

*Andrzej Karalus*  
Politechnika Gdańska

## **Kontrowersje wokół zagadnienia sprawiedliwości dystrybutywnej**

Książka Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości* okazała się kamieniem milowym w historii filozofii polityki oraz w filozofii społecznej i można bez nadmiernej przesady uznać, że w znacznym stopniu przyczyniła się do odrodzenia i ożywienia tej dyscypliny. Jej głównym atutem było twórcze przetworzenie tradycyjnych pojęć, takich, jak: umowa społeczna, sprawiedliwość, równość, wolność, itd., i osadzenie ich w niezwykle płodnych i twórczych kontekstach. Za adekwatną miarę jej wpływu można uznać ogromną liczbę komentarzy, glos, odniesień i polemik, które, ustosunkowując się do poruszanych w dziele Rawlsa zagadnień, strategii argumentacyjnych oraz proponowanych rozwiązań, doprowadziły do przeformułowania niektórych spośród fundamentalnych problemów filozofii polityki XX w. Z perspektywy czasu najbardziej zacięty wątek dyskusji nad tym dziełem doprowadził do doktrynalnego wykrystalizowania się osobnego stanowiska w filozofii polityki, niesprowadzalnego do klasycznego rozróżnienia konserwatyzm – liberalizm – socjalizm. Chodzi oczywiście o komunitaryzm. Spór na linii komunitaryzm-liberalizm odbił się największym echem, gdyż podzielił nie tylko środowiska naukowe, ale objął również szerokie kręgi społeczeństwa, inspirując do debaty publicznej polityków, pedagogów, aktywistów społecznych czy wręcz całe ruchy społeczne. Spór ten pozostawił nieco w cieniu inną debatę – dotyczącą kwestii *s p r a w i e d l i w o ś c i d y s t r y b u t y w n e j*. Wydaje się, że w obliczu ustabilizowania się głównych przesłanek ideowych komunitaryzmu i okrzepnięcia jego pozycji w polu dostępnych opcji światopoglądowo-politycznych – przysłał również dawny żar i namietność wiążących się z nim polemik; obecnie to właśnie kwestia sprawiedliwości ekonomicznej oraz wzrastających nierówności przesuwa się do centrum debaty publicznej. Thomas Piketty posunął się nawet do

stwierdzenia, że kwestia dystrybucji (czy też redystrybucji) dóbr winno stać się jednym z podstawowych zagadnień ekonomii<sup>1</sup>.

Niniejszy artykuł jest próbą naszkicowania kolejnych etapów przekształceń zagadnienia sprawiedliwości dystrybucyjnej. Omówiona zostanie przede wszystkim „zasada dyferencji” Rawlsa jako propozycja, która rozpoczęła współczesną debatę na temat sprawiedliwości dystrybucyjnej. Krótko zostaną wspomniane polemiki z koncepcją Rawlsa, autorstwa Nozicka, Dworkina i Sena; wspomniane są o tyle, o ile obrazują stopień skomplikowania tego zagadnienia, gdzie jego kolejne przeformułowania wydobywają coraz to nowe opalizacje znaczeniowe i prowadzą do nieoczekiwanych konsekwencji oraz nowych problemów. Najwięcej miejsca zostanie poświęcone propozycji radykalnej, zmierzającej do rozwiązania kwestii sprawiedliwości dystrybucyjnej przez ustanowienia powszechnego dochodu gwarantowanego (Philippe Van Parijs).

Co należy rozumieć przez pojęcie „sprawiedliwość dystrybucyjna”? To inaczej sposób, w jaki społeczeństwo rozdziela ograniczoną pulę zasobów wśród swoich członków, którzy mają różne potrzeby, oraz uzasadnione i równoważne roszczenia odnośnie do sposobu korzystania z dostępnych zasobów. Pojęcie to, jak widać już na tzw. pierwszy rzut oka, nie jest li tylko pojęciem z zakresu filozofii polityki. Jego pole semantyczne zahacza nie tylko o klasyczną filozofię polityki, pobrzmiewa w nim również echo klasycznej definicji ekonomii, która analizuje procesy produkcji i wymiany, i w której wartość dóbr jest pochodną ich rzadkości. Zagadnienie sprawiedliwości dystrybucyjnej w oczywisty sposób wiąże się z pojęciem równości i nierówności. Równość jest pojęciem wielowymiarowym, ale na potrzeby niniejszego artykułu zdefiniujemy ją jako równy (nieupośledzający i nieuprzywilewujący) udział w zasobach, jakimi dane społeczeństwo dysponuje.

Choć nie ma tutaj miejsca na szkicowanie historii samej idei sprawiedliwości dystrybucyjnej, należy podkreślić, że jako problem pojawiła się wraz z powstaniem nowoczesnego społeczeństwa. Schematycznie rzecz ujmując, problem pojawił się po zajściu dwóch współbieżnych procesów. Pierwszym z nich była stopniowa dezintegracja przedoświeceniowych metanarracji dotyczących legitymizacji władzy, które sankcjonowały istniejące nierówności między ludźmi, tłumacząc je naturalną hierarchią bytów; stosunki poddaństwa, podległości i zwierzchności odzwierciedlały naturalne nierówności, wpisane w strukturę samego kosmosu. Drugi proces dotyczył transformacji społeczno-ekonomicznej; wraz z wkroczeniem w fazę industrialną kapitalizmu narastały dążenia emancypacyjne szerokich mas społecznych, skazanych często na życie w dotkliwym ubóstwie. Proces erozji tradycyjnych koncepcji legitymizacji władzy oraz narastające nierówności społeczne i ekonomiczne na wczesnym etapie rozwoju kapitalizmu prowadziły wprost do

---

<sup>1</sup> Por.: T. Piketty, *Putting Distribution Back at the Center of Economics*, „Journal of Economic Perspectives”, vol. 29, no. 1, 2015, s. 67-88.

polaryzacji klasowej, konfliktu o istniejące zasoby, kryzysu przestarzałych realności instytucjonalnych i poszukiwania nowych, bardziej racjonalnych i sprawiedliwszych sposobów organizacji życia społeczno-politycznego. Wtedy to narodził się sam problem sprawiedliwości dystrybtywnej jako taki, jako próba znalezienia normatywnego uzasadnienia dla procedury, która regulowałaby w sposób powszechnie akceptowany przydział społecznie wytworzonych dóbr (rządzenie za pomocą odgórnych dekretów przy wsparciu aparatów represji i równoczesnym braku poparcia obywatelskiego dla rządzącej władzy jest w cywilizacji euroamerykańskiej na dłuższą metę niemożliwe).

Dwudziestowieczna debata na ten temat zdaje się dość spóźniona. Wydawałoby się, że już na początku XIX w., czyli po narodzinach marksizmu, który od początku zmierzał do transformacji niesprawiedliwych praktyk społecznych, powinno dojść do ożywionej debaty na temat sprawiedliwości i nierówności. W koncepcji marksistowskiej sprawiedliwość (rozumiana klasycznie) jest jednak postrzegana jako tzw. cnota naprawcza<sup>2</sup>, czyli zasada kompensująca bardziej fundamentalną niesprawiedliwość systemu kapitalistycznego, którego istota zasadza się na podziale na robotników najemnych oraz właścicieli środków produkcji. Społeczny podział własności prowadzi do przywłaszczenia uzyskanej w wyniku pracy robotników nadwyżki przez właścicieli środków produkcji. Według marksizmu należałoby starać się nie tyle formułować dostatecznie pojemną koncepcję sprawiedliwości dystrybtywnej, która czyniłaby zadość intuicjom moralnym skonfliktowanych i zantagonizowanych grup społecznych, co po prostu znieść mechanizm produkujący nierówności i uwieczniający niesprawiedliwość. Sprawiedliwość jest niemożliwa do zrealizowania w kapitalizmie, gdyż, opierając się na przymusowym transferze wypracowanej przez robotników wartości (czyli na wyzysku), siłą rzeczy zawsze odtwarza klasowe nierówności między ludźmi, w tym najważniejszą dla niniejszych rozważań nierówność zasobów. Stąd kwestia sprawiedliwości jako taka nigdy Marksa nie zajmowała. Marksisci postrzegali sprawiedliwość raczej jako werbalizację nekających co wrażliwszych liberałów wyrzutów sumienia niż zagadnienie, którego roztrząsanie doprowadzi do rzeczywistego ulżenia losom warstw najuboższych. Jedyną dopuszczalną zasadą sprawiedliwości była reguła przyznania każdemu puli zasobów równych wykonanej przez jednostkę pracy (zasada merytokratyczna) w ramach gospodarki komunistycznej, w której zniesiono system pracy najemnej i uspołeczniono własność środków produkcji. Dyskusja nad sprawiedliwością dystrybtywną narodziła się na gruncie systemu kapitalistycznego i może być traktowana jako filozoficzny wyraz głębokiej i pilnej potrzeby autokorekty systemu wolnorynkowego, nieustannie generującego nierówności<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por.: W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 211-251.

<sup>3</sup> Oczywiście nie znaczy to, że w krajach „realnego socjalizmu” nierówności jako takie nie istniały albo że nie domagano się sprawiedliwości. Przeciwnie, wydaje się, że było dokładnie na odwrót, a gołosłowne i uzurpatorskie w gruncie rzeczy przypisanie sobie przez ówczesne elity polityczne zasługi „pozytywnego rozstrzygnięcia kwestii sprawiedliwości i równości” i równoczesne (brutalne niekiedy) wygaszanie jakiegokolwiek otwartej debaty

## „Zasada dyferencji” Johna Rawlsa

Jak już zostało wspomniane, analiza dyskusji nad zagadnieniem sprawiedliwości dystrybucyjnej rozpocznie się od przypomnienia istoty „zasady dyferencji” Johna Rawlsa. Zasada ta położyła fundamenty dla późniejszych debat na ten temat z uwagi na przekonującą argumentację oraz posługiwanie się (charakterystycznymi dla filozofii analitycznej) frapującymi eksperymentami myślowymi i szeregiem starannie precyzacji pojęciowych. Stanowisko amerykańskiego filozofa w kwestii sprawiedliwości dystrybucyjnej było równocześnie polemiką z dominującym dotąd w tej kwestii podejściem utylitarystycznym. Warto krótko przypomnieć na czym polegało to stanowisko.

Utylitaryzm, rozwijany w ramach tzw. ekonomii dobrobytu, opiera się na dwóch fundamentalnych przesłankach. Pierwsza z nich wymaga, aby każda koncepcja sprawiedliwości dystrybucyjnej spełniała tzw. optimum Pareto, gdzie preferowana jest taka alokacja dóbr, która poprawia sytuację jednych, nie pogarszając zarazem losu innych. Dzięki temu zostanie spełnione podstawowe wymaganie każdorazowo stawiane każdej koncepcji sprawiedliwości w rozumieniu utylitarystycznym, gdzie zagregowana suma użyteczności winna zwiększyć się lub pozostać ta sama pomimo (ewentualnego) transferu dóbr<sup>4</sup>. Po drugie, koncepcja utylitarystyczna opierała się na aksjomacie jednostkowego wyboru oraz interpersonalnej porównywalności użyteczności, czyli na mocnym założeniu, że maksymalizacja dobrobytu ekonomicznego, czyli poziomu zamożności (*social welfare*), jest pochodną sumy dobrostanów (*well-being*) poszczególnych jednostek, czy też, jak pisał John Harsanyi, jest arytmetyczną średnią nieważoną poszczególnych preferencji jednostkowych<sup>5</sup>.

Rawls odrzuca podejście utylitarystyczne. Przede wszystkim zasada zaspokojenia jednostkowych preferencji (sumy użyteczności, pojmowanej hedonistycznie bądź eudajmonistycznie) jest jego zdaniem wtórna względem pojęcia sprawiedliwości. Rawls przyjmuje za Kantem, że sprawiedliwość winna mieć pierwszeństwo przed substancjalną koncepcją dobra i czerpać swą legitymację z faktu uznania jej za właściwą i słuszną przez wszystkich zainteresowanych<sup>6</sup>.

---

na ten temat było prawdopodobnie jednym z powodów szeroko rozpowszechnionego braku legitymizacji dla rządów komunistycznych w Europie Środkowo-Wschodniej.

<sup>4</sup> Jak pisze Rawls, rekapitułując poglądy Sidgwicka, „porządek społeczny jest słuszny, a tym samym sprawiedliwy, gdy podstawowe instytucje społeczne są tak uporządkowane, by osiągnąć największy bilans netto satysfakcji, stanowiący sumę satysfakcji wszystkich członków danego społeczeństwa” (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. A. Romaniuk, M. Panufnik, J. Pasek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 55).

<sup>5</sup> Por. J. C. Harsanyi, *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility*, [w:] *Economic Justice. Selected Writings*, ed. E. S. Phelps, Penguin Books, Harmondsworth & Baltimore 1973, s. 284.

<sup>6</sup> Sprawiedliwość zatem obejmowałaby te zasady, jakie wolne i racjonalne osoby, zainteresowane wspieraniem własnych interesów, przyjęłyby w wyjściowej sytuacji równości jako określające podstawowe warunki ich stowarzyszenia. Wielu komentatorów podkreślało, że takie rozumienie sprawiedliwości upodabnia podejście Rawlsa do Kantowskiego stowarzyszenia „racjonalnych egoistów”, gdzie regulatorem ludzkich poczynań jest wynikające z imperatywu kategorycznego prawo moralne.

Normatywnym tłem tej koncepcji jest *implicite* przyjmowane założenie, że sprawiedliwość winna opierać się na pojęciach równości i wolności; dopiero później można zacząć myśleć o zaspokajaniu racjonalnych preferencji jednostek. Autor *Prawa ludów* odrzuca podejście utylitarystyczne również dlatego, że zagregowana suma użyteczności może przeważać nad zasadą sprawiedliwości; operowanie uśrednionymi wielkościami społecznego dobra nie bierze pod uwagę sytuacji poszczególnych jednostek oraz przeczy podstawowym intuicjom wiążącym się ze sprawiedliwością. Rawls stoi na stanowisku deontologicznym: jednostka zawsze stanowi wartość samą w sobie i przyrost zagregowanej sumy netto „szczęścia” wspólnoty kosztem jednostki nie może być brany pod uwagę jako wystarczająca racja moralna.

Przedmiotem sprawiedliwości jest –

[...] struktura podstawowa społeczeństwa [...] sposób, w jaki główne instytucje społeczne dystrybuują podstawowe prawa i obowiązki oraz określają podział korzyści płynących ze społecznej kooperacji.<sup>7</sup>

Rawls jest świadomy tego, że podstawowa struktura społeczna, czyli „podstawowe urządzenia ekonomiczne i społeczne”, zawiera „różne pozycje społeczne”, a ludzie przychodzący na świat

[...] mają różne szanse życiowe, determinowane przez system polityczny, jak i warunki ekonomiczne i społeczne. W ten sposób instytucje społeczeństwa faworyzują określone pozycje wyjściowe względem innych.<sup>8</sup>

Wychodząc od tego stanu rzeczy, Rawls kwestionuje dwie możliwe interpretacje sprawiedliwości dystrybtywnej, a mianowicie: (1) zasadę równości szans (*equality of opportunities*), w której sprawiedliwe jest zapewnienie równego startu poprzez subsydiowanie edukacji bądź akcje afirmatywne oraz (2) zasadę sprawiedliwości pojętej jako zgodność między osiąganym dochodem (zamożnością) a zasługą (tzw. *desert theory*, która jako sprawiedliwy definiuje taki udział w ogólnym bogactwie, który jest proporcjonalny do wniesionego wkładu). Są one, zdaniem autora *Teorii sprawiedliwości*, nie tyle błędne, co niezadowolające; nie uwzględniają mianowicie społecznych uwarunkowań, którym jednostki podlegają, przez co mogą pełnić rolę nieświadomie legitymizującą relacje dominacji, hierarchii i wykluczenia. Jeśli zakres potencjalnego wkładu jednostki w społecznie wytwarzanym bogactwie jest determinowany w punkcie wyjścia przez pozycję życiową i nierówny dostęp do puli dóbr społecznie i indywidualnie pożądanых, tedy koncepcja sprawiedliwości musi przedstawić remedium na istotny w tym kontekście problem *n i e - z a w i n i o n y c h k r z y d*. Podobnie jest z zasadą równości szans: zdaniem jej adherentów gwarancją równego startu dla wszystkich jest wyeliminowanie dyskryminacji w miejscu pracy oraz z systemu edukacji. Zdaniem Rawlsa, koncepcja ta nie bierze pod uwagę wpływu otoczenia, warunków życiowych oraz

<sup>7</sup> J. Rawls, *op. cit.*, s. 34.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 35.

arbitralnych okoliczności na kondycję i dobrostan jednostki (chodzi m.in. o geny, określające inteligencję, talenty, urodę, itd.; są to zasoby „naturalne”, wywierające istotny wpływ na naszą pozycję w społeczeństwie), co powoduje, że koncepcja „równego startu” odtwarza nieusprawiedliwione nierówności, które nadal będą znacząco wpływać na los i sytuację materialną jednostki.

Istotą Rawlowskiej teorii sprawiedliwości jest zatem zapewnienie wszystkim tych samych wolności i uprawnień oraz neutralizacja „niezawinionych krzywd”, czyli potencjalnie upośledzających okoliczności, na które jednostka nie miała wpływu, a które determinują jej pozycję i udział w społecznie wytwarzanym bogactwie. Przekłada się to na sformułowanie koncepcji sprawiedliwości, które są pochodną ważnej dla Rawlsa idei „sprawiedliwości jako bezstronności”<sup>9</sup>.

Zasady sprawiedliwości Rawlsa są następujące:

Pierwsza: każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego systemu równych podstawowych wolności, możliwych od pogodzenia z podobnym systemem wolności dla innych.

Druga: nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by zarówno (a) można było się rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, jak i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami otwartymi dla wszystkich.<sup>10</sup>

Koncepcja sprawiedliwości ma za zadanie zapewnić równy poziom wolności dla wszystkich (postulat klasycznego liberalizmu) oraz zminimalizować niezawinione krzywdy, czyli nierówności powodujące stały deficyt legitymacji kapitalistycznego systemu polityczno-gospodarczego. Remedium to takie urządzenie podstawowej struktury społeczeństwa, żeby dystrybuowała ona – podług wyłonionej w sytuacji pierwotnej bezstronnych (*fair*) zasad sprawiedliwości – dobra podstawowe<sup>11</sup>. Tym samym widać wyraźnie, że sprawiedliwe jest utrzymanie tylko takich nierówności, które są korzystne dla wszystkich, co ostatecznie oznacza, że, w przeciwieństwie do utilitaryzmu, który promuje pierwszeństwo zagregowanej sumy użyteczności, za sprawiedliwy należy uznać transfer, w którym poprawia się sytuacja najgorzej uposażonej. Rawls wyraźnie stwierdza, że zasada sprawiedliwości ma pierwszeństwo przed zasadą efektywności. A zatem zasada dyferencji w przypadku dóbr materialnych, pełni funkcję kompensującą, a okoliczności wpływające na

<sup>9</sup> Do bezstronności ma prowadzić słynny eksperyment myślowy Rawlsa, dotyczący sytuacji pierwotnej, jego wersji umowy społecznej. W sytuacji pierwotnej hipotetyczna „zasłona niewiedzy” (wzięcie w nawias własnych uwarunkowań klasowych, własnej rasy, płci, naturalnych talentów czy nawet własnego IQ) pozwala ustalić takie zasady współżycia, które nikogo nie faworyzują i zarazem gwarantują, że okoliczności niezależne od woli i działań jednostek nie będą decydować o ich trajektorii życiowej. Tym samym sytuacja pierwotna doprowadzi do wyłonienia dwóch podstawowych zasad sprawiedliwości. Oczywiście sytuacja pierwotna nie jest ani propozycją systemowego rozwiązania problemu podejmowania decyzji grupowych, ani opisem realnych procesów stanowienia prawa; sytuacja pierwotna pokazuje jedynie, że w sytuacji doskonałej równości każdy wybrałby ten właśnie, a nie inny zestaw podstawowych wartości i hołdowałby takiemu ideałowi sprawiedliwości, który podał Rawls. Tym samym wykazana zostałaby wyższość Rawlowskiej sprawiedliwości jako formy dystrybucji dóbr podstawowych (wolności, autentycznej równości szans oraz dystrybucji dochodu) nad formami alternatywnymi.

<sup>10</sup> J. Rawls, *op. cit.*, s. 107.

<sup>11</sup> Dobra społecznie podstawowe to „prawa i wolności, władza i możliwości, dochód i bogactwo” (*ibidem*, s. 110-109).

walory naturalne (takie jak uroda czy inteligencja) nie powinny mieć wpływu na dystrybucję. Zasada dyferencji:

Przekształca cele struktury podstawowej tak, by ogólny układ instytucji nie akcentował dodatkowo społecznej efektywności i wartości technokratycznych. Ludzie naturalnie bardziej utalentowani nie dlatego mają zyskiwać, że są po prostu lepiej uzdolnieni, lecz po to, by pokryć koszty szkolenia i edukacji i by wykorzystać swe talenty w sposób, który pomoże także tym, do których szczęście się nie uśmiechnęło. Nikt nie zasłużył na dane mu przez naturę większe możliwości ani na korzystniejsze miejsce startowe w społeczeństwie. [...] Prowadzi to do zasady dyferencji [w polskim tłumaczeniu występuje „zasady zróżnicowania” – A.K.], jeśli pragniemy tak zorganizować system społeczny, by nikt nie zyskiwał ani nikt nie tracił ani z powodu swego przypadkowego miejsca w dystrybucji naturalnych aktywów, ani za sprawą swej początkowej pozycji w społeczeństwie, nie dając bądź nie otrzymując w zamian kompensujących korzyści.<sup>12</sup>

Sprawiedliwe jest zatem redystrybuowanie dobrobytu od najlepiej wyposażonych do najmniej uprzywilejowanych i pokrzywdzonych przez los (poprzez progresywne opodatkowanie spadków i darowizn oraz opodatkowanie proporcjonalne majątku<sup>13</sup>), bez względu na oczywiste koszty takiego transferu<sup>14</sup>. Tym samym, trochę nieoczekiwanie, zasada sprawiedliwości dystrybtywnej nie tylko zapewnia równy poziom wolności oraz przeciwdziała moralnie arbitralnym nierównościami (czyli zapewnia „autentyczną równość szans”), lecz prowadzi również do zgodnej z liberalną wykładnią wolności ideału *b r a t e r s t w a*, które Rawls definiuje jako „postulat niepożądania większych korzyści, jeżeli nie dzieje się to z korzyścią dla tych, którym powodzi się najgorzej”; co więcej, zasada zróżnicowania jest jedyną politycznie i filozoficznie możliwą do obrony wykładnią braterstwa, wymykającą się redukcji tego pojęcia do czysto rodzinnych czy plemiennych, a więc siłą rzeczy partykularystycznych przejawów solidarności wewnątrzgrupowej<sup>15</sup>.

## Rozwinięcie idei Rawlsa oraz polemika z nim: Dworkin, Sen, Nozick

Tezę Rawlsa często poddawano krytyce. Nie sposób ustosunkować się w krótkim tekście do wszystkich komentarzy i głosów polemicznych i je omówić. Na potrzeby tego artykułu dość wybiórczo i krótko omówimy trzy znane koncepcje, zanim przejdziemy do bardziej wyczerpującego omówienia stanowiska Philippe’a Van Parijsa.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 404-408.

<sup>14</sup> Por.: „[...] dobrobyt społeczeństwa zależy jedynie od poziomu dobrobytu tej osoby, której sytuacja jest najgorsza. Sytuacja społeczeństwa się poprawia, gdy dobrobyt tej osoby wzrasta” (J. Stiglitz, *Ekonomia sektora publicznego*, przeł. P. Graca, B. Czarny, R. Rapacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 121).

<sup>15</sup> J. Rawls, *op. cit.*, s. 167. Por.: „[...] możemy tak oto powiązać tradycyjne idee wolności, równości i braterstwa z dwiema zasadami sprawiedliwości: wolność odpowiada pierwszej zasadzie, równość – idei równości w pierwszej zasadzie [...], a braterstwo – zasadzie zróżnicowania” (*ibidem*, s. 168).

Ronald Dworkin wychodzi z podobnego zbioru przesłanek, co Rawls i kontynuuje w wielu punktach jego logikę wyводу, ale stara się oddalić jeden z podstawowych zarzutów, jaki najczęściej wysuwany jest przeciwko egalitarnym koncepcjom sprawiedliwości, a mianowicie niewrażliwość na indywidualne zasługi. Sprawiedliwość w jego ujęciu będzie definiowana jako, ponownie, minimalizacja upośledzenia wynikającego z czynników, na które jednostka nie ma wpływu, oraz nagradzanie wysiłku tych jednostek, które w większym stopniu podejmują dodatkowy wysiłek w celu osiągnięcia własnych celów i zamierzeń („czułość na ambicję”).

Dworkin główne zręby swojej teorii rozwinął w dwóch artykułach z 1981 r.<sup>16</sup> Pierwszy z nich krytykuje ujęcie sprawiedliwości dystrybtywnej jako zasady prowadzącej do równości w poziomie zamożności czy też dobrobytu (*equality of welfare*). Taki rodzaj sprawiedliwości dystrybtywnej

[...] traktuje ludzi jako równych i dystrybuje bądź transferuje zasoby aż do momentu, w którym kolejny transfer nie doprowadzi do większej równości [w poziomie] dobrobytu.<sup>17</sup>

Tak pojęty projekt równościowy (a w istocie projekt sprawiedliwości dystrybtywnej) jest, zdaniem autora *Biorąc prawa poważnie*, nieatrakcyjny, gdyż nie bierze pod uwagę w wystarczającym stopniu odpowiedzialności jednostek za ich wybory, ewentualne kosztowne gusta, ambicje, pomija wysiłek, jaki został włożony w edukację, nie odróżnia potrzeb (obiektywnych) od pragnień (kulturowanych subiektywnie zachcianek), itd.<sup>18</sup> Wyrównywanie poziomu dobrobytu jest nieuprawnionym subsydiowaniem wszystkich, z pominięciem jednostkowych zasług. W związku z tym Dworkin własną koncepcję sprawiedliwości opiera na idei r ó w n o ś c i z a s o b ó w (*equality of resources*), w której próbuje dać wyraz swoim liberalnym intuicjom dotyczącym równości i odpowiedzialności<sup>19</sup>.

Ideę równości zasobów Dworkin, wprowadzając hipotetyczną aukcję wśród rozbitków na bezludnej wyspie, którzy licytują koszyki zasobów (*bundle of resources*) potrzebnych im do życia. Aukcja zostanie zakończona wtedy, gdy każdy uzna swój koszyk dóbr za lepszy od koszyka innych osób (to likwiduje problem nieporównywalności planów życiowych, różnych preferencji i ambicji) i nie będzie chciał zasobów z koszyka innej osoby. Ten tzw. test zawiści (*envy test*)

<sup>16</sup> Chodzi o artykuły *What is Equality? Part I: Equality of Welfare* oraz *What is Equality? Part II: Equality of Resources*, zamieszczone w czasopiśmie „Philosophy and Public Affairs”. Zostały one następnie przedrukowane w: R. Dworkin, *Sovereign virtue. The Theory And Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2000, s. 11-120.

<sup>17</sup> R. Dworkin, *Sovereign virtue...*, s. 12.

<sup>18</sup> Dworkin podaje przykład z ojcem mającym rozstrzygnąć jak rozdzielić swój majątek dla swoich dzieci: jedno jest niewidome, drugie jest prowadzącym hulaszczy tryb życia playboyem z kosztownymi zachciankami (*expensive tastes*), trzecie poetą ze skromnymi potrzebami, a czwarte rzeźbiarzem, który potrzebuje drogich materiałów by realizować swoją pasję.

<sup>19</sup> Zasada równości zasobów polega na przeprowadzeniu „takich transferów, gdzie żaden kolejny nie zrównałby w większym stopniu udziału w całkowitej sumie zasobów” (*ibidem*).



umożliwia rozliczenie jednostek za ich życiowe wybory; gdy aukcja się zakończy nikt nie może zasadnie wysuwać roszczeń, że jej bądź jego sytuacja wynikała z moralnie arbitralnych i krzywdzących okoliczności. Aukcja uwzględnia zatem zróżnicowanie preferencji i planów życiowych jednostek i równocześnie zapobiega finansowaniu kosztownych gustów i zachcianek osób przez tych, którzy wybrali inny wzorzec realizacji<sup>20</sup>.

W porównaniu z Dworkinem Amartya Sen przesuwając ciężar rozważań z równości na wolność<sup>21</sup>. Rozumie ją jako zdolność do „rzeczywistego osiągnięcia” bardzo konkretnych celów, które dana jednostka ceni. Zakres wolności i możliwości „rzeczywistego osiągnięcia” wyznacza równość w kategoriach realizacji „szans życiowych”, podczas gdy koncepcje Rawlsa i Dworkina zbytnio koncentrują się na materialno-przedmiotowej formie redystrybucji (poprzez zasadę dyferencji czy prototypową aukcję). Dla Sena oznacza to w istocie powrót do welfaryzmu i rachunku utylitarystycznego, gdzie dobrostan jednostki wyznaczony jest przez funkcję dobrobytu (co sprowadza się do mierzenia dochodu oraz bieżących wydatków konsumpcyjnych) bądź przez poziom jej zadowolenia. Zdaniem Sena takie podejście jest błędne, gdyż w obliczu istnienia preferencji adaptacyjnych (podporządkowania preferencji i pragnień możliwościom ich realizacji) funkcja użyteczności osoby będącej w skrajnym ubóstwie może być nieprzydatna lub dawać obraz całkowicie fałszywy<sup>22</sup>. Należy zatem sformułować niesubstancjalną koncepcję sprawiedliwości, która dystrybuje możliwości (*capabilities*) realizacji celów, co z kolei przekłada się na sposoby funkcjonowania (*functionings*) jednostki<sup>23</sup>. Sprawiedliwość dystrybutywna nie może ograniczać się do czysto proceduralnego wyrównywania szans życiowych poprzez alokację podstawowych wolności i równość pozycji społecznych (Rawls) bądź zasobów (Dworkin), lecz nastawiać się na rozszerzenie „sposobów funkcjonowania” jednostki. Zadaniem sprawiedliwości dystrybutywnej jest zatem nie tyle sama redystrybucja dóbr, co raczej zwiększanie przestrzeni sposobów realizacji dla

<sup>20</sup> Pomijam kwestię jak praktycznie przeprowadzić wyrównanie poziomów ludzi przed aukcją, biorąc nie tylko pod uwagę istniejące różnice klasowe, ale również niedystrybuwalne i trudne do kompensacji naturalne nierówności.

<sup>21</sup> Sen jest autorem wielu książek i artykułów na temat równości, sprawiedliwości i walki z ubóstwem. Sumaryczny skrót jego koncepcji to artykuł *Capability and Well-Being* z tomu *The Quality of Life*, pod redakcją Marthy Nussbaum i Amartyi Sena, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 30-51.

<sup>22</sup> Osoba zniewolona bądź żyjąca w skrajnej nędzy może przybrać postawę pełnej pogodnej rezygnacji i pogodzenia się z losem, gdyż jakkolwiek obiektywna zmiana jej sytuacji może być dla niej całkowicie nierealna. To znany paradoks „zadowolonych niewolników”.

<sup>23</sup> „F u n k c j o n o w a n i e reprezentuje części stanu osoby – w szczególności to, co ona lub on robią bądź kim są w [swoim] życiu. Z d o l n o ś ć osoby jest odbiciem alternatywnych kombinacji poszczególnych sposobów funkcjonowania, które jednostka może zrealizować i z których może wybierać” (A. Sen, *Capabilities and Well-Being*, [w:] A. Sen, M. Nussbaum, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 31.

jednostki. Miarą sprawiedliwości jest miarą mnogości sposobów wykorzystania wolności, jakie jednostka może mieć do swojej dyspozycji<sup>24</sup>.

Richard Nozick odpowiedział na egalitarystyczną koncepcję sprawiedliwości dystrybutywnej, rozwijając argumentację charakterystyczną dla libertarianizmu. Istotą zagadnienia sprawiedliwości dystrybutywnej jest według niego podanie właściwej procedury (tzw. proceduralna teoria sprawiedliwości), która zdefiniuje kategorię właściwych transferów (jeśli sprawiedliwa jest procedura, tedy każdy transfer będzie z istoty swej sprawiedliwy). Nozick jednak odrzuca możliwość, aby wymogi stworzenia zasady sprawiedliwości automatycznie pociągały za sobą rozwiązania egalitarystyczne.

Nozick atakuje egalitaryzm, posiłkując się pojęciem wolności jednostkowej i autonomii w rozumieniu Kantowskim. Tym samym kwestionuje Rawlsa w punkcie, który autor *Liberalizmu politycznego* uważał za kamień węgielny swojej koncepcji: „zasada dyferencji” była usprawiedliwionym transferem bogactwa od zamożniejszych czy też mających więcej szczęścia do tych, którzy tego szczęścia mieli mniej. Nozick postrzega to jako zamach na wolność; mimo rozbudowanego systemu argumentacji przedstawionego w książce *Anarchia, państwo i utopia*, jego wyjściowa teza jest prosta i sprowadza się do przekonania o nienaruszalności i absolutnym pierwszeństwie praw jednostki, w której sferę oraz stan posiadania nie może ingerować nikt, poza szczególnymi przypadkami<sup>25</sup>.

Przez sprawiedliwość dystrybutywną Nozick rozumie legalistyczną teorię sprawiedliwości udziałów, która składa się z trzech punktów:

- (1) Osoba, która nabywa udział w sposób zgodny z zasadą sprawiedliwości nabywania, jest uprawniona do posiadania tego udziału.
- (2) Osoba, która w sposób zgodny z zasadą sprawiedliwości transferu nabywa udział od kogoś, kto jest uprawniony do posiadania tego udziału, jest uprawniony do posiadania tego udziału.
- (3) Nikt nie jest uprawniony do posiadania udziału z wyjątkiem tych, którzy weszli w jego posiadanie na mocy (wielokrotnego) zastosowania zasad (1) i (2).<sup>26</sup>

Charakterystyczny dla dyskursu egalitarystycznego (Rawls, Dworkin, Sen) problem równości schodzi na dalszy plan. Jeśli w akcie pierwotnego przywłaszczenia danego dobra nie zostało naruszone prawo własności, to jednostka ma prawo nim dysponować (jak również swoimi zdolnościami) bez ingerencji osób trzecich. Nozick całkowicie ignoruje problem nierówności pozycji wyjściowej oraz nierównego wyposażenia jednostki. Nierówności dla niego istnieją, ale są moralnie neutralne, gdyż nie są efektem działania niegodnego z prawem; aby nierównościami aktywnie przeciwdziałać, należałoby naruszyć prawo jednostki do

<sup>24</sup> Problem ubóstwa u Sena jest problemem ograniczonej puli jednostkowych możliwości, por. A. Sen, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 2009, s. 254-257.

<sup>25</sup> Jednostki mają prawa i są rzeczy, których ani żadna osoba, ani żadna grupa nie może nikomu zrobić bez naruszenia jego praw.

<sup>26</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 183.

samoposiadania, poprzez np. przymusowe opodatkowanie. Przez samoposiadanie należy rozumieć fakt, że jednostka „ma w stosunku do siebie samego [...] takie same prawa do własnej osoby, jakie ma właściciel w stosunku do swojego niewolnika”<sup>27</sup>; oznacza to, że jakakolwiek redystrybucja jest naruszeniem tego prawa, czyli naruszeniem moralnej autonomii jednostki oraz uczynienie jej nie celem, ale środkiem do celu<sup>28</sup>. Tym samym sprawiedliwość dystrybucyjna sprowadza się dla Nozicka tylko i wyłącznie do kwestii sprawiedliwego przywłaszczenia zasobów oraz dobrowolnego transferu dóbr między zainteresowanymi jednostkami<sup>29</sup>.

### **Powszechny dochód podstawowy jako radykalne rozwiązanie zagadnienia sprawiedliwości dystrybucyjnej**

Philippe Van Parijs, belgijski filozof i specjalista w zakresie ekonomii politycznej przeformułował dyskusję dotyczącą sprawiedliwości dystrybucyjnej i wprowadził ją na nowe tory, zajmując się pozornie zagadnieniem czysto technicznym. Jest on jednym z najbardziej znanych orędowników idei *powszechnego dochodu podstawowego* (*Universal Basic Income*, w skrócie UBI<sup>30</sup>). Pomysł ten Parijs rozwijał od lat osiemdziesiątych<sup>31</sup>, dopracowując go w takich publikacjach zwartych jak *Arguing For Basic Income*<sup>32</sup> czy *Real Freedom For All*<sup>33</sup>. Najbardziej znany i najszerzej dyskutowany tekst na ten temat pojawił się w czasopiśmie „Boston Review”, na przełomie października i listopada 2000 r. Artykuł ten, napisany w formie krótkiego manifestu, doczekał się szeregu odpowiedzi od prominentnych ekonomistów i filozofów kręgu angloamerykańskiego

<sup>27</sup> W. Kymlicka, *op. cit.*, s. 143.

<sup>28</sup> Społeczeństwo musi bezwzględnie szanować prawa, gdyż „odzwierciedlają leżącą u ich podstaw Kantowską zasadę, że człowiek jest celem, a nie jedynie środkiem; bez jego zgody nie można poświęcać go ani wykorzystywać do osiągnięcia innych celów” (R. Nozick, *op. cit.*, s. 48).

<sup>29</sup> John Roemer pisze, że koncepcja samoposiadania to legitymizacja nieegalitarnej wersji kapitalizmu: „[...] kapitalizm [dla Nozicka] jako taki nie prowadzi [...] do niesprawiedliwych dystrybucji. Istotnie, Nozick broniłby skrajnego kapitalizmu z jeszcze mniejszą liczbą ograniczeń niż obecny. Monopole nie byłyby w nim niezgodne z prawem, nie byłoby redystrybucyjnego opodatkowania, chyba żeby wszyscy by się nań zgodzili, a dyskryminacja w miejscu pracy nie byłaby *a priori* zakazana [...]” (J. Roemer, *Theories of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1996, s. 207).

<sup>30</sup> Pomysł pierwszy raz został wprowadzony przez Fouriera i nazwany „dywidendą terytorialną”. UBI zwany jest też czasem „demograntem”, „dywidendą socjalną”, „premią państwową”, „dochodem obywatelskim” bądź „wynagrodzeniem obywatelskim”.

<sup>31</sup> W roku 1988 w Louvain-la-Neuve powstał BIEN, czyli *Basic Income European Network*, przemianowana w roku 2004 na *Basic Income Earth Network*. Jednym z założycieli był właśnie, oprócz Paul-Marie Boulangerera i Philippe’a Defeytma, właśnie Philippe Van Parijs. Znanymi orędownikami UBI są, oprócz Parijsa, również Guy Standing, Claus Offe i André Gorz (zmarły w 2007 r.). Koncepcja Van Parijsa wydaje się być najlepiej dopracowanym i filozoficznie umocowanym projektem UBI, dlatego to jego ujęcie tego zagadnienia oraz przedstawione przezeń argumenty zostaną dokładniej przeanalizowane.

<sup>32</sup> P. Van Parijs, *Arguing For Basic Income*, Verso, Londyn, New York 1992.

<sup>33</sup> P. Van Parijs, *Real Freedom For All*, Clarendon Press, Oxford 1995.

(swoje opinie na ten temat wyrazili m.in. Edmund S. Phelps, Herbert A. Simon czy Robert E. Goodin). Zarówno wspomniany tekst, jak i zrodzone w reakcji nań głosy polemiczne zostały następnie zebrane i wydane w formie książkowej pod prowokacyjnym tytułem *What's Wrong With A Free Lunch?*<sup>34</sup>

Uniwersalny dochód podstawowy ma być bezwrotnym, comiesięcznie wypłacanym grantem, przyznawanym bezwarunkowo wszystkim mieszkańcom. Nie ma charakteru pomocy społecznej, jego wypłacanie nie jest uzależnione ani od regularnie wpłacanych składek, ani od uprzednio wykonanej pracy. Jego wysokość ma być uzależniona tylko i wyłącznie od tego, czy jest w stanie zapewnić przeżycie; tym samym różni się od typowych transferów socjalnych, takich jak zapomoga dla bezrobotnych, których wypłacanie jest uzależnione od spełnienia dodatkowych, często surowych, warunków. Co więcej, wypłacany ma być każdemu po ukończeniu określonego wieku; jego redystrybucja obejmuje zatem nie gospodarstwo domowe czy rodzinę, lecz każdą pełnoletnią jednostkę.

UBI różni się od dwóch pozornie podobnych pomysłów: zaproponowanego przez Miltona Friedmana negatywnego podatku dochodowego oraz „społeczeństwa udziałowców” (*stakeholder society*, propozycja Bruce’a Ackermana oraz Anne Alstott). Negatywny dochód podstawowy (*Negative Income Tax*, w skrócie NIT) miał być specyficzną zapomogą „podatkową”. Jego idea jest relatywnie prosta: jeśli w rozliczeniu rocznym dane gospodarstwo domowe przekroczyło pewien poziom dochodu, płaci odpowiedniej wysokości podatek. Z kolei wszystkie gospodarstwa domowe, które nie osiągnęły odpowiedniego pułapu dochodu, otrzymają od państwa świadczenia socjalne („negatywny podatek”). Propozycja „społeczeństwa udziałowców” jest rozciągnięciem na całe społeczeństwo schematu gracza giełdowego i podobna jest w swej istocie do eksperymentu Dworkina: po przekroczeniu progu dojrzałości każdy z członków społeczności otrzymywałby do swojej dyspozycji jednorazową zapomogę o wysokości 80 tys. dolarów.

Van Parijs utrzymuje, że UBI ma w porównaniu z tymi propozycjami zdecydowaną przewagę. Jeśli chodzi o NIT, który pozornie wydaje się ekonomicznie efektywniejszy i ekonomicznie bardziej racjonalny<sup>35</sup>, to ma on wiele braków. Po pierwsze, aby najuboższe gospodarstwa domowe mogły przetrwać do czasu otrzymania świadczenia, musiałyby je otrzymywać niejako z góry, przed rozliczeniem przychodów za dany rok fiskalny, ubiegając się o nie w odpowiednich instytucjach pomocy społecznej. Tym samym koszty uzyskania informacji oraz odbioru samego świadczenia znacznie wzrastają, co spowoduje, że faktyczna liczba korzystających z programu nie będzie pokrywać się z liczbą tych, którzy winni z niego skorzystać.

<sup>34</sup> P. Van Parijs, *What's Wrong With A Free Lunch?* Beacon Press Books, Boston 2001. Tytuł jest polemiką z typowym argumentem libertarian przeciwko ingerencji państwa w rynek. Nadmierne subsydiowanie przez państwo usług powoduje powszechne złudzenie, że są one „darmowe” („darmowa” edukacja czy „darmowa” służba zdrowia itd.).

<sup>35</sup> W modelu UBI świadczenie socjalne krąży niejako w „podwójnym obiegu”: najpierw wypłacane jest wszystkim, a następnie pod postacią zwiększonego podatku odpowiednia kwota jest zabierana najbardziej zamożnym; NIT udaje się uniknąć dodatkowych administracyjnych kosztów przepływów pieniężnych, gdyż świadczenie to jest wypłacane jednorazowo najbardziej potrzebującym na podstawie rocznego rozliczenia dochodowego.

Po drugie, NIT dotyczy gospodarstw domowych, rozdziela zatem świadczenia równo dla wszystkich członków rodziny, dystrybuując je również pośród jego najlepiej zarabiających członków. Jest zatem mniej wrażliwe na sytuację kobiet, faktyczne nierówności dochodowe w obrębie gospodarstwa domowego oraz istniejące relacje władzy (dominująca pozycja mężczyzny w rodzinie oznacza, że to zazwyczaj on kontrolowałby przepływy pieniężne). Po trzecie, NIT nie odpowiada adekwatnie na tzw. pułapkę bezrobocia: bezrobotni w sytuacji niepewności podejmują zdecydowanie bardziej ostrożne ruchy, jeśli chodzi o poszukiwanie pracy, bojąc się utraty świadczenia socjalnego, i tym samym nieuchronnie grawitują w stronę chronicznej niezatrudnialności. UBI lepiej odpowiada potrzebom tych, do których przede wszystkim jest adresowany, gdyż zapewniając stały dochód, pozwala jednostce swobodniej poszukiwać pracy zgodnej z jej preferencjami, bez obawy o utratę bazy materialnej. Idea „społeczeństwo udziałowców” z kolei nie dostrzega społecznego wymiaru funkcjonowania jednostki. Parijs wyraża się dość zdawkowo na ten temat, mówiąc o tych, „którzy są z racji urodzenia bądź wychowania gorzej przygotowani do wykorzystania danych zasobów”<sup>36</sup>, ale intuicję tę można łatwo rozwinąć. „Społeczeństwo udziałowców” zasadza się na idei, że zdolność do racjonalnej alokacji własnych talentów, zdolności i majątku jest pochodną nie klasowych uwarunkowań i okoliczności życiowych, lecz wrodzonych dyspozycji psychicznych i wynika z określonego zestawu preferencji, które jednostka w pełni kontroluje i za które w pełni odpowiada. Umiejętne inwestowanie posiadanych zasobów, w tym zasobów pieniężnych, wymaga jednak kapitału symbolicznego (specyficznych zdolności i wiedzy o tym, jaki użytek można zrobić z posiadanymi aktywami), będącego zazwyczaj w posiadaniu wyższych warstw społecznych, oraz zestawu utrwalonych w procesie socjalizacji, a zatem czułych na uwarunkowania społeczne i klasowe dyspozycji charakterologicznych, które powstrzymują nas np. przed wydaniem całej sumy od razu na bieżącą konsumpcję<sup>37</sup>.

W dotychczasowej narracji na temat sprawiedliwości dystrybtywnej, wywodzącej się od Rawlsa, dystrybucja i redystrybucja społecznie wytworzonego dochodu odbywała się w sposób tradycyjny, poprzez opodatkowanie progresywne, z którego finansowane byłyby instytucje pożytku publicznego oraz przepływy pieniężne dla najbiedniejszych i pokrzywdzonych przez los. Van Parijs proponuje UBI jako jeden zbiorczy transfer socjalny, eliminujący potrzebę wypłacania innych świadczeń, co znacznie uprościłby redystrybucję dochodu rozwijaną w dyskursie egalitarystycznym. Uzasadnienie, jakie Van Parijs podaje, jest oparte na argumentach natury normatywnej. UBI jest urzeczywistnieniem „prawdziwej wolności”, a przez to pełnej sprawiedliwości i równości, gdyż zapewnia r z e c z y w i s t e

<sup>36</sup> P. Van Parijs, *What's Wrong...*, s. 14.

<sup>37</sup> Można się zasadnie spodziewać, że zdolność do oszczędzania i rozsądnego odwlekania gratyfikacji będzie statystycznie rzadziej obserwowana u ludzi, którzy dotychczas zmagali się z relatywnym ubóstwem; wykorzystają raczej spory grant na zakup towarów konsumpcyjnych będących wcześniej poza ich zasięgiem, a nie na przemyślaną inwestycję, co doprowadzi do szybkiego roztrwonienia przyznanych środków.

oparcie materialne. Wartość wolności jest według Van Parijsa funkcją posiadanych zasobów, dzięki którym jesteśmy w stanie zrealizować własną wizję „dobrego życia”<sup>38</sup>. UBI jest rozwinięciem podstawowej przesłanki egalitaryzmu Rawlsa; sprawiedliwość wymaga usunięcia nierówności i nieuzasadnionego zróżnicowania dochodowego (nieuzasadnionego, gdyż wynikającego nie z działań i decyzji jednostki, lecz ze splotu okoliczności, na które nie ma się wpływu). W tym sensie UBI ma przewagę nad wcześniej wspomnianymi koncepcjami<sup>39</sup>, gdyż niezależniąc redystrybucję od wypracowanego dochodu, jest w stanie zneutralizować szerszą klasę potencjalnie antyegalitarnych okoliczności, dając równocześnie jednostce zdecydowanie silniejszą pozycję negocjacyjną na rynku pracy, pozwalając jej m.in. na luksus niepodjęcia nisko płatnej i nieatrakcyjnej pracy. Nie bez znaczenia jest to, że eliminuje również stygmatyzację dotychczasowych odbiorców świadczeń społecznych; otrzymanie UBI nie zależy od wcześniejszego ustalenia niskich przychodów przez odpowiedni urząd<sup>40</sup>. Zdaniem autora *Real Freedom For All*, UBI jest również odpowiedzią na wysuwane przez libertarian roszczenie, aby koncepcja sprawiedliwości dystrybucyjnej respektowała prawo jednostki do samoposiadania; skoro świadczenie przysługuje jednostce, to ma nachylenie antypaternalistyczne, pozwala bowiem na podejmowanie indywidualnych wyborów, respektuje moralną autonomię jednostki i zapewnia jej ekonomiczną niezależność.

UBI bardziej niż jakiegokolwiek inne świadczenia socjalne sprzyja postulatam feministek, umożliwi bowiem realizację preferencji jednostkowych, niezależniąc świadczenie od wymogu uczestnictwa w formalnych związkach społecznych (takich jak małżeństwo czy rodzina). Samodzielność finansowa gwarantowana przez UBI umożliwiłaby kobietom pogodzenie pracy zawodowej i obowiązków rodzicielskich (kobiety nie byłyby zmuszone do przepracowania pełnego wymiaru godzin, gdyż tę część dochodu zapewniałby grant społeczny), pozwoliłaby wyzwoić się spod przymusowej kurateli mężów-tyranów (również w momentach kryzysowych, wiążących się z trudnościami materialnymi, takimi jak rozwód czy samotne wychowywanie dziecka), neutralizowałaby męskocentryczne skrzywienie rynku pracy oraz ewentualne niesprawiedliwości natury biurokratyczno-administracyjnej. Jeszcze ciekawszy wydaje się argument przemawiający za tym, że UBI sprzyja promowaniu polityki proekologicznej. Jeśli według diagnoz ekologów głównymi bolączkami współczesnych społeczeństw wysoko uprzemysłowionych

<sup>38</sup> Por.: „[...] prawdziwa wolność zależy od ilości zasobów pozostających do dyspozycji jednostki, aby mogła ona zrobić użytek z własnej wolności” (P. Van Parijs, *What's Wrong...*, s. 14).

<sup>39</sup> Można powiedzieć, że Van Parijs proponuje realny mechanizm wyrównania szans ludzi w grze o zasoby i zamożność przed ich wejściem na rynek; tym samym można przyjąć, że UBI jest ujęciem sprawiedliwości dystrybucyjnej zgodnym z rozumowaniem Dworkina.

<sup>40</sup> Uzależnienie pomocy społecznej od niskiego pułapu zamożności i przychodów prowadzić może do wiktymizacji odbiorców świadczeń oraz społecznego ich napiętnowania, co z kolei sprzyja pogłębianiu nierówności poprzez wzmacnianie procesów hierarchizacji, wykluczenia i zwiększania dystansu społecznego. Por. G. Therborn, *Nierówność, która zabija*, przeł. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 65-80.

jest (1) generowanie zanieczyszczeń destabilizujących równowagę ekologiczną, a w konsekwencji społeczną i ekonomiczną, oraz (2) alienacja społeczno-polityczna, hiperindywidualizm i skrajna prywatyzacja *Lebensweltu* (co przekłada się na atrofie sfery publicznej oraz powszechną niechęć do angażowania się w działalność niezwiązaną bezpośrednio z pracą zarobkową), to podstawowy dochód gwarantowany wydaje się krokiem w dobrym kierunku. W przypadku pierwszego problemu, czyli zanieczyszczeń i bezwzględnej eksploatacji zasobów naturalnych oraz degeneracji środowiska naturalnego, głównym mechanizmem odpowiedzialnym za ten stan rzeczy jest imperatyw produktywności; wzrost PKB ma automatycznie pociągać za sobą zwiększone zatrudnienie. Wprowadzenie UBI osłabiłoby związek między ciągłym zwiększaniem produktywności i walką z bezrobociem. Jeśli chodzi o drugi problem, problem alienacji, to UBI pozwalałoby zredukować całkowity czas pracy, tym samym dając nie tylko formalne uprawnienie, lecz

[...] rzeczywistą swobodę porzucenia odpłatnego zatrudnienia, żeby móc pozwolić sobie na autonomiczne działania, takie jak oddolny ruch kontestacyjny (*grass-roots militancy*) czy bezpłatna opieka. Wpływ ten po części przekłada się na większą władzę najmniej uposażonych do porzucenia tych prac, które nie są dla nich satysfakcjonujące, i przez to kreuje bodźce do projektowania i oferowania mniej alienującego zatrudnienia.<sup>41</sup>

Zarzuty wysunięte wobec UBI można z grubsza podzielić na dwie grupy. Pierwszą klasę zarzutów wiąże się z wątpliwościami natury gospodarczej: czy świadczenie to nie obciąży nadmiernie budżetów samorządowych, federalnych bądź stanowych? Istnieje również obawa, że osłabieniu ulegnie motywacja do pracy. Druga klasa zarzutów to zarzuty natury etycznej. UBI kłóci się mianowicie z podstawowymi intuicjami na temat sprawiedliwości, gdzie każdy winien otrzymywać nie mniej i nie więcej od wniesionego wkładu, od wydatkowanej energii oraz społecznej produktywności wykonywanej pracy. Zarzut ten sformułowany został w kontekście problemu tzw. surfera z Malibu, któremu UBI „finansuje” egoistyczny, i narcystyczny styl życia, nie oczekując nic w zamian<sup>42</sup>. Tym samym UBI jest i nieetyczny i niebezpieczny, gdyż stwarza iluzję, że można żyć na cudzy rachunek i równocześnie sytuować się poza wspólnotą, poza dialektyką wymiany potrzeb i świadczeń z resztą społeczeństwa<sup>43</sup>.

Zarzuty te Paryjs uchyla. Uwaga ekonomiczna zasada się jego zdaniem na nieporozumieniu, gdyż jest zarzutem *ex ante*: dopiero jednoznaczna decyzja

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>42</sup> Wielu socjologów poparłoby ten zarzut, powołując się na rozpowszechnioną w wielu społeczeństwach zasadę *do ut des* („daję, abys i ty dał”, znaną jako zasada ekwiwalentności świadczeń) jako aksjonormatywny fundament interakcji społecznych, odpowiedzialny za ich trwałość.

<sup>43</sup> Jak to barwnie ujął Van Parijs, zdaniem krytyków UBI promuje postawy społecznie szkodliwe, gdyż bezwarunkowe świadczenie podstawowe przysługuje „nawet tym, którzy w żaden sposób nie dokładają się do wspólnego dobra – którzy ranki spędzają na użeraniu się ze swoimi partnerami, popołudniami surfują po Malibu, a potem całą noc palą trawkę” (*ibidem*, s. 25). „Surfer z Malibu” jest wariantem klasycznego problemu „gapowicza” czy też „cwaniaka” (*free-rider*), czyli sytuacji zawyżania ogólnych kosztów świadczeń publicznych przez jednostki, które wykorzystują systemowe luki opieki społecznej do własnych egoistycznych celów.

o wprowadzeniu UBI mogłaby rzucić więcej światła na rzeczywisty bilans ekonomiczny takiej reformy i gdyby przeprowadzono wtedy konkretne kalkulacje. Co do obniżenia motywacji do pracy, to dane na ten temat są niejednoznaczne. Wyniki pilotażowego eksperymentu w miejscowościach Omitwara i Otjivero w Namibii, gdzie na dwa lata wdrożono program UBI, przeczą podejrzaniu, żeby OBI jednoznacznie prowadzi do obniżenia ogólnej produktywności. Przeciwnie, wraz z bezpieczeństwem socjalnym zwiększyło się zatrudnienie, wzrosła liczba przedsiębiorstw, spadła natomiast przestępczość i śmiertelność niemowląt. Niestety, program ten został w 2010 r. z powodu braku dalszych środków zaniechany.

Jeśli chodzi o argument „surfera”, to Van Parijs oddała go dwójako. Po pierwsze, zdaniem belgijskiego uczonego można wątpić czy wielu ludzi rzeczywiście zgodziłoby się na życie na absolutnym minimum, poświęconym praktykowaniu wygodnego minimalnego hedonizmu. Poza tym za nieetyczny wyraz ekonomicznego imperializmu uważa Parijs ograniczanie sensowności i racjonalności działań ludzi wyłącznie do sfery pracy. Belgijski uczoney wyraźnie broni prawa do niezajmowania się wyłącznie działalnością zarobkową. Po drugie, co stanowi chyba główną przesłankę rozumowania Parijsa, nawet istnienie problemu „gapowicza” nie jest wystarczającym powodem, żeby odrzucić UBI, gdyż suma niezawinionych nieszczęść i cierpień usprawiedliwia bezwarunkową pomoc każdemu, nawet kosztem finansowania „surferowi” wiecznych wakacji. Warto przytoczyć nieco dłuższy cytat.

Prawda, UBI to niezasłużona dobra wiadomość dla niepracującego surfera. Jest ona jednak etycznie nie do odróżnienia od masy niezasłużonego szczęścia, które w ogromnej mierze wpływa na obecny rozkład bogactwa, dochodu i czasu wolnego. Nasza rasa, pleć i obywatelstwo, wykształcenie i bogactwo, talenty matematyczne, płynna znajomość angielskiego, uroda, a nawet poziom ambicji zależą w przeważającej mierze od tego, kim akurat są nasi rodzice oraz od innych równie arbitralnych okoliczności. Nawet najbardziej narcystyczny i zawdzięczający wszystko samemu sobie człowiek nie może uznać, że to on wpłynął na to, kim będą jego rodzice, gdy przyjdzie na świat. Dary losu tego rodzaju są nieuniknione i nie można ich krytykować, jeżeli są sprawiedliwie rozdzielone. [...] Minimalnym warunkiem uczciwej (*fair*) dystrybucji jest zagwarantowanie każdemu skromnego udziału w tych niezasłużonych darach.<sup>44</sup>

Na najważniejszy – w przekonaniu autora tego artykułu – zarzut<sup>45</sup> Van Parijs jednak wprost nie odpowiedział, choć nie ulega wątpliwości, że jego wagi był całkowicie świadomy. Jedną z najpoważniejszych konsekwencji wprowadzenia UBI jest, biorąc pod uwagę skalę międzynarodową, niewątpliwe przyczynienie się do masowej imigracji ludzi z biedniejszych państw. Tym samym obciążenie odpowiedzialnych za wypłacanie UBI jednostek budżetowych zwiększyłaby się niepomniernie w przypadku pojawienia się dużej liczby imigrantów, których wizja zabezpieczenia socjalnego w krajach bogatej Północy motywowałaby do porzucenia dotychczasowych miejsc zamieszkania. Jeśli weźmie się pod uwagę, że

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 25-26.

<sup>45</sup> Kwestia podniesiona przez Williama A. Galstona w tekście: *What about reciprocity?* (*ibidem*, s. 29-33).



kontrolowanie przepływu taniej siły roboczej jest głównym narzędziem utrzymania wysokiego standardu życia i wysokiej stawki płacowej w krajach zamożnych, tedy otwarcie granic dla setek tysięcy imigrantów doprowadziłoby do załamania się zarówno UBI, jak i pogorszenia sytuacji mniej wykwalifikowanych pracowników „krajów przyjmujących”.

Powstały tu problem jest znacznie szerszy i nie jest wyłącznie zagadnieniem ekonomicznym. Przyjęcie UBI jako pryncypium sprawiedliwości dystrybtywnej zależy od szerokiego konsensusu społecznego, w którym takie osoby jak wspomniany „surfer z Malibu” są tolerowane jako niegroźne odstępstwa od normy; krótko mówiąc, UBI zadziała, jeśli społeczeństwo jest *solidarne*. Czym jest solidarność? Należy przez nią rozumieć gotowość do poświęcenia korzyści własnych na rzecz innych, z którymi łączy nas wspólny interes bądź więź emocjonalna. Solidarność implikuje wspólnotowość, nieinstrumentalną więź etyczną opartą na intersubiektywnym uznaniu członków wspólnoty za równych, uznanie samego faktu istnienia tych zinstytucjonalizowanych mechanizmów przepływu świadczeń za właściwe i słuszne, gdyż są one obiektywizacją uczucia empatii i współczucia dla doświadczonych przez los i okoliczności. W redagowanej przez siebie w 2004 r. tomie *Cultural Diversity versus Economic Solidarity*<sup>46</sup> autor *Real Freedom For All* stawia hipotezę, że im większa różnorodność kulturowa i językowa, tym bardziej prawdopodobne osłabienie solidarności ekonomicznej. Co ciekawe, chociaż zebrani w tym tomie autorzy generalnie próbują relatywizować tę roboczą hipotezę i są zdania, że dane na ten temat nie potwierdzają jej jednoznacznie, to wydźwięk zamieszczonego tam tekstu podsumowującego sympozjum autorstwa samego Van Parijsa jest w tonie wyraźnie pesymistyczny i sceptyczny. Solidarność ekonomiczna<sup>47</sup> przekłada się na relatywnie wysoki poziom zaufania społecznego, co z kolei skutkuje przyzwoleniem na wysokie transfery społeczne, zwiększa poziom empatii dla tych, którym los nie sprzyjał oraz uczy wyrozumiałości dla przypadków nadużyć i zdarzających się oszustw. Jego zdaniem społeczeństwa wielokulturowe i wielojęzyczne prowadzą do fragmentacji społecznej, międzygrupowej izolacji oraz spadku wzajemnego zaufania, co owocuje niechęcią do kontynuowania szeroko zakrojonych programów transferów socjalnych. Można zatem podać (ekonomicznie uzasadnioną) tezę, że ogólny dobrobyt krajów europejskich zasada się na kontrolowaniu napływu imigrantów, przede wszystkim z krajów, których język, etnos i kultura są diametralnie obce, gdyż prowadzi do rozbicia wspólnoty na szereg obojętnych sobie etniczno-religijnych partykularyzmów. Oczywiście, można ten argument uchylić, powołując się na bliżej niesprecyzowaną wizję „braterstwa ludzkości”, w której solidarność obejmuje swoim empatycznym

<sup>46</sup> *Cultural Diversity versus Economic Solidarity. Proceedings of the Seventh Francqui Colloquium, Brussels, 28 February – 1 March 2003*, ed. by Philippe Van Parijsa, Bibliothèque scientifique Francqui, Nr. 6. De Boeck, Brüssel 2004.

<sup>47</sup> Definicja Parijsa jest następująca: „Solidarność ekonomiczna będzie tutaj definiowana jako fakt istnienia zinstytucjonalizowanych transferów od tych, którym się poszczęściło, przede wszystkim od bogatych, do tych, którzy mieli mniej szczęścia, czyli przede wszystkim do biednych” (*ibidem*, s. 375).

zasięgiem nie tylko najbliższą nam wspólnotę etniczną bądź narodową, lecz całą ludzkość. Jest to jednak perspektywa nie do zrealizowania w krótkich przedziałach czasowych i jest raczej wyrazem utopijnego, kosmopolitycznego dezyderatu niż opisem faktycznie obserwowalnej tendencji.

Konkluzja Parijsa może zaskakiwać. Okazuje się, że współcześnie wysoki poziom transferów socjalnych krajów Europy można utrzymać tylko, odgradzając się szczelnym kordonem od krajów uboższych, czyli kosztem utrzymania wyraźnych granic narodowych i kontrolowania przepływu osób. Tym samym kwestia sprawiedliwości dystrybtywnej czy wprowadzenia UBI nieoczekiwanie zahacza już nie tylko o rachunek ekonomiczny, dyskusję na temat kompromisu między efektywnością i sprawiedliwością (*effectiveness-justice tradeoff*), argumenty moralne oraz pojęcia wolności czy równości, lecz dotyka istoty demokracji, nacjonalizmu, solidarności, wspólnotowości i braterstwa, imigracji, wielokulturowości, globalizacji, kosmopolityzmu, relacji my-oni bądź Swojość-Inność, gościnności (warunkowej i bezwarunkowej<sup>48</sup>) itd.

## Podsumowanie

Niniejszy artykuł postawił sobie za zadanie zrekonstruować krótko szereg propozycji dotyczących zagadnienia sprawiedliwości dystrybtywnej. Kolejne artykułacje tego problemu nie dają się analizować wyłącznie za pomocą racjonalnej argumentacji prowadzącej do wypracowania wspólnego stanowiska, gdyż każda propozycja wychodzi z nieuzgadnianych i niesprowadzalnych do siebie pozycji światopoglądowo-filozoficznych. Kolejne analizowane po sobie przeformułowania problemu sprawiedliwości dystrybtywnej są funkcją milcząco przyjmowanego normatywnego tła. Można zadać sobie pytanie, jaką rolę w dyskusji nad sprawiedliwością dystrybtywną ma do odegrania filozofia, na ile musi się liczyć z okolicznościami natury empirycznej i jaki powinien być jej stosunek do innych podejmujących tę samą kwestię obszarów akademickiej refleksji?

Filozofia rozwija się w żywiole spekulacji, w którym podstawowe problemy i zagadnienia formułowane są często na podstawie nietematyzowalnych i niepoddających się racjonalizacji intuicjach filozoficznych. Intuicje te wynikają z naszego antropologicznego uwikłania, egzystencjalnego zakorzenienia, są wypadkową naszego „wrzucenia-w-świat”. Są zastanym i nienegocjowalnym faktem, który określa naszą strukturę przed-rozumienia i, co za tym idzie, *modus* naszego filozofowania. Twierdzenia filozoficzne, choć mogą spełniać często niezwykle rygorystyczne wymogi ścisłości i precyzji argumentacyjnej, rozwijane są nie tyle na podstawie danych empirycznych, będących narzędziem intersubiektywnie kontrolowalnych roszczeń do obiektywności, lecz są raczej uznawane przez

<sup>48</sup> Por. J. Derrida, *Of Hospitality*, Stanford University Press, Stanford 2000.

filozofującą jaźń na zasadzie ewidencji, oczywistości, z jaką się narzucają. Te głęboko zinternalizowane przekonania oraz towarzysząca im afektywna modalność powodują, że Rawls, Dworkin czy Nozick wydają się mówić z całkowicie różnych pozycji, których koncepcji nie można definitywnie ani udowodnić, ani definitywnie odeprzeć. Pojęcie sprawiedliwości dystrybtywnej w znacznie większym stopniu niż inne tradycyjne pojęcia filozoficzne musi jednak brać pod uwagę kontekst i osiągnięcia nauk pozytywnych, przede wszystkim ekonomii. Inaczej niż w przypadku wielu innych dziedzin refleksji filozoficznej, w których opieranie się na świadectwach empirycznych jest często zabiegiem pozorowanym, prowadzącym do doktrynerstwa (wybiórczej selekcji materiału empirycznego na użytek arbitralnych, w istocie swej nieweryfikowalnych i niefalsyfikowalnych hipotez), spór wokół pojęcia sprawiedliwości dystrybtywnej jest osadzony w kontekście, w którym od poszczególnych jego przeformułowań wymaga się zdania sprawdzianu praktycznego. Zagadnienie sprawiedliwości dystrybtywnej jest przedsięwzięciem interdyscyplinarnym *per se* – filozofia jest zmuszona konfrontować konkretne rezultaty badań z wynikami innych nauk: ekonomii, socjologii, psychologii, statystyki, demografii, itd. Za miarę hybrydalności tego zagadnienia, owocującą jego wielowymiarowością, niech posłuży propozycja Van Parijsa, w której obok argumentacji etycznej przewijają się wzory ekonometryczne, analiza statystyczna, makroekonomia oraz dyskusja na temat uwarunkowań komunikacji międzykulturowej.

Natychmiast należy poczynić ważne zastrzeżenie: zagadnienie sprawiedliwości dystrybtywnej jest nierozstrzygalne w ramach tylko jednej z wyżej wymienionych nauk. Nie jest to kwestia technicznych lub terminologicznych ustaleń, która być może kiedyś znajdzie swoje właściwe rozwiązanie w obszarze nauki szczegółowej. Przeciwnie, wydaje się, że jest to kwestia, w której można i należy rozwijać argumenty natury etyczno-politycznej. Powrót do poważnej debaty na temat sprawiedliwości dystrybtywnej oraz równości i nierówności jest przywróceniem temu zagadnieniu należytej mu rangi i musi równocześnie odchodzić od czysto formalnych jego wykładni, często nieuwzględniających jego polityczno-etycznego wymiaru. Zagadnienie sprawiedliwości dystrybtywnej bowiem było i nadal jest przedmiotem analiz ekonomicznych, prowadzonych przy użyciu zaawansowanego aparatu matematycznego. Kontrowersje dotyczące zoperacjonalizowania pojęć równości, nierówności i sprawiedliwości oraz dążenie ekonomii do osiągnięcia ideału ścisłości równego przyrodoznawstwu (ekonomia chce postrzegać się jako nauka „twarda” i „obiektywna”, w której ustalone dzięki ekonometrii zależności i prawa są przedstawiane jako niezależne od woli ludzi oraz od sądów wartościujących badaczy<sup>49</sup>) spowodowały jednak sprowadzenie zagadnienia sprawiedliwości dystrybtywnej do rozstrzygnięć czysto technicznych.

<sup>49</sup> Por. następującą, krytyczną względem głównego nurtu ekonomii, wypowiedź Jerzego Wilkina: „Ekonomia uległa znacznemu »odspołecznieniu« i stopniowo zmierzała do takiego modelu nauki, jakim jest fizyka, gdzie zadaniem nauki jest odkrywanie uniwersalnych, ponadczasowych prawidłości, niezależnych od woli człowieka i społeczeń-

Nie bez znaczenia jest tutaj również fakt hegemonii światopoglądowej dyskursu neoliberalnego, który *explicite* definiuje gospodarkę wolnorynkową jako mechanizm najefektywniejszej i najsprawiedliwszej alokacji dóbr, w którym każda interwencja czy korekta jego funkcjonowania jest z góry traktowana jako zaburzenie doskonale homeostatycznego, autopoietycznego układu. Włączenie się do debaty nad sprawiedliwością społeczną filozofii polityki jest równoznaczne z kontestacją podstawowego ideologicznego założenia neoliberalizmu oraz neoklasycznej ekonomii, gdzie na dyskusję nad sprawiedliwością dystrybucyjną po prostu nie ma miejsca: sprawiedliwość tę ucieleśnia *ex definitione* wolny rynek. W filozofii polityki nie chodzi o poszukiwanie najbardziej efektywnych rozwiązań w ramach zastanych realności prawno-instytucjonalnych, nie ma tam też miejsca na bezrefleksyjną apologię rzekomo nieuchronnych procesów ekonomicznych i społecznych. Filozofia polityki zadaje pytanie o zasadność istniejących praktyk, o normatywne umocowanie instytucji społecznych i politycznych, próbuje rozstrzygnąć w trybie dyskursywnym, czy zasady rządzące życiem społeczno-ekonomicznym oraz podziałem dóbr są uczciwe i sprawiedliwe; tym samym broni autonomii myślenia praktycznego przed zakusami technokratycznego rozumu ekonomicznego.

*Andrzej Karalus*

### **Controversies over the problem of distributive justice**

#### *Abstract*

The article recapitulates some major conceptions of distributive justice, embedding them within the context of the classical debates carried on in the field of the political and social philosophy. 'Distributive justice' stands for a normative principle which defines how society should allocate scarce resources among its members. The starting point for the paper is Rawls's famous difference principle, created in opposition to the dominating utilitarian approach. Several other ideas will be mentioned and briefly discussed, such as the egalitarian projects of Sen, Dworkin and Nozick's libertarian conception. Subsequent reformulations of the problem of distributive justice are incomparable for they are expressed from incommensurable axiological and ideological positions regarding such fundamental questions as equality, freedom or solidarity (fraternity). The article focuses in a more detailed manner on the last proposition regarding distributive justice, that is on universal basic income (UBI), whose major proponent is Belgian academician Philippe Van Parijs. In the concluding part of the article specificity of the concept of distributive justice and its interdisciplinarity are briefly discussed.

*Keywords:* distributive justice, equality, freedom, solidarity, universal basic income.