

MAŁGORZATA KOWALSKA*

ORCID: 0000-0002-4336-1549

POLICZALNOŚĆ I NIEPOLICZALNOŚĆ SPRAWIEDLIWOŚCI DYSTRYBUCYJNEJ W KONTEKŚCIE MEDYCZNYM I PANDEMICZNYM

Słowa kluczowe: dystrybucja, opieka medyczna, policzalność, niepoliczalność, sprawiedliwość, szczepienia, troska

Keywords: distribution, care, medical care, calculability, incalculability, justice, vaccines

Niepoliczalna sprawiedliwość każe nam liczyć [...] musimy kalkulować, negocjować relację między tym, co policzalne i tym, co niepoliczalne, i to negocjować bez reguły.

(Jacques Derrida, *Force de loi*¹)

* Wioletta Małgorzata Kowalska – profesor(ka) filozofii w Uniwersytecie w Białymstoku, dyrektor(ka) Instytutu Filozofii, zajmuje się zwłaszcza współczesną filozofią francuską oraz filozofią społeczno-polityczną i etyką, autorka m.in. książek *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy* i *Demokracja w kole krytyki*; tłumaczka francuskojęzycznej literatury filozoficznej.

Address for correspondence: University of Białystok, Institute of Philosophy, Plac NZS 1, 15-420 Białystok, Poland. E-mail: m.kowalska@uwb.edu.pl.

¹ I. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994, s. 64 (tłumaczenie własne).

Ideał policzalności

Już Arystoteles, pisząc o rodzajach sprawiedliwości, odwoływał się do relacji matematycznych: równości arytmetycznej lub geometrycznej. Sprawiedliwość dystrybucyjna rozpatrywana od strony formy jest w istocie operacją matematyczną. Polega na przypisaniu elementów jednego zbioru (różnego rodzaju dóbr, chociaż może chodzić również o kary) elementom innego zbioru (najprościej mówiąc, zbioru osób) wedle pewnej reguły. Relacja między elementami dwóch zbiorów powinna być wzajemnie jednoznaczna. W przypadku najprostszej wersji sprawiedliwości opartej na zasadzie równości arytmetycznej każdej osobie zostaje przyporządkowany jeden element ze zbioru dóbr o takiej samej wartości. W przypadku równości proporcjonalnej elementy ze zbioru dóbr przypisywane są już nie osobom lub jednostkom jako takim, lecz pewnym ich kategoriom wyodrębnionym na podstawie własności, takich jak zasługi lub potrzeby. Zakłada się, że zarówno elementy ze zbioru dóbr, jak i elementy ze zbioru osób są policzalne. Jest to założenie niekontrowersyjne w odniesieniu do podziału doskonale egalitarnego, gdy dobrami są pieniądze (albo taka sama ilość jakiegoś materialnego produktu), a w zbiorze osób wystarczy policzyć jednostki. Staje się bardziej wątpliwe, gdy w grę wchodzi podział dóbr symbolicznych lub „duchowych”, takich jak wolność lub opieka, które wydają się zasadniczo niepoliczalne w swej istocie czy po prostu treści. Zawsze można jednak określić przynajmniej liczbę takich niepoliczalnych co do treści dóbr, a także oszacować w sposób paramatematyczny zakres uprawnień, jakie obejmują (np. tyle a tyle rodzajów swobód o takim a takim zakresie albo tyle a tyle rodzajów opieki polegających na świadczeniu takich a takich usług w takim i takim stopniu). Również kiedy mamy do czynienia z podziałem nieegalitarnym, wedle kategorii osób wyróżnionych na podstawie pewnych własności, relacja między dzielonymi dobrami a tymi kategoriami może i powinna pozostać jednoznaczna: osobom posiadającym pewne cechy (wiek, zawód, poziom dochodów, stan zdrowia itd.) przypisuje się dobra uznane za proporcjonalne do wartości przypisanej tym cechom. Przez wartość należy tu rozumieć przede wszystkim stopień zasług lub poziom potrzeb, które również usiłuje się możliwie precyzyjnie szacować (np. wydajnością pracy, dochodem na jedną osobę w gospodarstwie albo długotrwałością i rodzajem choroby).

Można przyjąć, że taka jednoznaczność, zakładająca policzalność czy zasadniczą mierzalność zarówno rozdzielanych dóbr, jak i osób oraz

własności, na podstawie których są one rozdzielane w określony sposób, stanowi zarazem założenie i idealny horyzont sprawiedliwości dystrybucyjnej ujmowanej od strony formy. Stanowi ona również założenie i idealny horyzont formy prawa jako takiego.

Na tym poziomie ogólności forma w żaden sposób nie przesądza o konkretnej regule podziału. Nie wskazuje ani własności, które powinniśmy brać pod uwagę, ani określonej relacji między ilością i wartością dzielonych dóbr a takimi czy innymi własnościami osób. Nie wskazuje także dystrybutora czy regulatora, który taką relację miałby ustanawiać, aby można było ją uznać za sprawiedliwą. W teoriach liberalnych funkcję tę pełnić ma z jednej strony formalne prawo, z drugiej strony rynek, w teoriach etatystycznych – władza państwowa rozumiana jako władza ściśle polityczna, która może zmieniać, a nawet zawieszać prawo, i kształtować, a nawet znosić rynek. Istnieją zatem liberalne i nieliberalne – w szczególności komunistyczne – modele sprawiedliwości dystrybucyjnej, bardzo od siebie różne i względem siebie zgoła przeciwstawne. Istnieją także modele mieszane. Taki czy inny model nie ma jednak wpływu na formalną zasadę policzalności, zgodnie z którą sposób, w jaki dobra mają być rozdzielane w zbiorze osób, powinien być jak najbardziej jednoznaczny.

Jest oczywiste, że w realnym życiu społecznym sprawiedliwość dystrybucyjna nigdy tego formalnego ideału nie osiąga z trywialnych powodów. Gra jednostkowych i grupowych interesów, różne naciski i lobbingsi, brak kompetencji i niedbałość, a w końcu zwykła nieuczciwość sprawiają, że formalne zasady dystrybucji opartej na jednoznacznej relacji są nagminnie naruszane. Z punktu widzenia normatywnej etyki jest to przykry fakt, z którym należy się liczyć, zarazem go piętnując i analizując, ale dla statusu samej zasady policzalności nie ma on znaczenia.

Istnieją też bez wątplenia moralnie wybacalne pragmatyczne granice policzalności. W praktyce nie jest możliwe precyzyjne policzenie wartości czyjejs pracy, tym bardziej czyichś potrzeb, nawet gdy przyjmiemy stosunkowo jasne kryteria i chcemy się ich trzymać. Nie tylko dlatego, że w grę wchodzi zawsze „czynnik subiektywny”, ale i dlatego, że wszelkie własności, które możemy brać pod uwagę, np. wydajność pracy albo poziom potrzeb, są stopniowalne i *de iure* tworzą spektrum niemal nieskończone. Niepodobna adekwatnie wynagradzać za każdy stopień wydajności ani adekwatnie rekompensować każdy stopień jakiegoś deficytu, nawet gdyby teoretycznie dało się te stopnie rozróżnić i wyodrębnić. Zmuszeni jesteśmy upraszczać,

w spektrum licznych stopni wyodrębniać tylko pewne progi, dokonywać podziału na „grube” kategorie, podziału nieuchronnie przybliżonego. Jednak te pragmatyczne ograniczenia relacji wzajemnie jednoznacznej również nie naruszają ogólnej zasady. Gdy podziały są zbyt „grube”, wyodrębnione kategorie zbyt pojemne, gdy subsumują przypadki zbyt różne, mamy poczucie niesprawiedliwości i domagamy się większego zróżnicowania. Ideał jednoznacznego przyporządkowania pozostaje w mocy.

Z punktu widzenia etyki ciekawsze i ważniejsze są takie odchylenia od jednoznaczności i policzalności, które same płyną z inspiracji etycznej.

Sprawiedliwość niepoliczalna i moralna konieczność liczenia

Levinas, Derrida, Ricoeur – to przykłady myślicieli wrażliwych (choć w różnym stopniu) na to, co w idei sprawiedliwości niepoliczalne, niemierzalne, co wymyka się zasadzie adekwatnego i jednoznacznego podziału, co *ipso facto* wymyka się prawu, nawet najlepszemu.

Niewątpliwie najbardziej wyrazisty i wręcz skrajny jest pod tym względem przypadek etyki Levinasa. Formułowana przez niego idea sprawiedliwości nie ma w punkcie wyjścia nic wspólnego ze sprawiedliwością rozdzielczą, kwestionując samą jej formę opartą na zasadzie policzalności. Sprawiedliwość to w proponowanym ujęciu synonim bezgranicznej, nieskończonej odpowiedzialności za innego człowieka, i to odpowiedzialności niesymetrycznej, takiej, do której „ja” może i powinno poczuwać się wobec innego bez oglądania się na wzajemność (Levinas, 1998; 2000). To takie oddanie głosu innemu, które zasadniczo zawiesza prawa „ja”. „Ja” może mieć co najwyżej nadzieję, że jako inny dla innego będzie również adresatem czy źródłem analogicznego poczucia odpowiedzialności z jego strony, ale wzajemność nie jest elementem źródłowo sprawiedliwej relacji. Parasynonimem sprawiedliwości jest bezinteresowność, „zapomnienie o sobie” (Levinas, 2000, s. 267). Levinas podkreśla również, że sprawiedliwość nigdy nie jest dokonana, że związane z nią pragnienie rośnie w miarę zaspokajania, „karmi się własnym głodem” (Levinas, 1998, s. 19). Te akcenty Levinasowskiej koncepcji mają niewątpliwie charakter metafizyczny i wprost – choć w nieortodoksyjnym sensie – religijny. Za ich empiryczny analogon wolno jednak uznać poczucie zobowiązania, jakie opiekun, w szczególności rodzic, ale także ofiarny lekarz, odczuwa wobec swojego podopiecznego, dziecka czy

pacjenta, któremu chciałby dać wszystko, co możliwe, a nawet niemożliwe. Zderzenie z realną skończonością pomocy jest wtedy bolesne.

Na płaszczyźnie filozoficznej *sui generis* znaturalizowaną wersję Levinasowskiej etyki stanowi tzw. etyka troski, chociaż jej prekursorka, Carol Gilligan, podobnie jak Nel Noddings, nie uznawała troski za źródłową postać sprawiedliwości, lecz przeciwstawiała sobie te dwa pojęcia, sprawiedliwość wiążąc tylko z racjonalnością i ogólnymi zasadami, a więc z tym, co w proponowanym tu języku należy do obszaru policzalności, a czego modelowym ujęciem byłaby teoria sprawiedliwości Rawlsa (Gilligan, 1982/2015; Noddings, 1984). W późniejszych wersjach etyki troski opozycję między troską i sprawiedliwością będzie się jednak raczej relatywizować i zacierać, pokazując przynajmniej ich komplementarność i współlistnienie (Flanagan, Jackson, 1987), jeśli nie ich wzajemne przenikanie się².

Bardzo charakterystyczny dla etyki Levinasa jest również akcent położony na wyjątkowość jednostkowego podmiotu, każdego takiego podmiotu. Subsumowanie jednostek pod jakiegokolwiek ogólniejsze kategorie (rasy, klasy, płci, wieku, zawodu...) to dla autora *Całości i nieskończoności* rodzaj gwałtu na podmiotowości, sposób unieważniania fundamentalnych różnic i czynienia z jednostkowych podmiotów zamiennych elementów w obrębie całości. Podmioty, osobowe jednostki, zostają w ten sposób pozbawione Twarzy i wepchnięte w reżim anonimowości, który jest „nieładzki, choć nie brutalny” (Levinas, 1998, s. 293). Na tym polega podstawowy zarzut wobec koncepcji sprawiedliwości dystrybucyjnej we wszystkich jej możliwych wariantach. Podział „każdemu tyle samo” opiera się w istocie na założeniu, że wszyscy są tacy sami, a podział wedle kategorii – że takie same lub wystarczająco podobne jednostki objęte są wspólną kategorią, a istotne różnice mają charakter zbiorowy.

Warto zaznaczyć, że dla Levinasa wyjątkowość każdej jednostki nie polega na unikalnej kombinacji empirycznych cech, które mają też sens ogólny, tj. przysługują w różnym stopniu wszystkim, a przynajmniej wielu innym jednostkom. Sama próba opisanie jednostkowej subiektywności za pomocą wykazu takich cech czy własności jest już przejawem ślepoty

² Zarys ewolucji feministycznej etyki troski oraz jej porównanie z bardziej klasycznymi i „męskimi” rodzajami etyki, w których pojęcie troski także występuje, choć nie jest pierwszoplanowe i nie przeciwstawia się pojęciu sprawiedliwości, można znaleźć w: Maciej Uliński (2012), *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków: Wydawnictwo Aureus.

na wyjątkowość subiektywności jako takiej. Ta wyjątkowość, związana z jedynym dla każdego „wnętrzem”, jedyną „tożsamością”, ma charakter fenomenologiczno-ontologiczny, a ostatecznie metafizyczny. Jednak także znaturalizowanie myśli Levinasa i sprowadzenie owej wyjątkowości do unikalnego zbioru cech biologicznych, psychologicznych i behawioralnych pozwala kwestionować zasadę sprawiedliwości dystrybucyjnej. Jeżeli w zbiorze osób nie ma dwóch takich samych „egzemplarzy”, o takich samych możliwościach i dokonaniach, jeżeli różnych jednostek nie da się nawet ze sobą porównać bez pomijania tego, co stanowi właśnie o ich odmienności, to nie istnieje reguła umożliwiająca jednoznaczne przypisanie tym osobom dóbr na miarę każdej z nich.

Wniosek, jaki stąd płynie, jest w sumie dość banalny: tym, co nieuchronnie nie mieści się w samej formie sprawiedliwości rozdzielczej, niezależnie od jej konkretnego modelu, jest (a) nieokreślony i nieograniczony zakres dobra, jaki można pragnąć ofiarować innemu człowiekowi, (b) jednostkowość, ogromna różnorodność przypadków jednostkowych. Dotknęliśmy już tego problemu, wspominając o pragmatycznych ograniczeniach zasady policzalności. Teraz jednak widać, że chodzi o coś więcej niż pragmatykę, bo ograniczenie ma charakter strukturalny. Każda dystrybucja w jakimś zbiorze każe pojmować dobra jako zasadniczo ograniczone, a elementy zbioru osób albo jako zasadniczo takie same, albo różne ze względu na określone cechy, które jednak nigdy nie odpowiadają tylko jednemu przypadkowi, lecz zawsze pewnej kategorii.

Derrida w swoich wypowiedziach na temat sprawiedliwości bywa wobec Levinasa krytyczny, ale przejmuje, a raczej na swój sposób podejmuje i rozwija wątek sprawiedliwości niemierzalnej, niepoliczalnej i „nieobliczalnej”. W eseju *Force de loi* (Derrida, 1994) przeciwstawia – w pierwszym ruchu – sprawiedliwość prawu, podkreślając związek tego ostatniego z przemocą. Równie silnie podkreśla sprzeczność między ogólnym charakterem prawa a wyjątkowością jednostkowych przypadków. Sprawiedliwość ujmowana z tej perspektywy zasadniczo wykracza poza prawo i poza wszelkie reguły podziału, jest tylko i aż pewnym pragnieniem i obietnicą. Obietnicą czego? Można się jedynie domyślać, że nie chodzi o zaspokojenie wszelkich potrzeb i roszczeń, lecz o rodzaj idealnej harmonii, która w kulturze gościnności i przebaczenia nastalaby między ludźmi bez przemocy i bez konieczności uciekania się do mediacji prawa. Sprawiedliwość jest z definicji utopią albo, jak woli to ujmować Derrida, ideą mesjańską.

W myśli Paula Ricoeura temat niemierzalnego charakteru sprawiedliwości jest obecny w sposób bardziej dyskretny. Inaczej niż Levinas i Derrida, autor *Le juste* od początku dostrzegał pozytywny związek sprawiedliwości z prawem i dystrybucją (Ricoeur, 1995). Odróżniał sprawiedliwość od miłości, która wybacza i daje za nic (Ricoeur, 2015). Ale również on zaznaczał granicę tego, co w sprawiedliwości rozumianej jako sprawiedliwość rozdzielcza może zostać zmierzone i uogólnione, przekute w normę i regułę podziału. Chociaż do pewnego stopnia sympatyzował z teorią sprawiedliwości Rawlsa, zgadzał się także z „komunitariańskimi” krytykami, takimi jak Waltzer, że istnieją różne sfery sprawiedliwości, którymi rządzą różne reguły podziału, i że te reguły kształtują się historycznie i mają charakter kulturowy (Ricoeur, 1995). Ale nie to jest z naszego punktu widzenia najważniejsze. Ważne jest przede wszystkim, że według Ricoeura zasadzie policzalności wymykają się, by tak rzec, punkt wyjścia oraz punkt dojścia sprawiedliwości rozdzielczej. W punkcie wyjścia potrzebna jest troskliwość, troska o innego człowieka wykraczająca poza egoistyczne potrzeby (choć niewymagająca asymetrycznej, całkowicie bezinteresownej i nieskończonej odpowiedzialności) – na tym poziomie Ricoeur zbliża się do „etyki troski”, choć nie posługuje się tym terminem i nie wchodzi w dialog z przedstawiciel(k)ami tego nurtu we współczesnej etyce (Ricoeur, 2005, s. 319–320, 362–375). W punkcie dojścia zaś potrzebna jest mądrość praktyczna, która dla Ricoeura jest też nieuchronnie mądrością tragiczną, świadomością konfliktu i braku jednoznacznych odpowiedzi (Ricoeur, 2005, s. 397–413). Troska poprzedzająca normę i mądrość praktyczna, która w pewien sposób stosowanie normy wieńczy i uzupełnia, mają charakter indywidualizujący, zwracają się do jednostek. Troskliwość jeszcze normy ani reguły nie potrzebuje, a mądrość w pewien sposób je relatywizuje w obliczu konkretnego jednostkowego przypadku. Ta ostatnia potrzebna jest zwłaszcza w sytuacji konfliktu norm, ale także wtedy, gdy norma jest zbyt ogólna albo jednostronna, gdy zanadto abstrahuje od złożoności życia. Na swój wyważony sposób Ricoeur podziela zatem przekonanie, że granicą zarazem prawa, jak i sprawiedliwej dystrybucji jest wyjątkowość poszczególnych przypadków.

Jest jednak i druga strona medalu. Mimo mniej lub bardziej silnego akcentu położonego na to, co w sprawiedliwości niemierzalne, wszyscy wspomniani autorzy, nie tylko Ricoeur, rozumieją też doskonale konieczność „liczenia” i ustalania ogólnych reguł. I to konieczność moralną, a nie podyktowaną jedynie względami pragmatycznymi. Jest tak już w filozofii

Levinasa. Przyznaje on przecież w późniejszych tekstach, że słowo „sprawiedliwość” jest bardziej na miejscu nie w odniesieniu do asymetrycznej relacji odpowiedzialności za konkretnego innego, lecz w sytuacji, gdy jest wielu innych, także nieznanych (Levinas, 1994, s. 148). Gdy innych jest wielu – a tak jest zawsze – pojawia się moralna konieczność ich liczenia, zestawiania ze sobą i porównywania ich zachowań, czynów oraz potrzeb, chociaż ich subiektywne „wnętrza” pozostają wyjątkowe i nieporównywalne (Levinas, 2000, s. 263). W tym sensie z samej inspiracji etycznej płynie konieczność ogólnych praw (przyznających wszystkim te same zasadnicze uprawnienia i obowiązki) oraz reguł dystrybucji (pozwalających, najogólniej rzecz biorąc, dzielić pewne dobra wedle zasług, inne wedle potrzeb, a zgodnie z duchem i literą Levinasowskiej myśli, przede wszystkim wedle potrzeb).

Derrida był jeszcze bardziej świadomy konieczności „liczenia” w imię samej sprawiedliwości. W drugim ruchu analizy przedstawionej w *Force de loi* zauważa, że „niepoliczalna” sprawiedliwość może być groźna i stawać się najgorszą niesprawiedliwością, że „jest zawsze w bezpośrednim pobliżu zła, nawet najgorszego zła, bo zawsze może zostać przejęta przez najbardziej perwersyjną kalkulację” (Derrida, 1994, s. 61). Chodzi oczywiście o zagrożenie arbitralnością, tyranią tych, którzy uznają siebie za sprawiedliwych albo którzy cynicznie żerują na pragnieniu sprawiedliwości i ofiarności innych. Ale także o niebezpieczeństwo związane z samą otwartością na innego i ofiarnością, bo inny może tych „moich” cech nadużyć. Dlatego „niepoliczalna sprawiedliwość każe liczyć”. Że samo to liczenie jest – powinno być – negocjowaniem między tym, co policzalne i tym, co niepoliczalne, i że odbywa się bez reguły – do tego jeszcze dojdziemy. Tymczasem ważne jest ustalenie, że ostatecznie ani Levinas, ani Derrida, jeśli bierzemy pod uwagę całość ich refleksji, a nie oderwane wątki, bynajmniej nie kwestionują konieczności liczenia w szerokim, ale także wąskim i najbardziej dosłownym sensie słowa. Chcąc czynić sprawiedliwość, trzeba wiedzieć także i przede wszystkim, ilu ludzi ma ona dotyczyć. A następnie liczyć lub raczej już tylko „liczyć” ich dające się uogólnić cechy, na podstawie których mają być sprawiedliwie czymś obdzielani.

Niepoliczalne w policzalnym

Rozważania Levinasa, Derridy, a nawet Ricoeura są bardzo ogólne i często wyrażone językiem raczej metaforycznym niż analitycznym. Zanim spróbujemy odnieść te ogólne myśli do analizy sytuacji pandemicznej, postarajmy się ująć relację między policzalnością i niepoliczalnością w sprawiedliwości rozdzielczej w nieco bardziej precyzyjny, choć wciąż ogólny sposób.

Niepoliczalność wkrada się do koncepcji sprawiedliwości dystrybucyjnej na kilku poziomach. Po pierwsze, w tej mierze, w jakiej każda konkretna koncepcja sprawiedliwego podziału ma nie tylko matematyczną formę, ale także określoną treść, zakłada ona pewne wartości oraz wybór między nimi. Nic nie pozwala sądzić, że postrzeganie wartości oraz dokonywanie między nimi wyboru daje się w zrozumiałym sensie słowa zmatematyzować, policzyć czy zalgorytmizować. Można oczywiście policzyć statystyczny rozkład moralnych preferencji w badaniach socjologicznych czy psychologicznych, a być może nawet zmierzyć związki między określonymi preferencjami a predyspozycjami genetycznymi i czynnikami neurofizjologicznymi, można również wprowadzić do tzw. sztucznej inteligencji algorytmy, zgodnie z którymi będzie ona dokonywała określonych „wyborów”, ale nie da się na tej podstawie rozstrzygnąć, które preferencje są moralnie słuszne czy lepsze. To, czy za podstawową wartość uznajemy równość, czy tak lub inaczej definiowaną zasługę; czy rolę regulatora w dystrybucji różnych dóbr gotowi jesteśmy powierzyć rynkowi, czy nie – to wybór, którego nie uzasadniamy moralnie odwoływaniem się do statystyk (choć nie ulega wątpliwości, że takimi uzasadnieniami często posługują się politycy i prawodawcy). W końcu możemy chcieć matematycznie dowieść, że jakaś reguła podziału jest korzystniejsza dla wszystkich, na przykład zwiększając poziom zamożności każdego albo zadowolenia z życia i stanu zdrowia także tych, którzy są w najgorszej sytuacji – zgodnie z drugą zasadą sprawiedliwości Rawlsa. Łatwiej jednak wykazać, że takie obliczenia nie są nigdy ideologicznie i moralnie neutralne. W tym sensie wybór moralny, sama wrażliwość na wartości pewnego rodzaju stanowi czynnik zarazem podstawowy i niepoliczalny. Ten czynnik leży u podstaw każdej konkretnej koncepcji „policzalnej” sprawiedliwości rozdzielczej, decydując o wyborze konkretnej reguły.

Dodajmy, że „niepoliczalnego” charakteru preferencji moralnych nie eliminuje zasada bezstronności i postulowana przez Rawlsa „zasłona

niewiedzy” (Rawls, 2010, s. 208–215). Ta ostatnia dotyczy tylko naszej pozycji w społeczeństwie związanej z indywidualnymi cechami, ale nie rodzajów i hierarchii wartości, nawet jeżeli nie chcemy ich nazywać wartościami, lecz, jak Rawls, „podstawowymi dobrami”. Krytycy Rawlsa słusznie zauważali, że jego teoria sprawiedliwości w istocie zawiera silne i dyskusyjne założenia moralne, np. dotyczące priorytetu jednostkowej wolności. Nie znaczy to, że idea bezstronności jest pusta albo moralnie bezużyteczna. Znaczy tyle, że bezstronni możemy być jedynie na gruncie uprzednio przyjętej hierarchii wartości czy na podstawie ogólnych intuicji moralnych. Nie istnieje bezstronność absolutna.

Po drugie i w ścisłym związku z tym, co po pierwsze, zasadzie polityczności wymykają się cele, jakie przyświecają takiej lub innej koncepcji sprawiedliwego podziału. Czy sprawiedliwym podziałem jest taki, który przede wszystkim służy wyrównywaniu szans, a nawet rezultatów, czy taki, którego celem jest przede wszystkim wspieranie jednostek i grup najbardziej „użytecznych” (zdolnych, pracowitych, wykonujących określony rodzaj pracy...)? Taki, który najlepiej służy interesom większości, czy taki, który najlepiej chroni mniejszości i przede wszystkim chroni słabych? Dyskusje krążące wokół tych pytań trwają od bardzo dawna i nic nie zapowiada ich końca. Czasem, może nawet często, między różnymi i sprzecznymi koncepcjami sprawiedliwego podziału związanymi z różnymi celami dochodzi do kompromisów, ale nie widać możliwości ich całkowitego pogodzenia.

Po trzecie, matematycznej ścisłości wymykają się kryteria stosowane do dzielenia zbioru osób na różne kategorie. Wydawałoby się, że jest przynajmniej kilka takich, które są łatwo policzalne, tzn. łatwo na ich podstawie wyodrębnić kategorie i wpisać do nich ściśle określoną liczbę osób, np. kryterium wieku, płci, a nawet wykonywanego zawodu. Tyle że takie łatwe kryteria nie mają same przez się żadnej wartości moralnej i żadnego związku ze sprawiedliwością. Twierdzenie, że każda osoba w określonym wieku albo wykonująca określony zawód powinna otrzymywać taką samą ilość pewnych dóbr (powiedzmy świadczeń finansowych albo zdrowotno-opiekuńczych) niezależnie od innych jej cech, w szczególności od rodzaju potrzeb, byłoby z moralnego punktu widzenia absurdalne. Łatwo mierzalne kryteria mogą być dla sprawiedliwości dystrybucyjnej ważne tylko o tyle, o ile łączą się z innymi, trudniej mierzalnymi lub wręcz niemierzalnymi, takimi jak „zasługa”, „potrzeba”, „użyteczność społeczna” albo „stan zdrowia”. Wprawdzie te nieostre kryteria też jakoś się szacuje, ale tylko na gruncie

określonej hierarchii wartości oraz zawsze ograniczonej wiedzy. Nie istnieje niekontrowersyjna miara potrzeb ani zasług. Ani nawet stanu zdrowia, bo jak policzyć i rozsądzić, czy osoba cierpiąca na depresję jest w lepszym, czy gorszym stanie zdrowia niż osoba chora na cukrzycę? Jeszcze do tego problemu wrócimy. Na razie powiedzmy tyle: nawet gdy zgodzimy się co do celów, jakim miałyby służyć jakaś reguła podziału, nie da się policzyć inaczej, niż dokonując mniej lub bardziej arbitralnych wyborów, do kogo konkretnie, do jakiego zbioru osób, ta reguła powinna mieć zastosowanie. Dodajmy, że samo określenie kryterium, wedle którego w zbiorze osób można wyróżnić pewne kategorie uznane za relewantne w stosunku do założonych celów, jest kwestią „niepoliczalnego” wyboru. Czy kiedy przez określony podział dóbr chcemy wyrównywać możliwości, powinniśmy kierować się raczej kryterium ekonomicznym (troszcząc się zwłaszcza o osoby najuboższe), czy raczej kryterium stanu zdrowia (troszcząc się zwłaszcza o chorych i niepełnosprawnych), a jeśli oboma na raz, to w jakiej proporcji?

Wreszcie, o czym była już mowa, niepoliczalność wiąże się z nieskończoną różnorodnością przypadków jednostkowych. Dodajmy, że chociaż sprawiedliwość rozdzielcza jest na tę różnorodność w istotnym sensie ślepa, nie może to być ślepotą całkowitą. Samo wyodrębnienie pewnych kategorii zakłada dostrzeganie różnic między jednostkami pod określonym względem. Wysubtelniając różnicowanie, dostrzegamy, że niektóre jednostki źle mieszczą się w przypisanych im kategoriach. Taka obserwacja może skłaniać do zmiany, doprecyzowania lub skomplikowania kryteriów podziału. Ale może też skłaniać do robienia wyjątków od reguły. Wiele przemawia za tym, że sprawiedliwy podział nie tylko może, ale wręcz powinien dopuszczać wyjątki, zwłaszcza jeżeli reguły z jakichś powodów nie można zmienić. Pytanie brzmi, kto i na jakiej podstawie może o tym decydować.

Podsumowując ten wątek, powiedzmy, że niepoliczalność jest dla konkretnej koncepcji sprawiedliwości rozdzielczej równie konstytutywna jak policzalność, która charakteryzuje jej formę. Nie jest więc tak, że istnieją dwie zasadniczo różne i wręcz przeciwstawne koncepcje sprawiedliwości: policzalnej i niepoliczalnej, związanej z ogólną normą, prawem i regułami dystrybucji, oraz z tym wszystkim niezwiązaną, opartą na samej trosce albo czysto metafizycznej, eschatologicznej i utopijnej. Policzalność i niepoliczalność to dwa wymiary jednej koncepcji sprawiedliwości, każdej takiej koncepcji.

Liczenie jest ważne. Powiedzieliśmy, że stanowi formę sprawiedliwości rozdzielczej, ale trzeba teraz dodać, że jest to forma aktywna, wpływająca także na treść. Od tego, jak dokładnie policzymy dochody osób, ustalając skalę nierówności ekonomicznej, w znakomitym stopniu zależy decyzja dotycząca celów sprawiedliwego podziału i kryteriów, jakie należy przyjmować przy wyodrębnianiu kategorii płatników określonych podatków albo grup wymagających finansowego wsparcia ze środków budżetowych. Od tego, jak dokładnie zmierzmy stan fizycznego i psychicznego zdrowia w zbiorze osób, jak wiele chorób wyodrębnimy, na ile precyzyjnie zmierzmy czasochłonność i kosztocłonność ich leczenia, zależy konkretna propozycja dotycząca wysokości budżetu na ochronę zdrowia i sprawiedliwych zasad jego dzielenia. Wcześniejszych uwag o znaczeniu tego, co niepoliczalne, nie należy więc w żadnym razie rozumieć jako krytyki ideału policzalności, a jedynie jako oddanie temu, co niepoliczalne, należnej mu sprawiedliwości.

Sprawiedliwy podział świadczeń medycznych na przykładzie dystrybucji szczepionek przeciwko Covid-19

Zmniejszmy teraz poziom ogólności rozważań i przyjrzyjmy się problemowi policzalności i niepoliczalności sprawiedliwego podziału w kontekście dystrybucji opieki medycznej, zwłaszcza zaś w kontekście szczegółowego i pod pewnymi względami szczególnego przypadku, jakim jest dystrybucja szczepionek przeciwko Covid-19.

Dystrybucja świadczeń medycznych w krajach z publicznym, solidarnościowym systemem ochrony zdrowia (który na mocy niepoliczalnego wyboru moralnego pozwalam sobie uznać za moralnie słuszny) opiera się *de iure* na połączeniu reguły egalitarnej (wszyscy obywatele mają takie samo konstytucyjne prawo do opieki medycznej) z zasadą proporcjonalności (świadczenia oferowane są tym, którzy ich potrzebują i w stopniu, w jakim ich potrzebują). Pomińmy problem finansowania ochrony zdrowia i finansowych granic faktycznie dostępnej opieki, który wymagałby osobnej analizy. Odłóżmy na bok kwestię faktycznie nierównego do niej dostępu zależnego nie tylko od zasobności portfela, ale też od pozycji społecznej. Jest oczywiste, że te granice w sposób najbardziej bezwzględny wyznaczają obszar tego, co realnie można zrobić i co jest faktycznie robione dla ochrony

życia i zdrowia potrzebujących. Z interesującego nas teraz punktu widzenia ciekawsze są jednak inne granice.

Jak, niezależnie od ilości środków, jakie można na ten cel przeznaczyć, wyliczyć rodzaj świadczeń należnych choremu? Liczbę potrzebnych badań, czas niezbędnej hospitalizacji, ilość i rodzaj leków? Określenie tego zależy w ogromnym stopniu od poziomu wiedzy medycznej (w ogóle i konkretnego lekarza), ale nie tylko. Zależy również od decyzji o charakterze moralnym podejmowanych zarówno przez prawodawców i rządzących, jak i przez konkretnych lekarzy. Czy należąca się każdemu ochrona zdrowia dotyczy ostatecznie ochrony podstawowej, ma miejsce w odniesieniu do stosunkowo najczęstszych i najlepiej rozpoznanych schorzeń, czy również chorób rzadkich i trudnych do wyleczenia albo nieokreślonego złego samopoczucia? Jak traktować pacjenta, któremu nie wiadomo, co jest (dotychczasowe badania nic nie wykazały), ale który ciągle się skarży? Badać dalej, czy uznać za hipochondryka? Ten trywialny z pozoru przykład dobrze pokazuje nieostrość granic należytej opieki i udział „niepoliczalnej” decyzji w ich określaniu. Podobna trudność wiąże się z wyznaczeniem granic tzw. uporczywej terapii. Określenie zakresu należnych świadczeń nieuchronnie obejmuje elementy niepoliczalne. W tym określenie czasu i uwagi, jakiej wymagają różne przypadki.

Podstawowy dylemat, przed jakim staje system dystrybucji świadczeń medycznych, daje się nazwać dylematem ilości i jakości. Nie sposób poświęcić adekwatnej ilości środków, czasu i uwagi leczeniu wszystkich przypadków, nie da się nawet określić miary tej adekwatności. Jest wprawdzie oczywiste, że człowiek ciężko chory wymaga więcej opieki i różnych świadczeń niż lżej chory, ale spektrum ciężkości przypadków jest bardzo szerokie. Co więcej, trudno uznać za sprawiedliwe poświęcanie całej uwagi tylko ciężkim przypadkom kosztem tych mniej ciężkich (które mogą stać się ciężkimi, jeśli zostaną zaniedbane). Ale i odwrotnie: trudno uznać za sprawiedliwy taki system lecznictwa, który dba tylko o średni statystyczny poziom zdrowia, nie troszcząc się o przypadki wymagające szczególnej uwagi. Jest to empiryczny wariant dylematu opisanego przez Levinasa, gdy istnienie trzeciego w pewien sposób relatywizuje i ogranicza „nieskończoność” zobowiązania wobec drugiego. Nie widać innego sposobu na uniknięcie tego dylematu niż balansowanie – samo w sobie „niepoliczalne” – między ilością i jakością, między powszechnością i głębią należytej opieki.

Przejdźmy do problemu szczepień. Inaczej niż leczenie, do którego prawo mają *de iure* wszyscy, ale które dotyczy tylko aktualnie chorych, szczepienie dotyczy wszystkich, którzy mogą zachorować, a więc, co do zasady, wszystkich w ogóle. Każdy nie tylko może zachorować, ale też stać się źródłem choroby innych. Celem jest więc nie tylko ochrona jednostek, ale całej populacji, a co za tym idzie, zaszczepienie takiej liczby osób, która dawałaby odporność zbiorową. Jeśli nie wszystkich, to wystarczająco wielu, np. – zgodnie z aktualną wiedzą medyczną – 70%.

Pierwsze narzucające się pytanie brzmi, jaki zakres należy nadawać „wszystkim”, tzn. jak duży powinien być zbiór osób, w obrębie którego szczepionki będą rozdzielane. Nie chodzi tu o różnicę między 100 i 70% populacji, lecz o zakres samych 70%. Etyczny uniwersalizm nie pozwala zakreślać żadnych granic odpowiadających grupowym, narodowym, a nawet międzynarodowym partykularyzmom. „Wszyscy” to z tej perspektywy cała ludzkość. Sprawiedliwa dystrybucja szczepionek oparta na założeniu, że zdrowie jest dobrem podstawowym, a jego ochrona podstawowym i uniwersalnym prawem człowieka, nie może faworyzować obywateli określonego kraju czy kręgu kulturowo-politycznego, np. krajów należących do UE. Taką uniwersalistyczną perspektywę wspiera wiedza medyczna, zgodnie z którą wirus nie zna granic i na dłuższą metę odporność można uzyskać tylko w skali globalnej albo wcale.

Z drugiej strony etyka, także ta, którą proponują Levinas, Derrida czy Ricoeur, nie nakazuje zrównywania zobowiązań wobec bliskich bliźnich z obowiązkami wobec całej ludzkości. Konkretna troska objąć może tylko zbiór skończony i relatywnie mały (w skrajnym wypadku tylko jednego „drugiego”). Nie jest więc moralnym skandalem, że każde państwo dba przede wszystkim o zaszczepienie własnych obywateli. Tego wymaga polityka i pragmatyka, ale również bliższy, bardziej bezpośredni charakter relacji ze współobywatelami czy współplemieńcami niż z ludźmi dalekimi i obcymi. Problemem moralnym jest nie tyle szczególna troska o „swoich”, ile przeciwstawianie im dalekich i obcych, pomijanie tych ostatnich, a w końcu walka o „swoich” ich kosztem. Podobnie jak w wypadku dylematu ilości i jakości, tu również jedynym słusznym rozwiązaniem wydaje się chwiejne balansowanie między biegunami uniwersalizmu i partykularyzmu.

Drugie pytanie brzmi, czy szczepienia powinny być dobrowolne, czy obowiązkowe. Nie ma na nie niekontrowersyjnej odpowiedzi. Z jednej strony, w tej mierze, w jakiej szczepienie jest rodzajem świadczenia

medycznego, należy do kategorii praw, a nie obowiązków. Z drugiej strony, ponieważ chodzi o chorobę zakaźną, zaszczepienie się jest nie tylko prawem, lecz również obowiązkiem wobec innych, w tym najbliższych. Można ten obowiązek sformułować w języku troski o innych. Troski nie sposób jednak nakazać. Trudno również lekceważyć obawy, że szczepionka, mimo zapewnień ze strony lekarzy, nie jest całkiem bezpieczna, a i nie wiadomo, czy na dłuższą metę skuteczna. Nawet gdy sądzimy, że w przypadku dużego zagrożenia epidemiologicznego zaszczepienie powinno być obowiązkowe, trudno nie zdawać sobie sprawy z zachodzącego tu konfliktu wartości i z „niepoliczalnego” charakteru takiej czy innej decyzji (o dobrowolności lub obowiązkowości zaszczepienia).

Jeszcze więcej moralnych problemów wiąże się z kolejnością szczepień. Ponieważ nie da się zaszczepić wszystkich jednocześnie, powstaje problem hierarchii. Stanowi on, przynajmniej do pewnego stopnia, odpowiednik problemu, kogo i jak dogłębnie należy leczyć, gdy chorych jest wielu.

W tym kontekście podstawowe znaczenie uzyskuje kwestia kryteriów, na podstawie których wyodrębnia się kategorie osób do zaszczepienia w pierwszej, drugiej i n-tej kolejności. Te kryteria są zaś związane z celami, jakie chce się osiągnąć³. Zaczniemy od celów.

Ogólnym celem jest oczywiście opanowanie pandemii, możliwie jak najszybsze i jak najbardziej skuteczne. Ale jest nim także ochrona życia jednostek. Na pewnym poziomie te cele wzajemnie się zakładają, ale na innym są ze sobą sprzeczne, a co najmniej nie są ze sobą tożsame. Epidemii można by zapewne skutecznie opanować, poświęcając pewną liczbę osób, w każdym razie nie troszcząc się zbytnio o ich los. Byłyby to osoby z małą liczbą kontaktów społecznych, zatem w niewielkim stopniu zagrażające innym, w dodatku mało „społecznie użyteczne”. Przede wszystkim zatem ludzie starzy, niepracujący, żyjący samotnie. Z punktu widzenia celu, jakim jest samo opanowanie epidemii oraz statystyczne „dobro ogółu”, mogliby być szczepieni na końcu. Byłoby to rozwiązanie w oczywisty sposób sprzeczne z celem, jakim jest ochrona życia jednostek (każdej jednostki).

³ W poniższej analizie opieram się na oficjalnej pierwszej wersji Narodowego Programu Szczepień dostępnej na rządowej stronie internetowej: <https://www.gov.pl/web/szczepimysie/narodowy-program-szczepien-przeciw-covid-19>. Późniejsze uszczegółowienia, modyfikacje i bałagan związany z realizacją – a raczej brakiem realizacji – pierwotnego planu nie będą tu analizowane, chociaż mają oczywisty wymiar moralny.

Toteż nikt go chyba realnie nie proponował (zgłaszany tu i ówdzie postulat odizolowania ludzi starych i chorych od reszty społeczeństwa, choć moralnie bardzo wątpliwy, wiązał się, przynajmniej deklaratorywnie, z troską o ich los). W większości krajów, w tym w Polsce, przyjęto – przeciwnie – zasadę szczepienia ludzi starszych i „nieproduktywnych” przed młodszymi, ponieważ z dostępnej wiedzy medycznej wynika, że w ich wypadku zagrożenie śmiercią z powodu zachorowania na Covid-19 jest większe niż w przypadku ludzi młodszych.

Warto zauważyć na marginesie, że pierwszeństwo przyznawane ludziom starym w przypadku szczepień kłóci się z priorytetami przyjmowanymi w leczeniu różnych chorób, w tym Covid-19. W przypadku leczenia, jeżeli powstaje konflikt między szczególną opieką w odniesieniu do osoby starej i młodej, np. w związku z ograniczoną dostępnością respiratorów, i zachodzi konieczność wyboru, wybiera się leczenie młodych. Intuicyjny rachunek utylitarystyczny jest tu prosty: człowiek młody nie tylko może jeszcze dłużej żyć niż stary, ale też szanse na skuteczność jego leczenia są większe. Jest to oczywiście pogwałcenie zasady jednakowej ochrony życia każdej jednostki, dające się jednak moralnie uzasadnić jako mniejsze zło w sytuacji tragicznej. Można powiedzieć, że priorytetowe szczepienie ludzi starych stanowi swoistą rekompensatę za ich niepriorytetowe leczenie, sposób na wyrównanie ich szans na życie w porównaniu z ludźmi młodymi.

Gdyby konsekwentnie stosować zasadę „ochrona życia jednostek przede wszystkim”, wysokie i wręcz równorzędne miejsce w kolejce szczepień powinny mieć jednak również osoby młodsze, ale schorowane i dlatego bardziej zagrożone śmiercią w przypadku dodatkowego zakażenia wirusem. Tymczasem chyba nigdzie nie próbowano zaproponować kolejności szczepień, przy której nadrzędnym celem byłaby ochrona wszystkich takich jednostek, starych i młodych, u których zagrożenie ciężkim przebiegiem zakażenia i śmiercią jest z medycznego punktu widzenia największe. W polskim Narodowym Systemie Szczepień przewlekłe chorzy – z niezwykle wąskiej listy chorób – znaleźli się na dalszych miejscach. A ludzie starzy – za bardzo szeroką kategorią „zawodów medycznych”. W tej kategorii zmieścił się nie tylko personel medyczny mający częsty i bezpośredni kontakt z chorymi na Covid-19, ale wszelkie zawody i funkcje mające jakiś związek z systemem ochrony zdrowia. Za priorytet uznano więc nie ochronę życia najbardziej zagrożonych śmiercią, lecz – przy życzliwej interpretacji – przydatność pewnej grupy osób dla ochrony życia i zdrowia innych, nawet jeśli same te

osoby są młode i zdrowe i zarażenie się Sars-Cov-2 nie grozi im najgorszymi konsekwencjami. Cel, jakim jest skuteczne opanowanie pandemii (przy dość oczywistym założeniu, że niezarażony personel medyczny najlepiej pozwoli ten cel osiągnąć), został więc ostatecznie uznany za ważniejszy niż ochrona najbardziej zagrożonych. Słusznie czy niesłusznie? Nawet gdy twardo stoimy na stanowisku, że najważniejsza jest ochrona najbardziej zagrożonych, znów nasuwa się wniosek, że tyleż słuszne, co niemierzalne byłoby szukanie jakiejś równowagi między tymi celami albo oscylowanie między nimi. W praktyce mogłoby to i powinno prowadzić do większego zróżnicowania w kategorii „medyków”, ale także w kategorii ludzi starszych, zależnie od stopnia, w jakim są oni narażeni.

Gdyby celem nadrzędnym było jak najszybsze zahamowanie rozprzestrzeniania się wirusa, to można by sądzić, że w pierwszej kolejności należałoby szczepić osoby z najgęstszą siecią kontaktów społecznych z powodu wykonywanego zawodu. Należą do nich na przykład sprzedawcy mający codziennie do czynienia z wieloma klientami, w tym także niedbającymi o zachowanie zasad reżimu sanitarnego. Ogólniej biorąc, do tej kategorii należą wszyscy, którzy nie mogą swojej pracy wykonywać zdalnie i z konieczności obcują z wieloma innymi ludźmi. Jednak to kryterium jest w znanych mi programach szczepień, zwłaszcza polskim, uwzględniane w znikomym stopniu. Zapewne uznano, że osoby wykonujące taką pracę, jeżeli są młode i zdrowe, nie są bardzo zagrożone, a nawet przybliżone przestrzeganie zasad sanitarnych powinno wystarczyć do ograniczenia transmisji wirusa mimo gęstości kontaktów. Jest to wybór oparty do pewnego stopnia na wiedzy medycznej, ale mający również i przede wszystkim wymiar moralny. Można go uznać za niekonsekwentny wobec priorytetu celu, jakim jest skuteczne powstrzymanie zakażeń, a jednocześnie za wyraz lekceważenia mało prestiżowych rodzajów pracy i osób je wykonujących.

Dochodzimy w ten sposób do najbardziej kontrowersyjnego kryterium, za jakie wypada uznać użyteczność społeczną jakiejś pracy i jakiejś grupy zawodowej. To kryterium rzadko przywoływane jest wprost (jeśli już, to raczej w formule typu „zadania kluczowe dla funkcjonowania państwa”), a jednak stale podsywa zarówno określone decyzje dotyczące kolejności szczepień, jak i kontrowersje z nimi związane. Samo rozumienie społecznej użyteczności odsyła do ogólnej koncepcji dobrego społeczeństwa, relacji między społeczeństwem i państwem, a ostatecznie do ogólnej hierarchii wartości. Czy dla funkcjonowania społeczeństwa i/lub państwa bardziej

użyteczni są nauczyciele, czy żołnierze i policjanci? Nauczyciele czy sprzedawcy? Politycy czy artyści? Żadna hierarchia nie jest oczywista, a dodatkowo komplikuje ją fakt, że każda z tych kategorii jest wewnętrznie bardzo zróżnicowana. W interesującej nas sytuacji sposobem na złagodzenie trudności byłoby powiązanie rodzaju pracy z poziomem zagrożenia wynikającym z wieku, ogólnego stanu zdrowia oraz niedobrowolnej intensywności kontaktów społecznych. Zatem nauczyciele – tak, ale priorytetowo tylko ci, którzy pracują stacjonarnie, tym bardziej, gdy są starsi albo cierpią na jakieś choroby. Policjanci – tak, ale tylko ci, którzy patrolują ulice i przeprowadzają bezpośrednie interwencje i pod warunkiem, że te interwencje są przez społeczeństwo dobrze oceniane. Żołnierze? – tylko jeżeli biorą aktywny udział w zwalczaniu bezpośrednich lub pośrednich skutków epidemii. Politycy? – ostatecznie, ale tylko ci, którzy mają najwyższe wskaźniki społecznego zaufania... Pomijając nieuchronny subiektywizm, pociągałoby to za sobą konieczność wyróżnienia wielu podkategorii i znaczącego skomplikowania reguł podziału, co rodziłoby trudności logistyczne. Ale również z czysto moralnego punktu widzenia większa szczegółowość i rozdzielczość reguł, choć pożądana, nie usuwałaby dylematów, tylko przesuwalaby je na inny poziom, każąc wybierać na przykład między najbardziej narażonymi nauczycielami i najbardziej narażonymi sprzedawcami.

Wydzielenie kategorii, wedle których powinna być realizowana kolejność szczepień, to nie tylko problem hierarchii. Jak wynika już z powyższych uwag, to również problem zakresu tych kategorii i samej ich liczby, a co za tym idzie, poziomu ich szczegółowości. Zauważyliśmy, że w polskim programie szczepień kategoria zawodów medycznych jest bardzo pojemna. Ale podobne zastrzeżenia można mieć również do innych kategorii, poczynając od tej związanej z wiekiem. Ludzie starsi, zwłaszcza jeśli zaliczać do nich wszystkich 60+, bywają stosunkowo silni i zdrowi. Prawdopodobieństwo, że zarażenie wirusem skończy się dla nich tragicznie, a przynajmniej gorzej niż dla ludzi młodszych, jest tylko prawdopodobieństwem, i to takim, którego nie da się przyzwoicie oszacować (zwłaszcza biorąc pod uwagę czynniki nie tylko biologiczne, ale i społeczne, takie jak gęstość sieci relacji). Szczepienie wszystkich osób powyżej 60. roku życia (wszystkich, które tego chcą) oznacza nieuchronnie szczepienie zarówno osób bardzo, jak i mało zagrożonych najgorszymi konsekwencjami zakażenia. Gdyby chcieć precyzyjniej chronić najbardziej zagrożonych, należałoby w każdej grupie wiekowej odróżnić mniej i bardziej zagrożonych zależnie od ogólnego

stanu zdrowia i intensywności kontaktów społecznych. To zadanie logistycznie skomplikowane, ale teoretycznie wykonalne. Barię precyzji byłyby ostatecznie tylko granice poznawcze, bo naprawdę precyzyjne określenie, kto jest najbardziej zagrożony, wymagałoby doskonałej, wręcz absolutnej wiedzy medycznej, a także doskonałego rozpoznania rozmaitych sytuacji społecznych. Jednak nawet przy ograniczonej wiedzy na pewno można by to i owo odróżnić, wychodząc poza proste kryterium wieku. W tym wypadku to nie nadmiar, lecz niedostatek obliczeń stanowi problem moralny.

Z drugiej strony nawet bardzo subtelne i precyzyjne wyliczenia nie pozwoliłyby stworzyć systemu reguł sprawiedliwie wyznaczających kolejność szczepień we wszystkich jednostkowych przypadkach, eliminując potrzebę wyjątków motywowanych ideą sprawiedliwości. Zawsze istniałyby przypadki przez reguły nieprzewidziane, nieobliczalne, niemieszczące się w nawet najlepszej (ale nie absolutnej) wiedzy, na której system dystrybucji mógłby się oprzeć. Jakimś sposobem na minimalizację niesprawiedliwości określonego systemu reguł byłaby instytucjonalizacja zasady wyjątków. Można sobie na przykład wyobrazić funkcjonowanie komisji złożonej z lekarza pierwszego kontaktu oraz specjalistów, która rozpatruje wnioski jednostek znajdujących się w wyjątkowej sytuacji (np. chorych na rzadką chorobę nieujęta w wykazie chorób uznanych za przesłankę do priorytetowego szczepienia albo osoby pracujące w szczególnie ryzykownych warunkach, które nie zostały uwzględnione przez regułę) i udziela rekomendacji lub po prostu wystawia skierowanie na zaszczepienie takiej jednostki poza regularną kolejnością, sporządzając stosowne uzasadnienie. W ten sposób wyjątki byłyby w pewien sposób normalizowane, tworząc w końcu coś w rodzaju katalogu moralnie dopuszczalnych i legalnych odstępstw od reguły. Taką sytuację niewątpliwie dopuszcza niedogmatyczny utylitaryzm reguł. Otwarte pozostaje jednak pytanie o zakres takiego katalogu wyjątków, merytoryczne podstawy każdorazowego wyznaczania wyjątku oraz sposoby zapobiegania nadużyciom, tak aby dążenie do większej sprawiedliwości nie przekształcało się w większą niesprawiedliwość.

W praktyce, przy ograniczonej wiedzy medycznej oraz wszelkich ograniczeniach logistycznych, które nie pozwalają zaszczepić jednocześnie wszystkich najbardziej zagrożonych, moralny dylemat polega na konieczności wyboru między stosowaniem uproszczonej reguły (np. szczepienia wedle kategorii wieku) z całą świadomością jej dość umownego charakteru

a robieniem od niej wyjątków w sytuacji, gdy wydaje się to moralnie uzasadnione w imię ochrony życia jednostek albo ograniczenia transmisji wirusa.

To, co wyżej nazwałam ograniczeniami logistycznymi, a wcześniej pragmatycznymi, samo w sobie można uznać za pozbawione znaczenia moralnego, za rodzaj ograniczenia zewnętrznego w stosunku do założeń i celów moralnych. Jednak odpowiedzialność każe liczyć się z takimi ograniczeniami, tak samo jak z ograniczeniami poznawczymi. Jeżeli nawet najlepiej od strony etycznej opracowany program szczepień (i zresztą dystrybucji czegokowiek) nie daje się w praktyce zrealizować, jest niewykonalny np. ze względu na zbyt duże skomplikowanie reguł, to jego wartość moralna jest czysto teoretyczna, „papierowa”. Ostatecznie do zakresu niepoliczalnych wyborów moralnych należy także wybór między tym, co teoretycznie najlepsze, a tym, co wykonalne.

Również ograniczenia poznawcze mają znaczenie, i to zasadnicze, dla sensu, a zarazem niepewności moralnych wyborów. Pandemia wywołana przez Sars-Cov-2 doskonale pokazuje i te granice, czyli niepewność wiedzy, i związaną z tym niepewność moralną. W gruncie rzeczy wciąż bardzo niewiele wiadomo o zjadliwości wirusa w jego kolejnych mutacjach, o przyczynach, dla których niektórzy przechodzą zakażenie łagodnie, a inni dramatycznie, a także o długofalowej skuteczności szczepionek. Tak jak ostatecznie nie wiadomo, na ile skuteczne, a zarazem korzystne dla większości jest radykalne „zamrażanie” gospodarki i wprowadzanie rozmaitych obostrzeń, które mają oczywiste skutki uboczne (z ogólnym pogorszeniem dostępu do opieki medycznej i zwiększoną śmiertelnością wskutek chorób innych niż Covid-19 włącznie). Ta niepewność skutkuje niepewnością moralną i stanowi warunek możliwości decyzji, która ma w ścisłym sensie charakter moralny, bo nie jest tylko przedłużeniem opisowej wiedzy. Gdy tak naprawdę nie wiadomo, na czym oprzeć decyzję i co z niej wyniknie, sprawa hierarchii wartości nabiera maksymalnej wagi.

Konkluzje

W konkluzji wracamy do punktu, na który szczególnie nacisk kładł Derrida. Trzeba negocjować między tym, co policzalne i tym, co niepoliczalne, i to negocjować bez reguły. Jak w kantowskim sądzie refleksyjnym, który nie jest sądem determinującym. Taki sąd ma roszczenie do ważności, nawet

do ważności powszechnej, ale nie może oprzeć tego roszczenia na żadnym pojęciu. To, co Kant rezerwował dla sądu estetycznego, Derrida przenosi na poziom etyki (Derrida, 1985).

Z jednej strony trzeba więcej policzalności, lepszych, bardziej precyzyjnych kalkulacji dotyczących np. poziomu zagrożenia ciężkim przebiegiem Covid-19 u różnych grup osób, a w końcu u różnych jednostek. Trzeba bardziej precyzyjnego obliczenia związku między taką czy inną pracą a stopniem narażenia na zachorowanie i na udział w dalszej transmisji wirusa. Na pewno warto bardziej precyzyjnie wyodrębnić różne kategorie i proponować ich bardziej szczegółowe kombinacje (wiek + stan zdrowia, zawód + wiek, zawód + stan zdrowia). Jest to niezbędne dla redukcji poziomu umowności przyjmowanej reguły podziału, w tym wypadku tożsamej z zasadami kolejności szczepień.

Zarazem trzeba mieć świadomość, że matematyczna precyzja nie wystarczy, że już na poziomie celów, jakie chcemy osiągnąć, mamy do czynienia z ambiwalencją, dylematami i ostatecznie nierozstrzygalnością. Ta „ostateczna nierozstrzygalność” nie zwalnia z konieczności stałego doraźnego rozstrzygania: raczej ochrona każdego życia, czy skuteczność walki z pandemią w skali populacji? Raczej kryterium wieku, czy ogólnego stanu zdrowia? Raczej wieku, czy wykonywanej pracy? Przede wszystkim dla „swoich”, rodaków i współobywateli, czy możliwie jak najwięcej dla obcych w imię ogólnoludzkiej solidarności? Nie ma algorytmu, który w obliczu tych pytań dyktowałby jedyny słuszny lub optymalny wybór. Tak samo jak wobec dylematu, czy w obliczu konkretnego przypadku można zrobić odstępstwo od reguły.

Pozostaje kryterium, samo w sobie zdecydowanie niepoliczalne, którym przy rozstrzyganiu takich dylematów można i należy się kierować, choć nie gwarantuje ono konkretnego kształtu rozstrzygnięć. Jest nim to, co Levinas nazywał odpowiedzialnością, a Ricoeur troskliwością oraz mądrością praktyczną. Wbrew literze niektórych wypowiedzi Levinasa, odpowiedzialność nie pojawia się tylko w relacji twarzą w twarz, chociaż można się zgodzić, że taka relacja jest jej źródłem. Również troskliwość nie jest zarezerwowana tylko dla relacji z osobami najbliższymi, chociaż w takiej relacji ma najbardziej konkretny kształt. Odpowiedzialność i troskliwość, tym bardziej praktyczna mądrość (która wymaga też wiedzy, jeśli nie eksperckiej, to płynącej z doświadczenia), to ogólniejsze cechy naszych postaw wobec innych ludzi. Odpowiedzialność to odpowiadanie konkretnemu innemu, ale

to również obliczalność i rozliczalność wobec „wszystkich”. Troska to relacja jednostki z jednostką, pochylanie się nad konkretną, potrzebującą pomocy osobą, ale to również dbanie o dobro ogólne i publiczne. I to ostatecznie te cechy naszej postawy, z całą ich wewnętrzną złożonością, nadają moralny sens naszym refleksyjnym sądom, dzięki którym negocjujemy bez reguły między tym, co policzalne i tym, co niepoliczalne w samej idei sprawiedliwości i w każdym modelu sprawiedliwości dystrybucyjnej.

Bibliografia

- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le fondement „mystique” de l’autorité*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. et al. (1985). *La faculté de juger*. Paris: Edition de Minuit.
- Flanagan, O. Jackson, K. (1987). „Justice, Care, and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited”. *Ethics*, 97 (3), 622–637.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press (wyd. pol. *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*. Tłum. B. Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015).
- Levinas, E. (1994). *O Bogu, który nawiedza myśl*. Tłum. M. Kowalska. Kraków: Znak.
- Levinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Rawls, J. (2010). *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur, P. (1995). *Le juste*. Paris: Editions Esprit.
- Ricoeur, P. (2005). *O sobie samym jako innym*. Tłum. B. Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur, P. (2010). *Miłość i sprawiedliwość*. Tłum. M. Drwięga. Kraków: Universitas.

CALCULABILITY AND INCALCULABILITY OF DISTRIBUTIVE JUSTICE IN THE MEDICAL AND PANDEMIC CONTEXT

Summary

This text first deals with the concept of distributive justice in general, and in the last section we devote more attention to the problem of equitable distribution of medical services, especially the distribution of Covid-19 vaccines in the current pandemic context. The presented position is neither deontological, nor utilitarian, nor rationalist, nor intuitionist, nor liberal, nor communitarian, and it probably does not fall under any “ism” at all. It arises from reflection on what in the distribution system of any goods, in particular medical services, including vaccines, can and should be countable and calculated, and what cannot. It generally refers to various positions in contemporary ethics and moral debates, but is inspired primarily by the thoughts of authors not obvious in this context, such as Levinas and Ricoeur, and especially Derrida, the quotation from which is the motto of all the considerations contained here.