

Эгалитаризм удачи: два направления критики

Дмитрий Серeda

Магистр политических наук, независимый исследователь

Адрес: Проезд Березовой рощи, д. 10, г. Москва, Российская Федерация 125252

E-mail: dsereda886@gmail.com

Статья посвящена направлению в политической философии, получившему название «эгалитаризм удачи» (luck egalitarianism). Эгалитаристов удачи волнуют вопросы распределительной справедливости — их основная идея заключается в том, что люди не должны оказываться в невыгодном положении из-за факторов, на которые они не могут никак повлиять. Эту идею они выражают с помощью дихотомии слепой и добровольной удачи. Цель статьи — описать два основных направления критики, с которой сталкивается эгалитаризм удачи, и определить, какое из них представляет наиболее серьезный вызов для этого течения. Некоторые авторы критикуют эгалитаризм удачи с моральной точки зрения. Они считают, что он чрезмерно жесток по отношению к тем, кто пострадал в результате неудачного, но свободного выбора, унизителен по отношению к тем, кого признает заслуживающими помощи, а также противоречит нашим моральным интуициям относительно того, чего заслуживают представители социально необходимых, но сопряженных с риском профессий. Другая существенная для этого направления политической мысли проблема связана с метафизической критикой. Эгалитаристы удачи считают, что человек не несет ответственности не только за свое общественное положение, гендер, этническую принадлежность и т. д., но также и за таланты и способности. Возникает вопрос: существует ли вообще что-то, за что люди могут полноценно нести ответственность? Отвечая на этот вопрос, эгалитаризм удачи приходит к проблеме свободной воли и детерминизма. Эта проблема угрожает идентичности эгалитаризма удачи, так как если свободной воли не существует или если ее невозможно обнаружить, то ключевая для направления дихотомия слепой и добровольной удачи не имеет смысла. В статье демонстрируется, что именно второй тип критики представляет на данный момент наибольшую проблему для эгалитаризма удачи.

Ключевые слова: эгалитаризм удачи, теории справедливости, политическая философия, распределительная справедливость, Дворкин, случайность, ответственность, свобода воли

Сегодня дискуссии о распределении играют важную роль в экономике, политике, философии. В экономике это заметно по тому, как часто в последние годы появляются академические бестселлеры, посвященные исследованиям неравенства (Пикетти, 2016; Миланович, 2017; Atkinson, 2015). В политической сфере отношение к перераспределению становится одной из главных точек противостояния во многих демократических государствах — социалистические, социал-демократические и коммунистические партии выступают за активное перераспределение доходов от богатых к бедным, тогда как консервативные и праволиберальные партии воз-

ражают им¹. В философии же распределение обсуждается в контексте проблемы справедливости, интерес к которой был реанимирован Джоном Ролзом в 1971 году с помощью знаменитой работы «Теория справедливости». Можно без преувеличения сказать, что распределительная справедливость стала одной из главных тем для постролзианской политической философии.

В нормативных спорах, касающихся этой тематики, распространены две позиции: одни считают, что перераспределение — это важная государственная задача, необходимая, в частности, для поддержания справедливости и равенства, другие — что перераспределение несет с собой множество нежелательных побочных эффектов и зачастую несправедливо². Представители второй группы часто обращались к понятиям выбора и ответственности для того, чтобы доказать несправедливость перераспределения. Они утверждали, что люди должны отвечать за сделанный ими выбор, поэтому нечестно забирать средства у того, кто выиграл в экономическом отношении, и отдавать их проигравшему. Сторонники равенства обычно, напротив, возражали против обращения к понятию личной ответственности в дискуссиях о распределении.

Ситуация изменилась в последней четверти двадцатого века, когда Рональд Дворкин опубликовал свое знаменитое двухчастное эссе «Что такое равенство?» (Dworkin, 1989a, b). Этот текст дал начало направлению в политической философии, которое стало известно как «эгалитаризм удачи» (luck egalitarianism).

Его представители стремились обосновать эгалитаризм именно с помощью анализа ответственности и выбора. К нему относятся такие исследователи, как сам Дворкин (Dworkin, 1981b), Джеральд Коэн (Cohen, 1989), Ричард Арнсон (Arneson, 1989), Эрик Раковски (Rakowski, 2003), Кок-Чор Тан (Tan, 2012), Карл Найт (Knight, 2009) и другие.

Как замечает Дэвид Миллер (Miller, 2017), эгалитаризм удачи приобрел за последние десятилетия существенную популярность. Философы применяют его в совершенно разных областях, начиная с медицинской этики (Albertsen, 2016) и заканчивая теологией (Rosen, 2017). По мнению Карла Найта, эгалитаризм удачи стал «наиболее обсуждаемой постролзианской теорией распределительной справедливости» (Knight, 2013: 925). Разумеется, он столкнулся и с критикой. В ней заметны два основных направления. Можно сказать, что это два «фронта», на которых приходится воевать эгалитаристам удачи. Первое направление объединяет тех авторов, которые считают, что эгалитаризм удачи противоречит некоторым важным ценностным интуициям. Назовем это «моральной критикой». Второе направление объединяет авторов, которые считают, что эгалитаризм удачи проблематичным образом связан с определенными метафизическими положениями.

1. Яркой иллюстрацией этого разделения служит, к примеру, парламент Великобритании, места в котором десятилетиями делят между собой две партии — левая Лейбористская партия и правая Консервативная партия.

2. Классический пример первой позиции — это «Теория справедливости» Джона Ролза (Ролз, 2010), а второй — «Конституция свободы» Фридриха Хайека (Хайек, 2018).

Назовем это «метафизической критикой». Конечно, это пересекающиеся линии критики — один и тот же автор вполне может критиковать эгалитаризм удачи как с моральной, так и с метафизической точки зрения.

Задача этой статьи — описать, каково содержание этих двух направлений критики, и определить, какое из них представляет наиболее серьезный вызов для эгалитаризма удачи. Фраза «наиболее серьезный вызов» требует пояснения. Дискуссии об эгалитаризме удачи не завершены — на обоих фронтах бои все еще идут. Тем не менее на одном из них у эгалитаристов удачи получилось выстроить достаточно убедительную защиту, которая, если и не разбивает аргументы критиков в пух и прах, все же достаточно прочна для того, чтобы отвоевать право такой концепции на существование. Как представляется, на другом фронте такая защита не выстроена — он более уязвим. Именно эта уязвимость и подразумевается во фразе «представляет наиболее серьезный вызов».

Что такое эгалитаризм удачи?

Эгалитаризм удачи — это концепция распределительной справедливости, гласящая, что распределение благ должно быть чувствительно к выбору, добровольно совершаемому людьми в своей жизни, но нечувствительно к тем обстоятельствам, которые они выбирать неспособны. Если жизнь одного человека (или группы) становится хуже или лучше, чем жизнь других людей, в результате свободного выбора, то такое ухудшение (или улучшение) справедливо. Во всех остальных случаях распределение должно быть равным.

Для характеристики невыбранных обстоятельств эгалитаристы удачи используют термины «слепая удача» (good brute luck) и «слепая неудача» (bad brute luck). Слепым удаче и неудаче противопоставляются «добровольные» удача и неудача (good option luck/bad option luck). Человек, на которого упал метеорит — жертва слепой неудачи (bad brute luck). Человек, внезапно получивший наследство от родственника, которого он никогда не видел и о существовании которого не знал, — выгодополучатель слепой удачи (good brute luck). Выигрыш в тотализаторе — это добровольная удача (good option luck), проигрыш — добровольная неудача (bad option luck). Другими словами, термин «добровольная удача» (или «добровольная неудача») относится к ситуациям, в которых человек свободно совершает выбор, подразумевающий влияние случайности, а «слепая удача» (или «слепая неудача») — к тем, в которых человек становится жертвой или выгодополучателем случайности не по своей воле³.

3. Термин «luck» не поддается однозначному переводу на русский язык. Это случайность, имеющая положительные или отрицательные свойства. Она может быть как «good», так и «bad». В русском аналогичного термина, могущего иметь как позитивный, так и негативный «заряд», не существует, что создает значительные трудности при переводе. В этой статье «good luck» переводится как «удача», а «bad luck» как неудача. Однако время от времени эгалитаристы удачи используют «luck» без уточнений, таким образом, что подразумеваться может как «good luck», так и «bad luck». В таких случаях в данной статье используется термин «удача». То есть, как это ни странно, иногда «удача» может

Эгалитаристы удачи не видят проблемы в тех ситуациях, когда неравенство между людьми возникает в результате свободного выбора. Неравенство проблематично тогда, когда оно является результатом слепых удач и неудач. В таких ситуациях оно представляет повод для компенсационного перераспределения благ от более удачливых к менее удачливым. К слепой удаче относятся очень многие из важных для человеческой жизни факторов. Например, социально-экономический статус семьи, в которой человек рождается; его пол при рождении; его этническая принадлежность; его телесные особенности — скажем, инвалидность или, наоборот, чрезвычайная телесная развитость. Более того, факторами слепой удачи являются также таланты и способности, заложенные в человеке с рождения. Рональд Дворкин пишет: «Хотя навыки и отличны от физических недостатков [handicaps], разницу между ними можно понимать как разницу степени: можно сказать, что человек, не умеющий играть в баскетбол, как Уилт Чемберлен, рисовать, как Пьеро делла Франческо, или делать деньги, как Гарольд Генин, страдает от особенно часто встречающегося физического недостатка» (Dworkin, 1981b: 314–315).

Таким образом, с точки зрения эгалитаристов удачи, последняя бывает действительно добровольной не так уж часто, а значит, не так уж часто возникают поводы отклоняться от равенства. Отсюда следует и то, что эгалитаризм удачи — это концепция, допускающая очень обширное и интенсивное перераспределение благ.

Тем не менее эгалитаристы удачи все-таки считают, что ситуации, в которых человек совершает выбор свободно и несет за него ответственность, возможны. Этот момент важен, ведь без него разделение на слепую и добровольную удачу было бы бессмысленным. В этом отношении эгалитаризм удачи отличается — по крайней мере на теоретическом уровне — от более традиционных эгалитарных теорий распределительной справедливости, не делающих различия между теми, кто оказывается в невыгодном положении исключительно из-за внешних обстоятельств, и теми, кто пришел к этому в результате добровольных решений (см., например: Ролз, 2010: 276–277). Так, например, для Ричарда Арнсона существенная мотивация при разработке его концепции заключалась в стремлении подчеркнуть особое значение ответственности при решении вопроса о равенстве: «Когда я впервые прочитал «Теорию справедливости», меня удивило то, что основная норма распределительной справедливости требовала максимизации дохода и других базовых ресурсов для группы, включающей в себя Альфредов Дулиттлов⁴ этого мира. <...> Что-то с этим не так» было моей изначальной реакцией. Эгалитаризм удачи пробует развить эту мысль» (Arneson, 2001: 142).

подразумевать как, собственно, удачу, так и неудачу. Такое использование несколько противоречит языковой интуиции, но, похоже, этот термин невозможно перевести без потерь. Автор допускает, что в будущем могут возникнуть более удачные варианты перевода.

4. Альфред Дулиттл — персонаж пьесы «Пигмалион» Бернарда Шоу. Арнсон описывает его следующим образом: «...мудрец из рабочего класса и самопровозглашенный представитель недостойных бедных, дармоед, пытающийся продать сексуальные услуги своей дочери Генри Хиггинсу, когда замечает, что тот проявляет к ней интерес...».

Если говорить о практических рецептах, то эгалитаристы удачи ратуют за перераспределение экономических ресурсов и благ с помощью налогообложения. Интенсивность этого перераспределения может быть разной — так, Дворкин, судя по всему, выступает за более-менее традиционное государство благосостояния (Дворкин, 1998), а Коэн — за социалистическую экономику (Коэн, 2020: 117). Несмотря на процитированные выше слова Арнсона, на уровне практической реализации своих идей эгалитаристы удачи, судя по всему, озабочены прежде всего не наказанием «недостойных бедных», а борьбой с неравенством в целом (см.: Arneson, 1997). Разумеется, это в значительной мере связано с тем, что индивидуальные расследования того, является ли конкретный случай примером слепой или добровольной удачливости, невозможны на практике.

Если не считать вопроса о выборе оптимальной экономической системы, разногласия между эгалитаристами удачи в основном касаются деталей, которые со стороны могут показаться исключительно теоретическими, а иногда таковыми и являются. Например, они не соглашаются в том, где именно проводить границу между выбором и обстоятельствами, или в том, в чем именно следует измерять справедливость. Однако для этой статьи важно не то, о чем эгалитаристы удачи спорят, а то, в чем они соглашаются, а именно разделение на добровольную и слепую удачу и проблематичность последней с точки зрения справедливости.

Моральная критика эгалитаризма удачи

Одним из главных критиков эгалитаризма удачи стала Элизабет Андерсон. Именно она изобрела этот термин, объединив с его помощью в одну группу Дворкина, Коэна, Арнсона и других в своем эссе «В чем смысл равенства?» (Anderson, 1999). По мнению Андерсон, эгалитаристы удачи неправильно понимают сущность равенства. Оно состоит не в предоставлении компенсаций неудачникам, а в поддержании демократического характера общества. Именно в этом состоит суть распределительной политики — она должна гарантировать для каждого гражданина возможность равного политического участия. Это подразумевает устранение недемократических иерархий, угнетения, бедности. Что касается вопросов распределительной справедливости, то они, по мнению Андерсон, важны лишь в такой мере, в которой затрагивают политическое равенство граждан. Андерсон называет такое видение демократическим равенством (*democratic equality*) и противопоставляет его эгалитаризму удачи. Здесь мы не будем рассматривать то, какая из этих двух концепций более привлекательна в целом, равно как и то, насколько они в действительности противоречат друг другу — это слишком фундаментальная задача. Скорее нас интересуют некоторые из возражений Андерсон⁵, с помощью которых она стремится показать, что эгалитаризм удачи противоречит важным для

5. Возражения, приводимые Андерсон, достаточно многочисленны. В этой статье разбираются лишь те, что стали предметом наиболее оживленных дискуссий и явно воспринимаются многими авторами в качестве наиболее серьезных.

нас интуициям. Эти возражения остаются примером наиболее яркой моральной критики эгалитаризма удачи.

Первое возражение Андерсон заключается в том, что эгалитаризм удачи излишне жесток в отношении тех, кто стал жертвой собственного неудачного выбора, жертвой добровольной неудачи. Она пишет: «Представьте незастрахованного водителя, который по неосторожности совершает запрещенный поворот, что приводит к аварии. Свидетели звонят в полицию, сообщая о том, кто виноват, полиция передает информацию медикам. Приехав на место происшествия и узнав, что виноватый водитель не застрахован, они оставляют его умирать на обочине» (Anderson, 1999: 295)⁶.

На это возражение можно ответить разными способами. К некоторым версиям эгалитаризма удачи оно просто не применимо. Например, оно не применимо к версии Дворкина, хотя, упоминая, что водитель не застрахован, Андерсон целит именно в него. Дворкин проводит мысленный эксперимент (Dworkin, 1981b), отчасти схожий с «исходным положением» Ролза. Он предлагает представить гипотетическую ситуацию, в которой люди: а) рациональны; б) знают о том, какими талантами, способностями и телесными недостатками обладают; в) знают о том, какова структура распределения благ в обществе; г) не знают, какое место в этой структуре позволят им занять их таланты и способности; д) обладают одинаковым количеством валюты; е) обладают возможностью приобрести страховку от непопадания на определенный уровень распределения. Механизм страховки важен для него, так как представляет собой «связь между слепой и добровольной удачей» (Dworkin, 1981b). Если людям доступна такого рода страховка, то, хотя сами увечья и способности остаются вопросом слепой удачи, уровень достатка их обладателей становится вопросом добровольной удачи, так как мы можем свободно выбрать покупку страховки или отказ от нее. Дворкин предполагает, что в таком гипотетическом мире люди захотят купить страховку в том числе и от случаев крайней нужды, описанной в примере Андерсон.

Применяя эту схему к реальности, мы должны представить, сколько бы заплатил гипотетический среднестатистический человек за страховку от слепой неудачи, а дальше использовать эту информацию в качестве ориентира уже при реальном распределении. Таким образом, то, что водитель из примера Андерсон, по факту не застрахован — это, согласно Дворкину, не важно. Он все же имеет право на государственную помощь. Ресурсы, потраченные на эту помощь, — это выплата по гипотетической страховке от ситуаций такого рода.

Другую стратегию ответа на обвинение в жестокости использует Кок-Чор Тан (Tan, 2012: 119–126). Он говорит, что существуют различные области (domains) справедливости, и эгалитаризм удачи относится лишь к одной из них, а именно к *распределительной справедливости*. Экстремальные случаи, вроде того, который приводит в пример Андерсон, относятся к области *базовых нужд*⁷. Соображения

6. См. также: Scheffler 2003: 18–19.

7. Схожую стратегию см. в: Markovits, 2006.

распределительной справедливости, согласно Тану, становятся важны лишь тогда, когда базовые нужды удовлетворены. Поясним это следующим образом. Базовое требование справедливости — это требование того, чтобы человек имел *достаточно* благ для достойной жизни. Только тогда, когда это требование удовлетворено, мы можем говорить о том, сколько благ (сверх отметки «достаточно») у него должно остаться, а сколько должно быть распределено в пользу других — это и есть распределительная справедливость. Эгалитаризм удачи дает нам правила, руководящие распределением, но не правила, руководящие удовлетворением базовых нужд. Да, он выглядит неубедительно в применении к случаю с водителем, но это так, потому что он и не должен применяться к случаям такого рода.

Второе возражение Андерсон заключается в том, что эгалитаризм удачи унижен для граждан. Сосредоточенность эгалитаристов удачи на том, чтобы разделить людей на достойных и недостойных компенсации, логически ведет к тому, что правительство будет вынуждено создать орган, который Андерсон с долей издевки называет Государственной Комиссией по Равенству. Этот орган будет исследовать индивидуальные случаи неудач, решая, к какой неудаче — слепой или добровольной — они относятся. Как мы видели, по мнению Андерсон, вердикты такой комиссии будут немилосердны к жертвам добровольной неудачи, ведь те сами виноваты в том, что с ними случилось. По отношению же к жертвам слепой неудачи они будут униженны. Андерсон представляет себе, как бы выглядели решения такой комиссии: «Глупым и бесталанным: К сожалению, другие люди не видят ценности в вашем вкладе в производство. Ваши таланты слишком незначительны, чтобы иметь существенную рыночную ценность. Поэтому <...> мы, продуктивные люди, возместим вам ущерб, поделившись с вами тем, что мы произвели, благодаря нашим <...> крайне ценным способностям» (Anderson, 1999: 305).

Действительно, Государственная Комиссия вряд ли может показаться хоть кому-нибудь привлекательным институтом. Однако лишь немногие из версий эгалитаризма удачи предполагают создание такого органа⁸. Теория Дворкина, к примеру, не ведет ни к чему подобному. Индивидуалистические принципы ответственности важны для Дворкина на гипотетическом уровне рассмотрения. При переходе на уровень практический идея страховки конвертируется в распределительные меры, не носящие индивидуальный характер, а распространяющиеся на всех граждан. Согласно Ричарду Арнсону, его версия эгалитаризма удачи ведет к практическим выводам, которые практически не отличаются от рекомендаций Дворкина (Arneson, 1989: 87). Тем более сложно заподозрить в симпатиях к Государственной Комиссии демократического социалиста Коэна. Насколько убедительно обвинение Андерсон без обращения к образу этого пугающего учреждения?

Как верно замечает Дэвид Марковиц (Markovits, 2006: 281–282), «талант», а значит, и «бесталанность» — это для эгалитаристов удачи исключительно техниче-

8. С определенными оговорками можно сказать, что что-то подобное предлагается в Roemer, 1993.

ский термин, не подразумевающий никакого ценностного суждения о человеке. Талант — это, в формулировке Марковица, «плата, которую другие готовы отдать за то, чтобы пользоваться этими навыками». В этом смысле «талантливость» человека может заключаться в навыках, которые для нас часто не кажутся ценными. Так, Пэрис Хилтон обладает талантом, потому что ее способность эпатировать СМИ имеет высокую рыночную ценность. Указание на бесталанность в таком смысле не несет оскорбления.

Для того чтобы воспринимать его в качестве оскорбительного, мы должны заранее считать, что талант — это нечто имеющее положительную моральную ценность. Если талантливость — это, как настаивают эгалитаристы удачи, вопрос стечения обстоятельств, то быть лишенным таланта — это не более стыдно, чем пострадать от наводнения или удара молнии, а получать из-за бесталанности поддержку от государства не более стыдно, чем получать любой тип социальных выплат, широко распространенных в большинстве западных стран.

Наконец, третье возражение состоит в том, что если эгалитаризм удачи верен, то работники, занимающиеся рискованной, но социально необходимой деятельностью, не заслуживают компенсации за несчастные случаи на работе или заслуживают ее в меньшей мере, чем те, кто работает на не столь опасных работах (Anderson, 1999: 286–287)⁹. Возьмем, например, пожарного, пострадавшего при взрыве газа в доме, в котором он тушил пожар. Сам взрыв был слепой неудачей, но решение стать пожарным, то есть человеком, по определению берущим на себя риски, — это добровольный выбор. Значит, пожарный либо не заслуживает компенсации вообще, либо заслуживает ее в меньшей степени, чем, скажем, житель дома, пострадавший от того же взрыва. То же касается и врачей, которые добровольно идут работать с больными во время эпидемии. Более того, эта аргументация применима практически к любым поступкам, включающим в себя возможность самопожертвования. Ведь в таких ситуациях человек, как правило, свободно жертвует своим здоровьем или жизнью. Выходит, что эти люди заслуживают помощи не в большей степени, чем, скажем, пострадавшие от собственного выбора любители экстремальных видов спорта. Это и правда чрезвычайно контринтуитивный вывод, и если эгалитаризм удачи его подразумевает, то это может быть поводом отказать от такой концепции распределительной справедливости.

На это возражение можно ответить, сказав, что врачи и пожарные необходимы обществу именно для того, чтобы бороться с последствиями слепых неудач, а значит, мы не должны относить их выбор профессии к области добровольных удач и неудач. Это неубедительный ответ. Возражение заключалось именно в том, что эгалитаристы удачи, согласно их собственной классификации, не могут считать выбор опасной профессии вопросом слепой удачи. На это нельзя ответить, просто постулировав обратное, — это решение *ad hoc*.

9. Заметьте, что уточнения, предложенные Кок-Чор Таном, делают менее острым и это возражение.

Однако это не значит, что эгалитаристы удачи загнаны в угол. Другой, гораздо более убедительный ответ представляют Тэйсен и Альбертсен (Thaysen, Albertsen, 2016). Они указывают на то, что между пострадавшим любителем экстремально-го спорта и врачом, заразившимся во время лечения больных, есть существенная разница. Для того чтобы объяснить ее, они используют понятие «неблагоприятная ситуация» (disadvantage), по сути, имея в виду под этим любой урон, нанесенный неудачей. Представим любителя горных лыж, сломавшего позвоночник на рискованном спуске. Если бы он не решил съехать с этого спуска, то никто бы не пострадал — лыжник «создал» неблагоприятную ситуацию своими действиями. Так ли обстоит дело в случае врача? Если бы он не отправился лечить больных, то не пострадал бы он лично, но пострадали бы другие люди — те, которые оказались бы без его помощи. То есть врач не создает неблагоприятную ситуацию — она уже и так присутствует в виде эпидемии — но лишь «перенаправляет» ее от других людей в свою сторону. Есть разница между неблагоприятной ситуацией, которую человек создает, и неблагоприятной ситуацией, которую человек перенаправляет на себя. Тэйсен и Альбертсен предлагают модифицировать эгалитаризм удачи с помощью следующего принципа: «Распределение справедливо, если и только если позиции людей в отношении друг друга отражают их ответственность за создание благоприятных и неблагоприятных ситуаций» (Thaysen, Albertsen, 2016: 15). При таком уточнении эгалитаризм удачи не ведет к контринтуитивным выводам о работниках, занятых в опасных профессиях.

Таким образом, на все приведенные возражения у эгалитаризма удачи есть ответы. Они, безусловно, не бесспорны, но тем не менее дают возможность выстроить своеобразный «защитный пояс» теории, позволяющий оборонять те положения, которые составляют ядро этой разновидности эгалитаризма. Удастся ли эгалитаристам удачи столь же убедительно справиться с другой линией критики?

Метафизическая критика эгалитаризма удачи

Эгалитаристы всегда утверждали, что социальное положение не должно влиять на степень участия человека в политической жизни. Левые философы и политики утверждали также, что эти вещи не должны влиять и на устройство экономической структуры, включая распределение благ. Эгалитаристы удачи идут гораздо дальше, утверждая, что не только «социальная удача», но даже результаты «генетической лотереи» не должны иметь существенного значения. Этот радикальный шаг меняет очень многое. Таланты и способности обычно считаются очень важной частью человеческой личности. Если даже они определяются удачей, то возникает вопрос: есть ли хоть что-то, что ею не определяется? Такой ход рассуждения логически ведет к жесткому детерминизму (hard determinism), то есть к представлению о том, что все происходящее в мире предопределено предшествующими событиями, или по крайней мере к очень схожему с ним взгляду. Проблема в том, что, согласно жесткому детерминизму, свободных поступков не существует. То

есть если мы принимаем жесткий детерминизм, то задача обнаружения источника свободного выбора нереализуема, а значит, стремление эгалитаристов удачи отделить случаи, требующие компенсации, от случаев, ее не требующих, бессмысленно. Эту линию критики можно назвать «метафизической» (ее примеры см. в: Fleurbaey, 1995; Smilansky, 1997, а также в: Scheffler, 2003).

Арнсон пытается ответить на этот вызов, перенеся акцент с возможности выбора на возможность контроля: «Я могу контролировать нечто в собственном смысле слова, даже если я не ответственен за его причины, причины его причин и далее вплоть до начала времен» (Arneson, 2004: 10). Это уязвимый ответ. Вопрос не только и не столько в том, ответственен ли я за причины события, а в том, насколько я ответственен за степень контроля, на которую способен. Коэн признает, что эгалитаризм удачи проблематичен с метафизической точки зрения, но считает, что это «не повод следовать за аргументом туда, куда он ведет» (Cohen, 1989: 934). Сложность здесь в том, что он потенциально ведет к «самоуничтожению» эгалитаризма удачи. Если поступков, о которых мы с уверенностью можем сказать, что они свободны, просто не существует, то весь пафос этого направления оказывается лишним — эгалитаристы удачи в таком случае должны стать сторонниками полного равенства, не делающего различия между добровольной и слепой удачей. Они также могут просто отказаться от идеи построения политической концепции на основе понятий выбора и ответственности, ведь, вообще говоря, теория распределительной справедливости вполне может существовать и без них. Яркий пример тому — теория Ролза¹⁰. Оба варианта означают, что они перестают быть эгалитаристами удачи.

Некоторые авторы считают, что выход из этой ситуации предоставляет компатибилизм (Dworkin, 2011: 219–255), то есть позиция, согласно которой свобода воли возможна даже в полностью детерминированном мире. Для эгалитаристов удачи она привлекательна тем, что позволяет им принять потенциально детерминистские последствия своих взглядов, при этом не отказываясь от понятий свободного выбора и ответственности. В рамках этой статьи невозможно подробно изложить все тонкости дискуссии о компатибилизме, но какое-то описание дать все же необходимо, поэтому остановимся на двух классических концепциях, принадлежащих Гарри Франкфурту (Frankfurt, 1969) и Питеру Стросону (Стросон, 2020).

В статье «Альтернативные возможности и моральная ответственность» Франкфурт утверждал, что наш обыденный взгляд на моральную ответственность ошибочен. Мы привыкли считать, что действие агента свободно тогда, когда у него есть возможность поступить иначе. Франкфурт не согласен с этим. К примеру, мы можем представить «А», который хочет убить «Б». Есть также «В», который хочет, чтобы «А» убил «Б», но не знает, хочет ли этого сам «А». «В» принимает меры для того, чтобы принудить «А» к убийству «Б» в том случае, если «А» не решится на него сам. В итоге «А» убивает «Б» самостоятельно, не осознавая, что на самом деле

10. См.: Ролз, 2010: 97–98, а также уже упомянутый во введении к этой статье отрывок на стр. 276–277.

у него не было выбора этого не делать, так как «В» был готов принудить его к этому. У «А» в этом примере не было возможности поступить иначе. Тем не менее можем ли мы сказать, что убийство было совершенно несвободно? Подобное заключение кажется контринтуитивным. Франкфурт предлагает использовать в качестве критерия свободы не наличие возможности поступить иначе, но наличие желания поступать именно так, как ты поступаешь. Этот критерий связан с внутренним миром агента, а не с окружающими его обстоятельствами.

Концепция Стросона отличается. В своей знаменитой работе «Свобода и обида» он утверждает, что мы просто не способны смотреть на себя как на объекты, как на элементы цепей причин и следствий. Детерминизм — это противоестественный взгляд на самих себя, который невозможно долго удерживать. Концепции свободы и ответственности, которые мы используем в нашей обыденной жизни, зависят не от метафизических соображений, а от наших «реактивных установок», то есть от возникающих в межличностных отношениях типов отклика на действия других людей. Детерминизм может быть верен, но он не способен изменить наше представление о том, что агенты, с которыми мы взаимодействуем, действуют свободно — оно слишком глубоко укоренено в нашей деятельности.

Вполне возможно, что компатибилизм действительно объясняет характер наших представлений о свободе и ответственности. Но достаточно ли этого для того, чтобы избавить эгалитаризм удачи от необходимости беспокоиться о метафизике? Навряд ли, ведь свобода и ответственность, о которых говорят Франкфурт и Стросон, — это не те же самые свобода и ответственность, которые важны для эгалитаризма удачи (Van der Deijl, 2013: 28). Что это значит? Тут нам может помочь обращение к разделению на атрибутивную ответственность (*responsibility as attributability*) и субстанциальную ответственность (*substantial responsibility*), введенному Томасом Скэнлоном (Scanlon, 1998: 248–249). Человек ответственен атрибутивно, когда мы готовы признать, что он стал причиной определенного события, а также обвинить его в этом или, наоборот, похвалить. Человек ответственен субстанциально, когда помимо этого мы также считаем, что его действие возлагает на него некие обязательства. Атрибутивная ответственность не всегда подразумевает субстанциальную. Возьмем, к примеру, действия, совершаемые детьми. Мы, безусловно, склонны приписывать детям атрибутивную ответственность за них, хваля и ругая. Но, например, если ребенок совершает правонарушение, то наказание за него не столь серьезно, как в случае правонарушений взрослых, а иногда и отсутствует вовсе. Мы готовы признать, что дети несут атрибутивную ответственность, но не готовы целиком возлагать на них ответственность субстанциальную. Мы не реагируем на их проступки безразлично, но не хотим наказывать их строго, предполагая, что их персональные качества и физические способности еще недостаточно развиты, а значит, у них меньше возможностей для совершения правильного действия. Компатибилизм объясняет то, как мы приписываем атрибутивную ответственность, но вряд ли говорит нам что-то о субстанциальной ответственности, а именно она важна в случае эгалитаризма удачи. Представляется справед-

ливым вывод, к которому приходит Марк Флербэй: «Даже если концепция компатибилизма может дать основания для морального одобрения и неодобрения, нет уверенности в том, может ли она обосновать разницу в благополучии и преимуществах между людьми» (Fleurbaey, 1982: 40).

Конечно, эгалитаристы удачи могут встать и на сторону метафизического либертарианства, то есть представления о том, что мир не детерминирован и свобода воли существует. Но в таком случае у них возникают сложности с тем, как, собственно, понять, когда поступок свободен, ведь в область слепой удачи записано столь многое. Можно было бы сказать, что критерием оценки должны быть прилагаемые человеком усилия. Эту позицию вряд ли можно назвать убедительной (см.: Lippert-Rasmussen, 2005). Во-первых, даже если мы принимаем ее, отделение талантов и способностей от усилий навряд ли возможно. Как правило, чем больше у человека склонности и способности к определенной деятельности, тем больше он готов тратить силы на то, чтобы в ней развиваться, тем быстрее совершенствуются его изначальные способности, тем больше он готов прилагать усилия в дальнейшем и так далее. Во-вторых, почему мы вообще должны соглашаться с тем, что усилие определяется свободным выбором? То, насколько человек способен к совершению усилия, зависит от способности проявлять волю, и нет никакой гарантии того, что эта способность не обусловлена в значительной мере врожденными качествами мозга или социальными обстоятельствами.

Кок-Чор Тан утверждает, что эгалитаризму удачи достаточно «рабочих и социально приемлемых стандартов того, что считается личным выбором, а что нет» (Tan, 2012: 93), а значит, нет нужды зарываться в метафизические вопросы. Проблема в том, что взгляды эгалитаристов удачи далеки от социально приемлемых. Конечно, большинство людей скорее всего согласятся с тем, что принадлежность человека к общественному классу, а также статус семьи, в которой он рождается, случайны. Однако, как уже было сказано, эгалитаристы удачи идут гораздо дальше, и нет никакой уверенности в том, что их взгляды на таланты и способности разделяет большая часть общества (Scheffler, 2003: 23). Количественное исследование убеждений «простых людей» (то есть не-философов), проведенное Гойа-Точетто, Эколзом и Райтом (Tocchetto, Echols, Wright, 2016), говорит в пользу того, что эгалитаризм удачи действительно во многом расходится с обыденными представлениями: «Хотя простые люди [folk] считают неравенства, порожденные исключительно социальной удачей, незаслуженными и нечестными, того же нельзя сказать о тех неравенствах, которые являются результатом природной удачи» (Goya-Tocchetto, Echols, Wright, 2016: 1125).

Само по себе такое расхождение теоретического и общественного ничего не доказывает. Возможно, эгалитаристы удачи правы, а участники опросов ошибаются. Однако если исследование Гойа-Точетто, Эколза и Райта репрезентативно, то это говорит о том, что предложенное Кок-Чор Таном решение не работает — эгалитаристы удачи не могут избавиться от метафизических проблем, положившись

на «социально приемлемые стандарты», так как эти стандарты противоречат важной для эгалитаристов удаче идее о незаслуженности генетических преимуществ.

Заключение

Эгалитаризм удачи появился как попытка создать эгалитарную концепцию справедливости на основе понятий выбора и ответственности, которые зачастую использовались для обратной цели, то есть для обоснования неравенства. Рональд Дворкин, Джеральд Коэн, Ричард Арнсон и другие авторы строили свои теории вокруг дихотомии слепой и добровольной удачи. Неравенство, порожаемое слепой удачей, — это для эгалитаристов удачи повод к перераспределительным мерам, а вот в неравенстве, причины которого лежат в добровольной удаче, они (при определенных условиях, см. вторую часть статьи) не видят ничего предосудительного с точки зрения справедливости.

Эгалитаризм удачи столкнулся с множеством вызовов. У ряда авторов есть к нему претензии морального характера — они утверждают, что он чересчур жесток к жертвам добровольной неудачи, унизителен для наименее преуспевающих и несправедлив к тем, кто рискует своим благополучием ради других. Как мы видели, у эгалитаризма удачи есть ответы на эти возражения. Их убедительность можно обсуждать, и споры в этой области далеки от завершения, но даже если эгалитаризм удачи здесь не побеждает, то однозначно держит удар.

Более серьезными для него представляются не эти возражения, а указание на метафизические последствия определенных его положений. Эгалитаристы удачи утверждают, что способности и таланты человека относятся к факторам слепой удачи, а значит, человек не может нести за них ответственность и не должен находиться из-за них в худшем, чем другие, положении. Это опасный путь — если даже эти, столь существенные аспекты личности определяются генетической и социальной удачей, то возникают сомнения в том, возможно ли вообще определить, что является свободным действием. Если же мы не можем осмысленно говорить о свободном выборе, а значит, и о добровольной удаче, то весь проект оказывается под угрозой — бессмысленно разделение на обоснованное и необоснованное неравенство, ведь любое неравенство в своем корне имеет слепую удачу. Эгалитаризм удачи в таком случае должен стать просто «строгим эгалитаризмом» (*straight egalitarianism*), вообще не признающим никакой разницы в уровнях жизни людей. Это противоречит его изначальному пафосу. Метафизическая критика явно оказывается более неудобной для эгалитаризма удачи, чем моральная. Здесь представителям этого направления не удастся занять столь же убедительные позиции. Вероятно, отчасти это связано с тем, что метафизической проблематике пока уделялось меньше внимания, чем моральной.

Возможно, эгалитаристам удачи удастся изобрести аргументы, дающие убедительный ответ на упомянутые метафизические вопросы. Но что если нет? Что если через некоторое количество лет точка зрения, согласно которой в рамках

эгалитаризма удачи такой ответ невозможен, станет консенсусной? В таком случае эгалитаризм удачи не сможет выступать в качестве самостоятельной, полноценной теории распределительной справедливости. Однако это не будет означать, что работа, проделанная в рамках этого направления, была бессмысленной. Аргументы эгалитаристов удачи, говорящие о несправедливости влияния слепой удачи на распределение, все равно будут актуальны в качестве инструментов критики. Критики, направленной прежде всего против тех теорий, которые подразумевают *laissez-faire* подход к распределению ресурсов. Яркие примеры такой теории — это либертарианство и классический либерализм, недостаток которых, если говорить с эгалитаристской точки зрения, выражается также в том, что «распределение находится под влиянием совершенно неподходящих факторов, столь произвольных с моральной точки зрения» (Ролз, 2010: 75). Эгалитаризм удачи, как справедливо заметил Коэн (Cohen, 1989: 933), успешно обыгрывает такие теории на их собственном поле, демонстрируя с помощью их ключевых понятий, что большая часть неравенства восходит к факторам, которые никто не выбирал.

Литература

- Дворкин Р. (1998). Либерализм // *Макеева Л. Б. (ред.). Современный либерализм / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция. С. 44–76.*
- Коэн Д. (2020). Совместимы ли свобода и равенство? / Пер. с англ. Д. С. Середы. М.: Свободное марксистское издательство.
- Миланович Б. (2017). Глобальное неравенство: новый подход для эпохи глобализации / Пер. с англ. Д. Е. Шестакова М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Нагель Т. (2008). Моральная удача / Пер. с англ. А. З. Черняка // *Логос. Т. 64. № 1. С. 174–187.*
- Пикетти Т. (2016). Капитал в XXI веке / Пер. с англ. А. А. Дунаева. М.: Ad Marginem.
- Ролз Д. (2010). Теория справедливости / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: ЛКИ.
- Стросон П. (2020). Свобода и обида / Пер. англ. Е. В. Логинова // *Финиковый компот. № 15. С. 204–221.*
- Хайек Ф. Х. (2018). Конституция свободы / Пер. с англ. Б. С. Пинскера. М.: Новое издательство.
- Albersten A. (2016). Drinking in the Last Chance Saloon: Luck Egalitarianism, Alcohol Consumption, and the Organ Transplant Waiting List // *Medicine, Health Care and Philosophy. Vol. 19. P. 325–338.*
- Anderson E. (1999). What is the Point of Equality? // *Ethics. Vol. 109. № 2. P. 287–337.*
- Arneson R. (1989). Equality and Equal Opportunity for Welfare // *Philosophical Studies. Vol. 56. № 1. P. 77–93.*
- Arneson R. (1997). Egalitarianism and the Undeserving Poor // *Journal of Political Philosophy. Vol. 5. № 4. P. 327–350.*

- Arneson R.* (2004). Luck Egalitarianism Interpreted and Defended // *Philosophical Topics*. Vol. 32. P. 1–20.
- Arneson J.* (2001). Luck Egalitarianism — A Primer // Knight C., Stemplowska Z. (eds.). *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press. P. 24–50.
- Atkinson A.* (2015). *Inequality: What Can Be Done?* Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen G. A.* (1989). On The Currency of Egalitarian Justice // *Ethics*. Vol. 99. № 4. P. 906–944.
- Dworkin R.* (1981a). What is Equality. Part 1: Equality of Welfare // *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 10. № 3. P. 185–246.
- Dworkin R.* (1981b). What is Equality. Part 2: Equality of Resources // *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 10. № 4. P. 283–345.
- Dworkin R.* (2011). *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: The Belknap Press.
- Fleurbaey M.* (1995). Equal Opportunity or Equal Social Outcome // *Economics and Philosophy*. Vol. 25. № 1. P. 25–55.
- Frankfurt H. G.* (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility // *The Journal of Philosophy*. Vol. 66. № 23. P. 829–839.
- Goya-Tocchetto D., Echols M., Wright J.* (2016). The Lottery of Life and Moral Desert: An Empirical Investigation // *Philosophical Psychology*. Vol. 29. № 8. P. 1112–1127.
- Knight C.* (2009). *Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility and Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Knight C.* (2013). Luck Egalitarianism // *Philosophy Compass*. Vol. 8. № 10. P. 924–934.
- Markovits D.* (2006). Luck Egalitarianism and Political Solidarity // *Theoretical Inquiries in Law*. № 9. P. 271–308.
- Miller D.* (2017). *Justice*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/justice/> (дата доступа: 31.08.2020).
- Rakowski R.* (2003). *Equal Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Roemer J.* (1993). A Pragmatic Theory of Responsibility for Egalitarian Planner // *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 22. № 2. P. 146–166.
- Rosen S. D.* (2016). Luck Egalitarianism as Providence. // *International Journal of Philosophy and Theology*. Vol. 78. № 3. P. 301–325.
- Scanlon T. M.* (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Scheffler S.* (2003). What is Egalitarianism? // *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 31. № 1. P. 5–39.
- Smilansky S.* (1997). Egalitarian Justice and the Importance of Free Will Problem // *Philosophia* Vol. 25. № 1–4. P. 153–160.
- Thaysen J. D., Albertsen A.* (2017). When Bad Things Happen to Good People: Luck Egalitarianism and Costly Rescues // *Politics, Philosophy and Economics*. Vol. 16. № 1. P. 93–112.
- Tan K.-C.* (2012). *Justice, Institutions and Luck*. Oxford: Oxford University Press.

Van der Deijl W. (2013). The Metaphysical Case Against Luck Egalitarianism // Erasmus Student Journal of Philosophy. Vol. 3. № 1. P. 22–30.

Luck Egalitarianism: Two Lines of Critique

Dmitry S. Sereda

Master of Political Science, Independent Researcher

Address: Proezd Berezovoy Roshtchy, 10, Moscow, Russian Federation 125252

E-mail: dsereda886@gmail.com

This article is devoted to the stream in political philosophy which came to be known as “luck egalitarianism”. Luck egalitarians are concerned with the questions of distributive justice; their main idea is that no person should be worse-off due to factors which they are unable to influence. Luck egalitarians express this idea via the dichotomy of brute and option luck. The goal of the article is to describe two main lines of critique which luck egalitarianism encounters, and to assess which one is the most dangerous for this movement. Some authors criticize luck egalitarianism from a moral standpoint. They believe that it is overly cruel towards those who suffer due to unfortunate but free choices, humiliating towards those whom it deems to be worthy of help, and that it contradicts our moral intuitions concerning the question of what do people who engage in socially necessary, yet risky professions, deserve. Another important problem for this trend of political thought has to do with metaphysical criticism. Luck egalitarians claim that a person is not responsible not only for the status of her family, her gender, ethnicity, etc., but also for her talents and abilities. The question arises; is there anything for what a person can be genuinely responsible for? Thus, luck egalitarianism encounters the problem of determinism and free will. This problem threatens the identity of luck egalitarianism: if free will does not exist or if it cannot be identified, then the key dichotomy of brute and option luck is meaningless. The article demonstrates that it is the criticism of the second kind which currently poses the greatest problem for luck egalitarianism.

Keywords: luck egalitarianism, theories of justice, political philosophy, distributive justice, Dworkin, luck, responsibility, free will

References

- Albersten A. (2016) Drinking in the Last Chance Saloon: Luck Egalitarianism, Alcohol Consumption, and the Organ Transplant Waiting List. *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 19, pp. 325–338.
- Anderson E. (1999) What is the Point of Equality? *Ethics*, vol. 109, no 2, pp. 287–337.
- Arneson R. (1989) Equality and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophical Studies*, vol. 56, no 1, pp. 77–93.
- Arneson R. (1997) Egalitarianism and the Undeserving Poor. *Journal of Political Philosophy*, vol. 5, no 4, pp. 327–350.
- Arneson R. (2004) Luck Egalitarianism Interpreted and Defended. *Philosophical Topics*, vol. 32, pp. 1–20.
- Arneson J. (2001) Luck Egalitarianism — A Primer. *Responsibility and Distributive Justice* (eds. C. Knight, Z. Stemplowska), Oxford: Oxford University Press, pp. 24–50.
- Atkinson A. (2015) *Inequality: What Can Be Done?*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Cohen G. A. (1989) On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, vol. 99, no 4, pp. 906–944.
- Cohen G. (2020) *Sovmestimy li svoboda i ravenstvo?* [Are Freedom and Equality Compatible?], Moscow: Svobodnoe marksistskoe izdatel'stvo.

- Dworkin R. (1981) What is Equality, Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, no 3, pp. 185–246.
- Dworkin R. (1981) What is Equality, Part 2: Equality of Resources *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, no 4, pp. 283–345.
- Dworkin R. (1998) Liberalizm [Liberalism]. *Sovremennyy liberalizm* [Contemporary Liberalism] (ed. L. Makeeva), Moscow: Dom intellektualnoy knigi, Progress-Traditsiya, pp. 44–76.
- Dworkin R. (2011) *Justice for Hedgehogs*, Cambridge: The Belknap Press.
- Fleurbaey M. (1995) Equal Opportunity or Equal Social Outcome. *Economics and Philosophy*, vol. 25, no 1, pp. 25–55.
- Frankfurt H. G. (1969) Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*, vol. 66, no 23, pp. 829–839.
- Hayek F. H. (2018) *Konstituciya svobody* [The Constitution of Liberty], Moscow: Novoe izdatelstvo.
- Knight C. (2009) *Luck Egalitarianism: Equality, Responsibility and Justice*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Knight C. (2013) Luck Egalitarianism. *Philosophy Compass*, vol. 8, no 10, pp. 924–934.
- Markovits D. (2006) Luck Egalitarianism and Political Solidarity. *Theoretical Inquiries in Law*, no 9, pp. 271–308.
- Milanovich B. (2017) *Global'noe neravenstvo: novyj podhod dlja jepohi globalizacii* [Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Miller D. (2017) Justice. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/justice/> (accessed 31 August 2020).
- Nagel T. (2008) Moral'naya udacha [Moral Luck]. *Logos*, no 1, pp. 174–187.
- Piketti T. (2016) *Kapital v XXI veke* [Capital in the Twenty-First Century], Moscow: Ad Marginem.
- Rakowski R. (2003) *Equal Justice*, Oxford: Clarendon Press.
- Rawls J. (2010) *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice], Moscow: LKI.
- Roemer J. (1993) A Pragmatic Theory of Responsibility for Egalitarian Planner. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, no 2, pp. 146–166.
- Rosen S. D. (2016) Luck Egalitarianism as Providence. *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 78, no 3, pp. 301–325.
- Scanlon T. M. (1998) *What We Owe to Each Other*, Cambridge: Harvard University Press.
- Scheffler S. (2003) What is Egalitarianism? *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, no 1, pp. 5–39.
- Smilansky S. (1997) Egalitarian Justice and the Importance of Free Will Problem. *Philosophia*, vol. 25, no 1–4, pp. 153–160.
- Strawson P. (2020) Svoboda i obida [Freedom and Resentment]. *Finikovy kompot*, no 15, pp. 204–221.
- Thaysen J. D., Albertsen A. (2017) When Bad Things Happen to Good People: Luck Egalitarianism and Costly Rescues. *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 16, no 1, pp. 93–112.
- Tan K.-C. (2012) *Justice, Institutions and Luck*, Oxford: Oxford University Press.
- Goya-Tocchetto D., Echols M., Wright J. (2016) The Lottery of Life and Moral Desert: An Empirical Investigation. *Philosophical Psychology*, vol. 29, no 8, pp. 1112–1127.
- Van der Deijl W. (2013) The Metaphysical Case Against Luck Egalitarianism. *Erasmus Student Journal of Philosophy*, vol. 3, no 1, pp. 22–30.