej, ale jednocześnie sądzą, że dają się ze sobą pogodzić. Bardziej sceptyczni uznają, że zasady sprawiedliwości globalnej są różne od zasad sprawiedliwości dystrybucyjnej, często wchodzą w konflikt, a z różnych względów zasady sprawiedliwości globalnej, podobnie jak niektóre obowiązki moralne, powinny często (choć nie zawsze) ustępować przed wymogami istniejącymi wewnątrz danej wspólnoty politycznej¹⁷.

Równość a czas

Kolejny problem związany z pojęciem równości dotyczy czasowych ram, wewnątrz których mielibyśmy wyrównywać dobrobyt (lub cokolwiek innego) jednostek. Czy mamy dążyć do wyrównywania dobrobytu w każdym konkretnym momencie, jak głosi egalitaryzm wycinkowy (*slice-time egalitarianism*)? Czy raczej powinniśmy tak konstruować instytucje społeczne, by różni ludzie mieli podobny dobrobyt w ciągu całego życia, traktowanego jako pewna całość? Jeśli uznamy, że to, co się liczy z moralnego punktu widzenia to dobrobyt podczas całego życia¹⁸ to napotykamy pewien problem. Rozważmy następującą tabelę, w której istnieją dwie żyjące w tym samym czasie jednostki Jan i Piotr, kolejne przedziały ilustrują ich dobrobyt podczas kolejnych etapów życia¹⁹:

A	T ₁	T ₂	T ₃	T ₄	Suma
Jan	9	6	4	1	20
Piotr	1	4	6	9	20

Można sobie wyobrazić, że Jan miał bardzo udane pod każdym względem dzieciństwo, całkiem niezłą młodość, sprawy zaczęły się psuć w wieku średnim i zaczęły wyglądać naprawdę beznadziejnie na starość, kiedy to opuszczony przez wszystkich borykał się z postępującym zniedołężnieniem. Odwrotnie rzecz się miała z Piotrem, który miał bardzo

¹⁶ Rawls [1999], Nagel [2008].

¹⁷ Miller [2007]

¹⁸ Tak np. Rawls [1994]; Dworkin [2000b].

¹⁹ Jest to schemat zaadaptowany z Holtug, Lippert-Rasmussen [2007].

trudne dzieciństwo (załóżmy, że pochodził z patologicznej rodziny), ale potem jego życie stawało się już tylko lepsze i bardziej szczęśliwe²⁰. Dla porównania możemy sobie wyobrazić, że nasze decyzje mogą sprawić, że w Jan i Piotr będą mieli podobną sumę dobrobytu – liczonego dla ich całego życia – ale dobrobyt ten będzie równomiernie rozłożony (na każdym etapie będą mieli 5 jednostek).

B	T ₁	T ₂	T ₃	T ₄	Suma
Jan	5	5	5	5	20
Piotr	5	5	5	5	20

Czy egalitarysta powinien preferować to drugie rozwiązanie (czyli B)? Jeśli uznajemy, że to, co się liczy to suma dobrobytu w ciągu całego życia, to powinniśmy uznawać te dwie możliwości (A i B) za równowartościowe. Wydaje się jednak, że egalitarysta powinien też uznawać, że lepiej jest (pomijając wszystkie inne okoliczności), gdy jednostki mają po tyle samo. Moralna problematyczność sytuacji przedstawionej na tabeli A wynika z tego, że na każdym etapie życia Jan i Paweł mają różny poziom dobrobytu. Dlatego jeśli mielibyśmy następujący wybór: albo mogą istnieć dwaj ludzie mający takie poziomy dobrobytu, jak w schemacie A, albo dwaj ludzie mający identyczny poziom dobrobytu przez całe życie (schemat B), to powinniśmy wybrać to drugie rozwiązanie.

Nie są to tylko teoretyczne przykłady. Wyobraźmy sobie, że w danym momencie środki pozwalają nam leczyć tylko jednego z dwóch pacjentów (lub jedną z grup pacjentów). Obecne dolegliwości pacjenta X nie są tak poważne jak pacjenta Y, ale w przeszłości pacjent X cierpiał znacznie bardziej niż pacjent Y. Kogo mamy leczyć? Zwolennik tezy, że liczy się jakość całego życia odpowiedziałby, że należy leczyć pacjenta X, czyli tego, kto w tym momencie cierpi mniej. To jednak byłby dość zaskakujący wniosek, choć można sobie wyobrazić sytuacje, w których byłby on trafny.

Z drugiej strony jeśli będziemy się upierali, przy egalitaryzmie wycinkowym, to czy istnieją jakiegokolwiek racje, by troszczyć się o to jakie będzie życie przyszłych pokoleń? Wystarczy, że wszyscy będą mieli z grubsza po tyle samo w danym momencie czasu (lub w jakimś relatywnie krótkim okresie, istotnie krótszym niż przeciętna długość życia ludzkiego). Nie jest zaś ważne, czy będą mieli znacznie mniej niż my (co znaczy, że ich życie będzie znacznie gorszej jakości niż nasze). Co gorsza, wyobraźmy sobie następujący rozkład:

²⁰ Oczywiście niektórzy powiedzieliby, że natura ludzkiej kondycji i świadomość śmiertelności sprawiają, iż nie jest możliwe życie o normalnej długości, które zaczyna się źle, a sytuacja ulega ciągłej poprawie.

<i>C</i>	T ₁	T ₂	T ₃	T ₄	Suma
Jan	9	6	6	9	20
Piotr	1	4	4	1	20

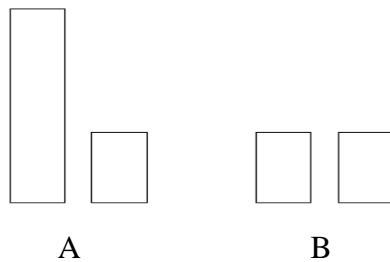
Dla egalitarysty wycinkowego dystrybucja *C* jest nieodróżnialna od dystrybucji *A* – w każdym momencie czy przedziale czasu istniałoby tyle samo dobrobytu (choć oczywiście nie byłby to – zdaniem tego rodzaju egalitarysty – rozkład preferowany). Ale przecież wydaje się, że to właśnie egalitarysta powinien – przy wszystkich brakach tego typu rozkładu dystrybucji – znacznie bardziej cenić *A* nad *C*. Z drugiej strony egalitaryzm wycinkowy jest jednak bardziej zgodny z naszymi intuicjami, jeśli chodzi o nierówności między pokoleniami ludzi żyjących w tym samym czasie. Egalitaryzm całego życia nie dbałby o to, gdyby np. okazało się, że ludzie starzy mają znacznie gorzej (lub lepiej) niż reszta ludzi, jeśli tylko zsumowane jakości życia różnych ludzi byłyby podobne. Wniosek z tej części może być podobny do wniosku z części *Równość czego*: najbardziej wiarygodną koncepcją jest koncepcja pluralistyczna łącząca w sobie zarówno elementy egalitaryzmu wycinkowego z egalitaryzmem całego życia.

Egalitaryzm, priorytaryzm, doktryna wystarczalności

Równość (w interesującym nas tu sensie) można rozumieć jako wartość instrumentalną lub jako wartość samą w sobie. W tym pierwszym sensie uznajemy, że równość jest pochodną jakichś bardziej podstawowych wartości moralnych, np. przyczynia się do redukcji cierpienia, sprzyja najgorzej usytuowanym, promuje solidarność między ludźmi lub inne pozytywnie oceniane postawy, wzmacnia instytucje demokratyczne itd. Niektórzy uważają, że łagodzi cierpienie, poczucie niższości, dominacje jednych nad drugimi, sprzyja wolności, realizacji ludzkich możliwości i osobowości, zmniejsza stygmatyzację, umożliwia pokojowe współzycie itp. W tym drugim, uznajemy, że równość jest sama w sobie wartością, a samo odwołanie do tego pojęcia wyjaśnia wiele z naszych osądów moralnych. W tym sensie uznajemy, że „jest coś w samym sobie złego, jeśli niektórzy ludzie mają gorzej niż inni”²¹. Ci, którzy tak twierdzą, uznają, że nierówne sposoby dystrybucji mają w sobie coś złego w sobie – coś czego równe nie mają.

²¹ Parfit [1997] s. 4.

Problem z tym rodzajem egalitaryzmu polega na tym, że można przeciwko niemu wytoczyć argument z równania w dół (*levelling down objection*). Głosi on, że niekiedy można zlikwidować niepożądane nierówności poprzez sprowadzenie lepiej sytuowanych do poziomu gorzej sytuowanych. Wedle tego rodzaju egalitaryzmu sytuacja, w której wszyscy mają po równo, czyli sytuacja A byłaby lepsza od sytuacji B, mimo że nastąpiło „równanie w dół”, czyli nie ma ani jednej osoby, której dobrobyt zyskałby na takiej zmianie. Wedle tego poglądu możliwa jest także sytuacja, w której niektórzy zyskują, przez co pojawia się nierówność, i ta sytuacja jest gorsza, choć nie istnieje żadna taka osoba, dla której byłaby ona gorsza.



Przeczy to stanowisku określanemu przez Parfita jako *person-affecting view*, wedle którego jeśli jakiś rezultat jest gorszy, to muszą istnieć ludzie (lub jakieś inne podmioty moralne), dla których jest on gorszy. Sam Parfit jednak, podobnie jak Temkin, nie zgadza się z *person-affecting view*, dlatego ta konsekwencja teologicznego egalitaryzmu nie wydaje mu się niepożądana. Argument przeciwko *person-affecting view* oparty jest na tzw. problemie nietożsamości (*the non-identity problem*), którego nie będziemy tutaj omawiać.

Wydaje się, że z argumentem tym można sobie poradzić w następujący sposób. Żaden rozsądny egalitarysta nie uznaje, że równość jest jedyną wartością, która się liczy. Istnieje wiele racji czy wartości, które także należy uwzględniać w przypadku podejmowania decyzji o dystrybuowaniu danych dóbr czy w przypadku oceniania różnych teorii (np. maksymalizacja dobrobytu całkowitego, efektywność gospodarcza itd.). Równość – głoszą rozsądne wersje egalitaryzmu – jest jedną z nich. I dlatego najczęściej jest tak, że nie powinniśmy dążyć do równości za wszelką cenę, np. radykalnie pogarszając sytuację najlepiej uposażonych, bo liczą się też inne wartości.

Jest jednak inny sposób odparcia argumentu. Thomas Nagel w swoim artykule *Równość* podał często komentowany potem przykład. Wyobraźmy sobie, że mamy dwójkę dzieci: jedno zdrowe i szczęśliwe, drugie mające jakieś upośledzenie. Możemy się przeprowadzić albo do miasta, gdzie chore dziecko uzyska stosowną opiekę, albo na przedmieścia, co przyniesie znacznie większe korzyści zdrowemu dziecku. Jednak korzyści,

które odniosłoby zdrowe dziecko z przeprowadzki na przedmieścia są znacznie większe niż stosunkowo niewielkie korzyści, które chore dziecko odniesie z przeprowadzki do centrum. Nagel uważa, że jeśli uznalibyśmy się – pomijając wszelkie inne okoliczności – że ze względów moralnych powinniśmy przeprowadzić się do miasta, byłaby to decyzja w duchu egalitaryzmu. Jeśli przeprowadzilibyśmy się na przedmieścia byłby to znak, że akceptujemy jakąś prostą wersję utilitaryzmu (czyli uważamy, że należy maksymalizować użyteczność całkowitą bez względu na dystrybucję pomiędzy poszczególnymi jednostkami).

Jednakże jeśli faktycznie uznalibyśmy, że moralność nakazuje przeprowadzić się do miasta ze względu na chore dziecko, to nasze postępowanie można by rozumieć różnie. Albo jako wyraz akceptacji tego, że jest coś moralnie złego w samym fakcie, że ludzie (w tym wypadku nasze dzieci) są na różnym poziomie dobrobytu. Albo jako uznanie, że to, co jest moralnie złe, to nie sama nierówność, ale fakt, że niektórzy znajdują się niżej na jakiejś obiektywnej skali dobrobytu niż inni. To pierwsze stanowisko to egalitaryzm, to drugie to priorytaryzm (*prioritarianism* lub *the priority view*). Uznaje ono, że równość nie jest wartością samą w sobie, nie zawsze cenimy ją też ze względu na jakieś inne dobra, a wielu egalitarystom zachwalającym równość tak naprawdę chodzi o coś innego. To, co często mogą oni mieć na myśli, to to, że przysparzanie korzyści ludziom tym bardziej się liczy z moralnego punktu widzenia, im bardziej ci ludzie są gorzej sytuowani. Oczywiście w ten sposób wyrównuje się różnice pomiędzy ludźmi, ale to nie nierówności mają moralne znaczenie, ale to, że niektórzy mają gorzej. Parfit dodaje przy tym dość kontrowersyjne zastrzeżenie, że to, co jest złe – wedle priorytaryzmu – to nie to, że ludzie są gorzej sytuowani niż *inni*, ale raczej to, że są gorzej sytuowani niż mogliby być²². Czyli nie chodzi tu zazwyczaj o to, że ktoś ma gorzej w porównaniu do kogoś innego lub innych, ale gorzej na pewnej obiektywnej skali.

Różnicę pomiędzy egalitaryzmem a priorytaryzmem można zobrazować przykładem zaczerpniętym z artykułu Broome'a²³: wyobraźmy sobie, że w świecie, w którym istnieją tylko dwie osoby, możliwy jest następujący rozkład dystrybucji jakiegoś dobra: jeśli wybierzemy politykę A to istnieją równe szanse, że rozkład będzie wyglądał albo tak (1, 1), albo tak (2, 2); jeśli wybierzemy politykę B, to istnieją równe szanse, że rozkład będzie wyglądał albo tak (1, 2) albo tak (2, 1). Jeśli wszystkie pozostałe czynniki nie są istotne, to

²² Parfit [1997], por. Temkin [2009].

²³ Broome [niepublikowane]

zwolennik egalitaryzmu powinien przedkładać tę pierwszą politykę nad drugą, zaś zwolennik priorytaryzmu powinien równie cenić oba te sposoby dystrybucji.

Wiarygodna wersja priorytaryzmu, podobnie zresztą jak egalitaryzmu, nie jest stanowiskiem absolutnym, czyli uznającym, że pierwszeństwo dla osób będących w najgorszej sytuacji jest bezwarunkowe i zawsze przeważa wszelkie inne racje. Dla wiarygodnej wersji priorytaryzmu liczba ludzi także ma znaczenie: niekiedy małe korzyści dla wielu lepiej sytuowanych mogą przeważać dużą korzyść dla niewielu gorzej sytuowanych. Wyobraźmy sobie, że mamy ograniczone zasoby materialne pozwalające na wykonanie dwóch z następujących operacji medycznych: albo wykonamy zabieg, dzięki któremu ktoś nie straci nogi; albo wykonamy sto zabiegów, dzięki którym stu pacjentów nie straci swoich stóp (załóżmy, że nic innego nie ma tu znaczenia). Zwolennik priorytaryzmu absolutnego (o ile tacy istnieją w rzeczywistości) powiedziałby, należy najpierw pomagać osobom w najgorzej sytuacji (czyli tym, którym grozi amputacja całej nogi), dopiero w następnej kolejności reszcie. Zwolennik bardziej wiarygodnej wersji uznałby, że w takiej sytuacji powinniśmy uwzględnić także liczbę i uznać, że sprawiedliwiej by było przeznaczyć te środki na ratowanie stóp tych stu osób, nawet jeśli wiązałyby się to z koniecznością zaniechania leczenia tej jednej osoby.

Problem z priorytaryzmem, na który zwrócił uwagę Roger Crisp²⁴ polega na tym, że choć niekiedy fakt, iż ktoś jest w gorszej sytuacji, ma moralne znaczenie, to niekiedy jest to kompletnie nieistotne z moralnego punktu widzenia, np. w sytuacji kiedy chodzi o dystrybucję dóbr wśród ludzi znajdujących się ogólnie w bardzo dobrej sytuacji. Jeśli ktoś nie może sobie pozwolić co tydzień na butelkę wina za 300 zł (choć może sobie pozwolić na butelkę za 150 zł) to nie ma znaczenia, że niektórzy mogą sobie pozwolić na butelkę nawet za 500 zł (Crisp podobny przykład określa mianem „przypadkiem Beverly Hills”).

Rywalem zarówno egalitaryzmu, jak i priorytaryzmu, który radzi sobie z zarysowaną powyżej trudnością, jest tzw. zasada wystarczalności (*sufficientarianism*). Harry Frankfurt w często cytowanym artykule *Equality as a Moral Ideal* pisał tak (polemizując z egalitaryzmem):

To, co jest ważne z punktu widzenia moralności, to nie to, że wszyscy powinni mieć tyle samo, ale to, że każdy powinien mieć wystarczająco. Jeśli każdy miałby

²⁴ Crisp [2003]

wystarczająco, to fakt, że ktoś miałby więcej niż inni, nie miałby żadnego moralnego znaczenia²⁵.

Wydaje się, że tak zdefiniowana zasada wystarczalności wymaga jednak uzupełnienia, a rzecz ma się podobnie jak z egalitaryzmem czy priorytaryzmem, które w swoich absolutnych formach nie są wiarygodne. W przypadku zasady wystarczalności wydaje się, że należałoby uznać, że wcale nie jest tak, wszyscy poniżej pewnego progu wystarczalności liczą się tak samo. Ci spośród znajdujących się poniżej progu wystarczalności, którzy byliby w gorszej sytuacji od innych, są ważniejsi z moralnego punktu widzenia. Można więc powiedzieć, że w bardziej wiarygodnych wersjach zasada wystarczalności nie byłaby jedyną zasadą, ponieważ poniżej progu wystarczalności obowiązywałby priorytaryzm. Co więcej, poniżej progu wystarczalności, przyznawanie korzyści ludziom liczy się tym bardziej, im więcej ludzi korzystałoby z tych korzyści i im większe byłyby te korzyści²⁶. Natomiast wśród osób znajdujących się powyżej progu, ci, którzy są w gorszej sytuacji, zasadniczo nie mają pierwszeństwa, a korzyści liczą się bardziej, im większej liczby ludzi dotyczą i im większe są te korzyści (czyli powyżej progu obowiązuje jakaś wersja utylitaryzmu). Jednak podobnie jak w dwóch poprzednich przypadkach i tu musimy pamiętać, że zasada wystarczalności to tylko jedno z kryteriów dla oceny dystrybucji. Jeśli po to, by wydobyć jedną osobę powyżej progu wystarczalności mielibyśmy sprowadzić całą pozostałą ludzkość na poziom niewiele wyższy niż ten próg, to wiele osób uznałoby, że nie powinniśmy tego robić.

Istnieje kilka argumentów przemawiających za tym, że zasada wystarczalności jest najlepszą interpretacją pojęcia równości w interesującym nas tu sensie: 1) moralne znaczenie faktycznie wydaje się mieć to, że ktoś ma za mało jakichś dóbr w stosunku do progu rozumianego bądź to obiektywnie, bądź to będącego jakąś społeczną konwencją (jest upośledzony, chory, biedny itp.), a nie to, że ktoś ma relatywnie mniej niż inni, co nie zawsze musi być istotne; 2) powinniśmy kierować się takimi zasadami sprawiedliwości, które miałyby szansę zostać dobrowolnie przyjęte przez rozumnych ludzi, którzy przeprowadzili pewną procedurę namysłu; 3) w sytuacji niedoborów danego dobra (np. lekarstwa ratującego życie, środków finansowych na opiekę medyczną) równy podział może być niekiedy niemoralny (np. jeśli mam tylko jedną tabletkę ratującą życie i jest co najmniej kilku potrzebujących, to lepiej podać tę tabletkę w całości jednej osobie, dzięki czemu ona

²⁵ Frankfurt [1987]

²⁶ Takie stanowisko proponuje Crisp [2003], określające je jako zasadę wystarczalności plus ważony priorytaryzm.

przeżyje, niż dzielić ją na równe części, w rezultacie nie przeżyje żaden z potrzebujących); 4) nierówności w ilości posiadanych dóbr nie mają moralnego znaczenia w przypadku ludzi, którzy mają bardzo dużo²⁷.

Najważniejszy problem dotyczący zasady wystarczalności zdaje się dotyczyć tego, w jaki sposób należałoby wytyczyć ów próg wystarczalności, w szczególności jeśli pojęcie wystarczalności odnieśliśmy do subiektywnie odczuwanego zadowolenia. Wtedy istotny może się okazać wpływ tego, jak mają się inni, na moje własne samozadowolenie, czyli zjawisko relatywnej deprivacji. Uwzględnienie tego czynnika może prowadzić do następującego paradoksu: istnieją dwie grupy, w pierwszej dobrobyt wynosi 25, w drugiej 45, próg wystarczalności to 27. Wyobraźmy sobie sytuację, w której dobrobyt obu tych grup zmniejszył się i teraz obie są na poziomie 24. Jednocześnie w nowej sytuacji – ze względu na to, że zniknął wpływ nierówności na subiektywnie odczuwane zadowolenie, wszyscy znajdują się powyżej progu wystarczalności²⁸. Inne problematyczne kwestie to, na jakiej „wysokości” wyznaczyć należałoby ten próg, a także to, czy nie należałoby wprowadzić wielu takich progów. Również kwestie omawiane przez nas w części *Równość i czas* mają znaczenie w przypadku zasady wystarczalności (czyli jakie jednostki czasu należałoby przyjąć mierząc bycie poniżej progu wystarczalności).

Na koniec tego rozdziału warto zauważyć, że najbardziej wiarygodne wydają się stanowiska, które określałyby wiele progów, np. prób absolutny związany z prawem do życia, fizycznego przetrwania, bezpieczeństwa itp. (wydaje się, że byłby on osadzony na intersubiektywnie sprawdzalnych potrzebach ludzkich), oraz dodatkowy próg czy dodatkowe progi, które mogłyby być relatywne kulturowo i oparte, przynajmniej częściowo, na subiektywnych kryteriach. Tak czy owak zasada wystarczalności, wzbogacona elementami ważonego priorytaryzmu (w odniesieniu do osób znajdujących się poniżej progu) i utylitaryzmu (w odniesieniu do osób powyżej progu) może służyć za dogodną bazę do zbudowania wiarygodnej teorii sprawiedliwej dystrybucji.

Prace cytowane

Anderson [1999] – Elizabeth Anderson, *What is the point of equality?*, “Ethics”, 109 (1999), ss. 287–337.

²⁷ Dyskusja nad tymi argumentami patrz: Casal [2007].

²⁸ Patrz: Huseby [2010].

- Arneson [2000] – Richard Arneson, *Luck egalitarianism and prioritarianism*, “Ethics” 110 (2000), ss. 339-349.
- Arneson [2002] – Richard Arneson, *Egalitarianism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/egalitarianism>.
- Broome [niepublikowane] – John Broome, *Equality versus Priority*, w: ‘Goodness’ and ‘Fairness’: *Ethical Issues in Health Resource Allocation*, D. Wikler, Ch.J.L. Murray (red.), WHO, niepublikowane (artykuł dostępny na stronie: <http://users.ox.ac.uk/~sfop0060/pdf/equality%20versus%20priority.pdf>)
- Caney [2005] – Simon Caney, *Justice Beyond Borders*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 319.
- Casal [2007] – Paula Casal, *Why sufficiency is not enough*, “Ethics”, 117 (2007), ss. 296-326.
- Cohen [1989] – Gerald A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, “Ethics” 99 (1989), ss. 906-944.
- Crisp [2003] – Roger Crisp, *Equality, priority, and compassion*, “Ethics”, 113 (2003), ss. 745-763.
- Dworkin [2000a] – Ronald Dworkin, *What Is Equality? I. Equality of Welfare*, w: tenże: *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Harvard 2000.
- Dworkin [2000b] – Ronald Dworkin, *What Is Equality? II. Equality of Resources*, w: tenże: *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Harvard 2000.
- Frankfurt [1987] – Harry Frankfurt, *Equality as a moral ideal*, “Ethics” 98 (1987), ss. 21-43.
- Gosepath [2007] – Stefan Gosepath, *Equality*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/equality>
- Holtug, Lippert-Rasmussen [2007b] – Nils Holtug, Kasper Lippert-Rasmussen, *An Introduction to Contemporary Egalitarianism*, w: *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*, Holtug Nils, Lippert-Rasmussen Kasper (red.), Oxford University Press, Oxford 2007.
- Huseby [2010] – Robert Huseby, *Sufficiency: Restated and Defended*, “The Journal of Political Philosophy” 18/2 (2010), ss. 178-197.
- Miller [2007] - David Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Nagel [2008] – Thomas Nagel, *The Problem of Global Justice*, “Philosophy and Public Affairs”, 33/2 (2005), ss. 113-147.

Parfit [199] – Derek Parfit, *Equality and Priority*, “Ratio” 10 (1997), ss. 202-221.

Rawls [1994] – John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Temkin [2009] – Larry Temkin, *Illumination Egalitarianism*, w: *Contemporary Debates in Political Philosophy*, T. Chrisiano, J. Christman (red.), Wiley-Blackwell, Oxford 2009, ss. 155-178.